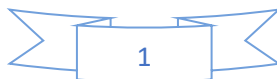


EN EL FONDO DE *POLEMIZANDO SOBRE*
GUINEA ECUATORIAL Y ÁFRICA, UN DEBATE
DEGENERADO

Eugenio Nkogo Ondó



EN EL FONDO DE *POLEMIZANDO SOBRE*
GUINEA ECUATORIAL Y ÁFRICA, UN DEBATE
DEGENERADO

Eugenio Nkogo Ondó

© *Eugenio Nkogo Ondó*,

Ediciones del Pensamiento radical: www.eugenionkogo.es,

León, diciembre de 2023



Preámbulo

Como anuncian su título y subtítulo, es un “debate degenerado” que pone de manifiesto que en pleno siglo XXI existen todavía aquellos investigadores que, como el profesor Aranzadi lo ha demostrado, creen que, a estas alturas, hay que plantear la problemática no sólo de la pequeña Guinea Ecuatorial, sino también de todo el continente africano y de Abiyala (América del Sur) única y exclusivamente desde la irrenunciable visión unilateral y colonial. A partir de estas premisas, intento emitir mi juicio sobre este nuevo volumen que lleva precisamente el título de *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África, Juan Aranzadi, Eugenio Nkogo, Amancio Nsé y Miquel Vilaró*, que acaba de salir a luz bajo la coordinación de Juan Aranzadi y Enrique Martino, siendo este último, investigador de la Universidad Complutense, quien me ha puesto al corriente de su génesis. Lo que, en principio, iba a ser un ensayo, fue tomando finalmente la configuración de un libro que se ordena conforme a los temas planteado en el anterior, en cuyo desarrollo, el lector advertirá que, por evitar la constante repetición de los temas tratados con anterioridad, remito, de vez en cuando, a sus capítulos o apartados. A eso, debo añadir que la bibliografía que verá al final no obedece al orden alfabético de sus autores sino al de la exposición de sus temas según suceden unos a otros.

Índice

Preámbulo.....	3
1. Noticia de <i>Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África</i>	7
2. El Sentido hermenéutico de “Amodo de prólogo”.....	12
3. Causas y efectos del Debate degenerado.....	19
4. La argumentación contradictoria de los Comentarios a la “Reflexión crítica de Eugenio Nkogo”.....	25
5. El “monopolio de la violencia” de los Estados africanos precoloniales.....	36
6. “Sobre Gobineau, Heidegger y el mito bíblico de la maldición de Cam”.....	45
7. Del Hegel de la incertidumbre al del espíritu absoluto.....	48
8. Principios de la dialéctica general y de la dialéctica hegeliana.....	66
9. Hacia las concreciones del espíritu objetivo: la <i>Filosofía del Derecho</i> y las <i>Lecciones sobre la filosofía de la historia universal</i> : el diseño de la historia divina y la disolución de África.....	88
10. Otra vez con Gobineau.....	100
11. <i>Heidegger contra Heidegger</i>	123
12. La prueba irrefutable de la mala fe.....	132
13. El malentendido de “ <i>El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo</i> ”	135

14. Del erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco.....	186
15. El Bwiti no tiene su origen entre los Fang, sino entre los Mitsogo, tampoco fue una asociación política, sino religiosa.....	206
16. Entre <i>La pensée radicale</i>, el “Préface de <i>Les damnés de la terre</i>” y “<i>L’Orphée noir</i>”.....	215
17. Operación de transformación y tergiversación de Cheikh Anta Diop e incomprensión de Jean-Marie Aubame.....	234
18. Formación y persecución de Cheikh Anta Diop en la antigua metrópoli y en el país natal.....	241
19. Del acceso a la independencia de los países africanos.....	248
20. Anta Diop y <i>La Philosophie bantoue</i> del R. P. Placide Tempels.....	257
21. “Cheikh Anta Diop, los historiadores africanos y el Afrocentrismo afro-americano”: el recurso de falsos testimonios contra Diop.....	271
22. “<i>Sobre la supuesta falacia de las culturas africanas sin escritura</i>”.....	285
23. Insistencia en las sociedades ácratas africanas y en sus Estados precoloniales.....	296
24. Como “A modo de prólogo”: el desafío del espíritu científico del profesor Philippe Descola	317

25. De los vértigos de la analogía al encuentro de la Antropología africana.....	350
26. El curioso Platón de la <i>mímesis</i> y el tópico del “filósofo rey”.....	359
27. El aficionado y el nombre de <i>filosofía</i>	391
28. <i>Hoy como ayer, la ideología afrocentrista tiene poco que ver con el África real y con los africanos que viven en África. Ignoro cómo NKogo logró abrirse a esa ideología americana-(afro) americana</i>	415
29. Al margen de <i>El orden de los conceptos</i>	423
30. Sobre la identidad fang.....	432
31. Evocación de problemas añadidos a la incomprensión.....	448
32. La profanación de la dialéctica.....	468
33. A Enrique Merino, “Antropología colonial y la filosofía afrocéntrica”, interrogando el método a seguir en la investigación africana.....	482
34. La espontaneidad de Amancio Nsé: “Mi visión sobre la reflexión crítica de D. Eugenio Nkogo al estudio introductorio de Juan Aranzadi”, el efecto de una incuestionable manipulación	502
35. El escollo del colofón metafórico de Miquel Vilaró I Guèll: “Recensió de <i>Guinea Ecuatoria (des)conocida</i> en la revista <i>Historia y Política</i> ”.....	561
Conclusión.....	619
Bibliografía.....	621

1. Noticia de *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*

Inmerso en este mundo, nuestro mundo, cuyo devenir en su incesante movimiento sigue pasos inciertos: sometido a los neo cambios climáticos donde tiembla no sólo la madre tierra y su naturaleza viva, sino también los seres que la pueblan, hasta el extremo en que los que más la explotan, la contaminan y la arruinan son los que obstaculizan las posibles soluciones de los problemas que acarrearán su desamparada situación, en la que la Humanidad (con mayúscula), como la entendió Auguste Comte, experimenta un estado de guerra “de todos contra todos”, como si en ella todo el mundo se lanzara a la competencia, a la desconfianza y a la gloria, las tres principales causas de la discordia, tal como lo intuyó Hobbes en su *Leviatán*, donde lo mismo que en la fase anterior, los que más levantan el estandarte de la libertad y de los derechos humanos, son los que, en defensa de sus intereses, permiten su violación... De ahí que los éxodos forzosos, calamitosos, provocados por las guerras imperialistas sean medidos con la doble moral de sus agentes... En este transcurso, han surgido, surgen, la capacidad intelectual y racional que, además de aplicarse al campo infinito de conocimientos teóricos-prácticos operativos, que avanzan a la velocidad cibernética, unos han censurado de forma despiadada a los poderes fácticos, mientras que otros se han declarado cómplices y justificadores sistemáticos de su actividad, una actividad encaminada a la desestabilización de regímenes resistentes, a la destrucción de los enemigos o insumisos y a la protección de los sumisos, amigos o vasallos...

No sólo me siento inmerso en este macrocosmos, sino también en el más pequeño de los mundos, en el mío en particular, porque cada persona es un microcosmos, una categoría que, en la lengua vernácula bambara, se expresa así: “Maa ye dinye, merenin de ye”, es decir que el ser humano “el hombre, es un universo en miniatura”. En un momento en que estaba absorto en la actualización de una de mis obras que debe ser traducida al idioma alemán, el 3 de octubre de 2022, recibí una misiva en la que un joven investigador de la Universidad Complutense de Madrid, avezado en la temática africana, me daba la noticia del proyecto de la publicación de *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, a la vez que me pedía la previa autorización de mi artículo, “Reflexión crítica sobre el “Estudio introductorio” a *Guinea Ecuatorial (des)conocida* (una obra que había sido publicada por la Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED) en octubre de 2020), con el fin de incorporarlo en la nueva obra. Leí dicha solicitud con cierta satisfacción por estas razones: primero, por proceder de alguien de la Complutense, una institución en la que yo mismo permanecí durante ocho años hasta alcanzar el grado de Dr. en Filosofía y Letras, con lo cual me resultaba agradable retomar este tipo de contacto con un representante de las generaciones posteriores, aunque entre ellas y la mía, de 1968, hubiera un intervalo de 55 años, más o menos. Segundo, porque albergaba anticipadamente la esperanza de que los coautores del anunciado nuevo libro colectivo aportasen una visión distinta y positiva a los estudios sobre la Guinea Ecuatorial y sobre África.

De acuerdo con estas premisas y, sin ninguna dilación, di mi consentimiento a la propuesta. Con esta aprobación, pudimos precisar que, en su conjunto, este fuera un "libro" que reunía todas las críticas y opiniones para su lectura, estudio y fácil acceso y circulación. Y, al mismo tiempo, se acordó depositar su PDF en

varios foros e incluso en varias bibliotecas universitarias. Dejando consensuada la posibilidad de subirlo a la página de Amazon para poder comprar una copia en papel, siendo este un servicio sin lucro que ofrece este medio a libros autopublicados. Aprovechando esta oportunidad, me enviarían algunos ejemplares.

Completando estas formalidades, sólo había que esperar que el proceso de su publicación siguiera su curso normal. En efecto, el libro salió después en cuestión de veinte días y, de inmediato, me mandaron unas 6 copias. Como era necesario, les envié una carta de agradecimiento por el detalle y la diligencia, a la que añadí esta nota:

“De acuerdo con su prólogo, es evidente que su publicación ha sido una iniciativa del profesor Aranzadi, sin embargo, la estructura del volumen demuestra que habéis abierto un debate que tenía que haberse producido antes, de lo cual me alegro sinceramente.

Como me imagino que dicho debate debe continuar, pues, debo escribir otro artículo que corresponda a la nueva situación. Hasta que lo haga, no puedo todavía distribuir el libro entre mis lectores, sin duda lo haré como te prometí. Al estar muy liado, tengo que buscar un hueco para cumplir con este compromiso, le haré llegar el artículo, para que lo envíe también al "server" de su universidad.

Cordiales saludos y hasta pronto.”

A partir de aquí, empecé a leer el libro, haciéndolo, tuve una fuerte impresión de frustración al constatar que, en la medida que avanzaba, la esperanza tan optimista que había albergado anticipadamente se iba disipándose cada vez más, *porque me resultó sorprendente el hecho de que, a pesar de los continuos y graves errores acumulados, este libro haya sido rápidamente difundido y distribuido a distintos foros antes de su aparición, algo que el lector u observador atento podrá interrogar con el fin*

de descubrir lo que subyace en el fondo de la intencionalidad de sus promotores.

En sus primeras páginas, el profesor Aranzadi nos pone al corriente de su propósito, con estas palabras:

“Me he decidido a reunir y publicar en el presente volumen mi “Estudio Introductorio”, la “Reflexión Crítica” de Eugenio Nkogo, el artículo al respecto de Amancio Nsé, mis Comentarios a la “Reflexión Crítica” de Nkogo y la recensión de Miquel Vilaró a GE(des)C por un doble motivo: 1. Porque lamento la educada evitación de la polémica que impera en el pequeño mundo de los estudios universitarios y académicos sobre Guinea Ecuatorial y sobre África en España, debida quizá a los imperativos de intensa publicación selectiva, respeto a los límites disciplinares y seguimiento discipular que pesan sobre los jóvenes investigadores que anhelan completar un buen curriculum y hacer carrera académica; y 2. Porque lamento asimismo el poco disimulado desprecio o la condescendencia paternalista, disfrazada de respeto anticolonialista y anti-racista, que los estudios universitarios y académicos sobre Guinea Ecuatorial y sobre África en España profesan por los estudios extraacadémicos y marginales sobre África y los afro-descendientes que proliferan en Internet y tienen cada vez más influencia; el texto de Nkogo se encuentra entre esos estudios. Sin abrigar muchas esperanzas ni hacerme excesivas ilusiones al respecto sobre la amplitud de su recepción y el grado de atención crítica que puedan recibir, creo que merece la pena facilitar el acceso a los mismos reuniendo en una única publicación estos textos polémicos y poniéndolos gratuitamente a disposición del lector interesado en estos problemas”.

Juan Aranzadi

Alboreca, 04/09/2022 (Prólogo, *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, iv-v).

Dado que lo más importante de este volumen es su ensayo que compone el capítulo 4, “Guinea Ecuatorial y el Afrocentrismo Racialista. Comentarios a la “Reflexión Crítica” de Eugenio Nkogo”, este debe ser el punto de partida de mi intervención que,

como es natural, tomará en consideración los artículos de los demás coautores.

En su “**A modo de prólogo**”, nos cita los textos siguientes:

“La raza es sólo un concepto que se ha arrojado sobre mí. Nunca me he sentido otra cosa que miembro de la raza humana...Detesto a los conquistadores, a los tiranos y a los dictadores cualquiera que sea su color”

Joel Augustus Rogers, *World's Great Men of Color*, 1947

“Las líneas de demarcación racial no existen más que en la imaginación de sus autores. Por favor, acabemos de una vez con este asunto de boticarios o de veterinarios, que huele tanto a caballerizas y a *pedigree*”

Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier, Paris, 1972: 19

“Para nosotros, el que adora a los negros está tan ‘enfermo’ como el que los execra...lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco...Se comprende quizá de dónde vienen esos esfuerzos que hacen tantos negros contemporáneos: cueste lo que cueste, hay que probar al mundo blanco la existencia de una civilización negra”

Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Seuil, Paris, 1952; versión castellana, *¡Escucha blanco!*, Nova Terra, 1966: 33, 39 y 60

“Sea lo que fuere lo que los africanos compartimos, no tenemos una cultura tradicional común, no tenemos lenguaje común, no tenemos un vocabulario religioso o conceptual común...ni siquiera pertenecemos a una misma raza...Aunque no creo en un África homogénea, creo que los africanos podemos aprender los unos de los otros y, por supuesto, podemos aprender de toda la humanidad...por consiguiente, esta tarea no es exclusiva de los intelectuales africanos”

Kwame A. Appiah, *In My Father's House*, Oxford UP, 1992. (*Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, p. 268-269).

Sólo un vulgarizador puede estar plenamente satisfecho por haber aglutinado, de la forma más apretada como le fuera posible, semejante información en una página, lo que, para los que tengan el propósito de profundizar en el análisis objetivo de los hechos, arroja más bien una confusión que una claridad sobre lo que pretende exponer o demostrar. Para esclarecer la situación, juzgué que era necesario recurrir a la ciencia de la interpretación, cuya concreción resumo a continuación.

2. El Sentido hermenéutico de “Amodo de prólogo”

Me alegro mucho de que, debido a mi artículo, “Reflexión crítica...”, el profesor Aranzadi ha intentado entrar en las fuentes bibliográficas del África precolonial, aunque fuera de forma superficial tergiversándolas, incluso trocando algunos de sus mensajes como se verá a lo largo de este libro. Por eso, estos textos que nos presenta son muy oportunos para nuestro debate, creo que todos podríamos estar de acuerdo con estos autores que cita, no obstante, en lugar de quedarnos en sus enunciados, es preciso ir más allá de ellos para completar lo que nos querían comunicar. Empezando por Joel Augustus Rogers quien se siente un miembro de la raza humana, una buena apreciación que le lleva a detestar “a los conquistadores, a los tiranos y a los dictadores cualquiera que sea su color”. Esto significa que es perfectamente consciente de que hay otros que han pensado y siguen pensando al revés, y que no sólo eso, sino que han creado escuelas que todos conocemos que han influido e influyen todavía en la mente de sus

adeptos. Para no ir más lejos, las ideas de Hegel y de Gobineau gravitan hasta hoy en sus seguidores, aunque hagan el ridículo ante los investigadores rigurosos. Entre los múltiples ejemplos que se puede encontrar, de momento sólo interesaría estos dos. 1) el del presidente de la República francesa, Nicolas Sarkozy quien, en un discurso pronunciado, en Dakar, el 26 de julio de 2007, sostiene enfáticamente que “El drama de África, es que el hombre africano no ha entrado suficientemente en la historia...” (Discours de M. Nicolas Sarkozy, président de la République française, *Le Soleil*, Dakar, vendredi 27 juillet 2007, p. 4-5), lo que había provocado una tormenta que dio como resultado la aparición del gran volumen que se titula *L’Afrique répond à Sarkozy*, Éditions Philippe Rey, Paris 2008, cuyas líneas generales demuestran que el político galo ha sido el más ignorante de los inquilinos que han pasado por el Elíseo. 2) El de esta sinonimia “entre *africano, negro y esclavo*” que se ha conservado íntegramente hasta nuestros días con pequeñas variaciones, cuya peor versión, basándose siempre en la trascendencia de la maldición de Noé y en la condena divina, el negro es presentado “como un animal incompletamente humanizado, cercano al mono, al que la antropología “científica” del siglo XIX asignará el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca” (Delacampagne, 1983: 111-137, “Estudio Introductorio”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida...* p. 87). Es obvio que Delacampagne pretende reducir misteriosamente la antropología científica del siglo XIX a la antropología del mito bíblico de la embriaguez de Noé. No creo que haga falta demasiado esfuerzo intelectual para comprobar que el profesor Aranzadi está totalmente de acuerdo con esta versión. Insistiremos más adelante en ella.

Vayamos al segundo texto, este es de Ki-Zerbo quien muestra su aversión a esas “líneas de demarcación racial” que

tacha de un “asunto de boticarios o de veterinarios, que huele tanto a caballerizas y a *pedigree*”.

Para centrar esta censura en el lugar que la corresponde y descifrar su contenido, cualquier investigador que conozca la obra citada se preguntaría si el profesor Aranzadi ha leído el precedente de este texto al revés, si lo ha extraído de un libro o, quizás, de estas informaciones imprecisas que circulan en Internet, por el mero hecho de que le parecería extraño que no se haya dado cuenta de que las líneas que nos presenta aquí forman parte de la última pincelada que el gran historiador burkinabé había dado al breve capítulo que lleva el título de “Le Barrage de Mythes”, “La Barrera de Mitos”, que empieza, precisamente, por una crítica acérrima a la corriente de pensadores racialistas racistas que se desarrolló en Europa, protagonizada por Hegel quien, en su *Cours sur la philosophie de l’histoire*, afirmaba que “África no es una parte histórica del mundo”, pasando por sus discípulos (Coupland, Eugène Pittard, P. Gaxotte, Charles-André Julien) que mantenían sus tesis desde el principio hasta mediados del siglo XX. Con razón suficiente subraya: el hecho de que “hombres cultos, historiadores por añadidura hayan podido escribir sin rechistar sandeces de este calibre, podría poner en duda el valor de la Historia como disciplina formadora del espíritu. Algunos de nuestros mejores amigos e incluso nuestros maestros sucumben a este favorito pecado del historiador europeo.” (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique Noire*, Hatier Paris, 1978, p. 10-12).

Del mismo modo, me ha resultado demasiado curioso que nuestro profesor no haya leído las páginas siguientes, que marcan el inicio del tema de “Difficultés et Méthodes” (“Dificultades y Métodos”), donde el mismo historiador, aun reconociendo las grandes dificultades que suponen la búsqueda o la investigación de los documentos escritos en la historiografía africana, sin embargo, está convencido de que la historia de la humanidad

empieza en África, porque “el hombre ha hecho histórico todo cuanto ha tocado con su mano creadora: tomando la piedra como papel, el tejido como los metales, la madera como las joyas más preciosas...”, lo que no significa la negación de las pruebas escritas, sino la negación de la teoría que creía ciegamente que no hay historia sin escritura (*Histoire de l’Afrique Noire*, p. 13-15). Dicho esto, declaró que “Estamos a favor de una historia de múltiples fuentes, polivalente, que toma en consideración todas las huellas humanas que han dejado nuestros ancestros” (Idem, *Ibidem*). Desde esta perspectiva, diseñó las vías de una metodología por la que debería transcurrir su investigación, indicando sus campos específicos en este orden: “la cronología”, “la tradición oral”, “la arqueología”, “la lingüística”, “la etnología y la antropología cultural”, “el arte”, “las otras ciencias”, “la antropología física”, “los marcos geográficos”, “los marcos cronológicos” (Idem, p. 16-27).

Estos datos invitan necesariamente a cualquier investigador categórico a entrar de lleno en esta obra, para completar su información o, por lo menos, satisfacer su curiosidad, y leer estos capítulos: 1. La préhistoire, L’Afrique, patrie de l’homme, La Prehistoria, África, cuna de la humanidad. 2. L’Afrique Noire Antique, África Negra antigua. 3. Siècles obscurs, Siglos oscuros. 4. L’Afrique Noire du VIIe aux XIIe siècle: des royaumes aux empires, África Negra del VII al siglo XII: de reinos a imperios. 5. Grands siècles, Los Grandes siglos (Idem, p. 39, 63, 85, 103, 129). Estos epígrafes, por su simple denominación, pueden ser considerados como bases o fundamentos no sólo de la historia africana, sino también de la historia universal, de tal manera que si el profesor Aranzadi los hubiera analizado como lo exige la hermenéutica histórica, habría evitado incurrir en el error que le llevó a afirmar que “El término “política” viene de *Polis*, que era como los griegos clásicos designaban a las Ciudades-Estados en que vivían: sin Estado no hay política”, como lo sostuvo en su “Estudio introductorio”, *algo que es, lógicamente, un absurdo porque supone imaginar la posibilidad de retrotraer*

el término polis a 3.500 años a. C. cuando Grecia no había irrumpido todavía en la historia.

En cuanto al tercer texto, el de Frantz Fanon, “Para nosotros, el que adora a los negros está tan ‘enfermo’ como el que los execra...lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco...Se comprende quizá de dónde vienen esos esfuerzos que hacen tantos negros contemporáneos: cueste lo que cueste, hay que probar al mundo blanco la existencia de una civilización negra” (*Peau Noire Masques Blancs*, quizás la traducción exacta habría sido, *Piel negra máscara blanca*, pero la que tenemos es: ¡*Escucha blanco!*). Antes de iniciar cualquier análisis, le recomendaría la lectura de lo que he escrito en “Violencia y racionalidad revolucionaria: Frantz Fanon”, en la Sexta Parte de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, para que se haga idea de las fases del pensamiento de este autor.

Todos sabemos que el mérito de Fanon, además de su brillante carrera, fue su coraje por haber aceptado ejercer su profesión en una “situación límite” y haber sabido describir fenomenológicamente el *máximo grado de alienación* al que el colonialismo francés redujo a las poblaciones de sus colonias esparcidas en todo el mundo, una alienación que le hizo asumir la negación de la historicidad de las culturas africanas en todos los órdenes y no le permitió contemplarlas desde otro ángulo, este sería el de su esfuerzo personal y autónomo que en él brilló, brilla, por su ausencia. Se sabe que la colonización, mediante la *aculturación* y la *inculturación*, trató de destruir las civilizaciones colonizadas e implantar en ellas, a sangre y fuego, las raíces de las civilizaciones coloniales. Pero, en la colonización francesa, el fenómeno se elevó a la enésima potencia, cuyo resultado fue esa abundancia de *Peau Noire Masques Blancs*. Es fácil comprobar la asimilación o la expresión de dicha alienación en la teoría de la Negritud de Aimé Césaire y Sédar Senghor y en sus seguidores; en Mudimbe, en Achille Mbembe, en Felwine Sarr, o en otras

corrientes de los intelectuales de la Francofonía, pero nunca en los que la rechazaron como, por ejemplo, Ch. Anta Diop, Mongo Beti, Jean-Marc Elá, Engelbert Mveng, Grégoire Biyogo y otros que tomaron, toman, conciencia del acervo indestructible que gravita sobre ellos. Aun con eso, sostener que, en virtud de esta situación enfermiza, “lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco”, ni siquiera constituye un indicio metafísico que lleve a la comprensión del alma negra, porque cada pueblo no sólo en África, sino en la historia universal, se ha identificado con su forma-de-ser o estar-en-el-mundo. Así, por ejemplo, en esa África francófona, podemos distinguir a los Wolof y de otras culturas próximas (*La Morale d'honneur dans les sociétés wolof et halpulaar traditionnelles, une approche des valeurs et de la personnalité culturelles sénégalaises*, tome 2, de Boubakar Ly, L'Harmattan 2016), a los Mande, Peul y Bamabara (*Contes initiatiques Peuls, Njjeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, de Amadou Hampâté Bâ,), a los Fang (la gran variedad de producción de sus pensadores, entre los cuales se sitúan los filósofos mvetistas, uno de cuyos representantes podría ser Tsira Ndong Ndoutoume, el más sistemático, de quien se puede citar, de su trilogía: *Le Mvett, l'homme, la mort et l'immortalité*, L'Harmattan, 1993. Podríamos continuar con los Bamun, Bamiléké, es decir con el abanico infinito de otras culturas africanas, tanto en la zona francófona como en las otras zonas del continente.

Nos queda este último texto de Kwame A. Appiah, quien nos dice que “Sea lo que fuere lo que los africanos compartimos, no tenemos una cultura tradicional común, no tenemos lenguaje común, no tenemos un vocabulario religioso o conceptual común...ni siquiera pertenecemos a una misma raza... Aunque no creo en un África homogénea, creo que los africanos podemos aprender los unos de los otros y, por supuesto, podemos aprender de toda la humanidad...por consiguiente, esta tarea no es exclusiva de los intelectuales africanos”.

Su mensaje puede dividirse en dos o tres partes, la diferencia cultural, sus lenguajes y sus creencias, y, en fin, la lección o el aprendizaje de sus acervos. En los primeros apartados, se entiende que África, como ocurre en otros continentes, es un inmenso habitáculo de una gran variedad de culturas a las que no se puede englobar en el epígrafe Bantú, ni siquiera tratándose de la pequeña Guinea Ecuatorial, como lo ha hecho el profesor Aranzadi, a quien he intentado demostrar que los Fang no pertenecen al grupo Bantú. En las dos últimas líneas, Appiah nos recuerda que no sólo los africanos podemos, debemos., aprender los unos de los otros, sino también debemos aprender de toda la humanidad y concluye que esta tarea “no es exclusiva de los intelectuales africanos”. ¡Perfecto! Todos estaríamos de acuerdo con estas premisas. Los africanos han reconocido siempre a aquellas personas de otras culturas que se esforzaron, se esfuerzan, por entrar en el alma de sus pueblos y nunca lo hicieron, ni lo hacen, con los defensores de la tergiversación colonial, y ahora neocolonial, que irrumpió en todas ramas del saber. Con lo cual, había que buscar con lupa a los que, desde su propia autonomía e independencia, quisieron descubrir la verdad. Por ejemplo, se suele citar a muchos investigadores, entre ellos, al alemán Léo Frobenius, como uno de los que hicieron caso omiso de los prejuicios que influyeron en la visión negativa de África de los europeos, a Emile Amélineau, uno de los famosos egiptólogos franceses de principios del siglo XX, a Alain Bourgeois, al historiador inglés Basil Davidson, al profesor Janheinz Jhan, etc. En esta línea, se cuenta que, tras la muerte Marcel Griaule, los Dogon le ofrecieron un ritual de enterramiento igual al que ofrecen a sus muertos. En la pequeña Guinea Ecuatorial, en Río Muni, Íñigo Aranzadi, el padre de Isabela de Aranzadi, recibió dos veces y en distintos pueblos el título de “Hijo honorífico o adoptivo”. En Bioko, la antigua

Fernando Poo, el Padre Amador Martínez entró como un arqueólogo en las raíces de la cultura Bubi, mientras que Max Liniger-Goumaz conquistó un merecido puesto en la investigación de todo el pequeño país guineano, etc. En otros términos, en distintas partes de África, se ha dejado notar el valor de estos investigadores europeos, a quienes, en cada caso, los africanos aceptaban, aceptan, declarando sin ambages que: “Este es de los nuestros”.

En suma, es evidente que, para entrar en la múltiple realidad africana y guineana, era imprescindible aclarar los problemas que estos textos que el profesor Aranzadi nos ha presentado aquí simplemente “a modo de prólogo”. Semejante cometido no encajaba ni en su visión de la Guinea Ecuatorial, ni en su visión del continente africano, porque su principal objetivo era, desde el principio, hablar de la “antropología de la esclavitud”, como él mismo lo anunció, olvidándose totalmente de que el tema que había elegido es un tema esencialmente universal.

3. Causas y efectos del Debate degenerado

En el orden de la sucesión de los hechos de cualquier naturaleza que fuesen, es lógico que no haya efecto sin causa, según eso, es preciso constatar más o menos los términos que pueden llevar a creer que se trata de un debate degenerado, el subtítulo de la presente obra, como lo he insinuado en la breve nota que precede a su Índice. Siguiendo el método o el camino a seguir que nos permitiría conocer algo de su fundamento, remito a este párrafo:

“Aunque el tono arrogante, presuntuoso, petulante, descalificador, condenatorio e incluso insultante con que Eugenio Nkogo se refiere o se dirige a mí en su texto está muy lejos de favorecer un diálogo amistoso, tranquilo y productivo, no veo posible renunciar a la conversación antropológica con él sin traicionar la propuesta formulada en dicho Prólogo” (“Guinea Ecuatorial y el afrocentrismo racialista. Comentarios a la “Reflexión crítica” de Eugenio Nkogo”, Juan Aranzadi (*Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, o. c., p. 269). Estas son, como se verá enseguida, las premisas infundadas de un razonamiento que no reúne las condiciones que exige una efectiva demostración, aun con este traspié, cree que puede alcanzar sus objetivos. De este modo, en una nota que coloca al pie de página, añade:

“Algunos amigos y colegas de investigación sobre Guinea me han aconsejado no sobrevalorar la importancia y la posible influencia de la “Reflexión crítica” de Nkogo, al que califican como “un zumbado” al que no merece la pena responder. Otros, sin embargo, a los que he comunicado el borrador de este texto antes de su redacción final, me han reprochado la dureza dialéctica de su estilo y el frecuente recurso a la argumentación *ad hominem* y la adjetivación excesiva contra Nkogo. Debo decir en mi descargo que –como suelen decir los niños cuando los adultos les separan en una refriega- “ha empezado él”: ha sido Nkogo el que ha decidido personalizar en mí y en mi “Estudio Introductorio” su desdeñoso rechazo de GUINEA ECUATORIAL (des)CONOCIDA, ha sido Nkogo el que ha elegido el terreno de juego de esta polémica, mejor dicho, el campo de batalla y las armas dialécticas permitidas. Yo sólo soy culpable de haber aceptado el desafío”.

Este texto parece su “Manifiesto” que revela, en primer lugar, que, careciendo de una base firme para llegar al fondo de la multiplicidad de problemas que ha planteado superficialmente, ha tenido que recurrir a sus amigos y colegas, algunos de ellos le han asegurado que Nkogo era “un zumbado”, mientras que otros han reprochado la dureza dialéctica de su estilo que, al parecer, se desliza por el terreno pendiente de la argumentación *ad hominem*. Respeto a esos consejos de sus amigos, desde ahora en adelante, intentaremos volver las tornas para que sea él mismo el “zumbado” que debe esforzarse por descubrir el lugar que ocupa

la dialéctica en el tratado de la lógica general. En segundo lugar, desde el punto de vista ético, es evidente que pretende eludir la responsabilidad de las consecuencias de sus ideas, de las consecuencias de lo que él ha escrito. De haber asumido esta responsabilidad, no me habría hecho fácilmente autor de la situación que él mismo ha creado, no habría asegurado que: “ha empezado él: ha sido Nkogo el que ha decidido personalizar en mí y en mi “Estudio Introdutorio” su desdeñoso rechazo de *Guinea Ecuatorial (des)conocida*”. Con eso, se empeña en confundir los términos del debate, propiamente dicho: confunde su “Estudio introductorio” con los dos volúmenes de la obra en cuestión, de ahí que haya pedido auxilio a los demás coautores para que secundaran su actitud irresponsable, en cuyo caso sólo ha conseguido el apoyo de dos de ellos, cuyos nombres nos saltarán a la vista en los últimos capítulos o apartados de este escrito. Él mismo nos lo cuenta así:

“Debo reconocer que abrigaba la esperanza de que algunos de los interpelados se dieran por aludidos y pudiéramos iniciar una polémica que ha sobrevolado algunos de nuestros Seminarios, pero no ha sido así y por razones que se me escapan, con la única excepción de la lúcida y brillante recensión de Miquel Vilaró que recogemos en este volumen, la publicación de los dos ambiciosos volúmenes de *Guinea Ecuatorial (des)conocida* ha pasado casi completamente desapercibida en el mundo académico y cultural español y no ha logrado despertar ni la más mínima atención polémica; no ha logrado, simplemente, suscitar ni la más mínima atención.” (*Polemizando*, p. iv). Lo que ha ocurrido realmente, es que los demás coautores de la voluminosa obra colectiva no se han identificado con sus tesis, por no haberles confesado su verdadera intencionalidad, pero que no ha podido percatarse de que “quien mal anda mal acaba”, como acierta la sabiduría popular. Así mismo, se podrá comprobar que la elogiada “lúcida y brillante recensión de Miquel Vialró” se convierte en un alegato de los errores de su “Estudio introductorio”, como lo explicaré en el último capítulo del presente libro. Por mucho que no quiera admitir que en su escrito

ponderan excesivamente grandes ofensas y grandes errores, a continuación, he querido enumerar algunos de los más significativos, en este orden:

A) Su vuelta a la antropología colonial, del siglo XVIII, cuya propaganda consideraba al negro como “un animal incompletamente humanizado, cercano al mono, al que la antropología del siglo XX asignará el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca”.

B) Su empeño en creer, a ciegas, que “El término “política” viene de *Polis*, que era como los griegos clásicos designaban a las Ciudades-Estados en que vivían: sin Estado no hay política” y que, por consiguiente, no ha habido ni Estado ni política en África antes del proceso colonial.

C) Su aceptación unilateral de hacer de la historia tanto africana como afroamericana, no sólo una historia colonial sino también una historia de la esclavitud, ignorando la dimensión universal de este último tema.

D) La negación no sólo de la historicidad precolonial de los territorios que hoy componen la pequeña Guinea Ecuatorial, englobando despectivamente a todas sus culturas en el único tronco bantú, sino también del resto del continente africano, al que hay que analizar siempre desde la óptica colonial, etc.

Estas y otras consideraciones ajenas al verdadero espíritu científico, que encontraremos más adelante, constituyen una clara y premeditada *provocación*, una provocación que exigía una respuesta, como la que he intentado resumir en mi “Reflexión crítica”.

En todo caso, me alegro de que haya tomado la decisión de responder a mi invitación, al “terreno de juego de esta

polémica”, porque eso nos conduce precisamente al centro de lo que yo llamaría, *Hermenéutica guineana y africana*, una Hermenéutica realista y no ficticia, que parta de la realidad guineana y africana, no de la que fue establecida por el colonialismo y sigue manejando el neocolonialismo.

En último término, dado que ha aceptado con cierta auto satisfacción que sus colegas hayan calificado a su expresión de “dureza dialéctica”, en desaprobación de su constante empleo de la argumentación *ad hominem*, así como la adjetivación excesiva contra mí, debo admitir que lo peor no es el empleo profuso de esta argumentación, que yo también estoy utilizando, sino el hecho de ignorar que eso exige el cumplimiento de las reglas inherentes a la lógica general, lo que le ha llevado al extremo de la “Profanación de la dialéctica”. Sabemos que la disciplina en cuestión, la *Dialéctica*, tiene unas características esenciales, una fundamentación y unos objetivos o metas a alcanzar, a través de los se ha desarrollado históricamente en cada época, en cada corriente de pensamiento e incluso en cada filósofo, formando siempre parte de la *Lógica (La Dialectique*, Paul Foulquié, *Que sais-je?*, Presses Universitaires de France (PUF), huitième édition revue et corrigée, Paris, 1949, p. 7-8). Si su empleo no cumple las condiciones que requiere su aplicación y se convierte en una auténtica verborrea que, en el caso concreto que es objeto de nuestra atención, no entra en lo hondo de la serie temática que plantea la “Reflexión crítica”, puede conducir a un resultado contrario al que se esperaba. Por esta vía, hemos visto de qué manera empieza a desinflar su “dureza dialéctica”, al presentarnos “A modo de prólogo” unos textos que no ha podido o no ha sabido interpretar, estos, en lugar de favorecer su exposición, la contradicen y desmontan toda la visión colonial de África que condiciona su investigación, por eso he decidido

ampliar sus mensajes en un apartado titulado: **El sentido hermenéutico de “A modo de prólogo”**.

De acuerdo con las acusaciones que él vierte sobre mí, sólo le puedo decir que el propósito de mi escrito no fue nunca el de menospreciar, ni de ofender, ni muchos menos de insultar, sino el de seguir los planteamientos de su “Estudio introductorio” a *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, en el que, por el contrario, sus análisis son excesivos, despectivos, ofensivos y, sin duda, provocativos, como se ha constatado. No creo que estos fueran compartidos por todos los coautores de esta obra, aunque intente en vano querer demostrar lo contrario como se expresa a continuación:

“Nkogo sabe también, porque yo lo digo en el “Estudio introductorio” y él lo cita en su reflexión, que dicho Estudio lo firmo yo y sólo yo porque las polémicas habidas en esos Seminarios preparatorios revelaron con meridiana claridad que no todos los participantes en ellos y los coautores de la obra final publicada, tanto intelectuales guineanos como no-guineanos, estaban de acuerdo con mi orientación teórica (entre los disidentes más señalados estaban, por ejemplo, Enrique Okenve y Benita Sampedro, aunque dudo que suscriban las críticas de Nkogo)” (*Polemizando sobre Guinea Ecuatorial*, p. 272).

A partir de esta justificación, deduzco que el profesor Aranzadi no ha sido sincero con todos sus compañeros, porque recuerdo haber enviado un e-mail colectivo a todos los lectores de la Web del *Pensamiento radical* y a los demás contactos, anunciándoles que, tras la recepción y la lectura de la *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, iba a emitir mi juicio personal sobre ella. En este caso, antes de ponerme a redactar el escrito, uno de los coautores de la obra me comunicó su apoyo certificándome que el discutido “Estudio introductorio” había excedido en todo. Pues, al publicarlo en mi Web, obtuve otra vez su aprobación, seguida de otras dos, una, por una conversación telefónica cuyo interlocutor que me confesó estar ya “harto” de su concepción

antropológica que es la única autorizada para hablar de Guinea, la otra, mediante un e-mail en el que me confirmaba su acuerdo, cien por cien, con todo lo que había escrito, aunque me indicó que tenía que haber empleado otros conceptos en ciertos aspectos. Con lo cual me resulta difícil creer que, exceptuando los dos casos que él mismo ha precisado, todos los demás hayan estado de acuerdo con su “orientación teórica”. A parte de los graves errores que acabo de indicar se observa que, en su “Estudio introductorio”, hace todo lo contrario de lo que se propone, es decir que se contradice constantemente. Según su proceder, no quiso revelar a sus compañeros los detalles de su intencionalidad, con el fin de obtener la aprobación de lo que, al fin, ellos no conocían.

4. La argumentación contradictoria de los Comentarios a la “Reflexión crítica de Eugenio Nkogo”

Siguiendo el hilo de lo que nos concierne, he intentado seguir la corriente de estos “Comentarios” a partir de sus propias contradicciones que, partiendo de un terreno resbaladizo o inestable, se vuelven contra su propio autor. Supuesto que, en ellas, se reafirma en lo expuesto en su “Estudio Introductorio”, yo también intentaré confirmar lo que sostengo en mi “Reflexión crítica”, extendiéndome a otros temas que juzgo pertinentes y respondiendo a lo que parece esencial o significativo sin detenerme en lo superfluo. Retomando una de mis ideas, en ella reconocía que:

“Es obvio señalar que, a estas alturas del siglo XXI, nuestro investigador [Juan Aranzadi] no ha tenido todavía la posibilidad de saber que las relaciones entre los dos continentes mencionados (África y América) no empezaron en 1492, sino quizás varios milenios a. C., cuya mejor explicación fue dada por el profesor e investigador, Dr. Ivan Van Sertima, en su obra incomparable *They came before Columbus*, Random House, New York, 1976” (N. pág.3[207]). En su respuesta afirma:

“Espero no desilusionar al señor Nkogo si le digo que tuve la oportunidad de leer y de discutir la obra de Van Sertima en 1999, durante el Seminario al que me he referido más atrás, y que ello me ha permitido percatarme de que el señor Nkogo no es siempre fiel a las teorías de su maestro” (*Polemizando... o. c.*, p. 277). En la nota al pie de página, añade:

“Por ejemplo, en *They came Before Columbus* (1977), Van Sertima postula que, antes del viaje a América de los Mandé de África Occidental del que nos informa Nkogo, los antiguos Egipcios y Nubios llegaron al Golfo de México, llevando con ellos todas las conquistas de la civilización, desde el arte de construir pirámides hasta la escritura (aunque olvidaron, como señala Howe, la rueda)”.

En primer lugar, me alegro mucho de que haya tenido conocimiento de esta obra y de que haya aceptado la doble presencia africana en América, sin embargo, lo que sorprendente al lector atento es que no la haya mencionado anteriormente ni siquiera como simple alusión, haciéndolo ahora se ve envuelto en una insalvable contradicción que, a su vez, le conduce a este dilema: o partir de la relación binaria entre África y América, como se lo he indicado, o partir de 1492. Olvidándose de toda la historia anterior, él optó por tomar como punto de partida esta última fecha, por ser la que marca el inicio de la colonización en aquellas tierras.

En segundo lugar, al inferir que “el señor Nkogo no es siempre fiel a las teorías de su maestro”, en su nota aclaratoria, eso demuestra que no ha leído bien mi “Reflexión crítica”, en la que afirmo que:

“No sólo la presencia negra en este continente se remonta a la Edad Media, sino también a la era Antigua o A. C., cuyo testimonio se confirma en el capítulo 9, “African-Egyptian presences in Ancient America” (Ivan Van Sertima, *They came before Columbus*, o.c., p. 143- 179)”. Unas líneas más abajo, se puede leer: “...donde es visible no sólo el arte piramidal sino también las estatuas egipcias” (*Polemizando sobre Guinea... o. c. p. 208.*) Esto es lo que llevaría a la conclusión de que el Negro llegó a América no como esclavo sino como maestro. Pero, no le interesa resaltar ninguno de estos datos, porque le apartarían de su obsesión por hablar de la antropología de la esclavitud.

Volviendo a sus planteamientos, esta vez asegura que:

“Si Nkogo hubiera leído y analizado con rigor el “Estudio introductorio” que dice criticar, no habría podido dejar de percibir que toda su primera parte es una insistente reivindicación de la importancia de la historia precolonial de los pueblos africanos en general y guineo-ecuatorianos en particular. Lo cual se debe a que suscribo plenamente la afirmación de Nkogo de que “ni la historia africana ni la afroamericana pueden confundirse ni mucho menos identificarse sin más con la historia colonial y la historia de la esclavitud”, pero no consigo ver por qué extraño motivo ello debería impedirnos investigar la historia colonial y la historia de la esclavitud. Tampoco entiendo por qué ésta tendría que ser necesariamente una historia “falsa” y la historia precolonial una historia “verdadera”: sobre ambos períodos de la vida de los africanos, el precolonial y el colonial (¿hay de verdad un período poscolonial?), se han escrito historias “verdaderas” e historias “falsas”, mejor dicho historias con mayor o menor fundamento empírico y escritas con distinto grado de rigor teórico con arreglo a los cánones académicos vigentes en la disciplina de la Historia y demás Ciencias Humanas. Mi “Estudio Introductorio” es una invitación al uso de todas las fuentes posibles – arqueológicas, lingüísticas, genéticas, etnográficas, etc.- para emprender una

reconstrucción fiable de las sociedades y culturas africanas precoloniales sobre las que tan poco sabemos actualmente.” (*Polemizando*, p. 280-281).

Los razonamientos del presente párrafo pueden dividirse en cuatro partes, a saber:

1) Se inclina a creer que no he leído con rigor su texto, de haberlo hecho, habría comprendido que coincidimos en que no se puede confundir las historias africana y afroamericana con las historias coloniales, tampoco con la de la esclavitud. *Es lógico que no se puede leer con rigor donde no hay rigor*. En este primer punto se ve que no podemos estar de acuerdo en nada, porque no decimos lo mismo, su investigación parte de la historia colonial en detrimento de la historia precolonial que, para él, está ausente.

2) No entiende qué extraño motivo debería impedir investigar la historia colonial y la historia de la esclavitud. En este caso, tampoco nos entendemos: nadie se opone a la investigación de la historia colonial, pero, si esta es la única a tener en cuenta, como ya se sabe, eso significa que la otra está ignorada. De este modo, el profesor Aranzadi no ha querido entender mi planteamiento en lo que se refiere al tema de la esclavitud al que, en mi “Reflexión crítica”, dediqué un apartado, donde expuse claramente que la esclavitud es un fenómeno histórico y universal que ha afectado a todas las razas, a todos los continentes, con lo que necesitaba una investigación en toda su extensión, no única y exclusivamente en una de sus partes, como se ha hecho y se hace habitualmente. Bien expresado, no se entiende por qué hay que estudiar solamente la esclavitud negra y nunca la blanca o de otras razas, como nos lo exponen excelentes títulos e investigadores, entre los cuales habría que situar en lo alto a *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Bibliothèque Anthropologique Tome XVII, par Charles Letourneau, secrétaire de la société d'anthropologie, professeur à l'École

d'anthropologie, Paris Librairie Vigot Frères, 1897. Por eso, la corriente crítica francesa de la historia ha planteado el problema con una clarividencia ejemplar (Alexandre Skirda *La Traite des Slaves di VIIIe au XVIIIe siècle. L'esclavage des Blancs*, Éditions Vétché, Paris, 2010, 2016), una posición que comparto absolutamente, pero que, como se constata, ésta no ha llegado todavía a España. En otros términos, ya era hora de emprender una investigación acerca de la esclavitud de los blancos. Aquí usaré la terminología del primer Malinowski, no del segundo que se vio obnubilado por la antropología colonial, cuando afirma, en la Introducción a la obra de uno de sus famosos discípulos, que “ANTHROPOLOGY begins at home has become the watchword of modern social science”, “La ANTROPOLOGÍA empieza en casa se ha convertido en el lema de la moderna ciencia social”, (Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Vintage Books, A Division of Random House, New York, USA, 1965, Introduction, p. viii). Pues, esto sería una clara invitación a los antropólogos europeos a que potenciaran la investigación de su propia esclavitud, la esclavitud blanca, lo mismo que lo han hecho con la esclavitud negra. Así lo asumirá posteriormente el inglés Frank Victor Dawes, autor de *Not in Front of the Servants. A True Portrait of Upstairs, Downstairs Life*, London, 1983, *Nunca delante de los criados, retrato fiel de la vida arriba y abajo*, traducción de Ángeles de los Santos, Editorial Periférica, Cáceres, 2022). Esta podría ser, a su vez, una invitación a los antropólogos españoles para que analizaran las condiciones de servidumbre de los que fueron a América y de los que cruzaron las fronteras nacionales, en dirección a Europa y, de forma especial, a Francia, sobre todo a partir del estallido de la primera Guerra mundial hasta la entrada de España en la UE, este último caso es un tema interesante que nos presenta el especialista Guy Hermet, en *Les Espagnols en France*, Éditions Ouvrières, Paris 1967, *Los Españoles en Francia*, traducido por Marie Françoise

Pierson Langbach, Guadiana de Publicaciones, S. A., Madrid, 1969.

3) Aquí matiza que no entiende por qué “tendría que ser necesariamente la historia colonial “falsa” y la historia precolonial una historia “verdadera”. Se podría plantear el problema a la inversa y concretar de la misma manera que no se entiende cómo la unilateral historia colonial puede ser la historia verdadera de los pueblos colonizados, si ésta ignora lo que, en realidad, fueron, son, dichos pueblos. Pienso que nos entenderíamos si se hubiera procedido a confrontar las dos historias: la colonial y la precolonial. Ampliando la cuestión, se pregunta: “¿hay de verdad un periodo poscolonial”? Es probable que estemos de acuerdo en la respuesta, que debe ser un NO rotundo, porque este periodo postcolonial se llama Neocolonialismo, pero con diferentes interpretaciones, una de ellas es el *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, de Kwame Nkrumah, que nos revela que esta nueva forma de dominación ha irrumpido en todos los continentes y de forma especial en el mal llamado Tercer Mundo.

4) Reconoce, finalmente, que se han escrito historias “verdaderas” e historias “falsas”, es decir aquellas que tendrían “mayor o menor fundamento empírico y escritas con distinto grado de rigor teórico”, según los criterios académicos pertinentes a la disciplina histórica, en concreto, y a otras Ciencias Humanas. Menos mal que haya llegado a esta aserción, pero, no ha explicado que los criterios académicos no deben poner nunca en entredicho las características del objeto de investigación que, siendo una realidad independiente de nuestra facultad cognoscitiva, siempre nos exige un método de aproximación hacia ella. En cuyo caso, al tratarse de la historia es un imperativo saber a qué sociedades se refiere y a qué épocas o etapas concretas de su forma de-ser o de-estar-en-el-mundo se apunta. Alejándose de esta

consideración, concluye que su “Estudio introductorio” “es una invitación al uso de todas las fuentes posibles –arqueológicas, lingüísticas, genéticas, etnográficas, etc.- para emprender una reconstrucción fiable de las sociedades y culturas africanas precoloniales sobre las que tan poco sabemos actualmente”. A decir verdad, si volvemos la mirada a lo que ha escrito anteriormente, nos percatamos de la contradicción existente entre ambos textos, como él mismo lo relata:

“No pasaré revista, por tanto, ni a las fuentes no-escritas (fuentes orales, datos lingüísticos, imágenes y documentos fotográficos o cinematográficos, restos arqueológicos, datos genéticos, etc.; aunque sí a algunos estudios etnográficos o históricos basados en esas fuentes) ni a otro tipo de fuentes escritas primarias o secundarias, como documentos e informes conservados en archivos y no destinados a la publicación, textos literarios de ficción o relatos testimoniales y descriptivos de aventureros, exploradores, misioneros, colonos o funcionarios coloniales, si bien es inevitable reconocer que –en el caso que nos ocupa– es imposible establecer una frontera nítida, por ejemplo, entre los escritos de Iradier sobre sus viajes (considerados aquí como una fuente de información; Iradier, 1994 [1887]) y los “estudios” de Baumann (2012) sobre los Búbis incluidos en el relato de sus viajes por Fernando Poo o los “estudios” de Ibía Dy’Ikèngue sobre las *Costumbres Bengas* (2004 [1872]) incluidos en sus exhortaciones pastorales a sus paisanos.” (*Polemizando*, p.14).

Sin exagerar, parece que estamos ya acostumbrados a seguir el método explicativo de este profesor que nos dice lo contrario de lo que ha hecho o está haciendo. Más aún, si a la contradicción que acabamos de apuntar la añadimos este otro texto, retrocedemos a la otra fase de la misma polémica. He ahí su letra:

“Es obvio que las sociedades sin Estado y sin escritura no pueden dejar como huella o testimonio de su existencia histórica y de su realidad sociocultural en el pasado *documentos escritos* en los que pueda fundamentarse su *estudio* antropológico o histórico-lingüístico *a posteriori*, el cual debe por tanto –cuando tiene lugar, que no es siempre ni mucho menos: numerosas sociedades y culturas humanas han desaparecido sin haber sido nunca estudiadas por nadie– recurrir a métodos de investigación (trabajo de campo,

excavaciones arqueológicas, memoria oral, etc.) diferentes a la investigación histórica basada en *fuentes escritas* que el Estado almacena y organiza en Archivos; y es obvio asimismo que esas fuentes escritas, documentales, y los *estudios escritos* de carácter geográfico, histórico, político, económico etnológico que en ellas se basan, sólo empiezan a generarse cuando los Estados europeos inician la colonización de esas sociedades sin escritura y como acompañamiento y consecuencia de esa colonización.” (*Polemizando*, p.18).

Ante la evidencia de la dificultad que supone hallar las fuentes escritas en África, como se observa en la mayoría de los investigadores, sin embargo, otros han certificado haber encontrado cierta variedad de signos gráficos culturales en el suelo africano. En mi “Reflexión crítica”, recuerdo haberle remitido a los “especímenes de escrituras africanas que han sido documentados por los historiadores”, quienes nos han presentado cinco sistemas gráficos en este orden: el jeroglífico, el árabe, el guèze, el bamoun y el vai (Joseph Ki-zerbo, *Histoire de l’Afrique noire*, o. c., “Documents Photographiques” Introduction II). Además de esto, le cité otro documento, escrito también en bamoun, que exhibe Justo Bolekia Boleká en la portada de su libro *Lingüística bantú a través del bubi*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, donde se puede comprobar que la grafía bamoun había sufrido una notable modificación. Además de esto, Cheikh Anta Diop (*Nations nègres et culture II*, troisième édition, Présence Africaine, Paris, 1979, p. 354-355) nos presenta otras escrituras tales como: las de los Yoruba y de los Bamoun, cuyos signos compartían en común con los Egipcios, y también las de los Nsibidi y de los Bassa. En otras instancias, yo mismo he remitido y remitiré más adelante a otro sistema, sin duda, el más extenso presentado por el filósofo surafricano Vusamazulu Credo Mutwa, en su famosa obra, *Indaba, My Children*, Blue Crane Books, South Africa, 1964. Pero, el profesor Aranzadi no ha tenido noticia de ninguno de ellos, ni siquiera de sus documentos hallados por destacados investigadores.

Como se encierra, una vez más, en su teoría opaca que le advierte sin cesar que sin “escritura no hay historia”, que ya

hemos descartado, siguiendo los pasos de historiador Ki-Zerbo, en **El Sentido hermenéutico de “A modo de prólogo”**, el primer apartado del presente libro, no creemos necesario volver a redundar en ello.

Retrocediendo a lo que nos faltaba del texto de la página 281, donde nos ratificaba que su Estudio Introductorio era una de las mejores invitaciones “al uso de todas las fuentes posibles – arqueológicas, lingüísticas, genéticas, etnográficas, etc.-”, algo que, aunque se nos ha revelado contradictorio, no obstante, es justo retomar su palabra donde decía:

“Para el señor Nkogo ese esfuerzo teórico no es necesario porque, en su opinión, Cheikh Anta Diop, Van Sertima y sus discípulos ya han descubierto la verdad sobre el África precolonial: la unidad cultural africana deudora de la civilización egipcia primigenia de los Faraones Negros; una verdad que algunos ignorantes y siervos del neocolonialismo desconocemos o nos negamos a reconocer.”

En efecto, él mismo nos acaba de confesar hasta qué límite se ha agotado su actividad intelectual en el tema que nos concierne, que ha sido única y exclusivamente un “esfuerzo teórico”. Pero, desde el punto de vista estrictamente científico que nos permita avanzar o ampliar nuestros conocimientos, estamos obligados a preguntar: ¿Qué mérito tiene “ese esfuerzo teórico” que, inmerso en sus contradicciones internas, se muestra cada vez más incapaz de pasar de la teoría a la práctica? El profesor Aranzadi, como un antropólogo, no ha entrado en las raíces profundas de ninguna de las culturas de la pequeña Guinea Ecuatorial y no digamos de la gran variedad de las culturas de los países próximos. No ha sido capaz de acercarse ni a sus rasgos arqueológicos, ni a sus tradiciones, ni a sus artes, ni a sus religiones, etc. Y, con estas lagunas insalvables asegura que:

“La tragedia del señor Nkogo es que, con arreglo a esos cánones académicos, las teorías de Cheikh Anta Diop y Van Sertima que tanto le complacen puntúan muy bajo al examinarlas como “historias”, quizás porque en realidad no lo son, porque no pertenecen al ámbito teórico de la Historia sino más bien al del Mito, disfrazando como relato “histórico” la invención de

un pasado mítico que permite imaginar el futuro como el regreso a un hogar primigenio paradisíaco del que una u otra encarnación del Maligno (el colonialismo blanco para Diop, Van Sertima y Nkogo) expulsó a los otrora felices y virtuosos Negros.”

Con todo eso, nos demuestra que su mayor tragedia consiste en que ha seguido y, probablemente, seguirá creyendo ciegamente en la vieja “ingeniería histórica” que el colonialismo empleó para tergiversar el inmenso campo interdisciplinario de los pueblos colonizados. Sin tener la posibilidad de salir de este límite, ni del que le han marcado sus inmutables “cánones académicos”, de los que ya hemos hablado, concluye que las teorías de Cheikh Anta Diop y de Van Sertima sobre el Imperio Mandingo pertenecen al orden imaginario o de la invención de los mitos históricos.

Es evidente que su nivel de análisis no le permite entrar de lleno en la investigación de la realidad que pretende conocer, sobre todo de la realidad africana, de la que ha querido simplemente asomarse y se ha quedado flotando en la superficie, como se lo he indicado antes. En este sentido, hemos comprobado que, aunque haya citado la *Histoire de l’Afrique noire*, de Joseph Ki-Zerbo, sin embargo, no había leído la obra, por eso le indiqué algunos de sus capítulos estelares, en particular, el que lleva este título: “De reinos a Imperios”, donde dedicó detallados estudios a los Imperios de Mali, de Gao, de Sanghai, de Ghana, junto con distintos reinos, tales como: el Yoruba, el Benin, el Peul y Macina, el Bambara, etc. De haber querido acceder a esta información, no habría sido víctima de la fantasía que le ha llevado a creer que Cheikh Anta Diop y Ivan Van Sertima habían inventado el Imperio Mandingo.

Como he afirmado anteriormente, la realidad africana, siendo un objeto universal de investigación como lo son las de otros continentes, ha sido y será bien analizada por los investigadores categóricos y no por los mediocres que pretenden difundir las aberraciones coloniales y neocoloniales. En este caso

concreto, quisiera aprovechar la oportunidad para citar a un inglés, el historiador Basil Davidson quien ha consagrado una gran parte de sus mejores estudios al continente africano, desde el Egipto de la negritud hasta África del Sur, habiendo analizado las viejas civilizaciones como la NOK, de Nigeria, que remonta a miles de años antes de Cristo. Sus análisis coinciden con los que nos han ofrecido Cheikh Anta Diop, Van Sertima y Ki-Zerbo. Así mismo, subraya que, en la Edad Media, “Ghana was a large and powerful empire”, “Ghana fue un extenso y potente imperio” (Basil Davidson, *Africa, History of a Continent*, George Weidenfield and Nicolson Ltd., London, 1966, 1972, p. 98). Esta sería una de las mejores pruebas que nos demuestran que: “...Cuando los portugueses llegaron a Guinea, la cultura africana y la europea estaban más o menos al mismo nivel. Los europeos iban por delante solamente en la escritura, la arquitectura, la navegación marítima y la pólvora, y, con ello, el poder necesario para someter a África.” (Janheinz Jahn, *MUNTU, Umrisse der neoafrikanischen Kultur*, Eugen Diederichs Verlag, Koln, 1958, *Muntu, las culuras de la negritud*, traducción de Daniel Romero, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1970, p. 217).

Aunque haya intentado hacer alusión a la ilusión óptica que suele llevar a los europeos a atribuir los inventos o la creatividad de los africanos a los extraterrestres que vinieron no se sabe de qué planeta, se ve obligado reconocer del mismo modo “the great an powerful kingdom of Kongo”, “el grande y potente reino del Kongo”, and “powerful Mbundu kinkdom of Ndonggo, whose king’s title was *Ngola*: hence the Angola of later times”, y “el potente reino Mbundu de Ndonggo, cuyo título real era *Ngola*: el antiguo Angola, (*Africa, History of a Continent*, o. c., p. 177). Este análisis de Basil Davidson coincide con la investigación realizada por el sociólogo francés Georges Balandier, quien en el capítulo II, “Les Peuples du Gabon-Congo et la Présence Européenne”, de su obra, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, 1955-1963, p. 39-49 y siguientes, presenta un estudio detallado de los dos grandes reinos precoloniales africanos de

Loango y de *Kongo* y las consecuencias de la llegada de los portugueses y demás europeos a la zona.

La Historia de África, no es una historia inventada sino simplemente una narración de sus hechos tales como ocurrieron, entrar en ellos, puede ser una buena oportunidad que le llevaría al profesor Aranzadi a intentar salir de las tinieblas para encaminar hacia la contemplación de la misma realidad. Sinceramente, pienso que, aunque eso fuera una especie de metáfora que nos lleva a retroceder al famoso *Mito platónico de la Caverna*, eso le serviría de mucha utilidad.

5. El “monopolio de la violencia” de los Estados africanos precoloniales

De lo dicho desde el principio, no juzgo necesario entrar en lo superfluo sino en lo fundamental, con lo cual sería interesante detenerse en la siguiente cita:

“Desgraciadamente, siendo el Imperio Mandingo, como todos los Estados africanos precoloniales, empezando por el Egipto faraónico, sociedades jerárquicas y desigualitarias, divididas entre gobernantes y gobernados, opresores y oprimidos, y basadas en el monopolio de la violencia por una minoría, en su dominación de la mayoría por la fuerza de las armas y en la esclavitud de un elevado porcentaje de la población, Van Sertima y Nkogo no nos dicen –aunque no es difícil adivinarlo– con qué grupo social de los habitantes de esos Estados africanos precoloniales idealizados se identifican, a cuál de las condiciones sociales diversas de esos habitantes desean retornar.” (*Polemizando sobre Guinea*, o. c., p. 282).

En la misma página aparece esta interesante nota:

“Orlando Patterson, en *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA, 1982: 354-6), estima que en los principales Estados antiguos del África Occidental –Ghana, Mali, Segu y Songhay– los esclavos constituían

en torno al 30% de la población; en los Estados del Sudán central y en las ciudades- estado Hausa, se situaban entre el 30 y el 50%; en los Reinos Fulani establecidos después de la jihat del siglo XVIII, entre el 30 y el 66% de la población vivía esclavizada; mientras que en los Estados de lo que es actualmente Senegal, Gambia, Sierra Leona y Ghana, el porcentaje oscilaba entre el 30 y el 75 %; en los Yoruba precoloniales, entre un tercio y la mitad de la población tenía un estatus servil, mientras que en muchos de los Estados de África Central –por ejemplo, Kongo, Luvale y Lozi- la cifra oscilaba en torno al 50%. No nos cansaremos de repetir que la esclavitud africana interna y el comercio de esclavos a gran escala dentro de África son muy anteriores al comienzo de la trata europea con destino a América. Y aunque es cierto que la demanda europea y el tráfico transatlántico intensificaron cuantitativa y cualitativamente la esclavitud y la trata, incrementando su crueldad y sus efectos letales, también lo es que la condición de posibilidad de la trata europea fue la previa esclavitud y trata internos en África y la continua complicidad y colaboración de las oligarquías africanas con los comerciantes europeos. No hubo nunca una frontera “racial” entre esclavistas y esclavos.”

Su texto, junto con la nota que lo acompaña, plantea cuatro cuestiones fundamentales: la primera de ellas habla de las estructuras de los Estados africanos precoloniales, en las que imperaban “sociedades jerárquicas y desigualitarias, divididas entre gobernantes y gobernados, opresores y oprimidos”. La segunda cuestión, como consecuencia inmediata de la primera, apunta al hecho por el que de aquella organización surgió el “monopolio de la violencia” llevado a cabo por una minoría sobre el resto de la población reduciéndola a la esclavitud. La tercera reproduce las estadísticas de dicha esclavitud encontradas en el suelo africano. En la cuarta y la última, me pregunta a mí y a Ivan Van Sertima, con qué grupo social de aquellos “Estados precoloniales idealizados” nos podríamos identificar y cuáles de sus valores podríamos resucitar o asumir.

Siguiendo el orden establecido, en el primer caso, como el profesor Aranzadi ha metido en un mismo paquete a los Imperios Egipcios (que fueron tres: el Antiguo, -3.500-2000, el Medio, -2000-1580 y el Nuevo-1580-661) y el Imperio Mandingo, intentaré diferenciarlos de este último, esto es una buena prueba de que ha hecho caso omiso de lo que significaron todas esas

grandes organizaciones. En *Kemit, País de Negros*, llamado así por sus habitantes, *Aithiopia*, para los griegos, posteriormente Egipto, se produjeron todas las revoluciones: en política, en religión, en filosofía, en el arte, en todas las demás ciencias teóricas y prácticas, por eso fue cuna de los saberes en aquella época. El investigador que ha leído el sistema cosmogónico egipcio, comprenderá mejor cuál es el origen de la metafísica griega, el que ha leído sus *Papiros*, descubrirá lo que los griegos aprendieron de sus maestros egipcios y trasplantaron en la Hélade, etc. Ahora bien, como lo único importante para el profesor Aranzadi, imbuido por su peculiar capacidad de análisis, ha sido enfatizar que su organización consistía en sociedades jerarquizadas y desigualitarias con la estricta barrera de separación entre gobernantes y gobernados, opresores y oprimidos, le diré sencillamente que su creencia en que aquella organización perteneció exclusivamente a los Estados africanos, no ha sido un acierto sino más bien un desacierto, uno de sus habituales errores, porque se ha olvidado de que esta es la misma organización jerárquica que reinaba en los Estados europeos, con lo cual él mismo cuestiona hasta qué punto conoce la historia europea. Aproximándonos a ella, hemos aprendido tantas veces que la organización política del mundo clásico griego se componía de hombres *libres, esclavos y metecos*, llámese extranjeros a estos últimos. En cada lugar esta estructura social podía recibir distintos matices, así, por ejemplo, en Esparta, en el primer puesto desfilaban los *homoioi*, los iguales, con derecho a la propiedad privada, sobre todo de la tierra, el *kléros*, cuya actividad esencial era la guerra, constituyendo una colectividad bien cerrada; en la segunda fila entraban los habitantes de extramuros, y, en el lugar más bajo, se encontraban los que no tenían ningún derecho, los campesinos, la masa de esclavos al servicio de los primeros (*Histoire de l'Europe*, Préface de René Remond, sous la direction de Jean Carpentier et François Lebrun, en collaboration avec É. Carpentier, J. P. Pautreau et A. Tranoy, Éditions du Seuil, Paris, 1987, 1989, p. 64). Aristóteles ensalza esta estructura social, para

él, es una de las mejores obras de la naturaleza que ha hecho que cada ser ejerciera su función (*La política*, I, “Origen del Estado y de la sociedad”, y, II, “De la esclavitud”). Por su parte, Marx nos dará una explicación lógica y coherente del fenómeno en cuestión, en la que nos certifica:

“La historia de todas las sociedades hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, unas veces velada y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.” (Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Nachwort von Iring Fetscher, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1969, 1999 und 2001, p. 19-20. Marx/Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, y, Engels, *Principios del Comunismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, p. 30).

Refiriéndose al Imperio Mandingo, del que el profesor Aranzadi no ha tenido suficiente información, sólo me gustaría puntualizar que este fue el primer Estado que proclamó la *Primera Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Su fundador, el emperador Soundjata Keita, tras haber tomado posesión de su cargo, siendo consciente del estado de opresión y de humillación que sufría su pueblo, organizó el poderoso ejército que se enfrentó con los esclavistas moros, soninkés y tuaregs, en el centro del Manden, al sur del actual Bamako, al pie de los acantilados del país Dogon y de los Montes Mandingos en el Alto Senegal. Tras alzarse con la victoria, redactó una constitución que fue objeto de diversas denominaciones hasta quedarse con el título de *Manden Kalikan*, “le Serment du Manden”, “el Juramento del Manden” (Yousouf Tata Cissé, *Oeuvres complètes, volume IV, LA CHARTE DU MANDEN, T1, Du Serment des chasseurs à l’abolition de l’esclavage (1212-1222)*, Éditions Triangle Dankoun, 2015, p. 46-47). Cuenta con esta otra edición: *La*

Charte du Manden et autres traditions du Mali, Traduit par Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaouroux, Caligraphies de Aboubakar Fofana, Albin Michel, 2003. Su texto es una brillante exposición de todos los derechos que recorren las etapas del desarrollo de la naturaleza humana. Por eso, el reconocido investigador Jean Moreau ha alzado la voz para reconocer oficialmente que **“La Déclaration des Droits de l’Homme, Cinq Siècles Avant la Révolution... en Afrique”**, **“La Declaración de los Derechos del Hombre, Cinco Siglos antes de la Revolución... en África”** (*Humanisme, Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, N° 285-Juin 2009, p. 47-51).

Pasando a la segunda cuestión, tampoco es correcto atribuir sólo a los Estados precoloniales africanos el “monopolio de la violencia”, como se ha hecho gratuitamente, porque todos los Estados del mundo, sean antiguos o modernos, han hecho uso de dicho “monopolio”. En la antigüedad europea, la encontramos en el Imperio romano, lo mismo que en Grecia. Si en Esparta, los *homoioi*, haciendo gala de sus privilegios guerreros, podían ponerse en armas contra el resto, y con las conocidas sucesivas guerras que conocieron los griegos, como la de Egina y Atenas o como la del *Poloponeso* que bien nos narró Tucídides, pues, el “monopolio de la violencia” alcanzó uno de los niveles más altos de su aplicación en aquellas tierras.

Dado que en la tercera idea reproduce las estadísticas de la esclavitud en distintos Estados africanos y en distintas épocas que nos presenta Orlano Patterson, respecto a ellas, no podemos cuestionar sus resultados, sabiendo que hubo, efectivamente, esclavistas africanos en su propio suelo, como lo explicaré en el penúltimo capítulo, lo único que habría que subrayar, como lo he hecho ya tantas veces, es: si la esclavitud es un hecho histórico universal, su tratado exige asumir en cada momento dicha universalidad. A falta de este criterio, debo presentar en este caso algunos datos acerca de las estadísticas de la Trata Blanca.

En la antigua Grecia, según la evaluación de Tucídides, en la isla de Quíos había 210.000 esclavos, en Esparta se contabilizó unos 4.000 ciudadanos iguales, *homoioi*, que formaban un “pequeño pueblo cívico”, al que había que añadir niños y mujeres para completar una población libre de 30.000 personas que explotaban a 220.000 esclavos. Mas, en tiempos de guerra para aumentar el número de sus soldados, tenían que echar mano de los esclavos. Así, en la batalla de Platea, la armada de Lacedemonia sólo contaba con 5.000 espartanos y con 35.000 esclavos, es decir 7 para cada ciudadano libre. En el Ática, residían 365.000 esclavos para 90.000 personas libres (Charles Letourneau, *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, o. c., p. 331).

En el Imperio Romano, donde los métodos de adquisición de la servidumbre eran más o menos iguales a los griegos consistentes en guerras, razias y piratería, la población libre no ejercía más que dos profesiones: la guerra y la agricultura, el resto de otras funciones eran consideradas como sórdidas dedicadas exclusivamente a los esclavos. Las continuas excursiones guerreras se convirtieron en razias para abastecerse de la mano de obra servil, de esta manera, se dice que Paul Emile trajo 150.000 esclavos del Epiro. Marius habría capturado en Aix y en Verceil 90.000 teutones y 60.000 cimbrós (Idem, p. 386). Cuando la Trata blanca se explota como una bomba en la Edad Media, resulta interesante ofrecer un dato cercano a nosotros, en la España musulmana, en el reinado del califa Abd ar-Rahmân (Abderramán) III, el número de sakâlibas, esclavos eslavos cobra un singular crecimiento: de 3.750, pasando por 6.087 hasta alcanzar la cifra de 13.750, sin contar con los que estaban destinados a Medina Azara, la residencia califal (Alexandre Skirda, *La Traite des Slaves, du VIIIe au XVIIIe siècle, l'esclavage des Blancs*, o. c., p. 87). Recordemos que, por su parte, las Islas Británicas constituyeron una gran reserva de esclavos blancos. Las luchas intestinas entre diversos reinos de la Heptarquía se terminaban con la reducción a la esclavitud de los

cautivos, a menudo miembros de grandes familias. Más aún, la guerra continua entre Sajones y Celtas multiplicaba también los esclavos. Estos eran fundamentalmente trasportados a múltiples destinos: a Irlanda, a través del puerto de Bristol, a la España musulmana y a Italia, a Holanda y a Alemania, a Verdun donde se mezclaban con los eslavos (Maurice Lombard, *Monnaie et histoire*, o. c., p. 205-206).

Centrándonos en el Mediterráneo, el mar que se ha convertido desde hace unos siglos hasta hoy en un gran cementerio internacional, obtendremos el siguiente informe:

“En cuanto a los esclavos de uno y del otro sexo, que se encuentran hoy en Barbaria, hay en cantidad de todos los países cristianos, como de Francia, de Italia, de España, de Alemania, de Flandes, de Holanda, de Grecia, de Hungría, de Polonia, de Eslavonia, de Rusia, así como de otros. El número de estos pobres cautivos alcanza a casi 36.000, según el censo que he podido obtener de los lugares y de las memorias que me han sido proporcionados y enviados por los cónsules cristianos que permanecen en las ciudades corsarias” (Francis Knight, *A Relation of Seven Yeares of Slaverie under the Turks of Algere*, 2 vol., London, 1640, vol. 1, p. 1-2, citado por Robert C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans, l’esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)* traduit de l’anglais (États-Unis) par Manuel Tricoteaux, Robert C. Davis, 2003/ Éditions Jacqueline Chambon, 2006, pour la traduction française, p. 41). En estas investigaciones, se pudo contabilizar, entre 1530 y 1780, sólo en las aguas mediterráneas, una cifra de 1.250.000 esclavos europeos, cristianos y blancos (Robert C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans, l’esclavage blanc en Méditerranée*, o. c. p. 55).

Rebuscando en las instancias oficiales, nos toparemos con la firma o el consentimiento de una gran autoridad:

“La emperatriz Catherine II que se jactó de haber eliminado a los ladrones de seres humanos, ella misma instituyó la servidumbre en Ucrania, después ofreció los dominios poblados por 800.000 campesinos a sus favoritos y generales en compensación de sus buenos y leales servicios” (Alexandre

Skirda, *La Traite des Slaves, du VIIIe au XVIIIe siècle, l'esclavage des Blancs* o. c., p. 220).

Intentando emitir un juicio crítico sobre nuestra época, nos veremos sacudidos e impotentes por una enorme frustración ante la racha de noticias que nos llegan:

“Según el Consejo de Europa, el 78% de las mujeres víctimas de la trata de seres humanos en Europa son originarias de la Europa central y oriental. Los servicios de Interpol evalúan alrededor de 300.000 el número de mujeres procedentes de estos países entregadas a la prostitución en Europa occidental. Por su parte, el Ministerio del Interior ucraniano estimaba en 1998 que 400.000 de sus residentes extranjeros habían sido víctimas de esta “trata de Blancos”, mientras que en Moldavia se acumulaban diez mil nuevas mujeres jóvenes cada año. Y esto, sin hablar de otros destinos, tales como Turquía, Israel, Oriente Medio, Asia y otras zonas u otros países del mundo. Este fenómeno catastrófico provoca no sólo tragedias familiares y un gran déficit demográfico en los países afectados, sino también una degradación de los principios morales más elementales. Jean-Michel Deveau, autor de un interesante estudio sobre *Les femmes esclaves, d’hier et d’aujourd’hui*, explica que, reducidas en fin a una esclavitud completa, las víctimas son al principio consintientes, seducidas por promesas falaces. Después, caen bajo el silencio y a veces la complicidad de las autoridades o de los gobiernos que autorizan todos los abusos, hasta tal punto que se repiten los crímenes que han sacudido la Historia hasta finales del siglo XVIII.” (Alexandre Skirda, *La Traite des Slaves du VIIIe au XVIIIe siècle, L’esclavage des Blancs*, o. c., p. 222-223).

Aquí añadiré un dato más reciente, el que nos ofrece un inglés, quien ha tenido el valor de entrar en el fondo de su sociedad desde la época victoriana hasta la década de los cuarenta del siglo XX. Unos 54 años después de la inauguración de dicho periodo en 1837, en 1891, la población trabajadora entre Inglaterra y Gales era de 26.000.000 de habitantes, entre los cuales 1.386.167 mujeres y 58.527 servían en casas particulares. “De ellos, 107.167 muchachas y 6.891 muchachos tenían entre diez y quince años. Estos niños trabajaban desde el amanecer hasta la entrada de la noche por unos pocos chelines al mes y tal vez mediodía libre a la semana si sus patronos eran considerados.” (Frank Victor Dawes, *Not in Front of the*

Servants. A True Portrait of Upstairs, Downstairs Life, 1983, *Nunca delante de los criados, retrato fiel de la vida arriba y abajo*, traducción de Ángeles de los Santos, Editorial Periférica, Cáceres, 2022, p. 15).

Muchos de estos datos que ofrezco aquí están en mi “Reflexión crítica”, si el profesor Aranzadi no se reparó en ellos, como parece, me imagino que, en esta ocasión los debería utilizar para compararlos con las estadísticas de la esclavitud africana que nos ha presentado Orlando Patterson, con el fin de que él mismo extraiga la correspondiente conclusión.

Sólo me queda retroceder a su cuarta y última cuestión, en la que pensaba habernos metido en un aprieto, con estas palabras:

“Van Sertima y Nkogo no nos dicen –aunque no es difícil adivinarlo– con qué grupo social de los habitantes de esos Estados africanos precoloniales idealizados se identifican, a cuál de las condiciones sociales diversas de esos habitantes desean retornar.” Ante este **sofisma** de la pluralidad de preguntas, lo primero que habría que aclararle, como ya lo he hecho antes, es que la historia real no es susceptible de ninguna idealización a no ser que se intente contemplarla bajo el prisma de la imaginación en la que se ha quedado anclado, y, lo segundo, confirmarle que, de acuerdo con lo que hemos dicho ya de los Estados africanos precoloniales, sobre todo del Imperio Mandingo, nuestra respuesta sería esta: lo que queremos resucitar es este infinito campo de saberes y el vasto mundo de los valores universales que fueron capaces de crear y de transmitir a toda la Humanidad. Con lo cual, se ve que su arte de adivinación no le ha dado un buen resultado, sino, al contrario, lo ha puesto en evidencia.

Desde esta situación, nos sigue planteando problemas de la misma naturaleza:

“Tampoco nos dicen nada de la relación entre los africanos “descubridores” de América antes de Colón y las poblaciones amerindias nativas: ¿qué quiere decir que “El Negro empezó su carrera en América como

maestro y no como *esclavo*?, ¿cómo ejercía ese master su “*magisterio*”, ese “magisterio” que buscan restaurar?”. Seguimos todavía con el **sofisma** de la pluralidad de preguntas. Si ha leído de *They came before Columbus*, como nos lo ha confirmado, pues resulta curioso que no se haya detenido en analizar los contenidos de los capítulos “1, The Secret route from Guinea”, en el que, entre otras consideraciones, en la Isla que se llamará después la Española, los Indios pusieron al corriente a los españoles de los contactos que habían tenido con los Negros que llegaron ahí portando lanzas puntiagudas brillantes fabricadas con un metal llamado *gua-nin*, un término con el que las lenguas mandingas denominaban al oro, del que derivaría el nombre Ghana, la antigua Costa de Oro... Tampoco ha leído el capítulo “6, Mandingo Traders in Medieval Mexico”, para comprobar lo que los Bambabra dejaron en aquel país...

En este terreno resbaladizo en el que se mueve, asegura:

“El segundo ejemplo de la incongruente estructura retórica de la reflexión crítica de Nkogo que analizamos a continuación, contribuirá a precisar un poco más los valores que subyacen a esa imagen mítica del Negro precolonial en las teorías que le son caras.” Y con eso, nos lleva al tema que anuncia a continuación, que sólo he marcado con el número 6.

6. “Sobre Gobineau, Heidegger y el mito bíblico de la maldición de Cam”

En principio, cabe señalar que, con este título: “sobre Gobineau, Heidegger y el mito bíblico de la maldición de Cam”, su enunciado está mal formulado porque Heidegger no tiene nada que ver con el tema del mito bíblico de la maldición de Cam. Por otra parte, a estos autores añade un tercero, Hegel, eliminando

totalmente a Alfred Rosemberg y a Delacamagne, a los que crítico partiendo de la lectura de su texto cuya letra reza:

“La primera imagen mítica de África que se forja en la Europa cristiana a partir del siglo XVI como legitimación y consecuencia de la trata transatlántica de esclavos, es una imagen racista de África que reduce implícitamente el continente al África subsahariana, excluyendo o arrinconando al África islámica del Norte, y que promociona una sinonimia entre *africano*, *negro* y *esclavo* que, con ligeras variantes, persiste hasta hoy. En el mejor de los casos, esa imagen racista generada en la Europa cristiana presenta al esclavo africano negro como descendiente de Cam maldecido por Noé y condenado por Dios a la esclavitud; en el peor, la versión “moderna”, ilustrada y laica, le presenta como un animal incompletamente humanizado, cercano al mono, al que la antropología ‘científica’ del siglo XIX asignará el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca” (Delacampagne, 1983: 11-137) (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, p. 87).

A esta legitimación bien asumida, aplaudida, de la esclavitud desde hace más de cinco siglos hasta hoy, sigue mi crítica:

“Es notorio que nuestro antropólogo no sólo elogia la Antropología colonial, como lo veremos enseguida, sino que esta vez da un paso más, le encanta reproducir este texto de la Antropología nazi que recurre a la insensata alusión al mito bíblico de la genealogía judía. Lo mismo que Alfred Rosemberg, el más grande de los ideólogos del Tercer Reich, reprodujo con ciertos añadidos, en el siglo XX, la teoría imaginaria y racista de Arthur Gobineau, Delacamagne, perteneciente a la turba de falsos antropólogos que se encuentran todavía muy alejados del rigor de los principios de la Antropología científica, pretende resaltar a su manera con otro dato: el mito de la maldición de Cam” (N. pág.6[207]) (*Polemizando sobre Guinea Ecuatorial*, p. 283).

Lo inexplicable es que, para él, esta no es una crítica, porque sostiene, refiriéndose a su texto de aprobación y alabanza a la antropología racista, que:

“Nkogo no parece tener nada que objetar a lo que en este párrafo afirmo, pero por misteriosos motivos que sólo pueden remitir a su paranoia ideológica, prorrumpe a continuación en de sus indignadas soflamas”.

Con este lenguaje de bajo nivel, demuestra que, con su deficiente aplicación de las reglas hermenéuticas, no puede reconocer que su aplaudida aceptación de la tesis de Dalacampagne, por la que asigna al negro “el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca”, es típica y esencialmente una **opinión ideológica** -y no científica- que se enmarca en el cuadro de la falsa antropología de Gobineau, cuyas ideas resultan archisabidas por todos los investigadores. Aun con eso, habría que recordar que, en su libro *Ensayo sobre la desigualdad entre las razas humanas*, establece su famosa división racista en estas tres categorías: blanca, amarilla y negra, y deduce automáticamente la inferioridad de la raza negra en relación con la blanca, en el seno de la cual, para no defraudar, sitúa a otra raza superior, la raza aria, identificada con la alemana. Olvidándose de esta última, los vulgarizadores han querido insistir exclusivamente en la inferioridad de la raza negra, uniéndola con el mitro bíblico de la maldición de Cam, que suena todavía a un dogma para Delacampagne y Aranzadi.

En la línea de su curiosa apreciación, retoma así la cuestión:

“Una vez más, la cita de mi Estudio introductorio no es para Nkogo más que un mero pretexto para lanzarse a una ridícula exhibición de su supuesta erudición sobre Hegel y sobre Gobineau: una sarta de banalidades y vulgaridades que nos dicen más del propio Nkogo que de Hegel y Gobineau. “Vulgaridad” en el peor sentido de la palabra es aquí un eufemismo para calificar su repugnante intento de descalificar personalmente a Gobineau, en vez de criticar su ideología racialista y como supuesta explicación pseudopsicoanalítica de ésta, por el supuesto hecho de ser “hijo de una prostituta y de un pobre imbécil”¹⁹.” (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 283).

Con ello, constatamos otra vez que no ha comprendido que, en mi crítica, he subrayado con suficiente claridad que la teoría racista de Gobineau fue una de las principales fuentes de inspiración de Alfred Rosenberg, el ideólogo por excelencia del Tercer Reich, cuya tendencia, insisto -y con perdón por la

redundancia- en que ha trascendido a la visión antropológica de Delacampagne y, por supuesto, a la suya. En consecuencia, no es capaz de descubrir la conexión existente entre la superioridad de la raza aria exaltada por Gobineau y el exterminio de la raza judía emprendido por el nazismo. Lo que hemos visto hasta ahora revela que su análisis de la realidad es una huida constante del esfuerzo que le exige el método a seguir para profundizar sus conocimientos en ella. De este modo, puede hablar de la *Polis* griega, sin cerciorarse bien de lo que este vocablo significó para los griegos desde sus orígenes, puede hablar de forma confusa de Hegel, de Heidegger, como lo veremos enseguida, puede plantear superficialmente los problemas trascendentales de distintos ámbitos del conocimiento, olvidándose de sus efectivos condicionamientos, etc.

Después de leer su “Estudio Introductorio” y el escrito que nos ocupa en este preciso momento, he observado que muchas de sus afirmaciones son vagas e infundadas y, por esta razón, me he visto obligado a aclararlas, como lo he hecho ya desde el principio. Con una expresión ofensiva, **y a la desesperada**, ajena a la objetividad de la investigación científica, como lo observamos, al nombrar a Hegel y a Gobineau, revela que no tiene clara idea de cuáles fueron, son, los elementos principales del sistema filosófico del primero, y, del segundo, veremos cuál es su apreciación. Dicho esto, empezaré por plantear la temática hegeliana.

7. Del Hegel de la incertidumbre al del espíritu absoluto

Como alguien que ha explicado el pensamiento hegeliano en las aulas, tuve que asumir la responsabilidad de aproximarme a su doctrina. Aunque compartiera otras experiencias con alguno

de mis compañeros, no puedo hablar, en general, de parte de ellos en un sistema docente como el nuestro, donde la universidad *endogámica* va acompañada de una enseñanza secundaria alérgica a la investigación, sólo diré algo del método que yo seguía. Queriendo tomar en serio mi profesión, emprendí la lectura de las obras de Hegel, como hacía con los demás autores de la Historia de la filosofía, de cuyo trabajo seleccionaba algunos apartados para mis clases. Pero, me arrepiento mucho de no haberlos nunca escrito, porque estaba muy ocupado en otras investigaciones que se materializaban en libros. De acuerdo con eso, exceptuando algunos títulos de sus primeros escritos como, por ejemplo, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, y otros, el resto forma parte de su preferida experiencia confesional, tales como, *La vida de Jesús*, *La posibilidad de la religión cristiana*, *El espíritu del cristianismo*. Aunque había que hacer siempre una simple alusión a estos títulos, me detenía más en la *Fenomenología del Espíritu*, en la *Ciencia de la lógica*, en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, en la *Filosofía del derecho*, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y en la *Introducción a la historia de la filosofía*, por ser los más representativos de su sistema filosófico. Como el propósito del presente libro no era hablar de este filósofo, para no salir de nuestro tema inicial, me he visto obligado a dar algunas orientaciones de estos títulos.

Respetando este orden de presentación de su producción filosófica, se entra uno como si fuera arrastrado por un pequeño impulso en la *Fenomenología del espíritu*. Aquí, el espíritu ha tomado conciencia de su relación como fenómeno, es decir tal cual aparece en su pura subjetividad, que, para expresarse en primera persona, es un yo, el mejor signo de la certeza de su existencia. Como se trata de una operación hecha en el fondo del alma tiene un objeto exterior a él, el ser-otro, que conoce necesariamente, diferente del ser que es él mismo. El yo, tomando su identidad, asumiendo la negatividad del ser-otro, configura su definitiva forma de ser-yo-ser-otro. Es una especie de invitación

a seguir la señal que conducirá a las puertas del despliegue del espíritu en la naturaleza.

Esta es una obra que, a pesar del pro y el contra que la ha envuelto, se considera como la obra cumbre de Hegel, de la que se sabe que además de ser leída fue muy criticada. Incluso se ha dicho que Hinrichs, uno de sus discípulos más interesado en ella, “parece haberle hecho notar a su maestro que ni siquiera los llamados hegelianos llegan a entenderla.” (Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe, traducción, notas y presentación de Antonio Gómez Ramos, Abada Editores, S. L., Madrid, 2010, 2018 y 2022, p. 28). Eso significa que la gran atracción de dicha obra no consistió en el valor de su doctrina, sino más bien en la fama de su autor, una fama que fue impulsada por y desde las altas instancias, como pudo ser comprobado. En una de las clases de Emmanuel Levinas, mi profesor en la universidad de la Sorbona, de París, le oí nombrar esta obra de Hegel entre los mejores libros de la historia de la filosofía, al que añadió *Fedro*, de Platón, *Crítica de la Razón pura*, de Kant, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, y el *Ser y tiempo*, de Heidegger, una apreciación que concretó unos años más tarde en uno de sus ensayos (*Éthique et Infini, Dialogues avec Phillippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, p. 27-28).

Es indubitable que, en cuanto a las lecturas preferidas y dependiendo también de la ampliación de conocimientos a nivel personal y docente, no puede haber tanta unanimidad. En mi selección, por de pronto, que la *Fenomenología del espíritu* no formaría parte de la lista de los mejores libros de la historia de la filosofía, sino otros y muchos más que de lo he aprendido en sus páginas, y que no juzgo oportuno citar aquí sus títulos.

Como reza su epígrafe, es esta la famosa obra en la que todo gira en torno al espíritu, que su autor define así:

“La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda la realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto es ella. --El devenir del espíritu ha hecho ver el movimiento inmediatamente precedente, en el que el objeto de la conciencia, la categoría pura, se elevaba hasta el concepto de razón. En la razón *que observa*, esta unidad pura del *yo* y del *ser*, del *para-sí* y del *en-sí*, está determinada como lo *en-sí* o como *ser*, y la conciencia de la razón la *encuentra*.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c., [238], p. 521).

En este discurso hegeliano, nos sale al paso esta conexión entre: razón-espíritu, realidad-verdad, devenir-espíritu, yo-ser, *para-sí-en-sí*, matizada por el encuentro conciencia-razón. Lo mismo que la conciencia se constituye en el enlace de la reflexión o de la relación del espíritu, en cuyo nexo este se convertirá en *fenómeno*, ahora la razón es espíritu en cuanto este se conoce como certeza no sólo de la realidad en su totalidad, sino también de su verdad. El devenir del mismo espíritu, en virtud de su movimiento incesante, propiciará en definitiva la armonía o la convergencia entre la conciencia y la razón. Según su estructura, la obra toma como punto de partida el tratado de la Conciencia (certeza sensorial, percepción, o la cosa y la ilusión, fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible), pasa por la Autoconciencia (la verdad de la certeza de sí mismo, certeza y verdad de la razón) hasta abordar las regiones del Espíritu verdadero, de la Religión natural, de la religión-arte y del Saber absoluto, donde expone explícitamente otro de los pilares fundamentales de su pensamiento, tal como que se lee a continuación:

“La ciencia contiene dentro de ella misma esta necesidad de despojarse de la forma del concepto puro, y contiene el paso del concepto a la conciencia. Pues, el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, igualdad que, dentro de su diferencia, es la *certeza* de lo *inmediato*, o la *conciencia sensorial*: el comienzo del que partíamos: este soltarse de sí desde la forma de su sí-mismo es la libertad suprema y la seguridad de su saber de sí.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c., p. [433], 919). En este párrafo, Hegel nos ofrece otra clave de su pensamiento, mediante ella nos pone al corriente

de que la ciencia es la llave que abre el paso que va del concepto a la conciencia, y de que por medio de este tránsito el espíritu, además de saberse “a sí mismo”, aprehende su concepto, en su interioridad opera una igualdad diferencial que no lo impide avanzar sino que, al contrario, es un ímpetu que lo lanza “de sí desde la forma de su sí-mismo” para asumir su anterior existencia en forma de un renacimiento. Según hemos oído, esto es la garantía o la *certeza* “de su saber de sí” y de su libertad. Aquí descubrimos la noción más abstracta de la libertad, si antes sabíamos que ésta era una facultad atribuida única y exclusivamente al ser humano, ahora se nos dice que existe también la “libertad suprema”, una facultad que sólo ejerce el espíritu que conoce a sí mismo. Pero ésta no es todavía una libertad total, porque “El saber no sólo se conoce a sí, sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es el despojamiento o exteriorización en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu en la forma del *libre y contingente acontecer*, contemplando su puro *sí mismo* como *el tiempo* fuera de él, e igualmente, contemplando su *ser* como espacio.” (Idem, Ibidem). En este discurso, no nos parece extraño que esta descripción del despliegue del espíritu sea estrictamente religiosa o cristiana, y que sea, más o menos, igual a una metáfora del concepto del sacrificio del creyente quien, al ser consciente de lo transitorio que le resulta su existencia, negando la vida del más acá, espera el cumplimiento de la promesa de la resurrección y de la liberación eterna en la del más allá. Sólo nos queda afirmar, en último término, que la ciencia a la que apunta aquí el filósofo, con este sacrificio, no puede ser otra sino la del saber del espíritu absoluto.

Con ello, pone punto final a esta obra maestra, reconociendo la formación del “reino de los espíritus” y asumiendo su misión predicadora que, en forma de una arenga o de un sermón panegírico, anuncia:

“*La meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su

preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo

del cáliz de este reino de los espíritus

le rebosa la espuma de su infinitud.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c.,[434], p. 921).

Es como si estuviéramos asistiendo a la homilía de un sacerdote, ensalzando el cáliz, símbolo por excelencia de la custodia de la sangre de Cristo, el hijo de Dios, sacrificado que subió a los cielos, dejándonos un modelo de organización y una historia, cuya reminiscencia, verdad y certeza de su trono celeste encarna el espíritu absoluto, al margen del cual es inviable cualquier realización. Si nada es realizable fuera o en contra de este reino de los espíritus, Hegel respetará a rajatabla el compromiso de enmarcar todo su pensamiento en este cuadro o, mejor dicho, este círculo reducido sin salir fuera de sus límites, un extremo al que quiso arrastrar a la sociedad alemana y a sus intelectuales. Aquí es donde el discurso hegeliano se sitúa en la encrucijada, una encrucijada que representaba la barrera o separación infranqueable entre los que aplaudían esta predicación del reino de los espíritus, como si fuera una evocación medieval al reino de los cielos, y aquellos que tenían el propósito de conservar intacto el cultivo del *amor a la sabiduría*, sin caer en la tentación de traicionar el verdadero origen de la filosofía.

Tras la aparición de la *Fenomenología*, con una Introducción de nueve páginas y medio, Hegel es perfectamente consciente de las críticas que ha recibido, y con el propósito de preparar la segunda edición, escribe un largo Prólogo donde insiste en que:

“La verdadera figura en la que existe la verdad --sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la

forma de la ciencia – a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea *saber efectivamente real*--: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma. Pero la necesidad *externa*, en la medida en que, independientemente de la contingencia de la persona y de las motivaciones individuales, sea captada de manera universal, es lo mismo que la *interna*, en la figura en que el tiempo representa sus momentos estando ahí. Por eso, mostrar que ha llegado el momento de que la filosofía se eleve hasta la ciencia sería la única justificación verdadera de los ensayos que tengan este propósito; más aún, porque, al mismo tiempo, lo llevaría a cabo. Al poner la figura verdadera de la verdad en esa científicidad –o, lo que es lo mismo, al afirmar la verdad de que sólo en el *concepto*, tiene ella, la verdad, el elemento de su existencia--, ya sé que esto parece estar en contradicción con una representación, y con sus consecuencias, que tiene tantas ínfulas como difusión entre las convicciones de esta época.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c., [12], p. 59-61).

Esta es la declaración de un pensador que cree haber descubierto la verdad y, para defenderla, habla de ella como si fuera el diseño acabado, perfecto, de “la verdadera figura”. Teniendo en cuenta de que, para Hegel, se trataba de la verdad de “lo absoluto, de la religión, del ser”, para reafirmar su tesis e impulsarla hasta las últimas consecuencias, anatematiza a los que se oponían a ella por ser los portavoces de lo que él había calificado como un “discurso profético” que, habiéndose alejado deliberadamente del *concepto* e instalándose en la finitud, hizo debilitar la fuerza del espíritu. “--A la vez, cuando este saber sustancial y sin concepto pretende haber hundido la cualidad propia del sí-mismo en la esencia y filosofar verdadera y santamente, se oculta así que, en lugar de estar entregado a Dios, antes bien, con su desdén por la medida y por la determinación, no hace otra cosa, sino dar rienda suelta ya ala contingencia del contenido dentro de sí mismo, ya a su propia arbitrariedad dentro de aquel.--” (Idem,[14], p. 65).

Lo esencial, en este caso, ya no es solamente que la filosofía se aproxime a la ciencia, sino que renuncie a su posición originaria de *amor a la sabiduría*, como lo acabamos de oír, para situarse definitivamente en el lugar de la ciencia, como un saber “entregado a Dios”.

A mi modesto entender, si, según Hegel, la filosofía se convertía en una ciencia divina en pleno siglo XIX, yo retrocedería al siglo V a. C. para recuperar el sentido de aquella tarea que Platón asignó al filósofo.

He ahí a Sócrates, en pleno ejercicio dialéctico con su interlocutor, Glaucón. Al plantearle esta cuestión:

--“Cuando se dice de alguien que ama una cosa, ¿quiere decirse que no ama más que una parte o que la ama toda ella?

--“Se quiere decir que la ama enteramente.

--“Por consiguiente, diremos que el filósofo es el que ama la sabiduría en su totalidad y no en una de sus partes.” (Platon, *République*, Classiques de Poche, Librairie Générale Française, 1995, p. 474. *La República* o *El Estado*, novena edición, Espasa-Calpe, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1967, p. 187). Bien entendido, los que aman la sabiduría sólo en una de sus partes serían los científicos, que se difieren totalmente de los filósofos quienes, además de lo dicho, aman la contemplación de la verdad. Desde esta perspectiva, se ha podido ampliar y tomar a la filosofía como un saber universal y racional que, entre otras consideraciones, busca conseguir un conocimiento verdadero de la totalidad de lo real.

Mi experiencia tanto en el estudio y como en la docencia de la Historia de la filosofía, me lanzó a la búsqueda del saber, en cuyo camino había que aproximarse a todos con el fin de aceptar las doctrinas que me ayudaban a ampliar mis conocimientos, rechazar unas y criticar otras. En este caso, leyendo a Hegel, tuve la impresión de estar leyendo a un pensador que había mezclado excesivamente la filosofía con la religión, hasta el extremo en que, a primera vista, se acerca más a un teólogo que a un filósofo. Este predominante acento teológico es una constante en toda su obra. De la *Fenomenología* a la *Ciencia de la lógica*, aunque medie entre ellas un transcurso de cinco años, esta última es, sin

duda, la mejor continuación de la primera, con la que guarda una especial conexión. Como aquella había caído en un suelo estéril, debido al auge de una filosofía inflexible, era necesario que la lógica tomase nota de dicha amenaza, como nos lo advierte en estos términos:

“Lo que antes de este espacio de tiempo se llamaba metafísica ha sido, por así decirlo, extirpado de raíz, desapareciendo de la lista de las ciencias. ¿Dónde cabe escuchar las voces de la ontología de antaño, de la psicología racional, de la cosmología o incluso de la teología natural de otrora, o dónde les está siquiera permitido hacer escuchar aún? ¿Dónde podrían despertar todavía interés investigaciones dedicadas, por ejemplo, a la inmaterialidad del alma o a las causas mecánicas y finales? Hasta las pruebas de la existencia de Dios, antes de curso corriente, son ahora aducidas sólo de un modo histórico o en favor de la edificación y elevación del ánimo. Es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ambas cosas a la vez, se ha perdido.” G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, erster band, die Objective Logik*, Nürnberg, 1812, *Ciencia de la Lógica, Primer volumen, la Lógica objetiva*, Núremberg, Johann Leonhard Schrag, traducción y notas de Félix Duque, Abada Editores, S. L., Universidad Autónoma, Madrid, 2011, Prólogo, [11:51], p. 183).

Hegel ha creado su propio pensamiento, el idealismo absoluto, que ha sido el único eje en torno al cual tenía que girar sus reflexiones describiendo siempre una órbita que no podía alejarse nunca de su centro de atracción. El párrafo precedente es una buena prueba de que su situación arraigada en la tradición romántica del pleno siglo XIX, lo impedía hacerse cargo de la herencia del siglo anterior, el de *Las Luces*, donde era una exigencia romper con los lazos de las cadenas dogmáticas marcadas por la larga tradición escolástica que duró más de trece siglos, seguida de la razón absoluta cartesiana. Había que admitir, a duras penas, que era una época en la que nadie quería volver a los temas de la inmortalidad del alma, ni a las cinco vías tomistas dedicadas a la demostración de la existencia de Dios. Su desdén y su crítica a lo que le resultaba como una tendencia irreversible van más allá y supera sus límites, hasta el extremo en que ni

siquiera el filósofo de Königsberg se salva de este desafío, porque dirigiéndose a él en particular sostiene que:

“La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: que al entendimiento no le está permitido sobrevolar la experiencia, pues de lo contrario se tornarí­a la facultad de conocer en razón teore­tica, incapaz de por sí de incubar otra cosa que elucubraciones mentales, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo. En apoyo de esta doctrina popular acudió el griterío de la moderna pedagogía, la miseria de estos tiempos, que dirige su mirada al estado inmediato de menesterosidad, de modo que, así como para el conocimiento sería la experiencia lo primordial, así también para conducirse con habilidad en la vida pública y en la privada sería incluso nociva la intelección teore­tica, pues en general lo esencial, lo único provechoso, serían el ejercicio y la educación práctica.” (*Ciencia de la lógica, primer volumen*, Idem, *Ibidem*).

Es cierto que Hegel, lo mismo que escribía mucho ejercía a la vez la función de un buen palabrero, como lo reconocieron algunos de sus contemporáneos. Sabiendo buenamente que Kant estableció la rigurosa distinción o separación entre el conocimiento *a priori*, el que es totalmente independiente de la experiencia, y el conocimiento *a posteriori*, el que depende de la experiencia (Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft, Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1978-1984, p. 43), me ha parecido excesivo este juicio condenatorio a su teoría de conocimiento, por alejarse de su tesis original, lo que significaba o significa un enfrentamiento o una ruptura definitiva entre el idealismo trascendental kantiano y el idealismo absoluto hegeliano. A pesar de la supuesta contienda, Hegel alberga esperanzas en relación con la disciplina que nos presenta aquí. Por eso, reconoce:

“A la lógica no le ha ido tan mal como la metafísica. El prejuicio de que con ella se aprendería a pensar, cosa en que antes se veía su utilidad y por ende su finalidad –algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse--, se ha perdido hace ya tiempo, de modo que el espíritu de lo práctico no pensaba darle mejor destino. A pesar de esto, y probablemente en virtud de alguna utilidad formal, se la dejó ocupar todavía un puesto entre las ciencias e incluso fue mantenida como

objeto de enseñanza pública.” (Hegel, *Ciencia de la lógica, Primer volumen*, o. c.,[6], p. 184). Aun contando con esta suerte o pequeño alivio, teniendo en cuenta de la adversidad incesante, pues, en definitiva, la subsistencia de la lógica corría el riesgo de convertirse en un esfuerzo vano. Como quiera que fuese, tenía que insistir en los términos que nos ha expuesto ya en la *Fenomenología*, en los que sostenía que la conciencia es espíritu en cuanto objeto *concreto* y que, dado que su movimiento progresivo descansa únicamente en la naturaleza de las esencialidades puras, estas serían, en realidad, los contenidos de la lógica, lo que conduce sin ninguna otra mediación a las puertas de la Ciencia de la lógica. Esta se define “como ciencia del pensar puro o, en general, como ciencia pura, tiene como elemento suyo esa unidad de lo subjetivo y objetivo que es saber absoluto, y hacia el cual, como a su verdad absoluta, se ha elevado el espíritu. Las determinaciones de este elemento absoluto no tienen la significación de ser solamente pensamientos o solamente determinaciones objetuales, de ser vacías abstracciones y conceptos que se mueven más allá de la realidad objetiva, o de ser en cambio esencialidades ajenas al Yo, un en-sí objetivo, ni tampoco meras combinaciones y mezclas, meramente objetivas, de ambos. Sino que el elemento de esta ciencia es la unidad, a saber: que el ser sea concepto puro en sí mismo, y que sólo el concepto puro sea el ser de verdad.” (Idem, [30], p. 209).

Lo fundamental en estas líneas es la descripción o la definición de la lógica, la precisión del elemento que la integra y de sus determinaciones. Aunque hubiera algunas variables, desde el *Organon* aristotélico hasta hoy, podríamos acordar por unanimidad que esta es, efectivamente, la ciencia del pensamiento puro y de sus reglas, sin embargo, lo que parece ya difícil, por no decir imposible, es certificar que su conocimiento sea un saber absoluto o que alcance la verdad absoluta. Sin duda, esta sería la primera vez que se hable de verdad absoluta, en la historia de las ciencias, donde las verdades son siempre relativas según su aproximación a las realidades que, en cada ámbito cognoscitivo, son objetos de estudio. Sólo en la fe, en la religión o en la ciencia teológica, encontramos lo que se ha llamado Verdad absoluta o absolutamente Absoluta, como se ha visto, por ejemplo, en San

Agustín o en Santo Tomás. Si retrocedemos a lo ya nos ha manifestado anteriormente acerca del saber absoluto, reconoceremos que en él conserva una gran dosis del dogmatismo religioso. Escuchémosle otra vez:

“El espíritu de la religión manifiesta no ha sobrepasado a su conciencia en cuanto tal, o lo que es lo mismo, su autoconciencia efectiva no es el objeto de su conciencia; él mismo, como tal, y los momentos que dentro de él se diferencian, caen en el representar y en la forma de objetualidad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y ya únicamente se trata de asumir esta mera forma, o mejor dicho: puesto que la forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las figuras de la conciencia.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c., p. [422], 897). Pues, Hegel, al ser fundador del idealismo absoluto, le sale el término absoluto por todos los lados.

Lejos de detenernos en estas consideraciones, lo interesante sería comprobar las divisiones de la lógica. Estas son: lógica del ser y lógica del pensar, es decir lógica objetiva y lógica subjetiva.

“Según el contenido, la lógica objetiva correspondería en parte a aquello que en *Kant* es lógica trascendental. *Kant* distingue entre *ésta* y lo que él llama lógica general, o sea lo que habitualmente es llamado *lógica sin más*, del siguiente modo: aquella consideraría los conceptos que se refieren **a priori** a objetos, de forma que no se abstraería de todo el contenido del conocimiento objetivo; o sea que ella contendría las reglas del puro pensar de un objeto, y al mismo tiempo se remontaría al origen de nuestro conocimiento, en la medida en que éste no pueda ser atribuido a los objetos. –El pensamiento capital de *Kant* es el de reivindicar las categorías para la autoconciencia, entendida como el Yo subjetivo.” (*Ciencia de la lógica, Primer volumen, la Lógica objetiva*, o. c., [31], p. 209-210). Parece que Hegel ha dado un vuelco total a su juicio sobre *Kant*, con el que pretende reconciliarse, en lugar de rechazar sus ideas, como lo ha hecho antes, en este momento se ve obligado a aceptarlas. A partir de aquí, la lógica objetiva se entiende exactamente tal cual la estableció *Kant*. Esta lógica, al ocupar el puesto de la metafísica de antaño, se encargará, en primer lugar, del estudio del ente en general, es decir tanto el ser como la esencia (ontología) y,

después, del estudio de otras “formas puras de pensar *aplicadas a* sustratos particulares, tomados por lo pronto de la representación: el alma, el mundo, Dios”, mientras que la lógica subjetiva se centra en el estudio del concepto: “de la esencia que ha asumido *la* referencia de un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el sujeto mismo.” (Idem, [32], p. 211).

Esta separación o división que establece Hegel entre Lógica objetiva y Lógica subjetiva, no tiene tanta novedad como parece porque corresponde a lo que se había llamado tradicionalmente: *Gran Lógica* o *Lógica “material”* (*Logica major*) y la *Pequeña Lógica* o *Lógica “formal”* (*Logica minor*). La Lógica objetiva hegeliana sería la Gran Lógica o Lógica material que “estudia las *condiciones materiales* de la ciencia, y *analiza o resuelve* el razonamiento en los principios de los que depende en cuanto a su *materia* o a su contenido; muestra a qué condiciones deben responder los materiales del razonamiento para que se tenga una conclusión *sólida en todos los aspectos* -- no sólo del lado de la forma, sino también del lado de la materia--, es decir una conclusión *verdadera y cierta*.” (Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie-II. L’Ordre des Concepts (I. Petite Logique- Logique formelle)*, Pierre Téqui, éditeur, 1963. *El orden de los conceptos, Lógica Formal*, Traducción de Gilberte Motteau de Buedo, en colaboración con Mariano Argüello, editado bajo la dirección de Juan Manuel Fontenla, Biblioteca Argentina de Filosofía, Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1965, p. 23-24). Con esta primera determinación, la Lógica subjetiva sería entonces *La Pequeña Lógica* o *Lógica formal* que, a su vez, “estudia las *condiciones formales* de la ciencia y *analiza o “resuelve”*, como se dice, el razonamiento en los principios de los que depende desde el punto de vista de su *forma* o de su disposición; enseña las reglas necesarias a seguir para que el razonamiento sea *correcto* o bien *construido*, y que la conclusión sea buena en cuanto a la *disposición* de los materiales.” (Jacques Maritain, *El orden de los conceptos, Lógica Formal*, o. c., p. 23).

Esta se divide en tres grandes capítulos, a saber: I. El Concepto y la primera operación del espíritu, dividido en cinco secciones provistas de múltiples divisiones. II. La proposición y la segunda operación del espíritu, que consta también de secciones y sus correspondientes divisiones y subdivisiones. Y, III, El raciocinio que sigue la misma estructura que los dos anteriores. Por su parte, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, Nürnberg, Johann Leonhard Schrag, 1816, *Ciencia de la Lógica, Segundo volumen, la lógica subjetiva o la doctrina del concepto*. Introducción, traducción y notas de Félix Duque, Abada Editores S. L., Madrid, 2015, se desarrolla en tres secciones: I^a. La subjetividad, dividida en tres capítulos (el concepto, el juicio y el silogismo). II^a. La objetividad, dividida también en tres capítulos (El mecanismo, El quimismo y Teleología). Y, III^a. La vida, con otros tres capítulos (La vida, La idea del conocer y La idea absoluta). A todos estos capítulos añade unos Suplementos (Con respecto al Conocer, Con respecto al Mecanismo, Quimismo, Organismo y Conocer, Con respecto a la doctrina de los Silogismos, Nota sobre Leibniz y Nota sobre Fries). En fin, este *Segundo volumen* es mucho menos extenso que el primero.

Con esta diferencia, antes de abandonar la breve mirada que hemos echado a la Lógica, lo mismo que lo acabamos de ver en el *Segundo volumen*, es preciso señalar que la configuración temática del *Primer volumen* se compone de dos libros. El primero es el tratado del ser y consta de tres secciones. En la primera, Determinidad (Cualidad), se incluye tres largos capítulos que empiezan por el ser, la nada, el devenir, el estar, el ser otro, el ser para-otro-y el ser en-sí, finitud e infinitud, y acaban en los momentos de ser para-sí en cuanto tal, en el devenir del Uno. La segunda sección es un estudio de la magnitud (Cantidad) y, la tercera, de la medida. El segundo libro está dedicado específicamente a la doctrina de la Esencia, en la que se incorporan otras tres secciones. La primera corresponde al desarrollo de la cuestión de la Esencia como reflexión dentro de

ella misma, la segunda, a la Aparición, y, por fin, la tercera, a la Realidad efectiva.

Habría que indicar, en último término, que las expresiones ser para-sí, ser en-sí y ser para-otro, serán despojados, un siglo después, de su concepción idealista para convertirse en elementos de la comprensión del ser humano, de la intersubjetividad y de la realidad circundante, en *L'Être et le néant, El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre. Este, con el propósito de estar directamente en contacto con la filosofía alemana, viaja a Berlín para sustituir a Raymond Aron en Lectorado francés en aquella capital, ha tenido una buena oportunidad para leer a Hegel y reflexionar sobre su aportación al pensamiento europeo.

Esta precisión nos abre paso a la la *Enciclopedia*, texto complementario más bien de la *Fenomenología* que de la *Lógica*, en el que es fácil observar la continuidad de la irrenunciable manifestación teológica que, como hemos dicho, sobresale en todas las fases de su pensamiento. Reafirmandola, sostiene que:

“La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el *método* de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]. Pero también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que *Dios* es la verdad y él *solo* lo es. Ambas tratan además de la región de lo infinito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya. La filosofía puede, por tanto, suponer desde luego una cierta *familiaridad* con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y esto por la simple razón de que la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando por el representar* y aplicándose *sobre* él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.” (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Para uso de sus clases,

Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial Madrid, 1997, 1999, §1, p. 99-100).

En este texto podríamos separar estas partes: 1) La desventaja que tiene el saber filosófico en precisar sus objetos y el método a seguir con respecto a la ventaja que gozan las ciencias particulares. 2) La filosofía comparte sus objetos con la religión. 3) La filosofía y la religión tienen la misma y única verdad, esta es Dios. 4) Además de eso, ambas, la religión y la filosofía, tratan también de lo finito, de la naturaleza y del espíritu humano, de sus relaciones mutuas o recíprocas (como se podría decir) y, en último término, de su referencia a Dios. 5) De las representaciones que hace la conciencia de estos objetos, antes de su conceptualización hasta que el espíritu los acoge en este mismo acto de representar para avanzar definitivamente hacia el conocimiento

Hegel fue un gran pensador dotado de una enorme capacidad oratoria con la que exponía sus ideas, analizándolas, sintetizándolas, aunque estas sólo fueran válidas para él, otra cosa distinta sería descifrar cada una de ellas, examinar sus contenidos, y ver, en realidad, qué significaron para sus contemporáneos y para la posteridad. Por eso no es extraño que fuera uno de los pensadores más polémicos de su época. En cuanto al texto precedente, pienso que todos podríamos estar de acuerdo en que, la filosofía, siendo un saber racional y universal, sus objetos y su metodología se difieren de los de las ciencias particulares, por ser más concretas. Donde sería imposible llegar a un acuerdo es pensar que la filosofía sólo comparte, de forma exclusiva, sus objetos con la religión, ni muchos menos que ambas tengan una misma y única *verdad* por objeto, es decir *Dios*, verdad absoluta. Sabiendo que sólo existe la verdad absoluta en la religión y en la teología y en ninguna otra de las ciencias conocidas, porque estas quedan totalmente descartadas de esta forma de pensar hegeliana que fuerza a la filosofía a compartir semejante verdad y a renunciar, como ya nos lo ha dicho, a su esencia primordial. Sin

salir de ella, habría que insistir siempre en que la filosofía interroga no sólo finito, sino también lo infinito, lo real e irreal, lo próximo y lejano, lo abstracto y concreto, etc. En cuyo caso, puede compartir sus objetos con las demás ciencias particulares y no únicamente con la religión.

Es lógico pensar que Hegel, como uno de los grandes profesores universitarios de su época y un buen defensor de la verdad absoluta en la filosofía y en la religión, por supuesto en la historia universal y en otras disciplinas, adoctrinó no sólo a generaciones y generaciones de sus discípulos, sino también a la sociedad alemana durante mucho tiempo. Por esta razón, comprendí, por fin, lo que había motivado a Schopenhauer a detestar la pedagogía dogmática de su tiempo (Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie, Contre la philosophie universitaire*, Traduit de l'allemand par Auguste Dieterich, Préface de Miguel Abensour et Pierre-Jean Labarrière, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1994, y a enfrentarse directamente a Hegel, en *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, 1851, Alcan, Paris, 1912, lo mismo que Rudolf Haym lo haría unos años después en *Hegel und seine Zeit* (Hegel y su época), Berlin, 1857).

Si la defensa de la verdad revelada por Dios era una típica herencia de la filosofía escolástica, resultaba sumamente curioso que su peso hiciera mella en el pensamiento de un autor alemán de los siglos XVIII Y XIX, como Hegel. Para hacer desvanecer mi asombro, pensé que era mejor conservar estas consideraciones en los archivos de mi investigación, para resumir las líneas fundamentales de su filosofía a mis alumnos. En este caso tenía que partir de su división de la filosofía en estas tres partes: I. La *lógica*, ciencia de la idea en sí y para sí. II. La *filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la idea en su ser-otro. Y III. La *filosofía del espíritu*, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o. c., p. §18, 120).

Estas tres partes siguen cada una su propio desarrollo interno, no de forma aislada sino coherente y complementaria, como se constata en el siguiente esquema: la *Ciencia de la Lógica* junto con la *Metafísica*, cuyos objetos del pensamiento coinciden, como ya se conoce, seguidos de los posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad, de las divisiones de la misma lógica y de las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto. La *Filosofía de la naturaleza* se consagraría, a su vez, al estudio del binomio espaciotemporal, de la movilidad, de la Física de la individualidad y de los tres reinos: mineral, vegetal y animal. Y, por fin, la *Filosofía del Espíritu*, se concretaría en: Espíritu Subjetivo (Antropología, Psicología, Fenomenología), Espíritu Objetivo (Eticidad (Sittlichkeit), Moralidad, Derecho), Espíritu Absoluto (Arte, Religión revelada, Filosofía). Supuesto que el propósito de este libro no era el de hablar de Hegel, ni de su filosofía, como lo he anticipado, no puedo detenerme en los contenidos de esas divisiones que integran sus partes, eso sí que debo hacer una pequeña referencia que indique el arranque de su proceso:

“La conciencia constituye el eslabón de la reflexión o de la *relación* del espíritu, o sea, de él como *fenómeno*. El “Yo” es la referencia infinita del espíritu a sí, pero como referencia *subjetiva* o como *certeza de sí mismo*; la identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquella es [ahora] *objeto* para esta reflexión que está-siendo para sí. La pura y abstracta libertad para sí desprende de sí su determinidad, la vida natural del alma, como [algo] igualmente libre, como *objeto autosuficiente*, y de este como *exterior al yo* es de lo que este, el “yo”, primeramente, sabe y es así conciencia. El “Yo”, en tanto [es] esta negatividad absoluta, es *en sí* la identidad en el ser-otro; el “yo” es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo *en sí* superado; el yo es *un* lado de la relación y la relación *entera*; es la *luz* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además [lo] otro.” (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o. c., p. §413, 469-470).

Con estas palabras, la conciencia, esta facultad que permite a la realidad humana captar la otra realidad, la de su interioridad, de su fenómeno, el aparecer de sí mismo, llámese

“Yo”, en primera persona, como un sujeto que no sólo asume su propia subjetividad, sino también su parte exterior, el no-yo, constituyéndose así y al mismo tiempo la sustancia de su afirmación, de su negación y de su negación de la negación. Esta es la base sobre la cual se apoya su dialéctica, que él nos confirma de esta manera:

“La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperando de poder resolver *por sí* mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la mitología, cuya experiencia ya tuvo presente *Platón*, ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado *saber inmediato* como forma *exclusiva* de hacerse consciente de la verdad.” (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o. c., p. §11, 113).

Tanto en este como en el mensaje anterior, el idealista alemán nos ha conducido, a través de la puerta grande, al aula magna de su dialéctica demostrándonos con una especie de ráfaga de luz las vías por las que debe seguir, así como sus momentos, que como veremos son tres, para completar su recorrido cuyo breve diseño ofrecemos a continuación.

8. Principios de la dialéctica general y de la dialéctica hegeliana

De acuerdo con las sucesivas divisiones que se ha hecho de la filosofía, es obvio que la **dialéctica** es una parte intrínseca de la lógica, siendo esta la ciencia del pensamiento puro y de sus reglas, cuyos razonamientos pueden extenderse hasta sus extremos opuestos, de los que a veces surgen aporías. De ahí que Diógenes Laercio haya declarado que “Aristóteles dice, en el

Sofista, que fue Zenón el inventor de la **dialéctica**”, mientras que el mismo estagirita lo había atribuido a su maestro Platón (Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ediciones Teorema, Barcelona, 1985, p. 186; Aristote, *La Métaphysique*, Traduction de Jules Barthélemy Saint-Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, Introduction et dossier de Jean-Louis Poirier, Pocket, 1991, p. 63. Aristóteles, *Metafísica*, séptima edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1972, p. 29).

Retomando el último texto de Hegel que acabamos de leer, es necesario señalar estos apartados:

1) Cree que todo pensamiento se estriba en la dialéctica.
2) Afirma que esta dialéctica no debe seguir el camino de la dialéctica platónica que se dejó caer “necesariamente en la mitología”. 3) Como prueba de ello, cita los textos de los pasajes de *Fedón* 80 cd; *Laques* 188; *República* 411 d (NP= sigla con la que se reseña la *Philosophische Bibliothek* de la editorial alemana Meiner de Hamburgo). Es fácil entender el primer apartado, admitiendo que la dialéctica es una disciplina incluida en la lógica, sede o ciencia del “pensar” y de sus componentes, como ya lo sabemos. Pero, el segundo implica la insalvable dificultad por la que es imposible entender a Platón sin recurrir al mito, en cuyo caso habría que aceptar el acierto de su discípulo predilecto, cuando reconoce que “ser amigo de la sabiduría, ser filósofo es ser a la vez amigo del mito” (Aristote, *La Métaphysique*, p. 45-46. Aristóteles, *Metafísica*, p. 16).

Pues, el tercer apartado parece ser el más incomprensible, porque no cita los pasajes 531d-535a (VII), donde el mismo filósofo hace un brillante enfoque de lo que entendió por la materia, en el que Sócrates, echando mano de sus habituales reflexiones y recurriendo a la metáfora de esta ciencia que lleva a la máxima contemplación, en una intensa conversación con Glaucón, uno de sus principales interlocutores, le confiesa:

“...--Y así, el que se dedica a la dialéctica, renunciando en absoluto al uso de los sentidos, se eleva, sólo mediante la razón, hasta la esencia de las cosas; y si continúa las indagaciones hasta que haya percibido mediante el pensamiento la esencia del bien, ha llegado al término de los conocimientos inteligibles, así como el que ve el sol ha llegado al término del conocimiento de las cosas visibles.

-- Es cierto.

--¿No es esto lo que tú llamas marcha dialéctica?

--Sin duda.” (Platon, *La République*, traduction nouvelle, introduction, notices et notes de Jacques Cazeaux. Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, 1995, [532], p. 335. Platón, *La República o el Estado*, novena edición, Espasa-Calpe, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1967, p. 239).

Esta es la marcha dialéctica, un andar, que supone un ser en movimiento, un movimiento que tiene un punto de partida y un punto de llegada. Esto no es otra cosa sino una pintura, digamos una descripción fenomenológica de una las secuencias de lo que ocurrió en la caverna, uno de los textos más leídos de toda la obra de Platón donde se propuso representar el estado de la naturaleza humana en relación con la ciencia y la ignorancia, cuyo contenido todo el mundo debió, o debe acordarse, pero, según parece aquí, menos Hegel. Y, para no repetir la larga explicación que había dado, sólo puso el ejemplo de un preso que, tras haber sido liberado de sus cadenas y conducido fuera, al exterior del antro subterráneo, pudo ver y distinguir directamente, con la claridad de la luz del sol, la realidad de los entes naturales, aunque al principio hubiera tenido alguna dificultad, diferenciándola de las sombras o de las imágenes que antes tenía de ella. De esta manera, el estudio de las ciencias: la música, el cálculo, astronomía y geometría, tal como las había concebido, producía el mismo efecto en la educación: “Eleva la parte más noble del alma hasta la contemplación del más excelente de los seres; como en el otro caso, el más penetrante de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación

de lo más luminoso que hay en el mundo material y visible.” (*La République*, Idem y p. 336; *La República o el Estado*, Idem, *Ibidem*). Estas explicaciones, además de sus irrefutables claridades, eran susceptibles de otros matices o puntualizaciones, así se lo exige Glaucón a Sócrates:

“--- Dínos, pues, en qué consiste, finalmente, la dialéctica, en cuántas especies se divide, y por qué camino se llega a ella. Porque hay trazas de que el término a donde van a parar estos caminos es el reposo del alma y el fin de su viaje.” (Idem, *Ibidem*, Idem, *Ibidem*).

Teniendo en cuenta de que se trataba de una operación de limar los flecos, no sólo como exigencia ajena sino también como una responsabilidad de su arte discursivo y convencional, Sócrates les indicó:

“--- El método dialéctico es el único que, dejando a un lado las hipótesis, sacando poco a poco el ojo del alma del cieno en que estaba sumido, y elevándole a lo alto con el auxilio y por el ministerio de las artes de los que hemos hablado. Estas las hemos distinguido muchas veces con el nombre de ciencias, para conformarnos al uso; pero sería preciso darlas otro nombre que ocupase un medio entre la oscuridad de la opinión y la evidencia de la ciencia. Antes nos serviremos del nombre de conocimiento razonable.” (*La République*, [533], p. 337. *La República o el Estado*, p. 240). Habiendo obtenido el correspondiente consenso, resolvió así la cuestión:

“---Mi dictamen es que continuemos llamando ciencia a la primera y más perfecta manera de conocer; conocimiento razonado a la segunda; fe a la tercera; conjetura a la cuarta; comprendiendo las dos últimas bajo el nombre de opinión, y las dos primera bajo el nombre de inteligencia, de suerte que lo percedero sea el objeto de la opinión y lo permanente el de la inteligencia; y que la inteligencia sea a la opinión, la ciencia a la fe, el conocimiento razonado a la conjetura, lo que la esencia es a lo percedero.” (*La République*, [533-534], p. 338; *La República o el Estado*, p. 240). De acuerdo con esta rigurosa división y de acuerdo con lo que nos ha explicado ya en relación con las ciencias que elevan a la parte más noble del alma a la contemplación de lo óptimo, esta primera y la más perfecta forma de conocer, no es otra cosa sino el saber filosófico

donde se procede dialécticamente, cuyos objetos son las Ideas, el ser en-sí. Pues, los objetos del conocimiento razonado, llámese ciencia propiamente hablando, cuyo método se desarrolla con las hipótesis y cuyos objetos son los entes matemáticos; los de la fe o creencia serán los entes naturales y los de la conjetura, las imágenes o sombras de las cosas. En último término, habría que precisar que lo mismo que las sombras o imágenes son copias de las cosas, de todos los seres naturales, los seres naturales son copias de los entes matemáticos y estos, a su vez, son copias de las Ideas. Así se completa el camino por el cual se accede a la cumbre del conocimiento, a la contemplación de todos sus modelos. Tal como lo ha presentado el mismo filósofo, su orden podría ser invertido por el intérprete que lo quisiera, empezando por el nivel más bajo, el de la conjetura y subir hasta la forma más perfecta de conocer, el filosófico, para respetar lo que él mismo había llamado ascenso o elevación.

Independientemente de que Zenón de Elea y Heráclito de Efeso hayan utilizado el método dialéctico, pero con la obra de Platón se establece, por primera vez, en el mundo griego una escala sistemática de valores o de grados conocimiento por los cuales hay que atravesar para dejar bien asentada la disciplina dialéctica.

Estas bases fundamentales que hemos asimilado, nos prueban que Hegel ha ignorado o eliminado, por razones obvias, una de las partes esenciales de la dialéctica platónica, lo cual implica la gran dificultad de conjugar la suya con la del mundo clásico griego. Para verificarlo, además de la información que ya disponemos de su obra, es necesario recurrir a las investigaciones pertinentes sobre ella y sobre la disciplina en cuestión. ¡Veamos! Partiendo del origen etimológico de este vocablo: “dialéctica”, tendremos *lógos* que deriva de *légo* y significa palabra o discurso y razón. “El prefijo *dia* expresa una idea de reciprocidad o de intercambio: *dialéquein* es intercambiar palabras o razones, conversar o discutir. El sustantivo *diálectos* significa habla, conversación, discusión. El adjetivo *dialektikós* designa lo que concierne a la discusión y sobre todo a la discusión

por vía del diálogo. De ahí viene que el sustantivo *é dialectiké* (sobreentendido *tégne*), sea el arte de la discusión.” (Paul Foulquié, *La dialectique*, o. c., p. 7).

Las premisas de este juego de palabras nos indican naturalmente que el autor del libro en cuestión, el mismo Foulquié, ha sido un buen dialéctico que nos ha ofrecido la dialéctica en una de sus bandejas. Y, sin salir fuera de sus márgenes etimológicos, nos hemos cerciorado de que esta disciplina en la que hemos entrado, es, en primer lugar, el *arte de intercambio de palabras o de razones, de razonamientos o silogismos*. Como este intercambio tiene necesariamente lugar en el circuito del habla, su forma primordial y natural de expresión es el recurso a la palabra, “no de la palabra que ataca y persuade --es el objeto de la retórica--, sino de la palabra que hace comprender y convence; en segundo lugar, como arte de la discusión. Esta implica el arte de la demostración y el de la refutación.” (*La dialectique*, Idem, *Ibidem*). Avanzando un paso más en la aproximación a este arte, obtenemos nuevos datos. Ahora sabemos que se opone a la retórica y que su expresión no pretende conmover ni inducir a creer o a obrar de forma diferente al general libre albedrío, sino hacer inteligible el discurso o la refutación mediante razonamientos convincentes. La dialéctica se convierte entonces en el arte que conduce a la búsqueda de la verdad. Si eso se refiere a la disciplina en sí misma, que, en cuanto tal, tiene que seguir sus propios criterios, sus reglas de juego, los que la cultivan deben saber a qué atenerse en cada momento, es decir que deben dejarse guiar por un especial código deontológico que sea el denominador común de sus actuaciones. De ahí, se deduce que:

“El dialéctico sabe organizar su saber en un sistema coherente y sobre todo encontrar un fundamento a sus opiniones; pero él se distingue principalmente por su habilidad en discernir lo verdadero de lo falso en las afirmaciones de los demás, en descubrir el punto débil de su tesis y el argumento decisivo capaz de reducir al oponente al silencio.” (*La dialectique*, p. 7-8). Como vemos, esta es otra nota que nos indica explícitamente que la dialéctica consiste en aplicar a la discusión

el conocimiento de las reglas de la lógica, siendo el dialéctico el ejecutor o el agente eficiente de dicha operación. Si su habilidad consiste en distinguir lo verdadero de lo falso no sólo en las afirmaciones de los demás, sino también en las suyas, se sobreentiende que, del mismo modo que la misma dialéctica conduce a la búsqueda de la verdad, la tarea del dialéctico se convierte consiguientemente en una *mayéutica* (de *mayéuo*, ayudar a dar a luz, tal como la entendió el mismo Sócrates), en el sentido en que su esfuerzo es, de hecho, un medio para llegar al conocimiento verdadero.

Por consiguiente, intentando concluir o expresar el resultado que se observa en la doble conexión entre el dialéctico y la dialéctica, entre esta y la lógica, es imperativo recordar que uno de los pilares esenciales de la actividad lógica fue precisamente el principio de identidad que, en su forma negativa, se convirtió en principio de contradicción sobre el cual se fundan las pruebas del absurdo. Y que es precisamente sobre este último donde “se apoya casi exclusivamente el dialéctico que discute con un adversario: refutar consiste en hacer ver que su tesis contradice sea los hechos más evidentes, sea otra de sus tesis; las proposiciones contradictorias no pudiendo ser verdaderas a la vez, este adversario es obligado a reconocer que se ha equivocado. El principio de contradicción o, como algunos prefieren llamarlo, de no-contradicción será sostenido hasta Hegel, tanto como el fundamento de la dialéctica como el de la lógica. Pero la dialéctica tomará sucesivamente diversas significaciones que debemos recordar si queremos mantener todas las armónicas que acompañan a la nota fundamental.” (Foulquié, *La dialectique*, p. 8).

Por fin, se obtiene este resultado intrínseco a la dialéctica: el dialéctico, su fiel ejecutor, al percatarse de que las tesis de su oponente se contradecían de forma lógica u ontológica, que sus proposiciones contradictorias eran falsas, lo invitaba a asumir su error, por haberse dejado caer en el principio de contradicción.

Con ello, hemos descubierto la razón por la cual, Hegel había identificado toda la dialéctica griega con este principio de

contradicción, porque este era el único vínculo que guardaría con el despliegue del espíritu en la naturaleza, es decir con el sistema de su pensamiento. Así, se olvidó de que, para Platón, la dialéctica era el camino por el cual el alma humana abandonaba el nivel de conocimiento del mundo de la realidad sensible y visible para ascender al de lo inteligible e invisible y contemplar el ser en sí, lo eterno e inmutable, las ideas.

Gadamer, uno de grandes intérpretes de Hegel, en el siglo XX, no ha querido reparar en estos aspectos que señalo aquí.

Así, mantiene que:

“En resumen, hay tres elementos que, de acuerdo con Hegel, puede decirse que constituyen la esencia de la dialéctica. Primero: el pensar es pensar de algo en sí mismo, para sí mismo. Segundo: en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias. Tercero: la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del mismo. Hegel cree reconocer estos tres elementos en la dialéctica de los antiguos.” (Hans Georg Gadamer, *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien, La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de Manuel Garrido, segunda edición, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1981, p. 31). Según se verá más tarde, su investigación es tanto una búsqueda para comprobar la herencia de la filosofía griega reclamada por Hegel como para demostrar sus errores en este esfuerzo. Después de haber realizado un minucioso análisis de comparación de su dialéctica con la de Zenón de Elea, de Aristóteles y, sobre todo, con los textos de *Parménides* y del *Sofista*, obras platónicas del periodo de la senectud en las que el filósofo corrige, pero que no niega sus teorías expuestas en las etapas anteriores, acaba puntualizando que: “Sólo cuando se reconoce esta otra cara de la vecindad de la filosofía griega respecto a la dialéctica de Hegel –sobre la cual este último no ha reflexionado explícitamente, pues sólo alude a ella de modo ocasional y preliminar-- cobra la evocación que hace Hegel de la dialéctica antigua toda evidencia de una auténtica afinidad. Esta afinidad, entre Hegel y los griegos, mantiene su verdad a pesar de la diferencia creada por el ideal de método del periodo moderno y a pesar de la violencia

con que el propio Hegel proyecta este ideal a la tradición clásica.” (*La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, o. c., p. 48).

A mi modo de ver, si la dialéctica tiene una historia, su propia historia, el deber de los investigadores no es el de intentar forzar las doctrinas, para buscar un acuerdo entre ellas, sino el de situar la de cada autor o pensador en el puesto que, de hecho, le corresponde en el seno de la disciplina en cuestión. Con respecto a eso, el tema fundamental no consiste sólo en el método sino también en el objeto o en los objetos sobre los cuales reflexionan la dialéctica hegeliana y la griega. El intento de proyectar las esencias de la afirmación del espíritu, del “Yo”, de su negación y la vuelta a sí mismo constituyendo una unidad (afirmación-negación-negación de la negación), cuyo objeto supremo de conocimiento es Dios, al mundo griego, parece una ilusión por la que es muy probable que cualquier observador exigente descubra fácilmente que esta realidad no encaja ni siquiera en el mundo platónico de las Ideas, ni en la lucha de los contrarios heraclíteos que son entes naturales o reales totalmente diferentes, cuyas esencias nunca se mezclan, y no ideales, ni en la discusión que separa el espacio físico o sensible del espacio infinito-lógico-matemático que encontramos en la *aporía eleática*, tampoco en el principio lógico-ontológico de contradicción aristotélico.

El análisis que nos ofrece Foulquié aporta otros detalles, en lugar de Platón, retrocede al presocrático Heráclito de Efeso, al que califica de ancestro de la dialéctica de la contradicción, conocido por sus contemporáneos como un pensador “oscuro” y, con ello, mantiene que esta característica de “oscuridad” fue heredada por Hegel hasta el extremo de que, además de que le confesara su discípulo Hinrichs que ni siquiera sus partidarios le comprendían, los mejores especialistas de su obra han tenido grandes dificultades para interpretarla, tal como se ha conocido:

“El secreto a voces es que hasta aquí casi todos los informes o introducciones al pensamiento de Hegel dejan totalmente averiado (laissent complètement en panne), en apuros, al lector que quiere enfrentarse con la

lectura de sus obras, lo mismo que muy pocos de esos intérpretes de Hegel serían capaces de traducir íntegramente palabra por palabra una página de su obra (...).

” Habría que seguir paso a paso el desarrollo del pensamiento de los filósofos de esta especie, y los que lo hacen descubren este secreto de polichinela que las teorías completamente elaboradas y los sistemas de estos hombres (Fichte, Schelling, Hegel) tomados en su conjunto, son en el fondo hasta hoy incomprensidos, sea por sus partidarios que los repiten como un secreto y casi como un misterio, sea por sus adversarios.” (Theodor Haering, Prof. Univ. Tübingen, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, p. VII, Teubner, 1929, citado por Paul Foulquié, *La dialectique*, p. 49).

De acuerdo con esta enorme dificultad que supone emprender la tarea de la posible y positiva investigación sobre el pensamiento hegeliano, Foulquié nos asegura que, para hablar de su dialéctica, es imprescindible distinguir estos tres principios: Dios, o el ser que existe por sí, el alma o espíritu y la materia o el mundo. Pues, Hegel, siendo teísta, no necesita el recurso a múltiples pruebas de la existencia de Dios, con lo cual le bastaría con la prueba ontológica por la que se admite que: “en Dios, la esencia implica existencia; pretender que el Ser no existe es una contradicción de los términos. Pero es igualmente contradictorio que exista una cosa fuera del Ser: en consecuencia, el teísmo de Hegel es un monismo, un panteísmo. Este Dios es concebido como Idea absoluta, es decir como una idea que existe en sí misma y por sí misma y no en un espíritu.” (Foulquié, *La dialectique*, o. c., p. 49-50).

Desde aquí se sigue que, en cuanto a la evolución del mundo, la Idea absoluta toma progresivamente conciencia de sí misma, primero bajo la forma de espíritu subjetivo después objetivo o colectivo que, como lo hemos visto anteriormente, crea, en la familia, en diversas sociedades y en el Estado, el derecho y la moral y, por esta vía, camina hacia la búsqueda de su unidad que se había desplegado en la naturaleza, para recuperar la conciencia de sí como Espíritu o Idea Absoluta. De esta manera, la conciliación de los contrarios en las cosas y en el

espíritu, es la dialéctica para Hegel, cuyo proceso se compone de estos tres momentos llamados corrientemente tesis, antítesis y síntesis, que él mismo llamó afirmación, negación y negación de la negación. Hablando con propiedad, Foulquié reconoce que, su sistema filosófico, aunque “esté construido sobre este plan donde se cuentan las tríadas por centenas, es difícil dar ejemplos satisfactorios de este proceso dialéctico, cuando su método es artificial.” (Idem, p. 52). Creo que esto coincide, más o menos, con lo que he planteado hace poco al final del análisis que nos ha propuesto Hans Georg Gadamer, donde he indicado que no se trataba tanto del método sino más bien de la situación de cada autor y de su dialéctica en el puesto que la corresponde en el conjunto de la disciplina en cuestión.

Y, con este “método artificial”, entramos en la enumeración de las tríadas del sistema hegeliano, cuya formulación se anuncia así:

“*El ser es*: es la afirmación o la tesis. Pero el “ser” es totalmente indeterminado, sin ser esto o aquello, equivale a nada, de suerte que la afirmación o tesis implica la negación o antítesis: *El ser nos es*. Esta negación será negada y se obtendrá la síntesis en la proposición: *El ser es devenir*.”

Más clara será la dialéctica del espíritu religioso. La *tesis* consiste en no tener en cuenta más que de los bienes celestes. La *antítesis*, en no estimar nada de los bienes terrestres. La *síntesis* en reconocer que los bienes terrestres condicionan los bienes celestes y deben ser buscados para estos.

Se ve según este ejemplo en qué consiste la síntesis: esta supera la contradicción, pero conservando las dos proposiciones opuestas. Esto es lo que expresa el verbo *aufheben*.”, conservar, (Foulquié, *La dialectique*, p. 52-53, citando al mismo Hegel, *Logique*, § 96. Trad. Véra, t. I, p. 433, Baillière, 1874)).

Estas reflexiones nos permiten bajar al fondo de la dialéctica hegeliana y comprobar que este preciso momento de contradicción y de conservación de los dos términos opuestos, es como si el pensamiento del espíritu y del ser hubiera sido puesto en movimiento por un impulso, en cuya dirección nos topamos

con la síntesis que nos da la señal de parada, al mismo tiempo que nos advierte que no se trata de una parada definitiva supuesto que, siendo ella misma el resultado de una negación, la debe superar para generar una nueva síntesis que, a su vez, indicaría el paso hacia un camino a seguir de forma indefinida. En este recorrido, Foulquié admite que, “Según Hegel, el proceso dialéctico por el cual la Idea se realiza en la naturaleza y en el espíritu estaría fundado en el principio de contradicción. ¿Es necesario concluir que la dialéctica hegeliana implica el rechazo al principio de contradicción y que, por consiguiente, sea diametralmente opuesta a la dialéctica antigua que considera este principio como su fundamento esencial?” (*La dialectique*, p. 54).

Parece que aquí nos encontramos otra vez con el tema de la dudosa afinidad: “Esta afinidad, entre Hegel y los griegos, mantiene su verdad a pesar de la diferencia creada por el ideal de método del periodo moderno y a pesar de la violencia con que el propio Hegel proyecta este ideal a la tradición clásica.” Si este es el juicio que nos ha emitido ya Gadamer, ¿cuál sería el de Foulquié? Pues, según él, aunque Hegel pueda afirmar lo contrario, él “admite, como cualquiera, el principio de contradicción. La contradicción choca con su espíritu como el nuestro... Afirma solamente que esta constituye un momento necesario del pensamiento. Esta última afirmación no presenta nada paradójico. Pero, lo hemos dicho, la contradicción del pensamiento no es, para Hegel, sino la imagen de la contradicción de las cosas y en ello consiste la paradoja.” (*Idem*, 55).

Todo eso subraya, una vez más, lo que supone para cualquier investigador que tenga el propósito de buscar la pretendida afinidad entre la dialéctica hegeliana y la del mundo clásico griego. Por lo demás, no podemos cerrar este apartado sin detenernos en los análisis de otro investigador de la dialéctica hegeliana: Claude Bruaire, autor de un libro que se titula también: *La dialectique*. Una de sus grandes novedades es que su Introducción empieza con una crítica al empleo de este vocablo, “dialéctica”, interrogando si se trata de un concepto múltiple o unívoco, sostiene que: “Ninguna palabra ha sido tan codiciada ni tan reprobada, tan utilizada para decir lo mejor y lo peor, la inteligencia y la tontería. El empleo es “distinguido” pero degradado. En ocasiones, lo capturan,

lo destrozan, se finge, en todo caso, de que tiene un secreto, como de una piedra filosofal, sin riesgo aparente de confesión de ignorancia, aunque el sentido parezca confuso, turbio, las acepciones corrientes se multiplican.” (Claude Bruaire, *La dialectique, Que sais-je? Praisses Universitaires de France, deuxième édition, Paris 1985-1993, p. 3*). Es un juicio crítico que va de más a menos, de lo positivo a lo negativo, cuya expresión pone de manifiesto que este autor se rebela contra lo que, a su parecer, es una utilización abusiva o degradante del término dialéctica. Esta posición es, sin duda, el anuncio o la presentación de uno de los motivos más inmediatos de su investigación, al que es preciso prestar una atención concentrada para comprender o percibir el lugar al que nos puede conducir. En esta perspectiva, con su disconformidad, cree que es imprescindible retomar el origen etimológico del término dialéctica, para reconocer, a diferencia del detallado análisis de Foulquié, que: “*Logos* significa *palabra*, y todo el orden del lenguaje articulado, lógico, discursivo, pero también. Indisolublemente, *razón*. No la única forma racional extracta o abstracta del lenguaje para servir de juego tomado de cualquier propósito enunciado. Sino la razón, toda la razón, que pretende y debe enunciar la realidad, que ella expresa, con exactitud, adecuación, necesidad y universalidad.” (Idem, p. 3-4). Por eso, al ser esta razón una facultad que sólo puede ejercer la subjetividad pensante, puede verse amenazada en situaciones, en discursos, en debates o intercambios de argumentos carentes de atisbos de certitud y de la posibilidad de alcanzar la verdad.

El asunto se complica mucho más desde el momento en que se traslada su debate al terreno estricto de los autores y de las corrientes filosóficas, tal como nos lo expone en estas líneas:

“Porque la dialéctica es la búsqueda de la razón pura, expresando lo que es verdad, los filósofos han tentado, en su historia, de fijar su dibujo, de delimitar su campo, de limitar sus derechos. Tentativa retomada incansablemente y jamás indemne de los filósofos que grabaron las normas y los estatus de presupuestos. Platón, Aristóteles, responsables insustituibles. Kant, el idealismo alemán como sus herederos materialistas. Hegel sobre todo

reanimará la exigencia del pensamiento griego. Y todos sus no-lectores (“non-lecteurs”) le atribuirán las peores tonterías, como lo veremos.” (Idem, p. 5).

Como acabo de señalar en pocas palabras respecto a la primera cita, había que prestar atención al anuncio que este autor nos ha hecho, en la medida en que significaba una especie de presentación de uno de los primeros motivos de su investigación, con el fin de comprobar el extremo al que llegaba. He lo aquí: este párrafo nos asegura que la esencia de la dialéctica consiste en buscar la razón pura, que tiende a expresar la verdad; y que esta búsqueda tiene su propia historia, la de los filósofos que se han encargado de ella, cuya intervención no parece haber sido tan favorable como se esperaba, porque ello supuso establecer un diseño, acotar sus márgenes, fijando los límites al terreno de su actuación, un esfuerzo encabezado por Platón y su discípulo Aristóteles, dos modelos incomparables, seguidos de los escépticos y de los neoplatónicos, cuyo eco retumbó en la escolástica medieval. En esta relación gráfica de nombres o de grupos, es obvio que, aunque aparentemente haya un hueco, de la Edad Media al siglo XVIII, lo cubrirá en su análisis interior. En otro orden de consideraciones, ha hecho de Hegel el resucitador del pensamiento griego, a quien los que nunca habían leído calificarán como el peor de los pensadores. Si sabemos que, para aceptar, criticar o rechazar una doctrina cualquiera es imprescindible conocerla, entonces, sería incomprendible que los no-lectores de Hegel se atrevieran a descalificarlo sin conocerlo. Sólo nos faltaría seguir el hilo de la cuestión para verificar los contenidos de sus eventuales críticas e identificar a sus autores. En esta expectativa, nos aporta esta otra pequeña información, insistiendo en que:

“La dialéctica tiene su historia filosófica. Una historia que no la reconoce jamás como un método o proceso convencional, indemne de la doctrina, del contenido. Historia que intentaremos seguir, en sus trazos esenciales. Pero porque está atormentada (tourmentée), agitada (mouvementée), se halla registrada en nuestras acepciones corrientes en

significaciones diferentes u opuestas, adoptadas por los prejuicios que alteran el lenguaje.

Empleos laudatorios o peyorativos, indirectos y controlados, ofrecen una gama sorprendentemente extendida. El discurso será alabado por su “rigor dialéctico”, su “dialéctica reñida”. Ahí se indicará al autor orfebre en el razonamiento, pero no siempre en potencia de convicción... De modo que el empleo peyorativo conseguirá rápidamente sus derechos, de la dialéctica “sutil” al arte sofístico donde los formalismos proliferan.” (C. Bruaire, *La dialectique*, o. c., p. 5).

Con eso, nos indica el camino que lleva a su primer tema escogido, antes de llegar a él, nos anticipa algunos conceptos de su visión dialéctica, explícita en estos dos párrafos. En el primero, según nos la presenta, cree que, aunque la dialéctica ha tenido, tiene su historia, esta tenía que ser una historia de su metodología, una historia “indemne de la doctrina, del contenido”. En su defecto, se ha convertido en una historia “atormentada”, “agitada”, cuyo léxico ha sido incorporado en las acepciones o significaciones implicadas de una o de otra forma en el lenguaje corriente, lo que significa una desaprobación de una gran parte, por lo menos, de su desarrollo. En el segundo párrafo, describe el escenario de enfrentamiento entre los usos laudatorios y peyorativos, siendo estos últimos los que llevan la voz cantante. De esta guisa, en el apartado que se denomina específicamente “**Un error y el problema de su origen**” (**Une méprise et le problème de son origine**), afirma con cierto malestar que, “Se” dice, se escribe, e incluso se enseña una cosa muy extraña: la dialéctica, es “tesis, antítesis y síntesis”. Y se añade que ha sido Hegel quien ha proporcionado esta definición absurda...

No la hemos encontrado nunca jamás en este autor. Jamás cuando habla de la dialéctica en todo caso... Se trata más bien de una mistificación mantenida en los manuales...” (C. Bruaire, *La dialectique*, o. c., p. 6). En efecto que sí, en principio, habría que dar la razón a Bruaire porque ni en la *Fenomenología*, ni en la *Lógica*, ni en la *Enciclopedia* encontramos esta estrecha unión entre los tres términos mencionados, sin que eso sirva de impedimento para

reconocer que estos son los términos que más han podido explicitar lo que él mismo quiso decir en su dialéctica, como lo veremos después. No obstante, insiste el autor en que, si en el dominio de la química, su aplicación “indica confusión, mezcla informe”, pues nadie encontrará en Hegel semejante mezcla confusa en su doctrina ni en su método. “Eso sí que Hegel habla de la síntesis, como cualquier otro filósofo, pero en contrapunto al análisis y nunca para definir la dialéctica a partir de la tesis y de la antítesis.” (C. Bruaire, *La dialectique*, p. 7). Esta crítica no sólo se limita a deshacer este nudo o enlace de conexión innecesaria que él cree ajena a la doctrina originaria de este filósofo, sino también abarca a otro de sus aspectos fundamentales. Así puede discernir y censurar, del mismo modo, el hecho de que “se ha dicho que él negaba el principio de contradicción, y que por ello pretendía que su dialéctica reemplazara a la lógica –otta estupidez--... cuyo error daría como corolario el delirio... Y se ha creído dejar a Hegel en un estado de locura.” (Idem, *Ibidem*). A su juicio, si muchos eruditos habían perdido tanto tiempo haciendo cábalas acerca del origen de este gigantesco error, él, a su vez, pudo identificar con facilidad a su autor: Karl Marx, a quien acusa de haberlo cometido adrede y de forma irónica, en 1847, en su polémica obra, *Misère de la philosophie*, dirigida contra Proudhon (Idem, *Ibidem*).

Este título sería la primera obra de juventud de Marx, escrita como respuesta al *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, de Pierre-Joseph Proudhon, que apareció en París, en 1846. En ella, además de la severa crítica a su forma de plantear la problemática social, política y económica de su tiempo, se incluye la de la inesperada deriva hegeliana del pensador anarquista francés. Lejos de detenernos en la totalidad de estos aspectos, lo más interesante en este momento es fijarnos en lo que nos sugiere Brauaire, lo que nos remite directamente al mismo Marx quien, en el Segundo capítulo de su obra, “La metafísica de la economía política”, reflexiona sobre uno de los puntos principales de la doctrina de Proudhon, en el que aseguraba que: “la ciencia económica es para mí

la forma objetiva y la realización de la metafísica, es la metafísica en acción.” (*Système*, T. 1, p. 66. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Réponse à la *Philosophie de la misère* de M. Proudhon (1847), Présenté par Jean Kessler, Petite Bibliothèque /Classiques, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1996, p. 205)). Esta declaración la puntualizó más tarde el mismo Proudhon, al reconocer que: “No hacemos de ningún modo una *historia según el orden de los tiempos*, sino *según la sucesión de las ideas*. Las *fases o categorías económicas* están en su *manifestación* tanto contemporáneas como invertidas... Las teorías económicas no tienen menos su *sucesión lógica* y su *serie en el entendimiento*: este es el orden que nos vanagloriamos de descubrir.” (Idem, T. 1, p. 179. Idem, 132).

Ni visto ni oído, Marx cree, en consecuencia, estar ante una exhortación que recordaba a los franceses la letra exacta de las tesis de Hegel. Con lo cual, observa que, si los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división de trabajo, el crédito y la moneda entre otros conceptos, como si fueran categorías fijas, inmutables o eternas, pues, en consonancia con ellos, “Proudhon, habiendo tomado estas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos, no ha hecho más que poner *orden* en estos pensamientos que se encuentran ya alfabéticamente colocados en los tratados de la economía política, es la vida activa y condicionante de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas.” (Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 132-133). Pues, desde el momento en que no se toma en consideración el movimiento histórico de las relaciones de producción, como se verá más tarde en el *Manifiesto*, cuyas categorías no resultan más que una simple expresión teórica, independientes de la realidad, se corre el riesgo de asignar al movimiento de la razón pura el origen de todos esos pensamientos. Debido a esta perplejidad, el joven Marx intenta encontrar alguna razonada y convincente explicación. Así interroga:

“¿Cómo la razón pura, eterna, impersonal hace que de ella nazcan estos pensamientos? ¿Cómo procede ella a producirlos?

Si tuviéramos la intrepidez del señor Proudhon en materia del hegelianismo, diríamos: ella (la razón pura) se distingue en sí-misma de ella misma. ¿Qué habría que decir? La razón impersonal, no teniendo fuera de ella ni terreno sobre el que pudiera posarse, ni objeto al que pudiera oponerse, ni sujeto con el que pudiera componerse, se ve forzada a hacer la voltereta, poniéndose, oponiéndose y componiéndose –posición, oposición, composición. Para hablar griego, tenemos: tesis, antítesis y síntesis. En cuanto a los que no conocen el lenguaje hegeliano, les diremos la fórmula sacramental: afirmación, negación y negación de la negación.” (Marx, *Misère de la philosophie*, p. 133).

¡Ah! Hemos llegado al final del trayecto. Aquí es donde nos quería traer Claude Bruaire. Por primera vez, en la historia de la interpretación de la dialéctica hegeliana se identifican los términos tesis, antítesis y síntesis con afirmación, negación y negación de la negación. A mi modo de ver, Marx se lleva la palma por ser el mejor de los intérpretes de Hegel, en esta materia concreta, lo cual nos invita a comparar su acierto con el método seguido por Bruaire. En principio, este nos ha pintado una historia de la dialéctica como una historia “atormentada, agitada”, una determinación que surge de su concepción dogmática y unilateral de la materia, que no le permitió comprender que no existe ninguna disciplina intelectual cuya historia sea unidimensional, por el hecho de que su desarrollo debe siempre contar, o cuenta, con las visibles diferencias de unos autores a otros, sean grandes o pequeñas, divergentes o convergentes, en todos los niveles. Por otra parte, lo que calificaba como “Absurda definición”, la que identifica la tesis, la antítesis y la síntesis con los momentos de la dialéctica hegeliana, ha resultado por el contrario la más acertada de todas las interpretaciones habidas y por haber de dicha dialéctica. De la misma forma, su afirmación de que era estúpida decir que la dialéctica de Hegel negaba el principio de contradicción y que, por ello, su dialéctica tendiera a reemplazar a la lógica, tiene dos partes. En la primera, dicha afirmación carece de consistencia, porque si retrocedemos a sus orígenes, según la terminología del mismo estagirita, este “principio cierto por excelencia debe ser el más conocido de todos los principios”,

lo formuló así: “es imposible que una misma cosa sea y no sea, a la vez, bajo la misma relación”, traducción castellana: “*es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto al mismo tiempo y bajo la misma relación*” (Aristote, *La Métaphysique*, o. c., p. 132. Aristóteles, *Metafísica*, o. c., p. 78). Este principio que se expresa con “claridad y distinción”, como diría Descartes, mediante el cual es lógica y ontológicamente imposible que un mismo ser sea y no sea simultáneamente bajo la misma relación, no puede ser confirmado por el espíritu que se afirma, se niega a sí mismo y recoge a la vez estos dos estados en una doble negación. Conjeturar que esto no haya sido una clara negación del principio de contradicción es incurrir en otra contradicción. La segunda parte de su afirmación se refiere a la relación entre la dialéctica y la lógica, aunque el mismo Hegel haya empezado a hablar de la dialéctica, en el sentido en que “la naturaleza del pensar consiste precisamente en” ella, siendo parte intrínseca de la lógica, pues, en esta concepción, no puede ocupar el lugar que la corresponde en el conjunto del saber. Sólo habría que reconocer finalmente que, en cuanto a esta lógica, como ciencia del espíritu absoluto, Hegel enfatizó lo que ya hemos oído en el apartado anterior, donde aseguraba que: “La verdadera figura en la que existe la verdad -- sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea *saber efectivamente real*--: eso es lo que yo me he propuesto.” (*Fenomenología del espíritu*, o. c., [12], p. 59).

Recordemos que, para Bruaire, Hegel fue el que reanimó “la exigencia del pensamiento griego” al mismo tiempo que reconocía además que, a lo largo de su carrera como “profesor de filosofía, enseñó la dogmática teológica, llamada “filosofía de la religión”, cuyo caso fue único. Él escribirá tranquilamente, a propósito, que la filosofía se explica a sí misma cuando explica la religión.” (Hegel, *Philosophie der Religion*, Lasson, I, p. 29, citado por C. Bruaire, *La dialectique*, p. 48). Así dedica las páginas siguientes a los dos componentes del cristianismo: A) el Dios eterno, que se revela como Verdad

que contradice o se opone al Dios oculto... pues, “la Lógica escrita por la filosofía debe transcribir el Verbo divino que manifiesta el Espíritu absoluto...” (Idem, *Ibidem*). B) la esencia del contenido de la revelación, definida con la palabra *reconciliación*. Reconciliación de Dios con el hombre, en cuya mediación (entre el hombre y lo divino, entre lo finito y lo infinito) opera su Hijo. En este proceso, “el pensamiento como la existencia humana son presos de las oposiciones, de las contradicciones, ignorando que estas son llevadas y vencidas en verdad. He ahí, precisamente lo que Hegel llama *dialéctica*. Dialéctica que es *el otro de la lógica* de la que es un aspecto – un “momento”—superado, coronado. Así Hegel piensa restituir la significación griega, especialmente la aristotélica, que distingue la dialéctica de la ciencia. Pero con esta doble agregación: la dialéctica es de la existencia como del pensamiento, la dialéctica es un momento de la ciencia lógica del ser, su momento negativo, de separación y de oposición de términos o de partes divididas.” (Idem, p. 49-50). Como lo he indicado en diversas ocasiones, Bruaire también acaba forzando la dialéctica dogmática teológica hegeliana con el fin de hacerla coincidir con la dialéctica aristotélica. A partir de aquí, señala, como lo han hecho Gadamer y Foulquié, sus tres niveles en los que sólo el último se reconoce a sí mismo como su propio desdoblamiento que él unifica (Idem, *Ibidem* y p. 51).

A decir verdad, se puede decir que Claude Bruaire, además de ser uno de los intérpretes hegelianos ha sido una imagen viva de su figura en el siglo XX. Lo mismo que Hegel, él recibe una rígida formación religiosa en un seminario de Jesuitas en Tours, de donde sale antes de su ordenación sacerdotal para dedicarse a los estudios filosóficos que no nunca se alejarán de la excesiva influencia teológica con la que asciende a la docencia en diversas universidades francesas. De ahí que sus únicos modelos de perfección dialéctica serán el hegeliano, de los “teólogos dialécticos”, es decir todas aquellas dialécticas que giran en torno a Dios, el resto, salvo pocas excepciones, se engloban en la categoría de la dialéctica “atormentada” o “agitada”. Partiendo de este criterio invariable, sostiene que:

“El régimen del pensamiento dialéctico, la estructura de su movimiento es pues *analítico*, en el sentido original del término, en el sentido

de *ascenso al principio*. De presupuesto en presupuesto, o de hipótesis en hipótesis, la dialéctica atormentada está en juego y en busca de presupuesto sin presupuesto, del principio sin principio, de la tesis *anhipotética*, incondicionada, absoluta. Hay que volverse incesantemente, mirar hacia atrás, convertirse en principio, paso a paso, obstinadamente. Saliendo del reino de las sombras, detestado de las luces tomadas de formas abstractas, el prisionero se libera en el día directo de la realidad fundadora. Se remonta al ser, en el tiempo donde él reconoce la Idea en sus múltiples determinaciones, en su idealidad de origen que hace el ser de la esencia de cada Idea.” (C. Bruaire, *La dialectique*, o. c., p. 19-20). Esta es la dialéctica de los niveles de conocimientos establecida por Platón en su obra cumbre, *La República*, que ya indiqué antes en el apartado de **Del Hegel de la incertidumbre al del espíritu absoluto**, tal como dije, esta va del nivel del conocimiento más bajo, el de las sombras, pasando por el de los entes naturales y de los entes matemáticos, y llega al más alto nivel, el del conocimiento de lo inteligible y eterno. Sin proceder a la enumeración requerida de estos niveles cognoscitivos, ni descifrar sus contenidos, Bruaire deduce sin más que estos son objeto de una “dialéctica atormentada” sumida en la búsqueda constante “de presupuesto sin presupuesto, del principio sin principio, de la tesis sin hipótesis”, lo que demuestra que no ha comprendido bien que, según la escala ascendente de los cuatro niveles de conocimiento establecidos por Platón, sólo el segundo, el de la ciencia es el único en que opera la hipótesis, que debe ser eliminada o abandonada para acceder a la contemplación de lo más inteligible. Por consiguiente, se ve que Bruaire ha asumido todo el método seguido por Hegel, haciendo caso omiso de los textos en los que el mismo Platón había expuesto con mucho lucimiento su teoría dialéctica, para detenerse exclusivamente en los de *Parménides*, cuyo planteamiento es totalmente diferente. En él, tras la Introducción de Céfalo-Adimanto-Glaucón-Antifonte, siguen: la “crítica de Sócrates a los argumentos de Zenón”, las “objeciones de Parménides a la teoría de las Ideas”: ¿de qué hay Ideas?”, “objeciones a la participación”, “el argumento del tercer hombre”, “las Ideas como pensamientos”, “Las Ideas como paradigmas”, etc. etc. Pero, en su conjunto, lo más interesante para nuestro tema

es: “El ejercicio dialéctico”, que se centra únicamente en responder a estas nueve hipótesis: 1) Si el Uno es uno. 2) Si el Uno es. 3) Si el Uno es y no es. 4) Si el Uno es, ¿qué serán los Otros? 5) Si el Uno es uno, ¿qué serán los Otros?. 6) Si el Uno es, ¿qué se sigue?. 7) Si el Uno no es de ningún modo, ¿qué se sigue?. 8) Si el Uno no es, ¿qué serán los Otros? Y, por fin, 9) Si el Uno no es en absoluto, ¿qué se sigue para los Otros? El balance o la *Conclusion general* de todos estos interrogantes es:

“—Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen

---Verdaderamente es así.” (Platón, *Parménides*, traducción, prólogo y notas de Guillermo R. de Echandía, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987-1996, p. 146).

Lo que encontrará el que ha leído este diálogo es el dominio del arte dialéctico en sentido primordial de intercambio de palabra o de razones, de argumentaciones, razonamientos o silogismos, en los que Platón ha puesto en boca de los viejos Parménides y Zenón, para que, debido a sus edades y a la experiencia acumulada, se explayaran en sus discursos ante los jóvenes, Sócrates y Aristóteles. Esto significa que aquí nunca aparece la dialéctica del conocimiento tal como la expuso en la *República*, la obra cumbre del período de madurez en la que, en lo que nos concierne aquí y ahora, era necesario limar algunos flecos o corregir, en la vejez, algunos de sus postulados. Partiendo de su incompreensión, el señor Bruaire la incluye en la lista de las dialécticas “atormentadas”, lo mismo que Hegel la tachó de mitológica.

Abandonando la dialéctica platónica, Bruaire pasa revista a los distintos sistemas dialécticos que van desde Aristóteles hasta el siglo XX, dando punto final a su obra con estos dos capítulos: **Dialéctica y teología** (*La dialectique*, p. 106), y *La dialéctica de*

los *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola* (Idem, p. 118), un libro escrito por el R. P. Gaston Fessard, un jesuita y uno de los profesores que más influyeron en él durante su formación religiosa. Obviamente se le han pasado muy desapercibidos los títulos de *Critique de la raison dialectique*, de Jean- Paul Sartre, de *Les aventures de la dialectique*, de Merleau-Ponty, incluso de su tratado homólogo, *La dialectique*, de Paul Foulquié.

En estas circunstancias, debo indicar que, además de los que acabo de nombrar, el siglo XX conoció una pléyade de grandes dialécticos, tales como: Herbert Marcuse, Martín Heidegger, Raymond Aron, Paul Ricoeur, Louis Althusser, etc. cuyas obras aportaron profundas y sucesivas reflexiones a sus contemporáneos. *Concluido este corto trayecto dialéctico que hemos cubierto, que se encuentra a un abismo de la imaginaria concepción dialéctica del profesor Aranzadi, no obstante, espero que eso le haya motivado para profundizar en el estudio de la materia.*

9. Hacia las concreciones del espíritu objetivo: la *Filosofía del Derecho* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: el diseño de la historia divina y la disolución de África.

Continuando con el esquema de la división de la filosofía que nos había presentado Hegel, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o. c., p. §18, 120, donde pudimos distinguir, la *lógica*, la *filosofía de la naturaleza* y a *filosofía del espíritu*, esta última se subdividía, a su vez, en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Supuesto hemos dicho algo de lo subjetivo y de lo absoluto, en este momento nos toca detenernos brevemente en las concreciones o manifestaciones del espíritu objeto a partir del derecho. Para lo cual, es imprescindible seguir las líneas

marcadas por esta obra: *Filosofía del derecho*, prólogo y nota biográfica: Juan Garzón Bates, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975. En su Prefacio, él mismo nos recuerda que este texto es un desarrollo ulterior y particularmente más sistemático de los conceptos fundamentales que había expuesto sobre la materia en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la universidad de en Heidelberg, en 1817. Como ya sabemos, Hegel escribe la *Filosofía del derecho* en un momento en que el espíritu había sido traicionado por una filosofía rebelde:

“Porque esa susodicha filosofía ha calificado de disparatada indagación al conocimiento de la verdad, ha nivelado todos los pensamientos y todos los asuntos, como despotismo de los emperadores de Roma había igualado a libres y esclavos, virtud y vicio, honra y deshonor, conocimiento e ignorancia – de modo que los conceptos acerca de lo verdadero y las leyes de lo Ético no son otra cosa que opiniones y convicciones subjetivas, y las normas más delictuosas son presentadas como convicciones a la par con aquellas leyes, y cualquier objeto por más insignificante y limitado, cualquier cosa sin importancia, son aparejados en dignidad con lo que constituye el interés de todos los hombres razonables y los vínculos del mundo ético.” (*Filosofía del derecho*, o. c., p. 12-13). En esta perspectiva, Hegel creía estar frente a un ambiente éticamente desarmado, donde tenía que asumir la responsabilidad moral, como ya lo había iniciado en otros ámbitos del saber, para corregir su orientación y poder conducirla hacia un buen puerto. Ante aquella filosofía contraria que, envolviéndose en una “erudición pedantesca”, había provocado “una franca ruptura” de los valores, tenía que insistir en lo que para él era la auténtica versión, en “la filosofía, porque es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de un más allá, que sabe Dios dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error de un unilateral raciocinar.” (Idem, *Ibidem*). Si esta forma de raciocinar era un reflejo de lo que sucedió en el imperio romano, observa que algo igual había ocurrido en Grecia, donde, sin embargo, la república platónica pudo pasar “como la invención de un vacío ideal” que intentó interpretar “la naturaleza de la eticidad griega”, tomando conciencia del “más hondo principio que irrumpía de

golpe en ella”, este principio fue su “aspiración aún insatisfecha” a salir de su extravío. Absorto en sus reflexiones, el filósofo ateniense pensó que la posible solución a este problema trascendental debía pasar por un remedio contrario a aquella aspiración, así buscó lo que exigía la circunstancia, que fue “una forma exterior, particular de la eticidad griega, con la cual suponía superar aquel extravío”. Con estas premisas, parece haber sido descubierto el antídoto que podía aliviar a los griegos del mal que los perseguía, lo que les habría permitido recuperar su libre e infinita personalidad. De acuerdo con eso, era evidente que Platón se había manifestado como un gran espíritu, porque “el principio en torno del cual gira la sustancia característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo:

” Lo que es racional es real;

” y lo que es real es racional.

” Toda conciencia ingenua, igualmente que la filosofía, descansa en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto “natural”.

” Si la reflexión, el sentimiento o cualquier aspecto que adopte la conciencia subjetiva juzga como algo vano lo “existente”, va más lejos que él y lo sabe rectamente, entonces se reencuentra en el vacío, y, puesto que sólo en el presente hay realidad, la conciencia es únicamente vanidad.

” Viceversa, si la Idea pasa por ser sólo una Idea, una representación en una opinión, la filosofía, al contrario, asegura el juicio de que nada es real sino la Idea.

” En este caso, se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es presente.” (*Filosofía del derecho*, p. 13-14).

Según se ha comprobado en los dos capítulos anteriores, Hegel demuestra que ha sido un intérprete sui generis de la filosofía griega, algo que fue objeto de tantas dudas para los estudiosos de su obra. Si acusaba al proceso dialéctico platónico de mitológico, remitiendo a los textos que, realidad, no eran los que el mismo filósofo había destinado al tema, pues esta vez

reduce su mundo inteligible, el de las *ideas*, a una sola *Idea*, como lo acabamos de leer. Siendo esta la única *Idea*, no posee más que esa única característica sustancial o esencial que la ha hecho estar, necesariamente, en el centro del “inminente trastorno del mundo”, a mi opinión, podía haberse expresado mejor, y sin ambages, para afirmar que aquella *Idea* era no sólo la causa *esencial*, sino también *final* de dicho trastorno, aunque no supiera que Aristóteles no lo habría admitido. A partir de eso, identifica, yo diría unilateralmente, lo real con lo racional y lo racional con lo real, una identificación que el mismo Platón tampoco admitiría porque en él aparece una estricta separación entre el mundo de la realidad sensible y el mundo inteligible. Así, se puede observar lo mismo de la analogía que pretende establecer entre la conciencia ingenua y la filosofía o la oposición existente entre el juicio vano de la conciencia y la realidad presente, y, a la inversa, indica, cuando la *Idea* es exclusivamente una representación “en una opinión” y la filosofía asegura, por el contrario, un “juicio de que nada es real sino la *Idea*”. Todo este juego de conceptos es una buena prueba que advierte a los avezados a lectura de la obra de Platón, entre los cuales me encuentro, que Hegel, lo mismo que no había acertado en la dialéctica, no comprendió bien ni las funciones, ni las características de la teoría de las *ideas*. Para arrojar un rayo de luz sobre la cuestión, habría que ir directamente a uno de sus *diálogos* de madurez, en concreto a *Fedon*, donde él mismo determina estas tres características: 1) Las *ideas* son los objetos específicos del conocimiento racional (*El Banquete*, *Fedón* y *Fedro*, traducción e introducciones de Luís Gil, Catedrático de Filología griega de la Universidad Complutense de Madrid, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1969, p. 160: 65 A-C), aquí, el filósofo recurre a la clara distinción entre la naturaleza de los seres del mundo de las *ideas* que reciben los nombres de entes o sustancias eternas e inmutables y los del mundo sensible, sometidos a sucesivos constantes cambios. 2) Las *ideas* son los criterios o principios de juicio de las cosas naturales (*Banquete*, *Fedón* y *Fedro*, p. 177: 74 A-C, 178: 74 C-

75A y 179: 75A-C), cuya explicación se centra en lo que es igual en relación con la misma igualdad, por la se consigue que si un conjunto se compone de cosas iguales es porque todas ellas participan en la *idea* de igualdad. Y 3) Las *ideas* son las causas de todos los entes naturales (Idem, p. 220: 97 B-E), esta determinación es una consecuencia de la influencia de la doctrina de Anaxágoras para quien el *nous* (inteligencia, mente) era la causa ordenadora del universo, de ahí deduce Platón que el hecho de que sea la mente la que ordena todo lo existente, eso significa que cada cosa es copia de una forma óptima y que esta forma óptima no es otra cosa sino una *idea* invisible e inteligible.

Se observa, por consiguiente, que Hegel, el padre del idealismo absoluto, ha querido basar su doctrina en la teoría de las *ideas* de Platón que, aunque puede considerarse como el verdadero fundador del idealismo en la filosofía occidental, sin embargo, existe una gran diferencia o distancia, casi infranqueable, entre ambos pensadores. A pesar de ello, el último sigue en su propósito de aplicar la identidad de lo real y lo racional a la presente fase del espíritu objetivo. Por eso, sostiene que:

“Así, pues, este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y presentar al Estado como algo racional en sí. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como “debe ser”; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado “como él debe ser”, sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético” (G. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, o. c., p. 15). En esta fase del despliegue del espíritu objetivo se constata la estrecha vinculación existente entre el derecho, la eticidad y la moralidad. Partiendo de estos supuestos, juzgó que era necesario poner mano a la obra con el fin de desarrollar detalladamente las características y las funciones del Derecho abstracto (la Propiedad, el Contrato, lo Justo y lo Injusto), La Moralidad (el Propósito y la Culpabilidad, la Intención y el Bienestar y la Conciencia, la Eticidad), para concluir con unas breves reflexiones sobre el Estado y los Mundos: oriental, griego, romano y germánico.

Tras ello, llegamos a otra obra polémica: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. En realidad, no tiene carácter universal como su título lo anuncia sino más bien particular por ser la filosofía de la historia del Espíritu absoluto, una historia idealizada que apunta especialmente a aquellos pueblos o a aquellas civilizaciones de las que había adquirido cierta información, dejándose llevar por todos los prejuicios coloniales y los cosechados por su alta imaginación creadora, acaba en conclusiones sumamente aberrantes acerca de las culturas colonizadas o de los pueblos desconocidos. De esta guisa, dejó claro que el fondo en el que había que contemplar su historia, lo mismo que todo el sistema de su pensamiento, era Dios. De forma más enfática, aseguró:

“Se acusa de orgullo a la razón por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y en las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos o materias, ¿por qué no en la historia universal?” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (1837), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Prólogo de José Ortega y Gasset, Advertencia de José Gaos, Versión de José Gaos, Revista de Occidente, 1975, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980... 2022, p. 52). Esta es la historia hegeliana, una historia diseñada por la Providencia divina, que competiría, sin duda, con la de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, a pesar de que les separa un largo periodo de quince siglos, a diferencia de que esta, en lugar de celestial como la del Obispo de Hipona, es terrenal cuyo centro se sitúa en lo que él llama el Viejo Mundo que consta de tres partes que mantienen entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad, cuya característica fundamental es que se hallan situadas alrededor de un mar, el Mediterráneo, que es el eje de la

historia universal, porque: “Todos los grandes Estados de la historia antigua se encuentran en torno de este ombligo de la tierra. Aquí está Grecia, punto luminoso de la historia. En Siria, Jerusalén constituye el centro del judaísmo y del cristianismo. Al Sudoeste se hallan la Meca y Medina, orígenes de la fe musulmana. Hacia el Oeste, Delfos, Atenas y, más al occidente aún, Roma y Cartago. También al Sur está Alejandría, que constituye más aún que Constantinopla, un centro en que se ha realizado la compenetración espiritual de Oriente y Occidente. Así, pues, el Mediterráneo es el corazón del mundo antiguo, el que le condiciona y anima, el centro de la historia universal, por cuanto esta se halla en sí relacionada. Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal; sería como Roma o Atenas sin el foro o sin las calles en donde todos se reunían. El Asia Oriental remota está apartada del proceso de la historia universal y no interviene en él. Igualmente, la Europa septentrional no ingresa hasta más adelante en la historia universal; no interviene durante la antigüedad. En esta edad la historia universal se limita a los países situados alrededor del Mediterráneo.” (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o. c., p. 177-178).

Como se puede comprobar, la historia diseñada por la Providencia de Dios, además de conservar su voluntad benefactora, se ha convertido en una historia **hecha novela** que, si no cumple el requisito de la novela pura, por lo menos es una historia invertida, narrada al revés y pasada por los filtros de la confesionalidad, de las tres diferencias geográficas que abarcan la altiplanicie, los valles y el litoral mediterráneo. Por estos filtros, la Meca y Medina, por ser centros del islamismo, que cobran su importancia desde el siglo VII de nuestra era, por su potencial religiosa pasan a formar misteriosamente parte del mundo antiguo, Grecia y Roma que antes del siglo IX a. C. no habían irrumpido todavía en la historia universal, por pertenecer a las tierras del Mediterráneo, han retrocedido en el tiempo tres mil o dos mil años antes de Cristo para ocupar el puesto de los imperios egipcios. En esta inversión histórica, Egipto aparece como el país del enigma, como lo es su lenguaje jeroglífico por ser ilegible, aunque se lo hubieran descifrado Champollion y otros egiptólogos (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 357-359). Por esta razón, “No hay que buscar entre los egipcios un libre reino de ciencia. Los egipcios no han llegado a la conciencia libre. Es

ridícula la afirmación de que los filósofos griegos habrían tomado de Egipto su sabiduría. Pitágoras estuvo en Egipto, pero no sabemos lo que haya sacado de allí. Y pues tenemos noticia de que enseñó a los egipcios a medir por la sombra de las pirámides su altura, es seguro que estos no estaban muy adelantados en geometría.” (Idem, p. 379).

Hegel ha destruido todos los testimonios que de Egipto le había aportado Heródoto a quien cita constantemente, todos los testimonios de los filósofos griegos que anotaron bien lo que ellos mismos habían aprendido en Egipto, donde Pitágoras permaneció 22 años y aprendió todo cuanto trasplantó, a la Hélade, como lo hicieron los sabios y demás intelectuales griegos. Por nadar en el abismo de su idealismo absoluto, Hegel no se enteró bien del pitagorismo y del neopitagorismo, para aclararse de las principales fuentes que dejaron sus representantes, tales como Porfirio y Jámblico, maestro y discípulo y autores a la vez de sendas obras que tienen el mismo título de: *Vie de Pythagore*.

Manteniéndose siempre firme en su posición de creer afanosamente que de la idea surge lo real, aporta esta otra opinión:

“Cuenta Platón (Timeo 22) que un sacerdote egipcio decía que los griegos eran eternos niños. Nosotros podemos decir, a la inversa, que los egipcios son los fuertes e impetuosos adolescentes que solo se convierten en jóvenes mediante la forma ideal, mediante la claridad sobre sí mismos.” (Idem, p. 392). Como él mismo lo confirma, ha deformado o interpretado a la inversa toda la información recibida y ha llevado *su discurso al absurdo*. En efecto, en lo que presenta de forma desaguizada, ha ignorado o ha ocultado dos datos fundamentales: 1) no ha querido aclarar que eso fue la experiencia de Solón, uno de los grandes poetas, reformador político y estadista ateniense, en su viaje de estudios a Egipto, donde al llegar fue recibido con honores, mas, queriendo entablar conversaciones con los sacerdotes hablándoles de las antigüedades, se percató enseguida de que ni él mismo ni ningún otro griego sabía nada prácticamente de estos asuntos. No obstante, se puso a contar los hechos más antiguos de Atenas, la historia de Foroneo y de Níobe, la de los

supervivientes del diluvio, Deucalión y Pirras, al tocar el tema de la genealogía de sus descendientes, quiso calcular el tiempo transcurrido desde entonces para recordar los años había vivido cada uno. “En este instante, un sacerdote muy anciano exclamó: ¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños! ¡No existe un griego viejo! Al escuchar esto, Solón le preguntó: ¿Por qué lo dices? El viejo sacerdote le replicó: tenéis todas almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo.” (Platon, *Timée, Critias*, Présentation et traduction par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon, Flammarion, 1992, 5e édition corrigée et mise à jour, Paris, 2001, p. 107. Platón, *Diálogos, VI, Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992, 2002, p. 163). Se ha reconocido que las reformas políticas que emprendió posteriormente en Atenas fueron fruto de su aprendizaje en Egipto. 2) Hegel ha ignorado que el *Timeo* es la obra del sistema cósmico platónico por excelencia, donde se reproduce la teoría del origen del universo egipcio. *Interpretar a Solón y a Palón al revés, es tan ilusorio como una fantasía elevada al cuadrado.*

Esta es la historia diseñada por Hegel, cuya estructura empieza con una Introducción General (La visión racional de la historia universal, la idea de historia y su realización, el curso de la historia universal) y una Introducción Especial (Las distintas maneras de considerar la historia, la conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal, la división de la historia universal), y configura el resto de temas de esta manera:

Primera Parte: el Mundo Oriental (China, India, Persia, Asia occidental, Egipto). Segunda Parte: el Mundo griego. Tercera Parte: el Mundo Romano, y, Cuarta Parte: el Mundo Germánico. En este reparto, ha arrancado misteriosamente a Egipto, el *País de los Negros* griego, haciendo que todo el continente africano quede apelmazado raquíticamente en 13 o 14 páginas, en una de ellas, afirma categóricamente que: África

propriadamente dicha, “No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo.” (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o. c., p. 180). Así, pasa de forma rápida y superficial el campo infinito de su epistemología, porque todo cuanto contiene se encuentra en *estado de inocencia*, donde a falta de la religión del Dios verdadero, sus habitantes se vuelcan a la *hechicería* y a la fabricación de *fetiches* (Idem, p. 183-186). Como un buen defensor del colonialismo, del cristianismo y de su extensión en todo el mundo y, en particular, en África, levanta todos sus estandartes, esta vez, el de los misioneros que exhiben la cruz de Cristo, aunque hicieran todo lo contrario a su doctrina. Sin salir de la tradición, menciona el tema de la esclavitud, reconociendo su existencia en Grecia, en Roma y en la Edad moderna (Idem, p. 188-189). Al mismo tiempo que pretende analizar los Estados Ashanti, de la antigua Ghana, y de Dahomey, se esfuerza por extraer de estos las conclusiones más nefastas, poniendo punto final a sus análisis de esta manera:

“De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable. Su situación no es susceptible de desarrollo y educación; y tal como hoy los vemos han sido siempre... El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África... Lo que entendemos propriadamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal.” (Idem, p. 190-194).

Esta es la concepción de la historia que lo lleva a negar su esencial característica de ciencia racional de la humanidad. Sólo quisiera recordar, al respecto, lo que el gran historiador africano, Ki-Zerbo nos advertía, en el apartado de **El sentido hermenéutico de “A modo de prólogo**, refiriéndose a Hegel y a su escuela, que: el hecho de que aquellos que juzgamos cultos, “historiadores por añadidura hayan podido escribir sin rechistar sandeces de este calibre, podría poner en duda el valor de la Historia como disciplina

formadora del espíritu”. ¡Claro está! La fantasía hegeliana se ha situado, se sitúa, al margen de esta rica disciplina.

Saliendo de la filosofía de la historia idealista y entrando en la *Introducción a la historia de la filosofía*, me tenía que “armar de paciencia”, como dicen los franceses, para seguir sin descanso esta variante especial del despliegue del espíritu absoluto, para explicar a mis alumnos/as estas páginas en las que Hegel, recurriendo a la intuición, la memoria, el sentimiento, la voluntad, etc. temas específicos de la Psicología, creía haber establecido las bases de un “pensamiento que es esencialmente uno”, un pensamiento que “es la sustancia universal del espíritu”, del que la historia de la filosofía “es una *sucesión* de formas”, cuya totalidad implica la necesidad de un estudio profundo (Georg Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Ediciones SARPE, Madrid, 1983, p. 27 y 37). Tras agotar los contenidos de sus determinaciones abstractas (pensamiento, concepto, idea o razón y la evolución de los mismos), tenía que precisar de forma explícita qué era la historia de la filosofía. He ahí la respuesta que obtuve:

“La historia de la filosofía es enteramente ella misma y no otra cosa. En la filosofía como tal, en la filosofía actual, en la última, está contenido todo aquello que ha producido el trabajo durante miles de años; la filosofía actual es el resultado de todo lo precedente, de todo el pasado. Y el mismo desarrollo del espíritu, considerado históricamente, es la historia de la filosofía. Ella es la historia de todos los desarrollos que el espíritu ha hecho desde sí mismo, una representación de estos momentos, de estas etapas, como se han sucedido en el tiempo. La filosofía es la representación del desarrollo del pensamiento, como es en sí, sin cuestiones accesorias; la historia de la filosofía es este desarrollo en el tiempo.” (*Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, Introducción a la historia de la filosofía*, p. 58).

Esta concepción sui géneris de la historia de la filosofía podría provocar una reacción negativa en cualquier estudioso de la materia, tal como lo experimenté personalmente. Si la historia de la filosofía no había sido, no es, más que “la historia de todos

los desarrollos que el espíritu ha hecho de sí mismo”, desde hace no se sabe ya cuántos miles de años, habría que preguntar: ¿dónde han estado, dónde están los filósofos, los que son los verdaderos actores de la historia de la filosofía? Es obvio que en Hegel semejante cuestión trascendental no tiene ninguna respuesta. Esta es una historia de la filosofía que convenía a su idealismo absoluto que se aleja de la historia real de la filosofía, la que ha sido creada, compuesta por los filósofos de todas las épocas y de todas las culturas, que ha sido, es, y será siempre objeto de estudio de los demás filósofos e investigadores.

Lo expuesto hasta aquí nos demuestra, ciertamente, que Hegel fue el pensador más excéntrico de su época, un descarado que aprovechó al máximo su fama y se erigió en el único pedagogo dotado de una sabiduría infusa que, con ella, creyó estar en posesión de la verdad y de una autoridad moral para enseñar no sólo a sus discípulos, sino también a toda la sociedad alemana, a los demás filósofos y, sin duda, al mundo entero. Reconocido como el filósofo del Estado prusiano y defensor de los intereses de la Iglesia, su apoteosis tiene lugar cuando el 13 de octubre de 1806 da el testimonio eufórico de haber visto a Napoleón entrar a caballo en Jena con estas palabras:

“Al emperador —esa alma del mundo— lo he visto salir cabalgando de la ciudad, para reconocimiento. Es, en verdad, una sensación maravillosa la de ver a un individuo tal, que así, concentrado en un punto, sentado en un caballo, toma el mundo con sus manos y lo domina” (Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, p. 229, citado por Antonio Gómez Ramos en Presentación, *Fenomenología del espíritu*, o. c., p. 18). Sabiendo que se trataba de la batalla de Jena, llevada a cabo por Francia contra Prusia, es difícil entender la euforia de Hegel, cuando fue este uno de los momentos en que temió por su vida. Si a eso se añade su patrocinio en la universidad de Jena, yo estaría en perfecto acuerdo con Schopenhauer en que “Schelling arrastraba tras de sí a una criatura filosófica ministerial, calificado desde arriba como un gran filósofo, con un fin político mal calculado... que con una frescura, una sinrazón y una extravagancia sin par, compiló un sistema que fue trompeteado por sus

venales adeptos como si fuera una sabiduría inmortal, y como tal fue tomado en realidad por los imbéciles, lo que provocó un coro de admiración como jamás se había escuchado.” (Arthur Schopenhauer, *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, Ediciones SARPE, Madrid, 1984, p. 117-118). En esta misma línea, estaría también de acuerdo con Rudolf Haym, quien, en *Hegel und seine Zeit* (Hegel y su época), Berlin, 1857, p. 243, afirmó, entre otras consideraciones, que era el “denostador de los hechos y de la experiencia”, “apologeta de la Historia”, el “filósofo del rey de Prusia”, a la vez que tildaba a su gran obra de “psicología llevada a la confusión y el desorden por la historia, y una historia llevada a la ruina por la psicología” (citado también por el mismo Antonio Gómez Ramos en Presentación *Fenomenología del espíritu*, o. c., , p. 29).

Una vez más, habría que admitir que el triunfo de Hegel consistió en que él supo convertir en púlpitos las aulas de las universidades alemanas donde impartía docencia, para predicar la dogmática cristiana, lo que lanzó su sistema del espíritu absoluto a través de las cuatro esquinas del globo. Desde entonces hasta hoy, es evidente que en los países donde ha reinado la filosofía escolástica como en España, Hegel sigue siendo uno de los mejores filósofos, aunque Ortega rechazara el determinismo de su filosofía de la historia. No obstante, creo que, leyendo este breve repaso de algunos aspectos de su obra, el profesor Aranzadi se dará cuenta de que, para opinar sobre la cuestión es imprescindible partir de las líneas fundamentales de su pensamiento, lo contrario sería como precipitarse en un vacío y que, en consecuencia, toda opinión o juicio que pudiera emitir acerca de lo que yo haya dicho de él, es, simplemente, un *flatus vocis*, un “soplo de voz”, una “palabra vacía”, como la llamaron los clásicos.

10. Otra vez con Gobineau

Después de habernos asomado un poco a la ventana del pensar hegeliano, insisto en que este no era mi propósito, escuchemos otra vez lo que nos dice el profesor Aranzadi de Gobineau:

“Una vez más, la cita de mi Estudio introductorio no es para Nkogo más que un mero pretexto para lanzarse a una ridícula exhibición de su supuesta erudición sobre Hegel y sobre Gobineau: una sarta de banalidades y vulgaridades que nos dicen más del propio Nkogo que de Hegel y Gobineau. “Vulgaridad” en el peor sentido de la palabra es aquí un eufemismo para calificar su repugnante intento de descalificar personalmente a Gobineau, en vez de criticar su ideología racialista y como supuesta explicación pseudopsicoanalítica de ésta, por el supuesto hecho de ser “hijo de una prostituta y de un pobre imbécil”¹⁹. Esta actitud elitista, puritana y farisea (“gracias te doy Señor por no ser como ese pobre publicano”) de Nkogo hacia Gobineau, que algunos quizá tiendan a justificar o disculpar porque su “víctima” es un blanco racista, se repite en su desprecio hacia esos “hermanos Negros” que NO son para él los Pigmeos, a los que califica como simples Enanos carentes de identidad grupal o étnica²⁰, y recuerda a la actitud análoga de su maestro Diop, distantemente orgulloso de su pertenencia a la casta aristocrática Wolof, hacia los Laobe, una casta senegalesa de artesanos de utensilios de madera y de bajo estatus jerárquico, a los que califica de disolutos, promiscuos, ladrones inveterados, belicosos y “los más ruidosos y socialmente indisciplinados de todos los Africanos que conozco” (*The African Origin of Civilization*, 1974: 188), repitiendo e incluso agravando los más negativos estereotipos étnicos de los colonialistas europeos racistas.” (*Polemizando*, o. c., p. 283-284).

Supuesto que ya conocemos algo de Hegel, no creo necesario mencionar su nombre en este apartado en el que el profesor Aranzadi tergiversa lo que he escrito. Donde he dicho: **“hijo de una prostituta y de un padre imbécil”**, él ha entendido: **“HIJO DE UNA PROSTITUTA Y DE UN POBRE IMBÉCIL”** (lo pongo en mayúscula y en negrilla, para que se distinga mejor), y ha soltado la serie de sofismas que se lee aquí, lo que significa, simplemente, que estos no tienen ni sentido común, ni lógica elemental. Lo que yo he dicho de Gobineau, en mi “Reflexión crítica”, es exactamente esto:

“Si esta fue la personalidad de Hegel, ¿qué se podría decir de Gobineau? Él no es historiador, su noción de la historia es una concepción creacionista de la filosofía escolástica de la Edad Media, tampoco es antropólogo, pero sus ideas antropológicas están sacadas de las opiniones de los racistas, Prichard, M. Carus, de Owen y del americano Morton. Esta salsa cacofónica le permite distinguir tres grandes tipos humanos, el negro, el amarillo y el blanco, y deducir torpemente la inferioridad del negro y la superioridad del ario entre los blancos... Según Hubert Juin, “*L’Essai sus l’inegalité des races* es una de las obras líricas del siglo XIX. Habría que ser ciego para no verlo y loco para buscar otra cosa en ella”. Lejos de ser una investigación es un reflejo del estado de la extrema frustración del autor. De hecho, “Gobineau es pesimista. Cuando los otros cantan progreso, la humanidad en vía de la búsqueda del Bien y de la Paz, él canta su apocalipsis, su desesperación, su odio. Odia, por cierto, a su siglo... ¿A su madre? Siendo ella una ramera. A los quince años, el niño tiene la desgracia de constatar que ella se acuesta con su preceptor y que su padre es un imbécil. Trastornado por la triste experiencia, ha tenido y tendrá fobia del mundo que lo rodea donde la raza se convierte en algo bastardo que debe ser explicado mediante teorías extrañas, quizás burlescas” (Hubert Juin, “Un grand poète romantique. Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l’inegalité des races humaines* (1853-1855), o. c., p. 11, 13 y 14). Este es el fundamento psicológico de la teoría racista de Gobineau, a partir de la cual se erige en el mejor precursor del Nazismo, cuyas ideas serán bien asumidas por Alfred Rosenberg y aplicadas por el Tercer Reich. Ante semejante desequilibrio mental, Anténor Firmin califica a Gobineau de un simple “ciego por pasión” (Anténor Firmin, membre de la Société d’Anthropologie de Paris, *De l’egalité des races humaines (Anthropologie Positive)*, Librairie Cotillon, 1885, Nouvelle édition présentée par Ghislaine Gélain, Rhode Island College, Providence, USA, L’Harmattan, 2003, Préface, XXXVIII). Pues, aunque los ciegos “por pasión” sigan apareciendo por Occidente,

es preciso enseñarles el lugar que ocupa la vaciedad de sus aberraciones, tal como lo acaba de demostrar Delacampagne y sus homólogos.” (*Polemizando*, o. c., p. 212).

Es un texto en que trato de insertar la formación de Gobineau en el seno de las Ciencias humanas, de la recopilación de la información para escribir su obra, de su fundamental tesis racista y de su interpretación llevada a cabo por Hubert Juin, uno de sus especialistas, quien la incluye entre “las obras líricas del siglo XIX”, no científicas, y a su autor entre los grandes poetas románticos de la misma época, al mismo tiempo que explica las causas que provocan un desequilibrio comportamental que lo conduce a una descripción apocalíptica del mundo. Tras ello, sigue la crítica del revolucionario haitiano Anténor Firmin y la mía que acaba en la trascendencia que tuvieron sus ideas en el Tercer Reich, cuya idea de la superioridad de la raza aria llevó a los nazis a acometer el **holocausto**, y cuya inferioridad de la raza negra ha hecho eco en Delacampagne y en el mismo profesor Aranzadi. Por eso, evadiéndose de la cuestión, su capacidad de análisis le ha obligado a dar mayor importancia a lo sensacional modificando lo esencial de mi mensaje, como se ha visto.

Sólo me queda decir pocas palabras en relación con sus notas que van al pie de las dos páginas citadas.

“19. Este insulto sería una vileza aunque fuese cierto, pero además una calumnia. El padre de Arthur de Gobinau, nacido el año 1816 en Ville-d’Avray, fue un oficial del Ejército francés retenido por la guerra en España entre 1823 y 1928, lo cual provocó la separación de su mujer durante la infancia de Joseph Arthur y obligó a ésta, una romántica aventurera que tuvo problemas con la justicia y se refugió en Suiza primero y en el país de Bade después, a hacerse cargo en exclusiva de la educación de su hijo, que fue por ese motivo un tanto anómala. El joven Gobineau siempre lamentó la desunión de su familia y fantaseó unos orígenes nobles, atribuyéndose, a partir de 1853, el título de conde. Pero a juzgar por su éxito literario y político desde que fue apadrinado por Tocqueville, la educación que su madre le dio no debió ser tan mala, aunque a él su insaciable vanidad siempre le hizo pensar que su valía no era suficientemente reconocida.”

Con esta nota, en la que incluye el dato biográfico del padre de Arthur Gobineau y la separación de su mujer a causa de su participación en una guerra, como oficial del Ejército francés, el profesor Aranzadi no explica la relación que tenía con ella, quien se vio involucrada en una aventura amorosa con tantos problemas que provocarían su exilio a Suiza, tampoco se le ocurre imaginar porqué una relación amorosa llegaría al extremo de desterrar a una mujer, ni mucho menos interrogar hasta qué nivel la terrible situación familiar pudo afectar negativamente a su hijo. Esta es una prueba irrefutable de la situación ilícita de la dichosa madre. En lugar de esta versión oficial, cito yo la que nos expone Hubert Juin, un buen conocedor no sólo de la vida y de la obra de Gobineau, sino también de la literatura francesa de su época. En relación con eso, el profesor Aranzadi inserta esta otra nota:

“21. Nkogo cita con aprobación el exabrupto de Hubert Juin: “Gobineau es pesimista. Cuando los otros cantan progreso, la humanidad en búsqueda del Bien y de la Paz, él canta su apocalipsis, su desesperación, su odio. Odia, por cierto, a su siglo ¿A su madre? Siendo ella una ramera. A los quince años, el niño tiene la desgracia de constatar que ella se acuesta con su preceptor y que su padre es un imbécil. Trastornado por la triste experiencia, ha tenido y tendrá fobia del mundo que lo rodea donde la raza se convierte en algo bastardo que debe ser explicado mediante teorías extrañas, quizás burlescas” (N. pág.8).

El hecho de que su crítica se dirija sólo contra mí y no contra Hubert Juin, el autor de la referencia, es una prueba de su falta de objetividad, como se ha constatado. Si no ha podido explicar ninguno de los datos que ha expuesto en la nota anterior, aquí tampoco tiene argumentos para demostrar lo contrario de todo cuanto afirma este texto, es decir que no puede demostrar que Gobineau no haya sufrido las consecuencias nefastas de este trance, que no haya sido objeto de un trauma que llevaría a su visión apocalíptica del mundo y a la extraña e imaginaria división de las razas que acuñó. Del mismo modo, se puede observar la interpretación que requiere el texto que nos presenta en la siguiente nota:

“22. En *Race et Histoire* (Ed. Gonthier, Unesco, 1961; traducido al castellano y recogido en *Antropología Estructural II*, Siglo XXI, 1979: 304-339), el librito que la UNESCO convirtió en una de las “biblias” de la lucha contra el racismo tras la derrota del nazismo en la II Guerra Mundial, Lévi-Strauss expone su concepción estructuralista (antievolucionista y anti-progresista) de la Historia como un juego de interrelaciones entre culturas sometido a los azares de una ruleta entrópica. Merece la pena reproducir aquí el comienzo de este folleto, más alabado que leído y comprendido: “Hablar de contribución de las razas humanas a la civilización mundial podría resultar sorprendente en una colección de publicaciones destinadas a luchar contra el prejuicio racista. Vano sería haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos a mostrar que, en el estado actual de la ciencia, nada permite afirmar la superioridad o la inferioridad intelectual de una raza en relación con otra, si sólo fuera para restituir subrepticamente su consistencia a la noción de raza, pareciendo demostrar que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común. Pero nada está más alejado de nuestro propósito que una empresa semejante, que conduciría nada más a formular la doctrina racista al revés. Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, se aparta uno tanto de la verdad científica definiéndolas de manera positiva como negativamente. No hay que olvidar de que Gobineau, de quien la historia ha hecho el padre de las teorías racistas no concebía, sin embargo, la “desigualdad de las razas humanas” de manera cuantitativa sino cualitativa: para él, las grandes razas primitivas que formaron la humanidad en sus orígenes —blanca, amarilla, negra— no eran tan desiguales en valor absoluto sino diversas en sus aptitudes particulares. La tara de la degeneración se adhería para él al fenómeno del mestizaje más bien que a la posición de cada raza en una escala de valores común a todas; estaba pues destinada a afectar a la humanidad entera, condenada, sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez más profundo. Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo, por lo demás, que, aún en este terreno limitado, tal noción pueda aspirar a la objetividad, lo cual la genética moderna pone en tela de juicio) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Bastó a Gobineau haberlo cometido para hallarse encerrado en el círculo infernal que conduce, desde un error intelectual que no excluye la buena fe, a la legitimación involuntaria de todos los intentos de discriminación y de explotación”. (*Polemizando*, p. 284-285).

Como lo han indicado, este es, en efecto, un extracto de *Race et Histoire*, de Claude Lévi-Strauss, *Suivi de l’Oeuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Éditions Gonthier,

Unesco, 1961, p. 9-10. Pero, el lector crítico, cual es mi caso, interrogará si este texto y su contexto han sido tan resolutivos como para echar las campanas a vuelo, como lo han hecho los antropólogos españoles presentándolo como uno de los modelos más perfectos de la lucha contra el racismo a escala planetaria. Enseguida veremos de qué se trata en realidad. En esta larga cita, podemos distinguir dos partes. Lo fundamental de la primera parte empieza desde:

“Vano sería haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos a mostrar que, en el estado actual de la ciencia, nada permite afirmar la superioridad o la inferioridad intelectual de una raza en relación con otra...”
Y acaba en: “...Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, se aparta uno tanto de la verdad científica definiéndolas de manera positiva como negativamente.”

Esto sería una especie de manifestación de la antropología científica que insiste por activa y por pasiva en que no es posible sostener la superioridad de una raza en relación con las otras, que todas las razas han aportado su contribución al patrimonio común de la humanidad. Cualquier intento de deducir conclusiones que conciernen a ellas partiendo de sus características biológicas o psicológicas es una pretensión que, por fundarse en prejuicios, cae fuera del marco de la posibilidad de alcanzar la verdad científica. El reconocido antropólogo, Lévi-Strauss, plantea el problema de forma cautelosa, porque es plenamente consciente de que, aunque se suponga que debería haber unanimidad teórica en aceptar estos criterios, pero en la práctica eso no ha sido posible porque nos encontramos con circunstancias específicas o con autores cuyas doctrinas se opusieron a ellos y dejaron una herencia que todavía defienden sus adeptos. En su ensayo expone una gran variedad de temas, como se observa en este orden asequible y de fácil lectura: 1. Raza y cultura, 2. Diversidad de culturas, 3. El etnocentrismo, 4. Culturas arcaicas y culturas primitivas. 5. La idea de progreso, 6. Historia estacionaria e historia acumulativa, 7. Plaza de la civilización occidental, 8.

Azar y la civilización, 9. La colaboración entre culturas y, 10. El doble sentido del progreso.

Lo único que nos interesa aquí es servir de este índice para comprender o interpretar algunos de sus enunciados y, en concreto, lo que se refiere a Gobineau, en el extracto que es objeto de nuestra atención. En principio es importantísimo anotar lo que nos aporta su concepto de “Diversidad de culturas”. Siguiendo sus recomendaciones, para saber en qué medida las culturas humanas son diferentes entre sí, ver si estas diferencias se anulan o se contradicen, o si contribuyen a formar un conjunto harmónico, es preciso hacer un inventario. Esto significa que, al asumir esta indagación, contamos con una dificultad añadida, porque esas culturas no se difieren en sí de la misma forma, ni en el mismo plano, pero la única certeza que tenemos es que nos encontramos ante sociedades yuxtapuestas geográficamente, siendo unas próximas y otras lejanas, sin olvidarse de que ha habido formas de vida sociales que se han sucedido en el tiempo y que son, para nosotros, un obstáculo infranqueable que nos impide conocerlas mediante experiencia directa. “Cualquier persona puede convertirse en etnógrafo e ir a compartir in situ la experiencia de una sociedad que le interesa; en cambio, incluso si es historiador o arqueólogo, nunca jamás entrará directamente en contacto con ninguna civilización desaparecida, sino simplemente a través de documentos escritos o los monumentos figurados que esta sociedad – u otras- habrán dejado en su haber. En fin, no hay que olvidarse de que las sociedades contemporáneas ignorantes de la escritura, como las que llamamos “salvajes” o “primitivas”, fueron ellas también, precedidas por otras formas, cuyo conocimiento es prácticamente imposible, aunque fuera de manera indirecta; un inventario concienzudo les debe reservar casas blancas sin duda en un número infinitamente elevado que el de las casas en las que nos sentimos capaces de inscribir alguna cosa. Se impone una primera constatación: la diversidad de culturas humanas es, de hecho, en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado, mucho más grande y más rica que todo lo que nosotros estamos destinados a reconocer jamás en ella.” (*Race et Histoire*, o. c., p 13-14).

Es lógico e indudable pensar que siempre ha habido, hay, y habrá diferencias entre la multiplicidad de culturas que pueblan

la tierra, pero la gran sorpresa que puede pillar a cualquier investigador crítico e independiente es que, a pesar de que su folleto se titula *Raza e historia*, Lévi-Strauss defienda a ultranza una concepción totalmente *cerrada* de la historia, en la que ningún historiador o arqueólogo podría entrar en un contacto directo “con ninguna civilización desaparecida”, es decir que “su conocimiento es prácticamente imposible, aunque fuera de forma indirecta”. Aquí cierra la puerta al estudio de la historia como disciplina interdisciplinaria por excelencia de las Ciencias humanas. A estas alturas, habría que insistir en lo que hemos dicho en repetidas ocasiones y confirmar que la dimensión multidimensional de la historia, nos exige adoptar una metodología por la que debería transcurrir su investigación, cuyos campos específicos serían: “la cronología”, “la tradición oral”, “la arqueología”, “la lingüística”, “la etnología y la antropología cultural”, “el arte”, “las otras ciencias”, “la antropología física”, “los marcos geográficos”, “los marcos cronológicos” (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire*, o. c., p. 16-27). Según eso, resulta difícil entender cómo un antropólogo de la talla de Lévi-Strauss no ha querido tomar en serio los avances operados en la *Paleontología humana* desde los mediados del siglo XX, y cómo no ha querido buscar y valorar los orígenes del saber teórico y práctico de las civilizaciones más antiguas del mundo y su trascendencia en las otras antes del siglo XV, que marca llegada de los europeos a otros continentes. Así cuando habla de la “la colaboración de culturas”, parte del Renacimiento, que es la época de la proyección de Europa a su Nuevo Mundo (*Race et historie*, o. c. p. 72). Con lo cual, el gran antropólogo se ve, como la mayoría de los europeos, atrapado en la concepción o interpretación colonial de la historia, al mismo tiempo que demuestra falta de interés o de conocimientos tanto en la filosofía de la historia como en las historias comparadas de la filosofía y de las ciencias particulares. Del mismo modo, sabiendo que en cada raza cabe una pluralidad de culturas, en el “puesto de la civilización occidental”, sin ningún análisis profundo de los

factores que favorecieron el despegue europeo y americano, afirma y reafirma la superioridad de la civilización occidental (Idem, p. 52-54). Sin referirme a ninguna otra de sus obras, tales como, *El pensamiento salvaje*, *Antropología estructural*, *Estructuras elementales del parentesco*, etc., lo que pone de manifiesto en este folleto es, en definitiva, que desde una antropología eurocéntrica acaba en una antropología de la difusa superioridad occidental, sin pensar en las culturas occidentales rezagadas y colonizadas por las culturas poderosas.

Define el etnocentrismo como una actitud más antigua que, apoyándose en fundamentos psicológicos, “consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales: morales, religiosas, sociales, estéticas, que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos. “Hábitos de salvajes”, “esto no es posible entere nosotros”, “no se debería permitir eso”, etc., tantas reacciones groseras que traducen este mismo estremecimiento, esta misma repulsión, en presencia de maneras de vivir, de creer o de pensar que nos son extrañas.” (*Race et histoire*, o. c., p. 19-20). En lugar de lo más cercano, remonta a lo más lejano para recordar que en la antigüedad se confundía a todo lo que no participaba en la cultura griega y grecorromana con el mismo nombre de bárbaro, un nombre que la civilización occidental sustituyó por el de salvaje. Tanto en la antigüedad como en la modernidad, las dos denominaciones inciden en un mismo prejuicio, en el que se puede entender que probablemente, “el término bárbaro se refiere etimológicamente a la confusión y a lo inarticulado del canto de los pájaros, opuestos al valor significativo del lenguaje humano; y salvaje, que quiere decir “del bosque”, evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En los dos casos, se niega admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; se prefiere echar fuera de la cultura, en la naturaleza, a todo lo que no se conforma con la norma bajo la cual se vive.” (Idem, p. 20).

Aunque esta parezca una actitud muy ingenua, sin embargo, el autor reconoce que es la que reina en la mente de la mayor parte de seres humanos, lo mismo que ocurre con la noción de la mismísima humanidad que sufre constantes oscilaciones hasta el extremo en que ahí donde parece haber alcanzado un alto

nivel de estimación esté sometida a equívocos y regresiones. En lugar de extender la indagación a todas las culturas, la centra en un gran número de las poblaciones primitivas, en las se emplea nombres que significan “buenos”, “excelentes”, “completos”, con los cual, los que son de otras tribus, de otros grupos o aldeas que no participan de estas virtudes se llaman “malos”, “peligrosos”, “monos de tierra” o “huevos de piojo”. En este orden de calificaciones, el extranjero aparecería como un “fantasma” o una “aparición”. “Así se realizan curiosas situaciones en las que dos interlocutores se dan cruelmente la réplica. En las Grandes Antillas, unos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comités de estudio para indagar si los indígenas tenían o no alma, estos a su vez se esforzaban por sumergir a los blancos prisioneros para verificar bajo una vigilancia prolongada si su cadáver era, o no, sujeto a la putrefacción.” (*Race et histoire*, p. 21).

El mismo Lévi-Straus admitirá después que esta anécdota que califica de “extravagante y trágica”, es una buena prueba de la paradoja que implica el relativismo cultural que demuestra que, cuando se pretende establecer una discriminación ente culturas y costumbres, se identifica, por el contrario, con lo que se quiere negar. Empleando la terminología anterior, esto significa que al rechazar la humanidad a los que tacha como los más “salvajes” o más “bárbaros” de sus representantes, lo único que ha hecho ha sido precisamente adoptar sus actitudes típicas. Por eso, reconociendo, por una parte, que los grandes sistemas filosóficos, entre los cuales sólo cita el estoicismo, kantismo y el marxismo, y religiosos, sea el budista, el cristiano y el islámico, alzaron la voz contra esta aberración, reconoce, por otra, que la simple proclamación de la igualdad natural entre los hombres y la fraternidad que les debe unir, sin distinción de razas o de culturas, es algo decepcionante para el espíritu, porque contradice el hecho de la diversidad que se impone en la observación, de la que no basta con decir que no afecta al fondo de la cuestión para que se actúe teórica y prácticamente como si no existiera. Con esta

precisión, entra en lo que todos queríamos oír, para confirmar que:

“El preámbulo a la segunda declaración de la Unesco sobre el problema de las razas señala juiciosamente que lo que convence al hombre de la calle que las razas existen, es la “evidencia inmediata de sus sentidos cuando divisa juntos a un africano, un europeo, un asiático y un indio americano”.” (*Race et histoire*, p. 22-23). Es obvio que esta observación no se limitó a esta experiencia cotidiana de la existencia de la diversidad de razas que deambulan en las urbes en todas las naciones, que resalta este preámbulo de la segunda declaración de la Unesco, sino que también se dirigía a otras instancias sin duda superiores y al mundo entero. En este sentido, juzgó oportuno puntualizar el tema y se expresó así:

“Las grandes declaraciones de derechos humanos tienen, también esta fuerza y esta debilidad de enunciar un ideal muy olvidado del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en las culturas tradicionales o los cambios más revolucionarios dejan subsistir partes enteras y se explican ellos mismos en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y en espacio.” (Idem, p. 23). En efecto que sí, habría que darle la razón y al mismo tiempo precisar que esa falta de la voluntad firme para cumplir con lo firmado o aprobado no es nada nuevo, porque sabemos que, desde la creación de los Nuevos Imperios, desde la inauguración del neocolonialismo, las potencias que más levantan el estandarte de la defensa de los Derechos Humanos, son las que permiten su violación más allá de sus fronteras en defensa de sus intereses. Si la misma ONU había sido, desde el principio, un super organismo manipulado por los grandes, era fácil pensar que es imposible que sus representaciones gocen de libertad en sus actuaciones. Semejante reflexión brilla por su ausencia en el juicio emitido por el gran antropólogo Lévi-Strauss, quien la desvió a las especulaciones filosóficas, sociológicas y a las “recetas” del *falseo evolucionismo* (*Race et histoire*, p. 23-26).

Habiendo atravesado algunos enunciados de este ensayo, retomamos la segunda parte del texto que nos ha servido de punto de partida, que empieza en:

“No hay que olvidar que Gobineau, de quien la historia ha hecho el padre de las teorías racistas, no concebía, sin embargo, la “desigualdad de las razas humanas” de manera cuantitativa sino cualitativa: para él, las grandes razas primitivas que formaron la humanidad en sus orígenes –blanca, amarilla, negra—no eran tan desiguales en valor absoluto sino diversas en sus aptitudes particulares...” Y acaba en: “...desde un error intelectual que no excluye la buena fe, a la legitimación involuntaria de todos los intentos de discriminación y de explotación.”.

Si la primera parte era una censura a los que, debido a los prejuicios, se alejaban del camino de la investigación y de la verdad científica, sin ninguna otra precisión, pues, toda esta segunda parte es un buen **alegato en favor de Gobineau**. Con este propósito, se afirma que ha sido la historia la que ha atribuido a Gobineau su famosa doctrina racista, como si él mismo fuera ajeno a ella. Y, para explicitar un poco sus premisas, mantiene que:

“La tara de la degeneración se adhería para él al fenómeno del mestizaje más bien que a la posición de cada raza en una escala de valores común a todas; estaba pues destinada a afectar a la humanidad entera, condenada, sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez más profundo.”

Siendo esta una interpretación que no concuerda con los hechos, estamos obligados a diferenciar, una vez más, la opinión de Lévi-Strauss de las ideas de Gobineau y de su trascendencia en la antropología posterior. Presentarlo como un defensor de una humanidad “condenada, sin distinción de raza, a un mestizaje más profundo”, es contrario a todo cuanto él pensó en su obra, como se observa en el capítulo XI que lleva explícitamente el título de “Las diferencias étnicas son permanentes” (“Les différences ethniques sont permanentes”), donde expuso detalladamente el tema (Arthur de Gobineau, *Diplomate et écrivain français* (1853-

1855), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, présentation de Hubert Juin. Paris, Éditions Pierre Belfond, 1967, p. 128).

En el párrafo siguiente, retoma de otro modo la cuestión:

“Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo, por lo demás, que, aún en este terreno limitado, tal noción pueda aspirar a la objetividad, lo cual la genética moderna pone en tela de juicio) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas.”

Sin pertenecer al ámbito cognoscitivo antropológico, eso sí que, desde el ángulo de la filosofía de la ciencia, no puedo creer que la antropología haya nacido como una ciencia racista, porque las reflexiones sobre el hombre, como animal racional, social o político, se remontan a muchos siglos a. C. Estas serían las que dieron origen a la antropología, entendiendo por ella como un tratado o una exposición sistemática de todos los conocimientos que versan sobre la realidad humana, independientemente de que se considerase como ciencia en la era moderna. Dicho esto, es necesario aclarar que este “pecado original”, al que se refiere aquí el texto, no atañe a la antropología primordial u originaria sino a la antropología colonial, que fue concebida única y exclusivamente para estudiar a los pueblos colonizados, a los que había que atribuir características exentas de la dignidad propia de todo ser humano. Esta es la antropología que usurpó el lugar de la verdadera antropología y se opuso, se opone, a la objetividad y al riguroso análisis que exige la metodología de la búsqueda de la verdad en el terreno específico de las ciencias humanas.

Este recomendado texto se cierra con este remate:

“Bastó a Gobineau haberlo cometido para hallarse encerrado en el círculo infernal que conduce, desde un error intelectual que no excluye la buena fe, a la legitimación involuntaria de todos los intentos de discriminación y de explotación”.

Dado que se trata de una defensa, habría que pronunciar la **sentencia**. Esta testifica que, aunque Gobineau cometió el

“pecado original” de la antropología colonial, pero, a pesar de eso, como su intencionalidad “no excluye buena fe”, entonces hay que comprender su posición, aceptarla e incluso seguir con afán su doctrina, como se constata en la actualidad.

En resumen, este texto “más alabado que leído y comprendido” por los antropólogos españoles, por ser una de las “biblias” de la UNESCO en su lucha contra el racismo tras la derrota del nazismo en la II Guerra Mundial y por llevar la firma de Lévi-Strauss, ha resultado finalmente no sólo un documento incompleto, ambiguo, sino también una buena **defensa de Gobineau**. Me pregunto: ¿en qué se basaría la UNESCO para convertir el opúsculo del que ha sido extraído el referido texto en una de las “biblias” de su lucha contra el racismo? Una ulterior reflexión sobre esta interrogación llevaría a una conclusión negativa, la que pone de manifiesto que el super organismo cultural en cuestión ha sido y está siendo manipulada por los intereses de las grandes potencias, como lo son el resto de las demás organizaciones internacionales. Si el profesor Aranzadi no ha sido capaz de pensar en la cuestión, es lógico que la serie de monografías que nos pueda dar al respecto redunde en la misma perplejidad.

Después de escuchar la sentencia de absolución de Gobineau, volvamos a la nota número 20, con la que censura esta afirmación: “Los pigmeos, que habitan en diversos países africanos y en otras zonas de la tierra, corresponden a los que en Europa se conocen como enanos, sin ubicación propia como ocurre en África o en Asia” (N. pág. 32).

Por supuesto, reafirmo todo cuanto en ella se repite. Antes de entrar en su letra, debo recordar que, enlazando el galimatías que ha armado tergiversando mis palabras, como lo he indicado ya, donde he escrito: “**hijo de una prostituta y de un padre imbécil**”, él ha entendido: “**hijo de una prostituta y de un pobre imbécil**” y, con este cambio, ha lanzado la serie de sofismas que hemos leído en la página 48 y la ha enlazado con esta otra:

“que algunos quizá tiendan a justificar o disculpar porque su “víctima” es un blanco racista, se repite en su desprecio hacia esos “hermanos Negros” que NO son para él los Pigmeos, a los que califica como simples Enanos carentes de identidad grupal o étnica²⁰, y recuerda a la actitud análoga de su maestro Diop, distantemente orgulloso de su pertenencia a la casta aristocrática Wolof, hacia los Laobe, una casta senegalesa de artesanos de utensilios de madera y de bajo estatus jerárquico, a los que califica de disolutos, promiscuos, ladrones inveterados, belicosos y “los más ruidosos y socialmente indisciplinados de todos los Africanos que conozco” (*The African Origin of Civilization*, 1974: 188), repitiendo e incluso agravando los más negativos estereotipos étnicos de los colonialistas europeos racistas.” (*Polemizando sobre Guinea*, o. c., p. 283-284). Como lo hace habitualmente, se ha precipitado sin haber leído lo que he dicho de los Pigmeos. El desprecio a este linaje que, en este caso, pretende atribuirme es una pura invención suya. En principio, he de aclarar el contenido de la nota de esta manera: soy africano que, a pesar de haber conocido varios países africanos, nunca he estado en contacto con ningún pigmeo. Sólo recuerdo que en, en julio de 1962, hice un viaje en coche de Oyem, noroeste de Gabón, hasta Libreville, y, de paso, el conductor nos indicó que estábamos transitando justamente al lado de un pueblo pigmeo; con cierta curiosidad, eché una mirada hacia su gente y vi a algunos hombres, mujeres con sus niños, que a su vez nos miraban. La imagen que se me quedó bien grabada en la memoria es que eran de poca estatura, no sé si llegarían a más de un metro con 10 o 20 centímetros. En la pequeña Guinea, deben vivir en el distrito de Ayamiken, al noroeste, cerca del río Ntem. Sin embargo, mi experiencia en Europa es totalmente distinta, porque me he encontrado con los Enanos, de la misma estatura que los Pigmeos, en España, en Portugal, en Francia, etc. A lo largo de mi función docente, tuve entre mis alumnos a un enano, que se comportaba exactamente como los demás alumnos. Partiendo de esta analogía, pensé que el profesor Aranzadi iba a aprovechar esta oportunidad para comparar, desde el punto de vista de la antropología morfológica, a los Pigmeos con los Enanos que no tienen un habitáculo propio como el otro grupo que tomó la firme decisión de quedarse en el bosque. Según él, estos últimos son “carentes de identidad grupal

o étnica”. Con eso, él expresa su absoluto desprecio al grupo de los Enanos. Sin entrar en el tema porque lo desconozco, lo que he visto que los Enanos españoles se han manifestado en distintas ocasiones en los medios españoles, hablando de su grupo, incluso han exhibido su potencial creativo en el deporte, en el cine, etc., en cuyo caso no creo que sea correcto sostener que carecen de identidad grupal.

A los primeros, los Pigmeos, les dediqué el siguiente texto:

“Pues bien, en *Dulu Bon be Afri Kara*, los autores han unido, incomparablemente, el mito del *Hamata* con la realidad del pueblo fang. En diversos pasajes de sus capítulos, Nkuiñ Afri, el fundador del linaje de los Bekuiñ, los Pigmeos, es uno de los hijos mayores de padre Afri Kara, que es, de hecho, el geógrafo, el que domina el terreno a perfección y guía el camino a sus hermanos para cumplir con el mandado del padre y llegar a la meta, ahí donde desembocan los ríos en el mar y el sol se esconde detrás de sus aguas. Una vez culminado todo el proceso migratorio y concluida su misión, se despide de ellos y regresa definitivamente al bosque... Por otra parte, en *Histoire du Gabon, des origines à l'aube du XXIe siècle*, de Nicolas Metegue N'nah, los Pigmeos son todavía considerados como buenos expertos de las artes y de todos los misterios del bosque, incluyendo la medicina natural o tradicional. Estos extremos y otros que deben considerarse como imprescindibles brillan por su ausencia en la obra del señor Mibui.” (*Polemizando*, p. 242). El hecho de que, al leer esta noticia de la importancia que tienen los Pigmeos entre los Fang, el profesor Aranzadi no ha juzgado necesario corregir sus sofismas en relación con la cuestión, demuestra el vacío de su criterio hermenéutico que lo impide asumir sus errores. A partir de estos, encuentra, inventa, una estrecha conexión entre su tergiversación y el juicio emitido por Anta Diop acerca de los Laobés. Es interesante recoger otra vez su referencia exacta, donde dice: “y recuerda a la actitud análoga de su maestro Diop, distantemente orgulloso de su pertenencia a la casta aristocrática Wolof, hacia los Laobe, una casta senegalesa de artesanos de utensilios de madera y de bajo estatus jerárquico, a los que califica de disolutos, promiscuos, ladrones inveterados, belicosos y “los más ruidosos y socialmente indisciplinados de todos los Africanos que conozco” (*The African Origin of Civilization*, 1974: 188), repitiendo e incluso

agravando los más negativos estereotipos étnicos de los colonialistas europeos racistas.” El que ha estudiado a Anta Diop, se dará cuenta fácilmente de que todo cuanto ha podido decir de los Laobés no lo ha hecho como un wolof que se cree superior a otras etnias, como se dice aquí, tampoco lo ha inventado, sino que se ha ceñido al análisis objetivo de los hechos basándose en diversos testimonios y resultados de otras investigaciones. Veamos: al interrogar su origen, sostiene:

“Ellos constituyen, en mi opinión, una fracción de los supervivientes del pueblo legendario de los *Sao*.

En efecto, ¿qué sabes de estos últimos según los manuscritos de Borno y según los hallazgos arqueológicos de MM. Griaule y Lebeuf?

1° su nombre: *Sao* o *So*.

2° ellos eran gigantes.

3° pasaban noches enteras bailando (à danser).

4° han dejado innumerables figurillas de tierra cocida.

5° sus estatuillas revelan un tipo étnico con cráneo piriforme.

Pues, encontramos, idénticamente, estos cinco rasgos en los Laobés.” (Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, troisième édition, tome II, Présence Africaine, Paris, 1979, p. 384). Con este reconocimiento, es preciso admitir que, en principio, para hablar de este grupo étnico, el pensador senegalés tuvo que apoyarse en diversas fuentes tal como nos lo acaba de confirmar. En su merecido esfuerzo, accedió a los documentos gráficos del antiguo reino Kanem, fundado en el siglo VIII por los Zaghawa, un reino que se unió con el de Borno formando juntos el imperio Kanem-Borno, habitáculo primordial de las culturas *Kanembú* y *Sao*, que alcanzó su máximo apogeo desde el siglo XVI hasta la era contemporánea, en cuya extensión se englobaban diversas regiones tanto del África central como occidental (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, p. 154-159). Prueba de su antigua y bien conservada herencia, Borno es uno de los 19 Estados

Federales de la República de Nigeria. Contando con esta fuente, Diop se nutrió también de las investigaciones de los famosos etnólogos Marcel Griaule y Jean-Paul Lebeuf, siendo este último también arqueólogo. Con esta experiencia, es obvio que haya juzgado oportuno aportarnos algo nuevo acerca de esta etnia, ampliando las nociones de las cinco características anteriores que la definían, se expresa de esta manera:

“Los Laobés, igual que los Sao, llevan como un solo nombre totémico típico, el de *So*, o *Sow*, que se ha tomado por error como un nombre peul. El único objeto sagrado que les ha quedado es el instrumento con el que tallan, cuyo nombre es *sao-ta*.

” Son gigantes –hombres y mujeres-- alcanzan fácilmente una altura de un 1m.80 y más, cuando son relativamente de pura raza (si se puede hablar de una raza); a consecuencia son miembros de una extraordinaria belleza, dan siempre tallas atléticas.

” Tienen un cráneo piriforme, idéntico al del tipo étnico que se observa en las estatuillas *Sao*.” (*Nations nègres et culture II*, p. 384-385). Para aproximarnos a este grupo, es siempre necesario tener en cuenta de que el fenómeno migratorio ha sido mucho más intenso y complicado en África que en otros continentes, hasta tal extremo que, en países pequeños de pocos habitantes, es fácil diferenciar una pluralidad de culturas, como ocurre en Gambia, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial, etc. Recuerdo que cuando llegué a la Universidad de Ghana, en septiembre de 1978, aquellos que no conocían mi procedencia siempre me preguntaban si era nigeriano, mientras que otros me identificaban con un típico habitante de la “Volta region”. Incluso mi primo C. Eyá Nchama que vive en Ginebra, me ha dicho: “eres una copia de Nelson Mandela”. Yo mismo me he encontrado con senegaleses con apellidos fang, como Mbare, Ndong, etc. Todo eso nos demuestra que el proceso migratorio que se originó en la extensa región de Los Grandes Lagos, el primitivo hábitat de los *Homos*, se multiplicó hasta el infinito tanto en las zonas próximas como en las lejanas. De ahí que, en este caso concreto que nos concierne, los Laobés procedan de otras latitudes diferentes de

donde viven actualmente, como ha ocurrido con una gran mayoría de otros pueblos africanos. Refiriéndose a aquellos, Anta Diop pudo comparar su aportación personal con los estudios realizados por Jean-Paul Lebeuf, autor de un ensayo que lleva el sugestivo título de: “Une Découverte archéologique, L’Empire de Sao”, que fue publicado en la Revista *Sciences et Médecine*, el 26 de enero de 1938, en París. Así, observa que tanto estos como los antiguos *Sao* comparten un mismo nombre totémico que no tiene nada que ver con el de los Peul, al mismo tiempo que descubre las identidades morfológicas y fisiológicas existentes entre ambas culturas. A eso se añade otra analogía, la más general, que confirma que una de sus grandes habilidades es la talla de la madera, con la que construyen una gran diversidad de objetos, una actividad compartida con otras múltiples culturas africanas; que sus mujeres se dedican, a su vez, a la fabricación de figurillas de tierra cocida y al baile, siendo su principal baile “el *Kumba Laobé é Gâs*” (*Nations nègres et culture II*, p. 385).

De acuerdo con todo eso, han sido considerados, equivocadamente, “como una casta de escultores de los Peul y de los Todocolores (Toucouleurs). Dicho error viene en parte, por el hecho de que los Laobés hablan el peul y el todocolor, lo que ha llevado a considerar esta lengua como su lengua materna. Pues, nada de eso. Se olvida constatar que los Laobés son bilingües –por lo menos en Senegal. Hablan con facilidad tanto el valaf como el peul; y el acento con el que hablan el valaf no es el de un Peul o de un Todocolor.

” Los Laobés parecen ser un pueblo que ha perdido su cultura y cuyos elementos dispersos se adaptan según las circunstancias aprendiendo las lenguas de las regiones donde se encuentran...” (Idem, *Ibidem*). Sabiendo que los Laobés habitan en otros países africanos, Diop sólo pudo hablar ciertamente de los más próximos, es decir de los que residen en Senegal, cuyas características hasta ahora nos parecen positivas, en cuanto revelan tanto su talento creativo como su capacidad innata de aprender las lenguas de otras culturas, aunque dicho aprendizaje no se extendiera a otros valores. En esta especie de fluctuación, en el terreno ético es

donde manifiestan su mayor debilidad, de ahí que Diop haya insistido tanto en censurar su conducta tras comprobar que “el carácter disoluto de sus costumbres” es una de las pruebas más palpables que demuestran que constituyen un pueblo que ha perdido su cultura y que, a consecuencia de este desarraigo, no se somete a ninguna moral tradicional. Así, es reconocido por todos que:

“Una preocupación no menso esencial de los Laobés es la de robar asnos para constituir un rebaño que servirá de dote en sus matrimonios efímeros que contraen. La procedencia de los asnos entregados a la familia de la mujer importe poco; además esta no se hace ilusión y desde el momento en que recibe los asnos, su táctica es deshacerse de ellos en cuestión de 48 horas vendiéndolos, o intentar, sin que lo consiga siempre, hacer irreconocibles los asnos no vendidos cambiándolos de color por el humo. Si, a pesar de todas estas precauciones “legítimas”, las víctimas llegan a reconocer sus animales, se los arrebatan, sin encontrar ninguna fuerte resistencia verbal de parte de los Laobés, el matrimonio no tiene en absoluto la solidez que requieren sus costumbres porque el esposo habiendo sido perfectamente absuelto de su deber está exento de todo reproche.” (*Nations nègres et culture II*, p. 386). Se ve que, aunque en esta sociedad haya una clara separación o división entre los escultores y los no escultores, esta queda relegada a un segundo o insignificante plano, supuesto que la mujer laobé siendo consciente de que la principal riqueza económica consiste en la posesión de un rebaño de asnos, es plenamente tranquila o satisfecha cuando se casa con un ladrón inteligente. Si este no haya demostrado su dominio en la materia, su mujer se lo echará en cara sucesivamente y, con ello, el matrimonio será efímero. Por lo visto, los Laobés deben ser el único pueblo africano y, probablemente, del mundo que acepta, aplaude y premia este tipo de irresponsabilidad. Así les acusan de tener un humor belicoso, aunque se peleen raras veces. En las escenas cotidianas entre ellos, se suele ver a dos personas enzarzadas a grandes voces amenazándose mutuamente, con sus bastones en las manos, pero que, al ser separados, cada uno creyéndose haber cumplido con su deber, interrumpe la trifulca y continúa lanzando perjurios. De esta guisa, es lógico admitir que

estos “son los más ruidosos y socialmente indisciplinados de todos los africanos que conozco” (Idem, *Ibidem*, *Nations nègres et culture II*, p. 386). Al igual que los hombres, las mujeres están en sus constantes “querellas bizantinas” unas contra otras. Los que han vivido o viven cerca de los Laobés cuentan muchas anécdotas de sus habituales riñas, tanto de las mujeres como de los hombres. Una de estas anécdotas que más ha hecho eco es la que relata que un jefe de tribu, de otra cultura, naturalmente, que pensaba en la paz y en la convivencia, autorizó a los Laobés a construir un barrio (*ag laobé*) en su pueblo, a condición de que estuviera prohibida toda clase de querella. Pero, estos, después de haberlo intentado en poco tiempo, se dieron cuenta de su debilidad y ofrecieron obsequios al jefe del pueblo para que anulara la prohibición. Como este mantuvo firme su decisión, los Laobés abandonaron el pueblo porque les resultaba insoportable una vida sin querella. La moraleja deducida hace ver que, incluso sin contar con estas anécdotas, la mentalidad de este pueblo ha revelado, revela, en cada momento dondequiera que estuviera, su forma de ser o estar en el mundo. Con ella, se sabe que:

“Los Laobés viven así dispersos en diferentes pueblos de Senegal y de otras partes: no tienen residencias fijas; es inexacto decir que habitan en *Foula Toro* o en *Foula Djalon*, país de Todocolores y de los Peul. Ellos constituyen agrupaciones esporádicas en el seno de grupos étnicos más importantes. Los Laobés de Senegal no pueden localizar su cuna; su organización social es completamente disuelta; no tienen jefes tradicionales. La persona mejor considerada del grupo va en un mulo mientras que los asnos están reservados a los otros. Así lo hacía *Med Sow Wediam*, un Laobé que fue muy influyente, pero que, hablando propiamente, no se podía llamar un jefe tradicional; por lo demás, su influencia se debió sobre todo a su conversión al *mouridismo* de Amadou Bamba (secta musulmana de Senegal.” (*Nations nègres et culture II*, p. 387-388). Hasta aquí, ya sabemos que la dispersión del pueblo laobé lo ha privado en cierto modo de esta serie de valores creados por las culturas sedentarias. En Senegal, vive entre y con otras culturas: los Peul, los Todocolores, lo Valaf Wolof, etc., y que, a pesar de esta proximidad, su forma de ser se

aleja totalmente de ellos, habiendo aprendido solamente su idioma...

Desde esta perspectiva, la investigación de Anta Diop coincide con las emprendidas por otros investigadores, entre los cuales merece citar el nombre de Fr. de Zeltner quien, entre otras consideraciones relevantes, señala que los Laobés, además de dominar el tallado de árboles para fabricar instrumentos puestos a la venta, también trabajan con el hierro, pero que no se identifican con los herreros. Que, “aunque hablen la lengua del país en el que viven, manejan un lenguaje secreto entre ellos, se agrupan en familias no numerosas que deambulan de pueblo en pueblo, excepto en las sesiones de lluvia. No cultivan la tierra y viven del producto de su trabajo. Cada jefe de familia es maestro de su grupo y no existe ningún jefe de tribu.” Los que podrían vivir bajo el mando de un jefe, “se trataría de un señorío feudal más bien nominal, porque no le pagan más que una cuantía ligera o simbólica” (Fr. de Zeltner, “Notes sur les Laobé du Soudan français”, in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1139° Séance – 1er Juin, Année 1916, p. 165-166).

Este es el pueblo Laobé, un pueblo que, como todos los demás, ha sido objeto de diversas investigaciones cuyos resultados revelan que, aunque haya transitado por muchos países africanos, sin embargo, en todos ellos ha sido nómada, desarraigado, y, al parecer, exento del *imperativo categórico* que debe estar impreso en la conciencia individual y colectiva de cualquier grupo humano. Reflexionar o intentar emitir un juicio crítico sobre su curiosa forma de ser no es nunca una actitud racista, sino al revés, un intento de explicarla fenomenológicamente, decir la verdad y ponerla al corriente de todos aquellos que quisieran acercarse a ella. Estas reflexiones nos hacen retroceder a las opiniones del profesor Aranzadi quien, como ya se sabe, plantea de la forma vulgar y superficial los problemas cuya comprensión exige otro nivel análisis. Lo mismo que me ha tachado de haber tratado de forma racista a los Pigeos ignorando todo cuanto yo he escrito sobre ellos, ahora acusa a Anta Diop de haber despreciado a los Laobés atribuyéndoles “los

más negativos estereotipos étnicos de los colonialistas europeos racistas”, lo que demuestra que, en realidad, no sabe a ciencia cierta quiénes han sido, son, y qué lugar ocupan en el conjunto de las culturas de su entorno. Dado que no ha entendido nada de la obra de este gran pensador africano, remito al lector a los capítulos específicos donde descubrirá su infructuoso afán de difamarlo, estos son: **17. Operación de transformación y tergiversación de Cheikh Anta Diop e incomprensión de Jean-Marie Aubame, 20. Anta Diop y *La Philosophie bantoue* del R. P. Placide Tempels y 21. “Cheikh Anta Diop, los historiadores africanos y el Afrocentrismo afro-americano”**: el recurso de falsos testimonios contra Diop.

11. *Heidegger contra Heidegger*

Tal como me ha hecho fijar la atención en la figura de Hegel, ahora imbuido por otro de sus malentendidos, me invita a hacer lo mismo con Heidegger. Por eso, he preferido dar a este apartado el título de *Heidegger contra Heidegger*, cuyo contenido será precisado sobre la marcha y en su momento oportuno, mientras tanto vuelvo a la idea por la que había mencionado su nombre:

“Retomando la cita de *Guinea Ecuatorial (des)conocida* que nos ha traído hasta estas aclaraciones, se hace palpable la incapacidad de uno de sus principales coordinadores para salir de la interpretación gobinista de la historia, lo que, a su vez, le encierra como un esclavo y como otros muchos y simples apasionados en las mazmorras de los falsos mitos. En otra perspectiva, en la dimensión filosófica del mito, es donde acostumbro a seguir la doctrina de Heidegger, quien sostiene que *muthos* dice lo mismo que *lógos*, y que esos dos términos no se oponen como lo creyó la historia corriente de la Filosofía (*Was heist Denken? Fünfte, durchgesehene Auflage*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997, p. 6-7). Si el *lógos* es la palabra cercana, el *muthos* será la lejana, en la medida en que remite a múltiples reflexiones e ilimitadas que el *lógos*, que no puede ir más allá de sus límites. Lo que está fuera del alcance de

los vulgarizadores es la posibilidad de distinguir los falsos mitos de los verdaderos. El mito bíblico de la maldición de Cam es uno de esos falsos mitos que han funcionado en la religión judía y en su herencia cristiana desde hace milenios, pero adoptarlo en la investigación científica es una aberración que sólo encaja en una visión sumamente trasnochada muy alejada de la rigurosa exigencia de la Epistemología y de la Hermenéutica contemporáneas.” (“Reflexión crítica”, *Polemizando*, p. 213). El quid de la cuestión está en la conexión esencial y necesaria existente entre el *muthos* y el *lógos*, sobre todo en el pensamiento antiguo, en la que, como he dicho, estoy totalmente de acuerdo con Heidegger, no porque lo haya dicho él, sino porque yo mismo, a lo largo de mi actividad docente e investigadora, pude comprobar la veracidad de su proceso, dedicándome a la filosofía de la historia y a la “filosofía comparada”, aunque eso o suponga que todos los mitos pueden ser racionalmente explicados, como es el caso de la maldición de Cam por su padre Noé en el Antiguo testamento al que me he referido.

Sin haber entrado en lo esencial de esta reflexión, como era necesario, el profesor Aranzadi se pronuncia así:

“Aunque la lección magistral del gran filósofo Nkogo sobre Hegel y Gobineau carece de toda relevancia para su supuesta crítica de mi “Estudio introductorio”, resulta muy reveladora –como hemos visto- de la ideología que subyace a las orientaciones teóricas que Nkogo ofrece como sustitución de las mías. Lo mismo ocurre con su erudita divagación sobre “el mito bíblico de la maldición de Cam”, uno de esos “falsos mitos” que, en su opinión, yo me complazco en difundir, y a los que él opone un “mito verdadero...siguiendo, como acostumbro –nos dice- la doctrina de Heidegger”. Si decidimos creerle, es la doctrina de Heidegger lo que le permite “distinguir los falsos mitos de los verdaderos”, algo que “está fuera del alcance de los vulgarizadores” como yo. Aunque reconozco que puede parecer un golpe bajo oportunista, llegados a este punto no puedo resistir la tentación de recomendarle a Nkogo la lectura del libro de Herman Philipse, *Heidegger’s Philosophy of Being. A Critical Interpretation* (Princeton University Press, 1998), el más sesudo y convincente análisis que conozco sobre las relaciones entre la filosofía de Heidegger y su decisión de militar políticamente en el Partido Nazi. Me temo que, como él mismo reconoce, la sagacidad y el acierto de Nkogo para “distinguir los falsos mitos de los verdaderos” es muy parecida a la de Heidegger, lo cual me tranquiliza al verme incluido –a la luz de la Verdad desvelada por Heidegger y

por Nkogo entre los creyentes en los “falsos mitos”. (*Polemizando*, p. 291).

Sin ningún preámbulo, está claro que no ha entendido que nuestro tema fundamental apunta a la relación que guarda el *muthos* con el *lógos* (según lo plantea Heidegger en *Was heist Denken?* Fünfte, durchgesehene Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997), una relación susceptible de sufrir alguna modificación según los mitos. Su malentendido lo ha llevado a confundir toda la obra de este gran filósofo con su filosofía política, es decir con una de sus partes o secciones. Como sabemos, entre los principales pilares en los que se apoya su obra se encuentra su teoría óntico-ontológica que expuso extensamente en *Sein und Zeit*, Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926, Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2001 (*El Ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951), cuya lectura, a pesar de sus interpretaciones, nos ha hecho a todos reconocer que su autor fue uno de los grandes metafísicos del XX, mientras que su filosofía política se encuentra en sus discursos o conferencias y entrevistas que han sido recogidos y analizados por distintos investigadores o por distintas instituciones. Sus estudios arrancan justo desde el fin de la Segunda Guerra mundial, con las discusiones que tuvieron lugar en 1945, en *Les temps modernes*, una revista dirigida por Jean-Paul Sartre, a partir de entonces, los intelectuales críticos franceses no cesarían de pedir explicaciones a Heidegger acerca de su participación en el nazismo. Posteriormente, la indagación se extendió por otros medios, habiendo contado con una gran variedad de publicaciones, de las que se suele citar desde el punto de vista cronológico en este orden:

Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern, 1960.

-*Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, 1963.

Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln und Opladen, 1965.

François Fédier, *Critique*, 1966, analyse des “documentations” de Schneeberger et de la critique d’Adorno; Beda Allemann, “Martin Heidegger und die Politik”, *Merkur*, 1967, in Otto Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin, 1969.

Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 72/1974, *Filosofía y política en Heidegger*, traducción española, Editorial Alfa, 1984.

Nur noch ein Gott kann uns retten, Heidegger, Rudolf Augstein, Georg Wolff, *Der Spiegel*, Nr.23 / 1976 (un documento testimonial: el texto íntegro de la entrevista que el mismo filósofo cedió a esta revista, el 23 de septiembre de 1966, con el fin de que la publicaran después de su muerte).

Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l’Histoire et la Politique, traduit de l’allemand par Jean Launay, Mercure de France, 1977.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1933), Das Rektorat 1933/1934 (1945), Tatsachen und Gedanken (1966), Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1983, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934 y la Entrevista del Spiegel Martin Heidegger*, Estudio preliminar y notas de Ramón Rodríguez García, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1989.

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger I, Philosophie grecque*, Editions de Minuit, Paris, 1973.

-*Dialogue avec Heidegger II, Philosophie moderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1973.

-*Dialogue avec Heidegger III, Aproche de Heidegger*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.

-*Dialogue avec Heidegger IV, Le chemin de Heidegger*, Éditions de Minuit, Paris, 1985.

Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan, *DOUZE QUESTIONS posées À JEAN BEAUFRET à propos de Martin Heidegger*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1983.

Jean Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1984.

Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, NRF, Éditions Gallimard, 1978.

Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, traducción del italiano de Alfredo Báez, Editorial Gedisa, S. A., Barcelona, 1986.

Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, traduit de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, Préface de Christian Jambet, Editions Verdier, en 1987.

Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, S. A., Madrid, 1987.

LE DÉBAT, Histoire, Politique et Société, Heidegger, la philosophie et le nazisme (Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédier, Gérard Granel, Stéphane Moses, Alain Renaut), numéro **48**, janvier-février 1988, Éditions Gallimard.

Hugo Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 1988, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil, Préface de Jean-Michel Palmier, Éditions Payot, Paris 1990.

Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, Heidegger et la question politique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, 1998.

Eugenio Nkogo Ondó, *Heidegger contra Heidegger*, en preparación.

El denominador común de esta serie bibliográfica indica el papel que jugó la filosofía política de Martin Heidegger en el seno del nazismo, donde este fue no sólo uno de los acérrimos defensores de la implantación del “*Führerprinzip* en la administración de las universidades alemanas”, sino también que él mismo fue declarado “*Führer* de la universidad de Friburgo” (Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, o. c., p. 94 y 99). En diciembre de 1936, Heidegger publica su conferencia sobre Hölderlin en el primer número de la revista *Das innerte Reich*, un órgano esotérico que se proponía resaltar los valores subyacentes de la espiritualidad de la Alemania invisible sumisa de forma particularmente sutil al Führer Adolf Hitler; “este era el taumaturgo elegido de la Providencia, en quien residía”, añade en la Introducción que “estaba inspirado por una todopoderosa benevolencia, el saber de los tesoros eternos del alma alemana.” (Hugo Ott, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, o. c., p. 141). Yo mismo he hecho este pequeño parangón: lo mismo que, para Hegel, Napoleón fue la encarnación del Espíritu objetivo del mundo, para Heidegger, el Führer sería el salvador del acervo alemán de todos tiempos. Recordando a Schopenhauer, estamos, sin duda, ante otro modelo de un filósofo “con un fin político mal calculado”.

Los que se han dedicado al estudio de la filosofía contemporánea, sobre todo del existencialismo cual es mi caso, sabemos que, justamente, al finalizar la segunda Guerra mundial, el tema de la colaboración de Heidegger con el nazismo ha sido objeto de investigación hace ya más de tres cuartos de siglo. Si reconsideramos que el profesor Aranzadi nos ha recomendado la lectura de *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, de Herman Philippe, el único libro que conoce,

según su propia expresión, “el más sesudo y convincente análisis que conozco sobre las relaciones entre la filosofía de Heidegger y su decisión de militar políticamente en el Partido Nazi”, un análisis que no se escapa de la mezcla forzada entre su metafísica y su teoría política que no ha sido capaz de descubrir, esto significa, simplemente, que no tiene información suficiente acerca del tema y nos recuerda que su método de investigación, al ser invariable, continúa haciendo vagas alusiones a figuras filosóficas o a otros problemas de orden interdisciplinario, cuyos desarrollos requieren otro nivel de conocimiento. Además de esa bibliografía que le he ofrecido en bandeja, le aconsejaría leer un artículo corto mío que lleva el título significativo de: “**Martín Heidegger, la historia interminable de una polémica ideológica**”, que, con fecha del 8 de octubre de 1989, apareció en el *Diario de León*. Lo tiene disponible en mi Web cuya dirección es: www.eugenionkogo.es, entrando en ella, hay que picar Publicaciones y, después, Artículos, donde aparecerá casi al final junto con la copia impresa que salió en la fecha indicada. Del mismo modo, debería leer mi obra, *La pensée radicale*, de la que no existe todavía una versión castellana, que consta de estas cuatro partes: I, De la Crítica de los postulados al dominio de un pensamiento radical. II, Según la filosofía de la historia. III, La revuelta del pensamiento, y IV, Homenaje a la misma filosofía. Esta última empieza precisamente con la otra polémica, la de mi disconformidad con las tesis fundamentales que Heidegger defendió sobre la filosofía y sobre su origen. Por todo ello, cualquier lector atento puede constatar que nuestro profesor Aranzadi ha empezado confusamente su aproximación a este filósofo, justamente ahí donde yo lo he seguido normalmente hace ya más de cuatro décadas.

En las líneas precedentes, sólo hemos querido señalar algunas fuentes bibliográficas relacionadas con la participación de Heidegger en el nazismo, olvidándonos de otros temas fundamentales tales como: su metafísica, su hermenéutica, su epistemología o filosofía de la ciencia, etc. No obstante, tengo la satisfacción de haber escuchado directa o indirectamente la voz

de los mejores o grandes intérpretes de Heidegger, incluso de haber cubierto alguno de sus itinerarios para alcanzarlo, y de que, al fin y al cabo, habiendo entrado de lleno en su pensamiento, he adoptado un criterio personal para aceptar o descartar algunas de sus tesis primordiales. Me complace recordar que he seguido, sin darme cuenta de ello, los pasos de Jean Beaufret, un “normalien” y discípulo de Léon Brunschvig como lo fueron Merleau-Ponty, Sartre y Cavaillès, quien pocos años de acceder a su Cátedra de filosofía empieza a leer *Qu'est-ce que la métaphysique?* de Heidegger, que apareció en Éditions Gallimard, en 1938. Al término de la Segunda Guerra mundial, cuando los intelectuales críticos se dirigían a él para que explicara la razón de su adhesión al nazismo, Beaufret, a su vez, después de haberse consagrado a la investigación de la filosofía contemporánea y, sobre todo, del existencialismo y de haber recabado suficiente información acerca de su paradero, lo pilla finalmente, a principios de 1946, en su Hütte, su cabaña, en Todtnauberg, una villa situada en las altas montañas de la Selva Negra, en dirección a Basel. Este fue el inicio de una amistad, en la que, a pesar de la gran diferencia de edad que los separaba, Beaufret será el mecenas francés de su “viejo amigo”, como el mismo Heidegger lo llamó siempre, hasta su muerte en 1976. Fruto de este contacto, el “joven amigo” le dedicó cuatro libros, junto con dos ensayos largos y otras cuatro grandes carpetas que forman parte de sus archivos que se conservan en el Deutsches Literatur Archiv. Paralelamente, yo también inicié mi estudio en la obra de este filósofo, en la Complutense donde, en el año académico 1970-1971, leí *¿Qué es Metafísica?*, de Heidegger, Introducción de Enzo Paci, Ediciones Siglo Veinte, de Buenos Aires.

Al conseguir el grado de Dr. en Filosofía y Letras, me trasladé a la Universidad de Paris Sorbona IV, asistí a los cursos de Filosofía contemporánea con Henri Birault, otro de los grandes heideggerianos, y de Ontología e Historia de la Ontología con Emmanuel Levinas, discípulo de Husserl y condiscípulo de Heidegger... En el transcurso, mientras impartía docencia,

aprovechaba algunas semanas de verano para investigar en París y en Alemania. En mi segundo viaje a la universidad de Freiburg am Breisgau, en agosto de 2004, para entrar en contacto con el profesor Friedrich-Wilhelm von Hermann, uno de los discípulos de Heidegger y encargado de la custodia de su obra en aquella institución, con el fin de consultar sus Archivos. Pero, debido a una ausencia imprevista, no tuve la posibilidad de reunirme con él. Tras este desencuentro, me trasladé a Todtnauberg y, para llegar a la “Hütte”, me dijo el responsable de la oficina de Turismo: “Sie Müssen laufen”, “usted debe andar”, y me indicó el camino. Se trataba de trepar tres kilómetros hacia lo más alto, para alcanzar donde se encontraba, tras ello, habiendo recorrido toda una mañana la “Martin Heideggers Rund Weg”, allá arriba el filósofo había diseñado una ruta de 7 kilómetros donde acostumbraba a pasear. De vuelta a Freiburg, por la tarde, me puse a escribir este artículo: “Martín Heidegger, el espectador desinteresado de Todtnauberg”, disponible también en la Web en el capítulo de Artículos. Concluido este viaje cultural, regresé a España, un mes después envié sendas cartas al profesor Von Hermann y al Dr. Hermann Heidegger, hijo del filósofo. Mientras que el primero (profesor Von Hermann), muy atento, me envió una carta explicándome detalladamente que los Archivos de su maestro se encontraban en el Deutsches Literatur Archiv, la dirección del centro y el nombre de su director, Dr. Ulrich von Bülow, a quien tenía que dirigir con suficiente antelación la solicitud para acceder a ellos, su hijo me llamó para comunicarme que eran inaccesibles, según la última voluntad de su padre.

Cumpliendo con los trámites recomendados por el profesor Von Hermann, viajé cuatro veces, durante los veranos, al Deutsches Literatur Archiv, una institución que alberga la pequeña e histórica villa cultural de Marbach am Neckar, a 25 kilómetros al norte de Stuttgart, donde pude manejar dichos Archivos, es decir la correspondencia que el filósofo enviaba a su “joven amigo” a lo largo de treinta años, acompañada de unas

observaciones que emitía el mismo Beaufret, entre las cuales tuve tanta pena al leer que “Heidegger était un nazi du coeur”, “un nazi de corazón”, es decir excesivamente convencido, y que, “au cours de son Rectorat, l’antisémitisme devint un dogme”, que “durante su Rectorado, el antisemitismo se convirtió en un dogma”. Al concluir el trabajo, puse en la última página de la carpeta de mis apuntes este título: *Heidegger gegen Heidegger. Heidegger contra Heidegger*, un libro en el que pretendo basar mi investigación sobre las *antinomias* o contradicciones internas de su teoría de la *Àlétheia* (la verdad griega, “descubrimiento”, “desocultamiento” o “desocultación”) en conexión con las principales fases del despliegue óntico-existencial de su filosofía, que empecé a redactar en alemán, en otoño de 2008, pero, al darme cuenta de que mis primeros lectores son estos millones de habitantes que forman parte del vasto mundo de la hispanidad, tomé la firme decisión de escribirlo en castellano. Debido a tantos compromisos, siento reconocer que no lo he podido terminar.

12. La prueba irrefutable de la mala fe

“El párrafo que Nkogo me dedica, como castigo por haberme atrevido a escribir que “la imagen racista de África generada en la Europa cristiana presenta al esclavo africano negro como descendiente de Cam maldecido por Noé y condenado por Dios a la esclavitud” no puede ser más insensato:

“El mito bíblico de la maldición de Cam es uno de esos falsos mitos que han funcionado en la religión judía y en su herencia cristiana desde hace milenios, pero adoptarlo en la investigación científica es una aberración que sólo encaja en una visión sumamente trasnochada muy alejada de la rigurosa exigencia de la Epistemología y de la Hermenéutica contemporáneas” (N. pág.8[213])

“En mi opinión, lo que es una aberración intelectual difícilmente comprensible es confundir *lo que yo hago* en el “Estudio Introductorio” (referirme, en el marco de una crítica de la esclavitud y de los mitos racistas que la legitiman, al mito bíblico de la maldición de Cam como justificación racista de la esclavitud de los africanos por la Europa cristiana desde el siglo XVI) con la aceptación del contenido ideológico de ese mito y su “adopción en la investigación científica”, *que es lo que Nkogo me reprocha absurdamente que haga.*” (*Polemizando*, p.291-292).

Pienso que cualquier lector debería reparar en esta pregunta: “*que es lo que Nkogo me reprocha absurdamente que haga.*” De acuerdo con las confusiones y contradicciones que ya conocemos, se expresa como si no se hubiera dado cuenta de nada. En este caso, le reprocho de no haber sido sincero consigo mismo y con los demás, de no haber sido objetivo, porque no ha entendido que, según la epistemología contemporánea, cada objeto de reflexión nos exige un método a seguir para tratarlo, le acuso de que, en lugar de partir de un conocimiento previo de los distintos modos de la realidad que se ha propuesto analizar, haya recurrido antes a la imaginación. En definitiva, lo que parecería lamentable, hipócrita y inconcebible es que los se llamen investigadores no se sean conscientes de lo que escriban y que no sean capaces de asumir la responsabilidad de las consecuencias de sus ideas. En esto el profesor Aranzadi se lleva la palma. Imbuido por la **mala fe**, ha hecho caso omiso del texto excesivamente provocativo al que he dirigido mi crítica. Aunque lo haya citado en otra parte, prefiero reproducirlo aquí una vez más:

“La primera imagen mítica de África que se forja en la Europa cristiana a partir del siglo XVI como legitimación y consecuencia de la trata transatlántica de esclavos, es una imagen racista de África que reduce implícitamente el continente al África subsahariana, excluyendo o arrinconando al África islámica del Norte, y que promociona una sinonimia entre *africano*, *negro* y *esclavo* que, con ligeras variantes, persiste hasta hoy. En el mejor de los casos, esa imagen racista generada en la Europa cristiana presenta al esclavo africano negro como descendiente de Cam maldecido por

Noé y condenado por Dios a la esclavitud; en el peor, la versión “moderna”, ilustrada y laica, le presenta como un animal incompletamente humanizado, cercano al mono, al que la antropología ‘científica’ del siglo XIX asignará el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca” (Delacampagne, 1983: 11-137) (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, p. 87).

Su texto se compone de varias premisas, en la primera de ellas no sólo parte de la imagen mítica de África que se forja en la Europa cristiana del siglo XVI, que bendijo la trata negrera, sino que a ella aporta otra idea, la de la separación del África islámica del África negra, una conjuntura que ha propiciado la promoción de la sinonimia entre el africano, negro y esclavo que, aunque haya tenido mínimas variaciones, sigue vigente en su apogeo hasta el pleno siglo XXI. En segunda premisa, reconoce que esta imagen o sinonimia, africano-negro-esclavo siendo descendiente de Cam, es la mejor porque ha sido proclamada por la Santa Iglesia cristiana y porque conserva su eminente carácter sagrado que mantiene la maldición que el mismo Dios, por medio de su hijo Noé, lo condenó eternamente a la esclavitud. De esta segunda premisa se saca la peor conclusión, la que Delacampagne y el profesor Aranzadi aceptan como la versión moderna, la laica que se aleja radicalmente de la cristiana que, por lo menos, le consideraba como hombre, un ser racional, ésta, al contrario, “le presenta como un animal incompletamente humanizado, cercano al mono, al que la antropología ‘científica’ del siglo XIX asignará el lugar más bajo en la jerarquía de las razas humanas, presidida obviamente por la raza blanca”. Esto es lo yo mismo he llamado la falsa antropología, basada, en este caso concreto, en el falso mito bíblico de la embriaguez de Noé, tal como lo explico detalladamente en mi “Reflexión crítica” (*Polemizando*, p. 213-214). La falsa antropología racista y su falso mito bíblico, desde su proclamación por la dogmática cristiana, recibió el gran impulso de Hegel y Gobineau, cuya trascendencia sigue haciendo mella en los vulgarizadores actuales. Lo curioso, yo diría absurdo, es que el profesor Aranzadi pretenda negar ahora lo que ha afirmado gustosamente. En consecuencia, como resulta incómodo mantener un discurso

lógico en estas circunstancias, desde aquí intentaré emitir mi juicio sólo sobre aquello que representa alguna novedad.

13. El malentendido de “*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*”

Ahora nos vemos obligados a detenernos en el maestro Ortega, que viene a consecuencia de lo yo he escrito sobre la antropología colonial, en estos términos:

“De la misma manera que, para la pléyade de *las Luces*, los “salvajes” eran “los representantes contemporáneos de los hombres del origen o próximos del origen”, siendo este origen lo auténtico a partir de lo cual se debe conseguir “las enseñanzas teóricas y prácticas (morales)”, dejando en constancia la “grandeza de los comienzos”, por el contrario, para los falsos antropólogos, “el hombre “primitivo” no representa más que el estado “primitivo” de la humanidad” y, por tanto, lo simple (lo bruto) e inacabado” (Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, o. c. p. 223). Esta confusión grave, en extremo, que es ni más ni menos una forma de pensar al revés, nos revela que “La identificación de los “exploradores” y de los “antropólogos de cámara” con la civilización victoriana no es a partir de ahora el fruto de un etnocentrismo ingenuo, sino el aspecto psicológico de una situación ideológica donde el análisis pretende disolver la diversidad como la muestra saqueada, a veces opuesta, también unitaria de la historia. Y en aquella época, los análisis: histórico, sociológico, mitológico y antropológico propiamente dicho no se diferencian todavía unos de otros.” (Idem., p. 37-38). “*Casi unos dos siglos más tarde, yo diría un siglo y sesenta o setenta años como mínimo, encontramos la misma salsa impresionante en los*

análisis del profesor Juan Aranzadi, en los que la falsa antropología pretende extenderse torpemente al inmenso o infinito campo de la Epistemología y de la Hermenéutica africanas. En lenguaje perogrullesco, como diría el maestro Ortega, esto significa, simplemente, que, tras este largo intervalo de tiempo, no hemos avanzado nada. De ahí que, después de asimilar en bruto el enfoque de la fantástica evolución unilineal de Morgan e intentando aplicarla a África, nuestro antropólogo sólo descubre salvajismo, barbarie y atraso insuperables. Por estar atrapado todavía por la ideología colonial de otros siglos, no ha tenido la posibilidad de informarse acerca del modelo universal de desarrollo que, desde hace tiempo, opera en Botswana, un modelo de desarrollo no sólo ejemplar para los países africanos, sino también para los países occidentales...” (“Reflexión crítica”, *Polemizando*, p. 227).

A su vez, el profesor Aranzadi escribe:

La cultura de Nkogo y la mía

“Volvamos al problema que plantea Nkogo en la cita que abre el epígrafe anterior: ¿Cuál es la cultura de la que parte “nuestro antropólogo” [Juan Aranzadi] para estudiar las culturas de los pueblos de Guinea Ecuatorial y cuál es la cultura de la que parte el *master* Nkogo para terminar pontificando sobre la civilización africana y la cultura Fang?

Eugenio Nkogo nació en Bibás (Akonibe), un poblado Fang de Guinea Ecuatorial, el 18 de octubre de 1944 [yo nací en Santurce, Vizcaya, en 1949] y a lo largo de su “Reflexión crítica” se percibe que da por supuesto que ese hecho y el hecho adicional de tener la piel oscura, más oscura que yo⁵⁸, debe llevarnos a pensar que su cultura originaria es la cultura africana Fang, lo cual le da algo así como una capacidad innata para escribir, como proyecta, un libro sobre *La Filosofía Fang*. Sin entrar aquí a hacer hipótesis sobre el estado de *la cultura de los Fang* de Guinea durante la infancia y adolescencia de Nkogo⁵⁹, podemos afirmar que la cultura de éste se forjó primero en el Seminario de Banapá, donde padeció, entre otros, el influjo ideológico, religioso, del Padre Martín del Molino, y se consolidó y profundizó más tarde,

tras su llegada “a España hace algo más de cinco décadas” (N. pág. 36), con sus estudios de Filosofía y Letras en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, que era entonces, desde el punto de vista filosófico – yo también pasé por allí- un auténtico erial, lo cual quizás explique que Nkogo siga llamando “maestro” a Ortega y Gasset (*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, es el título del oportuno y desmitificador libro que le dedicó Gregorio Morán en 1998, Ed. Tusquets) y escriba, incomprensiblemente, que es el “creador de la Filosofía española contemporánea” (N. pág. 36), olvidando entre otros, en su misma época, a los, para mí, muy superiores intelectualmente Unamuno y Juan de Mairena.” (*Polemizando*, p. 318-319).

Con su habitual forma de visión superficial de la realidad, el profesor Aranzadi no entra en la cuestión que plantea el antropólogo Gérard Leclerc quien, en su crítica a la antropología colonial, observa que esta, además de haber invadido el campo de otras Ciencias humanas, superó los límites opacos de la visión de la realidad al propagar que los colonizados eran seres imperfectos, “inacabados”, que es prácticamente la posición que adopta para hablar de la realidad africana y afroamericana. Saliéndose por la tangente, imagina una discriminación, en la que asegura que el hecho de que él naciera en Vizcaya y yo en Río Muni, siendo fang, me ha dado “una capacidad innata para escribir, como proyecta, un libro sobre *La Filosofía Fang*.” Todo cuanto nos cuenta es totalmente falso, porque se olvida de que la capacidad innata no significa ni se identifica con la ardua tarea de la formación intelectual -no de instrucción, que se obtiene en las aulas- que necesita cualquier persona para escribir un libro, sea de creación o de investigación. En este caso, sólo le recordaré el comentario que hice al texto de Kwame A. Appiah, el cuarto autor que nos presentó, al principio, “A modo de prólogo”, quien, entre otras consideraciones, mantenía que: “...Aunque no creo en un África homogénea, creo que los africanos podemos aprender los unos de los otros y, por supuesto, podemos aprender de toda la humanidad...por consiguiente, esta tarea no es exclusiva de los intelectuales africanos”.

En consonancia con esta idea tan pertinente, yo afirmé que los africanos han reconocido siempre a aquellas personas de otras culturas que se han esforzado, se esfuerzan, por entrar en el alma de sus pueblos y nunca lo hicieron, ni lo hacen, con los defensores de la tergiversación colonial, y ahora neocolonial, que irrumpió en todas ramas del saber. Con lo cual, no sólo los africanos tienen que buscar con lupa aquellos europeos que, desde su propia autonomía e independencia, quisieron descubrir la verdad, sino también valorar y aprender el rico abanico de conocimientos que les han dejado. La lista de esos intrépidos intelectuales, está acrecentando cada vez más. En este aspecto, me complace ampliarle un poco más la información al profesor Aranzadi, para recordar a los que más nos han ilustrado. Por lo general, se suele anticipar el nombre del alemán Léo Frobenius, autor, entre otros títulos de *L'Histoire de la civilisation africaine*, cuyo rigor le llevaría a afirmar que “La idea de un negro bárbaro es un invento europeo”; tras él sigue el resto. Emile Amélineau, uno de los famosos egiptólogos franceses de principios del siglo XX, autor de *Prolégomènes á étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*; Alain Bourgeois, otro riguroso investigador francés, autor de *La Grèce Antique devant la Négritude*; el historiador inglés Basil Davidson, autor de *Africa, hisrory of a continent*; el profesor Janheinz Jhan, autor de *Muntu, Umrise der neoafrikanischen Kulrur (Muntu: las culturas de la Negrirud)* y *Geschichte der neoafrikansichen Literatur (Las Literaturas neoafricanas)*; Robert Cornevin, autor de dos volúmenes de *Histoire de l'Afrique noire*; Marcel Griaule, quien, en *Dieu d'Eau, entretiens avec Ogotemméli*, supo escribir al dictado del viejo sabio dogon. Se dice que, tras su muerte, los Dogon le dedicaron un ritual de enterramiento igual al que ofrecen a los suyos. Eso mismo hizo Herbert Pepper, en *Un Mvet de Zwè Nguéma*, después haber escuchado durante ocho horas la lección magistral y dialéctica ontológica de este pensador fang,

en Anguía, en la provincia de Oyem, al noroeste del Gabón, en la frontera a pocos kilómetros de Mongomo; Si Günter Tessmann no incurre en los prejuicios coloniales, sus obras sobre *Los Pamues (los Fang)* y *Los Bubis de Fernando Poo*, habrían sido, sin duda, encomiadas. Sobre uno de sus grandes fallos, dedico un apartado con el título de la “Ilusión de Tessmann”, en el artículo “El concepto del tiempo entre Occidente y África”, disponible en la Web, en el capítulo de Ensayos... En Francia, es fácil localizar a estos investigadores que ilustran no sólo a los africanos sino también a los investigadores categóricos del mundo entero, tales como: François-Xavier Verschave, autor de *La Françafrique, le plus long scandale de la République* y de *Complicité de génocide? La politique de la France au Rwanda*, entre otros títulos; Vincent Hugué, *Les sorciers blancs, enquête sur les faux amis français de l'Afrique*; Pierre Péan. *La République des Mallettes*; Bernard Houdin, *Les Ouattara une imposture ivoirienne*; etc. etc. En la pequeña Guinea Ecuatorial, en Río Muni, Íñigo Aranzadi, el padre de Isabela de Aranzadi, recibió dos veces y en distintos pueblos el título de “Hijo honorífico o adoptivo”, dentro de su obra cabe destacar estos interesantes títulos: *La adivinanza en la zona de los Ntumu, tradiciones orales del Bosque Fang* y *En el Bosque Fang*. Respecto a este hispanoguineano, me arrepiento sinceramente de haberme portado mal con él: a pesar de que él sabía mucho de la cultura fang, no hice ni el mínimo esfuerzo por entrevistarme con él para que me transmitiera personalmente su sabiduría. Así se lo he dicho tantas veces a su querida hija y amiga mía, Isabela de Aranzadi. Intentando rendirle mi particular homenaje, en uno de los Cursos de Verano, de la Universidad Complutense, que tuvieron lugar del 14 al 18 de julio de 2014, en San Lorenzo del Escorial, en el que tenía el epígrafe de *Arte, música y filosofía en África. Claves para una reflexión*, dediqué mi conferencia sobre “África, entre la creación artística y el ritmo infinito del pensamiento” a su

nombre. En Bioko, la antigua Fernando Poo, el Padre Amador Martínez entró como un arqueólogo en las raíces de la cultura Bubi, trabajo que completó con su obra cumbre, *Los Bubis, ritos y creencias*; Mientras que Max Liniger-Goumaz conquistó un merecido puesto en la materia, después de la aparición de *La Guinée Équatoriale, un pays méconnu*, hasta su muerte nos legó cerca de una veintena de obras dignas de mención. Sólo, me he limitado a esos más visibles, a los que se puede añadir otros... En otros términos, en distintas partes de África, siempre ha habido investigadores europeos a los que, según cada caso, sus habitantes lo calificarían con la expresión: “este es de los nuestros”. Por consiguiente, aquellos que no fueron capaces de investigar de forma autónoma e independiente de los prejuicios coloniales, no serán dignos de la buena reputación de la que gozaron los otros.

Recogiendo su texto y pasando a otra de sus ideas, prefiero reproducir otra vez con exactitud su propia letra:

“Sin entrar aquí a hacer hipótesis sobre el estado de *la cultura de los Fang* de Guinea durante la infancia y adolescencia de Nkogo⁵⁹, podemos afirmar que la cultura de éste se forjó primero en el Seminario de Banapá, donde padeció, entre otros, el influjo ideológico, religioso, del Padre Martín del Molino, y se consolidó y profundizó más tarde, tras su llegada “a España hace algo más de cinco décadas” (N. pág. 36), con sus estudios de Filosofía y Letras en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, que era entonces, desde el punto de vista filosófico –yo también pasé por allí– un auténtico erial, lo cual quizás explique que Nkogo siga llamando “maestro” a Ortega y Gasset (*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, es el título del oportuno y desmitificador libro que le dedicó Gregorio Morán en 1998, Ed. Tusquets) y escriba, incomprensiblemente, que es el “creador de la Filosofía española contemporánea” (N. pág. 36), olvidando entre otros, en su misma época, a los, para mí, muy superiores intelectualmente Unamuno y Juan de Mairena.”

Aquí, nuestro profesor Aranzadi parte de la imaginación en lugar de la indagación de los hechos. No tiene ni idea de mis

estudios en el Seminario de Banapá y en la Universidad Complutense de Madrid. Lo primero que habría que explicarle es que en el sistema de educación colonial que todos conocimos en aquel Seminario nunca hubo enseñanza de las culturas locales, en cuyo caso resulta impensable creer que lo que hemos aprendido de nuestras culturas se forjara en el seno de dicha institución, con lo cual ignora que, mucho antes de nuestro ingreso en ella, habíamos superado ya dos niveles educativos, los que pedagogos, en todas las culturas, suelen llamar: primera y segunda educación, la que los niños reciben del ambiente paterno-materno y la que reciben fuera de sus hogares. En África tradicional, esto es un tema largo que pertenece a la *Pedagogía iniciática*, del que no puedo decir nada en este pequeño espacio para no desviarme del tema. En segundo lugar, debo recordar que no influyó en mí ni en ningún otro seminarista la ideología religiosa del padre Amador Martín del Molino, al que todos citamos porque, después de haber impartido docencia en Banapá, se doctoró finalmente en Antropología cultural en la Universidad Complutense, lo que le permitió profundizar su investigación sobre la cultura bubi desde sus orígenes, como lo he indicado hace poco. En otro orden de informaciones, debo señalar del mismo modo que entré en el Seminario de Banapá a principios de 1959, es decir ocho años después de la revuelta estudiantil que había cambiado su historia. En aquel entonces la discriminación y demás agravios que sufrían los estudiantes de parte del monseñor Leoncio Fernández Galilea, obispo de Santa Isabel, y de los padres Nicolás Preboste Belzunce y Antonio Gil Guedán, rector y prefecto, respectivamente, “dieron lugar a un levantamiento general de los seminaristas, causando la parálisis total del Seminario en septiembre de 1951.” (Adolfo Obiang Bikó, *Guinea Ecuatorial, del colonialismo español al descubrimiento del petróleo*, p. 63). Ante la situación, el rector dio parte al Obispo, quien acudió rápidamente al centro acompañado del jefe de la policía de la capital, junto con un instructor de la guardia colonial

con su equipo y un grupo de policías nativos. “Al llegar estos a *Banapá* confrontaron a los rebeldes estudiantes seminaristas, quienes, en una actuación unánime, se manifestaron contra la injusticia, añadiendo en sus eslóganes y declaraciones su determinación de luchar por sus libertades en la institución y las del país. Al frente la insurrección llevaban la batuta **Atanasio Ondo Ndong** (alias **Atanasio Ndong Miyone**), **Enrique Gori Molubela** y **Rafael Dámaso Sima**... Las autoridades decidieron, finalmente, acabar con la rebelión, deteniendo a los cabecillas del motín y a sus lugartenientes inmediatos, específicamente, aquellos estudiantes mayoreía de los cursos de filosofía y de teología, entre ellos, Francisco Obiang Eban, Celestino N’ngang Mikoo, Clemente Mpenda Divani, Joaquín Ndong, Vicente Castellón, José Esono, Alberto Ndong, Eugenio Eteo y Edmundo Tale. Todos estos señores y los tres dirigentes de la sublevación fueron encarcelados en los terribles calabozos de la Policía Gubernativa de Santa Isabel. El resto de los seminaristas de las clases de Humanidades fueron despachados a sus respectivos lugares de origen, en la isla (Fernando Poo) y en el continente (Río Muni). Los detenidos en la policía estuvieron incomunicados por varias semanas sin ninguna acusación formal de su delito o fianza del mismo.” (*Guinea Ecuatorial, del colonialismo español al descubrimiento del petróleo*, p. 63-64).

Tras la posterior excarcelación, los tres cabecillas de la revuelta junto con Joaquín Ndong buscaron otros cauces para adaptarse a la nueva situación. Atanasio Ndong Miyone y Joaquín Ndong cruzaron la frontera y se instalaron en Gabón, Gori Molubela se trasladó a España y Rafael Damaso se dirigió a su pueblo natal, situado en Kogo, Puerto Iradier, en Río Muni. El resto de los demás fueron readmitidos en el Seminario y pudieron completar sus estudios hasta la ordenación sacerdotal. A ciencia cierta, sé que José Esono y Alberto Ndong se fueron enviados a Roma, para continuar sus estudios en la Propaganda Fide, donde ambos se licenciaron en Teología, mientras que Clemente Mpenda, Eugenio Eteo y Edmundo Tale fueron a Santa Cruz de Tenerife. Al regresar al país, yo mismo tuve la suerte de tratar de cerca a algunos de ellos. Al padre Clemente Mpenda, lo conocí en la misión católica de Akonibe, en 1956, más o menos hacia

esta fecha asistí a una misa del padre Obiang Eban. Así mismo, a finales de 1958, fui yo uno de los primeros alumnos con los que el padre Alberto Ndong inauguró el Preseminario, en Mikomeseng. Desde ahí, salí en el mes de febrero de 1959, con otros compañeros, en dirección a Santa Isabel de Fernando para ingresar en el Seminario de Banapá, donde fuimos recibidos con tanta euforia... El rector se llamaba Bernard Pradesaba, un claretiano catalán, el prefecto era Rafael Nzé Abuy, un claretiano nativo. Entre los profesores, se encontraban José Esono, que impartía docencia en filosofía, Amador Martín del Molino, en matemáticas, Teodoro Crespo, en lengua española, etc. etc. El ambiente era evidentemente politizado, en el que se respiraba un aire de lucha por las libertades, una herencia propia de la revuelta de 1951. Recuerdo que, en la clase de lengua española, tuve una discusión con el padre Crespo por haber hecho una redacción sobre los países africanos independientes. Fuentes fidedignas nos comunicaron que José Esono, en una acalorada discusión pegó a un sacerdote claretiano español. Tras la salida de Nzé Abuy que se trasladó a Roma, para doctorarse en Misionología, Eugenio Eteo ocupó inmediatamente el puesto de prefecto adoptando una posición separatista. En esta extraña situación, fui expulsado del centro. Sin pérdida de tiempo, crucé la frontera gabonesa, entrando en Oyem, capital de Wolo-Ntem, en cuyas inmediaciones se sitúa Adjabelón, el pueblo natal de mi padre Ondó Nkili. Me trasladé a Libreville, donde me encontré con Atanasio Ndong Miyone, Joasquín Ndong, Miguel Edjang, Bonifacio Ondó Edú, Ramón Itánguino y Adolfo Obiang Bikó, entre otros compatriotas. Al abandonar Libreville, me trasladé a Yaoundé, Camerún, donde, al cabo de un curso intensivo del francés, entré en el Lycée Leclerc. Ahí permanecí dos años y regresé a Guinea para continuar mis estudios de Bachillerato Elemental y Superior, en el Instituto Carlos Lwanga, en Bata. Llegué España en setiembre de 1967, cursé el Preuniversitario en

el Instituto Séneca, en Córdoba, y después de superar la Prueba de Madurez, me trasladé a Madrid donde, en octubre de 1968, empecé los estudios de Filosofía y Letras, en la Universidad Complutense. Aquí, estoy obligado a retroceder a la opinión del profesor Juan Aranzadi, quien admite que:

“era entonces, desde el punto de vista filosófico –yo también pasé por allí- un auténtico erial, lo cual quizás explique que Nkogo siga llamando “maestro” a Ortega y Gasset (*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, es el título del oportuno y desmitificador libro que le dedicó Gregorio Morán en 1998, Ed. Tusquets) y escriba, incomprensiblemente, que es el “creador de la Filosofía española contemporánea” (N. pág. 36), olvidando entre otros, en su misma época, a los, para mí, muy superiores intelectualmente Unamuno y Juan de Mairena.”

Sí, en efecto, era un erial, cuando llegué ahí nos contaron que aquella universidad había sido tomada por los “Grisés” desde 1965, con lo cual no sólo era un erial desde el punto de vista filosófico, como lo asegura, sino también un erial del oscurantismo franquista en todas las materias. Intentando salir de los márgenes rígidos de la *instrucción* de aquel erial, buscaba en otros lugares la formación que necesitaba. A lo largo de los cinco años de mi licenciatura en Filosofía y Letras, en lo que llamaban Filosofía pura, pasaba los veranos en Francia, por eso todos los que convivieron conmigo en el Colegio Mayor Universitario Ntra. Sra. de África me dieron el apodo de “Chaban” (de Jacques Chaban-Delmas, el que fuera Primer ministro en el primer gobierno de Pompidou, tras la salida de Gaulle). Pues, iba a Francia para seguir cursillos de distinta índole, los más largos y fructíferos fueron los de Besançon, Toulouse y París. Tras haber aprobado todas las asignaturas, a finales de junio de 1969, estaba en Paris, justo en la Sorbona que no era mi destino final, salí de ahí al cabo de una semana rumbo a la Universidad de Besançon, ciudad natal de Victor Hugo, donde además de seguir el curso de lingüística en el “Centre de Linguistique appliquée”, asistía a los

de política, de filosofía, de literatura francesa, etc. El ambiente era sumamente rico, en cualquier referencia a la situación nacional la gente pedía “une table ronde”. Ahí me agasajaron con estas publicaciones: *La cause du peuple, journal communiste révolutionnaire prolétarien*, N° 9 Spécial, Juin 1969, *Flins 1968*, *La résistance prolétarienne*; *Le Président Mao Tse-Toung sur la guerre populaire*, Éditions en Langues étrangères, Pekin 1967, y *Mao Tse-Toung contre le culte du livre (Mai 1930)*, Éditions en langues étrangères, Pekin 1968. Al concluir mis cursillos, regresé a París, para visitar la sección de los Servicios culturales de la Embajada soviética. Mi conversación con su responsable duró algo más de 30 minutos, en la que, al percatarse de mi interés en la investigación, ordenó a su secretaria que me preparara un paquete, este fue un regalo que contenía esta colección bibliográfica que me vino de maravillas: V. Lénine, *Oeuvres choisies*, Éditions du Progrès, Moscou 1968. V. Lénine, *La politique extérieure de l'État Soviétique*, Éditions en langues étrangères, Moscou 1963. V. Lénine, *Essai biographique*, Éditions du Progrès, Moscou 1968. *Suivant le plan Lénine*, Éditions de l'Agence de Presse Novosti, Moscou. *Lénine et les tâches de la Révolution culturelle*, Éditions de l'Agence de Presse Novosti, Moscou. Lidia Lykova, *La sécurité sociale en U.R.S.S.* Éditions de l'Agence de Presse Novosti, Moscou. Y E. Botchkaréva et S. Lioubimova, *Femmes du monde Nouveau*, Éditions du Progrès, Moscou 1969. A mi regreso a España, empecé a estudiar el marxismo soviético antes que del mismo Marx y escribí un artículo que titulé “El nombre de Lenin”, que conservo todavía en mis archivos. En verano de 1970, estuve en Toulouse, en el campus de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, sede intelectual del profesor Alain Guy, el mejor historiador de la historia de la filosofía española, con el que mantendría un buen contacto durante casi dos décadas. En los veranos de 1971 y 1972, estuve respectivamente en París, donde me puse en contacto con

el profesor Pierre Aubenque, el gran experto aristotélico del siglo XX, quien me orientó después en 1975 para realizar cursos de estudios postdoctorales en la Sorbona.

Esto fue mi programa de formación individual para romper el círculo vicioso del erial franquista de la Complutense. Como nos ha confesado el profesor Aranzadi que también estuvo ahí, es fácil entender que mientras que yo estaba destruyendo cualquier signo del erial franquista, él aprendía todo cuanto sus seguidores o defensores le empaquetaban que, en el transcurso, lo ha hecho incapaz de diferenciar lo verdadero de lo falso. En lugar de una autocrítica cree, al contrario, que “lo cual quizás explique que Nkogo siga llamando “maestro” a Ortega y Gasset (*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, es el título del oportuno y desmitificador libro que le dedicó Gregorio Morán en 1998, Ed. Tusquets). Veremos más adelante cómo lo que el autor de este libro ha querido exponer a sus lectores, se convierte en algo negativo y despectivo para el profesor Aranzadi, tal como denota su expresión, sin darse cuenta de que la sociedad española había pasado del erial del franquismo al erial de la Monarquía que la impuso el general Franco. Por consiguiente, *es evidente que de la misma manera que él ha confundido la obra de Martín Heidegger con su filosofía política, es decir con uno de sus capítulos o apartados, esta vez confunde toda la filosofía de Ortega y Gasset con su ideología conservadora y con su reconciliación con el régimen franquista.* A eso se añade otra confusión de gran calibre, la de tomar a Juan de Mairena como uno de los filósofos superiores a él, que es una increíble fantasía. El nombre de **Don Miguel** encaja perfectamente en el marco de la filosofía española de esta época: en 1891, accede a la Cátedra de lengua griega en la Universidad de Salamanca, de la ascendería al puesto de Rector entre 1900 y 1914. Cesado por motivos políticos, pudo mantenerse hasta que,

en 1924, fue detenido por orden del general Primo de Rivera y desterrado a la isla de Fuerteventura, de donde será liberado por unos periodistas franceses que lo condujeron a París, un lugar que, aunque le inspira aire de libertad, sin embargo, no le impide reflexionar sobre su nostalgia:

“Aquí no puedo contemplar la sierra, casi todo el año coronada de nieve, que en Salamanca apacienta las raíces de mi alma, ni el páramo, la estepa, que en Palencia, donde está el hogar de mi hijo mayor, aquietta mi alma; ni la mar sobre la que a diario veía nacer el sol en Fuerteventura. Este es mi río, el Sena, no es el Nervión de mi villa natal, Bilbao, donde se siente el pulso de la mar, el flujo y reflujo de sus mareas. Aquí, en esta celda, al llegar a París, me apacentaba de lecturas y lecturas un poco escogidas al azar. Al azar, que es la raíz de la libertad.

En estas circunstancias individuales, de índole religiosa y cristiana, me atrevo a decir, se me acercó Mr. P. L. Couchoud a pedirme que le hiciese un *cahier* para su colección *Christianisme*. Y fue él mismo quien me sugirió, entre otros, este título: LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO. Es que conocía mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*.” (Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, sexta edición, Colección Austral, Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1980, p. 16).

Esto nos ofrece, sin demasiado esfuerzo, la vía de una primera aproximación a la obra del ilustre Don Miguel. La sustitución de Primo de Rivera por Berenguer, en 1930, le incita a volver a su patria, con la llegada de la Segunda República, en 1931, entra triunfalmente en su Salamanca. Haciéndose otra vez con el rectorado, “veló con gran esmero, el nuevo régimen al mismo tiempo que reprobaba algunas de sus medidas torpes, precipitadas o sectarias. El levantamiento del 17 de julio de 1936 lo volvió a sumergir pronto en un desconcierto; Franco lo destituyó después del incidente del 12 de octubre, en el que se puso contra las crueldades nacionalistas. Murió, deshecho por esta guerra fratricida, dos meses y medio más tarde, en Salamanca; un homenaje póstumo le fue rendido por los mismos Falangistas que llevaron su ataúd sobre sus hombros. Desde entonces, su memoria fue un signo de contradicciones, puesto que los dos campos intentaron apropiarse de ella.” (Alain Guy,

Histoire de la philosophie espagnole, deuxième édition, Association des Publications de l'Université de Toulouse Le-Mirail, Toulouse, 1985, p. 220).

Don Miguel se vio envuelto en una de estas contradicciones que hasta hoy salpican su imagen. Estando entre dos fuegos, el de los defensores de la República y el del Alzamiento nacional, a su muerte es muy probable que su ferviente concepción de un cristianismo agonizante haya sido un aliciente tanto para los Falangistas como para los franquistas, sencillamente porque cada uno de los dos bandos lo habría considerado como un compañero ideológico. Alejándonos de las contradicciones, insistía a mis alumnos en que este fue un gran creador y que, al igual que otros, lo más importante era estudiar su pensamiento. Dado que estas líneas pertenecen al capítulo que yo llamaría de “Incisos”, por no formar parte de mi propósito inicial, en cuyo caso, debo indicar que su obra abarcó, abarca, diversos géneros, desde la poesía, pasando por el ensayo, el teatro, la filosofía hasta llegar a la novela. De esta variada producción, sólo contamos con *La agonía del cristianismo* y *Del sentimiento trágico de la vida*, que se incluyen naturalmente en el catálogo de textos filosóficos. Pues, del primero, él nos acaba de confesar que no surgió de su propia iniciativa sino de un encargo de Paul-Louis Couchoud, un profesor de filosofía que, entre otras inquietudes, se dedicó al estudio de la Cristología. Con esta cercanía, Don Miguel se creyó estar en buenas manos y dar lo mejor de sí para cumplir con lo prometido. De esta manera, llegó el día de la deliberación o de la decisión final. Como si fuera una inspiración divina, el 30 de noviembre de 1924, asiste a los oficios divinos en la iglesia griega ortodoxa, de San Esteban, situada en la calle Georges Bizet, en el céntrico barrio parisino de Chaillot, en el distrito 16. Entrando en el recinto, como un cristiano en constante interrogación, lo que más le llamó la atención fue precisamente el

gran busto pintado de Cristo, sobre el cual se podía leer en griego: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Contemplando un poco más la imagen y releendo el texto, se quedó unos segundos, quizás, minutos, sumido en la perplejidad, nos lo explica así: “volví a sentirme en una isla y pensé –soñé más bien-- si el camino y la vida son la misma cosa que la verdad, si no habrá contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo, en la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros... Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, socia, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros.” (Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, o. c., p. 17).

Independientemente del hecho de que Don Miguel no se diera cuenta de que la historia nos demuestra que ha habido épocas en que los revolucionarios se han opuesto tantas veces a las verdades colectivas, sociales o civiles, no nos impide reconocer la importancia de esta contradicción, de este conflicto entre la verdad y la vida tal como nos lo expone aquí, un conflicto o una contradicción que arrastra la religión cristiana desde el mismo Jesucristo y trasciende a cada uno de los fieles que la confiesa o cree en ella. En eso consiste precisamente la tragedia de la vida. Por eso, para ayudar al lector a comprender su mensaje, le aseguro que “*Esta obrita reproduce en forma más concreta, y, por más improvisada, más densa y más cálida, mucho de lo había expuesto en mi obra El sentimiento trágico de la vida.*” (Idem, p. 10). ¡Ah! Los que hayan leído la primera obra, se darán cuenta enseguida que el presente librito es su expresión más viva, porque es una especie de diálogo consigo mismo, pero no un monólogo. Con eso, le queda precisar que: “Agonía, ἄγωνία, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: “Muerdo porque no muero.”

Loque voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y resurrección en cada momento de mi vida íntima.” (Idem, p. 17-18). Y, para eliminar cualesquiera de las dudas que podrían surgir al respecto, explicita enfáticamente que no hay que confundir “a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras.” (Idem, p. 11-12).

La obrita de Don Miguel, como él la llama, es un ensayo de Cristología que contempla el cristianismo desde la ventana de su agonía. Es otra visión de vida, muerte y resurrección de Cristo, tal como lo testificaron sus apóstoles, sus personajes más próximos, los santos padres y las demás corrientes doctrinales que la asumieron a lo largo de la historia. Pues, si la agonía es lucha, esta es la lucha que el mismo Cristo nos trajo y no la paz (*La agonía del cristianismo*, p. 23, Mat., X, 34-37). Así arranca definiendo el cristianismo “agónicamente, polémicamente, en función de la lucha”, para determinar mejor lo que es y lo que no es. Con el sufijo fatídico ismo, lo comparara con otras doctrinas tales como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo, pero a partir de la hermosa palabra *cristiandad* y su diferencia con *cristidad*, descubre su diferencia con las demás corrientes del pensamiento y se despeja el camino hacia su buena comprensión, tomando como un modelo a San Pablo, “el primer gran místico, el primer cristiano propiamente tal. Aunque a San Pedro se le hubiese antes aparecido el Maestro (véase Couchoud, “Sobre el apocalipsis de San Pablo”, cap. II de *Le Mystère de Jésus*). San Pablo vio al Cristo en sí mismo, se le apareció, pero creía que había muerto y había sido enterrado (I, Cor., XV, 19). Y cuando fue arrebatado al tercer cielo, no sabía si en cuerpo o fuera del cuerpo, pues esto Dios lo sabe –Santa Teresa de Jesús nos lo repetirá siglos después–, fue arrebatado al paraíso y oyó *dichos indecibles* –es el único modo de traducir el ἀρρήτα ῥήματα---, antítesis muy del estilo de la mística agónica –que es la agonía mística--, que procede por antítesis, paradojas y hasta trágicos juegos de palabras.” (Idem,

p. 32-33). Este es el opúsculo con el que pretende recorrer no sólo la historia del cristianismo sino también las controversias o las oposiciones, convergencias o divergencias existentes entre los pensadores de todos los tiempos, hasta el extremo en que se muestra un tanto anárquico en la exposición de sus ideas que, a veces resultan farragosas, quizás eso se debiera a lo que nos ha anticipado al advertirnos, entre otras consideraciones, que su “*obrita reproduce en forma más concreta, y, por más improvisada*” lo que había ya expuesto en otras instancias. Lo mismo que recuerda el momento en que León Chestov discute los pensamientos de Pascal, él revive su propia experiencia con Kierkegaard, el filósofo danés, creador del existencialismo, que tanto influirá en él, puede retroceder a Spinoza, venir a Kant y a Hegel e intentar recuperar el mensaje de San Pablo (*La agonía del cristianismo*, p. 34-37). Así mismo, redundará en el prólogo del Evangelio según San Juan, capítulo I, versículo 14, quien nos dejó la tan recordada afirmación de que “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y contemplamos su gloria, gloria como de unigénito del Padre” (Idem, p. 43), para confirmar la cuestión de la excelencia agónica del Cristo histórico. Y al preguntar: ¿qué es en realidad este Cristo histórico?, responde que todo depende de la manera de sentir y de comprender la historia. “Cuando yo suelo decir, por ejemplo, que estoy más seguro de la realidad histórica de Don Quijote que de la de Cervantes o que Hamlet, Macbeth, el rey Lear, Otelo... hicieron a Shakespeare más que este a ellos, me lo toman a paradoja y creen que es una manera de decir, una figura retórica, y es más bien una doctrina agónica. Habría que distinguir, ante todo, entre la realidad y la personalidad del sujeto histórico.” (Idem, p. 43-44). Así menciona a Karl Marx y vuelve al siglo al siglo V a. C., el del Sócrates histórico, el de Jenofonte, de Platón, de Aristóteles (Idem, *Ibidem*), retoma la Palabra, el Verbo de San Pablo, para acercarla un poco más hacia la modernidad y para constatar que: “En San Pablo, el Verbo se hace letra, el Evangelio se hace Libro, se hace Biblia. Y empieza el protestantismo; la tiranía de la letra engendró a San Agustín, a Calvino y a Jansenio. Y acaso no anda muy lejos de la verdad

Keyserling cuando afirma que en vida de Cristo no se hubiese adherido ningún Pablo, ni Agustín, ni Calvino.” (Idem, p. 46).

Como un buen conocedor de la cultura griega, al hablar de la inmortalidad del alma, “del alma que se escribe, del espíritu de la letra- confirma- que es un dogma filosófico pagano” y recurre al *Fedón*, de Platón, y a *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, con el fin de distinguir el término pagano de la significación con la que le habrían calificado a San Pablo como el Apóstol de los Gentiles (Idem, p. 47). Con este método, de Epístola a Epístola, del texto bíblico a otro, de doctrinas a doctrinas, va completando la configuración de su obrita con otros temas tales como: Abisag la Sunamita, la Virilidad de la Fe, El Supuesto cristianismo social, El Individualismo absoluto, La Fe Pascaliana. A final de este pequeño capítulo no se me ha podido escapar este detalle:

“Cuando os diga un jesuita –por lo menos español, os repito-- que ha estudiado mucho, no lo creáis. Es como si dijera que ha viajado mucho uno de ellos, que cada día hace 15 kilómetros de recorrido dando vueltas al pequeño jardín de su residencia.

El solitario, el verdadero solitario que fue Pascal, no podía concertarse con esos soldados.

Y luego hay la ciencia. En uno de los noviciados que tiene la Compañía en España, en el de Oña, vio un amigo mío, que como médico iba a ver a un novicio a la parte reservada, en una galería un cuadro que representaba a San Miguel Arcángel teniendo a sus pies al Demonio, a Satanás. Y Satanás, el ángel rebelde, tenía en la mano... ¡un microscopio! Un microscopio es el símbolo del hiperanálisis.

Esta gente trata de retener y evitar la agonía del cristianismo, pero matándole, ¡que deje de sufrir!, y le administra el opio mortífero de sus ejercicios espirituales y su educación. Acabará por hacer de la religión católica romana algo como el budismo tibetano.” (*La agonía del cristianismo*, p.116-117). A Don Miguel, este cristiano sui géneris, le impactaron tanto aquellas imágenes. Si refrescamos un poco

nuestra memoria, remontaremos al 30 de noviembre de noviembre de 1924, aquel día en que, con toda su buena voluntad asistía a una misa concelebrada en la iglesia ortodoxa griega de San Esteban, en París. Antes de los oficios, pudo contemplar el busto pintado de Cristo sobre el cual se leía: “Yo soy el camino, la verdad ya la vida”, lo que llevó inmediatamente a descubrir la indisoluble contradicción u oposición entre la verdad y la vida. En preciso momento, la imagen de un cuadro de San Miguel Arcángel, domando al Demonio, colgado justamente en la galería del noviciado jesuítico de Oña, le lleva a pensar que estos los de su Compañía pretenden “detener y evitar” la agonía del cristianismo, matando no sólo a su religión su fundador suavemente, administrándole el opio mortífero de sus ejercicios espirituales para que se fuera sin sufrir, como si se tratara de una eutanasia. Esta anécdota de Don Miguel me vino bien porque me hizo recordar la importancia que tenían los ejercicios espirituales entre los jesuitas que residían en el Colegio Mayor Universitario Ntra. Sra. de África, que fue dirigido durante 10 años consecutivos por ellos, donde yo también residí durante 5 años académicos.

Después de evocar el nombre del Padre Jacinto, concluye su obrita, como la había empezado, hablando de la Cristología:

“Mas el Cristo no sólo derramó sangre en la cruz, la sangre que, bautizando a Longinos, el soldado ciego, le hizo creer, sino que sudó “como goterones de sangre” —ὡσεὶ Θρόμβοι αἵματος— en su agonía del monte de los Olivos (Luc., XXII, 44). Y aquellas como gotas de sangre eran simientes de agonía, eran simientes de la agonía del cristianismo. Entretanto gemía el Cristo: “Hágase tu voluntad y no la mía” (Luc., XXII, 42). ¡Cristo nuestro, Cristo nuestro!, ¿por qué nos has abandonado?” (*La agonía del cristianismo*, p. 144). Esto es, sin duda, una expresión próxima al discurso panegírico con el que Hegel cierra su *Fenomenología del espíritu*. Si pudiésemos encontrar una terminología más

adecuada, diríamos que estamos ante una *filosofía de la religión*. Esta es la misma filosofía que Don Miguel había desarrollado en *Del sentimiento trágico de la vida*, como él mismo nos lo ha indicado antes, que se compone de estos once capítulos: I. El hombre de carne y hueso. II. El punto de partida. III. El hambre de inmortalidad. IV. La esencia del catolicismo. V. La disolución racional. VI. En el fondo del abismo. VII. Amor, dolor, compasión y personalidad. VIII. De Dios a Dios. IX. Fe, Esperanza y Caridad. X. Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. XI. El problema práctico. Conclusión: Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea.

El investigador objetivo que se proponga dedicar algo de su tiempo a la filosofía española, no vacilará en reconocer que la producción filosófica de Don Miguel de Unamuno no alcance en ningún ápice el grado al que llegó José Ortega y Gasset, con lo cual, este sigue siendo el incomparable y gran maestro, insisto, el creador de la filosofía contemporánea española. Él también impartió docencia como Catedrático de metafísica en la Universidad Complutense de Madrid, de 1910 a 1936, pero, el golpe de Estado del Alzamiento nacional, le obliga a refugiarse en el extranjero; primero en París, luego en los Países Bajos y Buenos Aires, hasta que en 1942 fijó su residencia en Estoril, Lisboa. Regresó a España en 1945. A partir de aquí, es cuando, a mi modesto entender, el filósofo reanuda pública y oficialmente su colaboración con la férrea dictadura de Franco, como lo explicitaremos más adelante, pero, a pesar de dicha colaboración, no logró recuperar su Cátedra en la Complutense, sólo consiguió cobrar sus sueldos atrasados. *Hablando del tema, siempre he pensado que su regreso a España no le supuso ningún problema, porque fue un acuerdo de reconciliación con las autoridades franquistas. Por una parte, su presencia y aceptación de las circunstancias favorecía al régimen donde, siendo un*

típico burgués conservador, no era de ningún modo peligroso, y, por otra, eso le permitía seguir ejerciendo su magisterio en otros ámbitos sin variar ninguna de las principales tesis o teorías de su pensamiento, pensando en una muerte segura entre los suyos. Por eso, fundó, junto con su discípulo Julián Marías, el «Instituto de Humanidades» donde impartía sus lecciones hasta que se jubiló en 1952. A partir de entonces se fijó un apretado programa de actividades culturales para pronunciar conferencias en distintos países, así pudo viajar a Estados Unidos, a Berlín, a Hamburgo, a Darmstadt, a Stuttgart, a Baden, a Munich, a Edimburgo, y a Venecia. Murió, finalmente y como quería, en Madrid en 1955. Su influencia ha sido, es y será reconocida en España y en el extranjero, a excepción de los que, a falta de una información pertinente, no han sido capaces de descubrir su alcance.

Estudiando no sólo la época contemporánea sino también las demás que integran el pensamiento ibérico, es notorio recordar la noción negativa que se había formado de su desarrollo, una noción asimilada por los mismos intelectuales españoles, en la que se reconocía que *nunca hubo filosofía española sino filosofía en España, es decir la infiltración de las ideas filosóficas europeas en España.* Este mito se desvaneció en la década de los cuarenta, es decir la anterior a mediados del siglo XX, cuando Alain Guy, “Docteur ès lettres, Professeur d’histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Toulouse”, rescata a la filosofía española del erial en el que estaba oculta (Alain Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, deuxième édition, Association des Publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, p. 1, Introduction). Este ilustre profesor había dedicado casi toda su vida y el mejor esfuerzo de su producción intelectual a la filosofía española, algo que nos invita a retener,

por lo menos algunos de los títulos de sus publicaciones, en este orden:

La pensée de Fray Luis de León: Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle, Paris, Vrin, 1943 (a été traduit en espagnol, Madrid, Rialp, 1960).

Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque, au cours du XVI^e, Paris, Vrin, 1943.

Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui, en deux volumes: I: "Époques et auteurs"; II: "Textes choisis", avec préface de Georges Bastide, doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse, Toulouse, Privat, 1956.

Fray Luis de León, Buenos Aires, Columba, Colección "Hombres Inquietos", 1963.

Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratiovitalisme, Paris, P.U. F. et Toulouse, Privat, Collection "Nouvelle recherche", 1963.

Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles, la ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.

Unamuno et la soif d'éternité, présentation, choix de textes traduits et bibliographie, Paris, Seghers, Collection "Philosophes de tous les temps", 1964.

Los filósofos españoles de ayer y de hoy, avec préface de Francisco Romero, appendice de mise à jour, Buenos Aires, Losada, 1966.

Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique, Paris, Seghers, Collection "Philosophes de tous les temps", présentation et bibliographie, 1969.

Vivès ou l'humanisme engagé, présentation, choix de textes traduits et bibliographie, Paris, Seghers, Collection "Philosophes de tous les temps", 1972. Etc. etc.

De acuerdo con los resultados de esta brillante investigación que nos ofrece el profesor Alain Guy, tengo el gusto de señalar que yo mismo, al hablar de la filosofía española y de su historia, utilizaba más su *Histoire de la philosophie espagnole* que la *Historia del pensamiento español*, de mi profesor José Luís Abellán, por ser esta casi una historia de la literatura que de la filosofía.

Debo recordar que tuve, por primera vez, la noticia de profesor Alain Guy casi a principios de mis estudios en Complutense, al caer en mis manos su obra *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles, la ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo*, en mayo de 1969. Dos años después, me puse en contacto con él, un contacto que sufrió una interrupción debido a mi viaje a la Universidad de Ghana y a los Estados Unidos de América, pues, al regresar definitivamente a España y, sobre todo, tras sacar la Cátedra, en 1982, lo reanudamos otra vez hasta su muerte acaecida en 1998. Uno de los mejores recuerdos suyos que guardo en mi biblioteca personal es la dedicatoria que me hizo al enviarme su bonita obra, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, con estas palabras: "À mon distingué collègue, Monsieur le Professeur Eugenio Nkogo Ondó, avec ma gratitude pour l'envoi de son ouvrage *La Encerrona*, en hommage amical. Alain Guy, Toulouse, 12 novembre 1993". Es decir que esto fue, justamente, después de haber recibido libro, *La encerrona, experiencia pedagógica del maestro Juan Latino*. Sinceramente, pienso que este intercambio de ideas filosóficas que mantuvimos durante casi dos décadas, puede ser objeto de una buena tesis doctoral para los alumnos de filosofía interesados en el tema.

Esta muestra bibliográfica nos indica que, para comprender este periodo concreto de la filosofía española que es objeto de nuestra atención, es preciso seguir el itinerario que nos ha marcado este incomparable investigador de Toulouse Le-Mirail para encuadrar a su Ortega en las coordenadas del ambiente decadente en que vivió. Con este propósito comienza por reconocer que, ciertamente, que Don Miguel abrió “una brecha en el marasmo” porque intentó despertar a España del letargo espiritual en el que se encontraba después del siglo de Oro de Vives y de Suárez, pero que, debido a múltiples y trascendentales problemas, esto resultó una misión imposible. El fracaso se explica por el hecho de que, en el umbral del siglo XX, la filosofía española “no había salido todavía de su esclerosis y de sus complejos, donde la superficialidad era la norma habitual. El célebre filósofo polaco Lutoslawski que, en 1897, visitó a los filósofos madrileños, por cuenta de los *Kant-Studien*, confesó su sorpresa al constatar que ni el krausista Salmerón ni el escolástico Ortí y Lara (los dos profesores titulares de filosofía de la Universidad central) habían leído todavía a Kant en el texto original y se mostraban perfectamente indiferentes a su propagación en España; la improvisación era entonces la debilidad de los pensadores peninsulares, que se olvidaban del gran ejemplo que les había dado, medio siglo antes, Sanz del Río, al ir a buscar a Alemania la vía de la regeneración de lo serio.

En este desierto de incultura metafísica, de desorden y de frivolidad, José Ortega y Gasset, quien, perteneciendo a la generación de 1898, como Unamuno, pero con diecinueve años más joven que él, va entonar una voz nueva; él también, mediante el retorno a la escuela alemana, traerá a su país el gusto de la precisión filosófica más exigente, el sentido del orden y de la estructura en el manejo de las ideas, en fin, la preocupación por la renovación y la profundidad. En el prefacio de las *Meditaciones del Quijote*, se denomina a sí mismo “un profesor de filosofía *in partibus infidelium*” (o. c., I, p. 311): ¡es decir que a semejanza de los obispos misioneros en los países paganos, se siente como investido de una misión de monitor o de catequista de la razón en su infortunada patria, entonces refractaria a la filosofía y olvidada de su rico pasado especulativo! Esta ingrata pero noble tarea de educador de España, Ortega la asumió en todos los planos: universitario, político, periodístico, sociológico y literario.” (*Ortega y Gasset ou la raison vitale et*

historique, présentation, biographie, bibliographie par Aalin Guy, Docteur ès lettres, professeur d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Toulouse, Éditions Seghers, Paris, 1969, p. 5-6).

Con este testimonio, es indubitable que Ortega aterriza en un mundo filosóficamente atrasado, cerrado a cal y canto donde reinaba la dogmática escolástica desde hacía siglos, cuyos protagonistas promovían una defensa a ultranza de la verdad revelada y creían haber levantado un muro indestructible que, con enormes puntas, atravesara las altas montañas pirinaicas del este al oeste para proteger que no entraran en España las ideas heréticas y revolucionarias que venían de los países del norte, tal como lo denunció el Padre Feijóo, en sus *Cartas eruditas... del Teatro crítico universal*, lo que dio paso a la propagación del famoso dicho por el que se ha admitido que *Europa empieza en los Pirineos*. En este marasmo, Ortega ha alcanzado, el grado de maestro de filosofía desde el momento en que toma posesión como Catedrático de metafísica de la Universidad de Madrid, un título que ejercerá con rigor y con creces hasta 1936, fecha del estallido del Alzamiento Nacional, como se ha comprobado. De su extensa obra filosófica, recogida en 12 volúmenes, se puede retener algunos títulos tales como: *España invertebrada*; *La rebelión de las masas*; *Sobre la razón histórica*; *¿Qué es filosofía?*; *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*; *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*; *El tema de nuestro tiempo*; *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*; *Unas lecciones de metafísica*; *El hombre y la gente*; *Ensayos sobre la “generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos*; *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*; etc. etc.

En medio de este caudal filosófico, *estando en ejercicio de mi actividad docente, tenía que andar con cuidado, porque mi*

aportación personal a la hermenéutica contemporánea implicaba necesariamente una crítica a algunas tesis del maestro Ortega, una posición que explicaré más adelante. En este sentido, sólo me limitaré a decir algo acerca de estos títulos: *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, *Origen y epílogo de la filosofía* e *Historia como sistema*, por constituir el grupo de los más próximos a nuestro entorno y a la configuración de su sistema filosófico: el raciovitalismo. El primero, *España invertebrada*, es, como se presenta, una breve filosofía de la historia europea y peninsular tras la colonización romana, a partir de la cual los distintos pueblos europeos tienen que encontrar su propia identidad, conservando su diferencial generador y regenerador entre unos y otros, como ocurría en las demás civilizaciones. Pero, lo que va a caracterizar en concreto al pueblo español serán el particularismo y los compartimentos estancos, entre los cuales el grupo militar ocupa un lugar especial. A estas características se añade estas otras no menos perjudiciales: la ausencia de los mejores y el rápido impulso del Imperio de las masas, siento esta última la que aparecerá como el denominador común de las demás. Así lo constatamos al leer que:

“Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aun comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física.” (José Ortega y Gasset, *España invertebrada, bosquejo de algunos pensamientos históricos*, segunda edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1967,

p. 99). Con eso esta ley natural que rige en cualquier orden u organización de la sociedad humana, el filósofo, como nos lo acaba de anunciar recurre a distintos ejemplos para ilustrar bien sus ideas, así sostiene que tal como se comprueba que, arrojando varios cuerpos de distintas densidades en un líquido, cada uno de ellos se sitúa a la cultura correspondiente a su densidad, eso mismo sucede en toda agrupación humana donde se produce de forma natural o espontánea una articulación de los que la compongan según la diferente “densidad vital que poseen”. Esto se puede observar fácilmente en la práctica cotidiana de la vida social, cuando las personas se reúnen para entablar una conversación encaminada al planteamiento y a la posible solución de algún problema, la masa indiferenciada de los asistentes al acto suele quedarse por lo general separado o dividido en dos partes, una de ellas dirige a la otra y, con sus propuestas, influye en ella, regala más de lo que recibe. “Cuando esto no acontece, es que la parte inferior del grupo se resiste anómalamente a ser dirigida, influida por la porción superior, y entonces la conversación se hace imposible. Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa –esto es, a seguir a la minoría directora--, la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica.

Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos ahora viviendo en España.” (*España invertebrada*, p. 100). Esta es una de las mejores explicaciones de la razón por la cual el filósofo justifica el título de esta obra. Él mismo precisará en diversas ocasiones, como lo veremos más adelante que la minoría de individuos selectos no tiene nada que ver con los ufanos, sino más bien con los creadores cuyas obras deben servir a su pueblo, con lo que la masa o las masas que conviven en un mismo suelo con ellos tienen, por lo menos, el deber o la obligación de seguir sus orientaciones. De acuerdo con lo expuesto aquí, cualquier aceptación de semejante criterio queda totalmente eliminada. Como habitantes de esta realidad que nos ha tocado vivir, aunque

oponiéndose a ella, rechazándola, tenemos que tener todavía presente esta amarga experiencia, al constatar una y otra vez que:

“Por una extraña y trágica perversión del instinto encargado de las valoraciones, el pueblo español, desde hace siglos, detesta todo hombre ejemplar, o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmovir por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios...”

Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores.” (José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, o. c., p. 124). Sin ningún otro comentario, solo añadiría que, desde que llegué a España hace 56 años, observo con pesar que la *aristofobia* sigue acampando a sus anchas en todas las capas sociales y en sus instituciones.

Desde esta extrema invertebración histórica, entramos en la *Rebelión de las masas*, la continuación o ampliación de *España invertebrada*.

En un Facsímil de la primera página manuscrita de una conferencia explicada por él mismo en Alemania, nos dice:

“Hace un cuarto de siglo escribí un libro: La rebelión de las masas, a que se ha prestado en todo el mundo una atención excesiva. Es excesiva porque aun conteniendo el libro algunas visiones certeras y una lista de profecías... se han cumplido, como libro vale bastante poco de suerte que el favor que ha gozado y sigue gozando en todo el mundo significa para mí, dicho francamente, una objeción contra el mundo. Pero si ahora hago a él referencia es solo para advertir que aquel libro no habla solo de las masas y de su rebelión, sino que lleva dentro una segunda parte no suficientemente reconocible en las ediciones alemanas por no haberse destacado su título particular y que es éste: ¿Quién manda en el mundo? En esta segunda parte anunciaban ya que venía muy cerca la hora en que los pueblos de Occidente corrían el riesgo de sucumbir si no lograban superar la forma de vida

colectiva en que desde hace siglos vivían, a saber, la Nación-lo mismo que Grecia y Roma sucumbieron por no saber transcender en tiempo oportuno la Idea del Estado-Ciudad, de la Polis y la Urbs.

Ahora bien, esa forma tradicional de convivencia que ha sido la Nación, no puede ser superada si no se tiene una idea muy clara de lo que es ser Nación. El intento de aclararlo un poco me obliga a comenzar diciendo algo sobre Europa pues solo sobre el fondo que es Europa puede recortarse, perfilarse con claridad la Idea de Nación.” (José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 41ª edición en castellano, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 15). Al ser un texto de su puño y letra que los editores se dignaron incluir antes de su prólogo, su lectura implica ciertas dificultades, como es lógico, aunque, para el buen lector se entienda el contenido de su mensaje, que es lo más importante. El filósofo nos pone al corriente del trayecto recorrido por su obra desde su primera aparición al público, en Alemania, pero no en España a donde llegaría más tarde. Recuerdo que Don Enrique López Castellón, uno de nuestros profesores de la Complutense, del Departamento de Ética y Sociología, quien tuvo buena conciencia de este retraso anormal, no dijo una vez: “Habéis tenido suerte, ahora podéis a Ortega en castellano, antes lo leíamos en alemán”. Esta confesión resumía el colapso de la institución universitaria. Aunque el público intelectual alemán prestara excesiva atención a su obra, sin embargo, pudo observar que la segunda parte había pasado como algo desapercibido, en la que ante la pregunta ¿Quién manda en el mundo? Apuntaba a la decadencia del Occidente, en la que exponía que, desde la caída de Grecia y Roma, pasando por la Edad y Moderna hasta la contemporánea cree que lo que padecía ya Europa era insalubre y extraña, porque “Los mandamientos europeos han perdido su vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. Europa --se dice-- deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania.” (José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, o. c., p. 203). Por ser este un tema recurrente en la historiografía de su

tiempo, me inclino a creer que eso no despertó ningún interés entre los alemanes, dado que lo conocieron con suficiente antelación debido a los estudios de su compatriota Oswald Spengler. Esta es la razón por la cual todos fijábamos la mirada sobre la primera parte en la que aparecen algunos de los pilares fundamentales que sostienen el edificio de su filosofía social. Aproximándonos más o menos hacia ella, pudimos aprender que el concepto de muchedumbre era cuantitativo y visual y que, al trasladarlo a la terminología sociológica sin alterarlo, pues, hallamos, pues, la idea de masa social. De esta manera descubrimos que:

“La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son los individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas solo ni principalmente “las masas obreras”. Masa es “el hombre medio”. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre-- en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que se repite en sí un tipo genérico.” (*La rebelión de las masas*, p. 64).

Si en *España invertebrada*, sólo se hablaba de una minoría de individuos selectos y de una masa y de su correspondiente y desequilibrada relación que estaría en el origen del caos social y de la parálisis histórica, esta vez, al definir las, nos amplía un poco más los conocimientos. Además de señalar la marca de las personas específicamente cualificadas y de las que no lo son, dará un paso más en su análisis para llevarnos a la consideración de la cuestión desde otra perspectiva, porque para él la “claridad es la cortesía del filósofo”. Dado que partíamos del concepto de muchedumbre, con una especial clarividencia, subraya que, en términos rigurosos, se puede definir perfectamente a la masa, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que los individuos aparezcan en una aglomeración. Y, de esta manera:

“Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o en mal—por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás. Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales –al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobresale en algún orden— advierte que no posee ninguna calidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá masa.” (José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, o. c., p. 65). Esta persona humilde, consciente de sí mismo, de su situación, de su puesto en el cosmos como si dijéramos recordando a Max Scheler, no se identifica con nadie más sino consigo mismo. Entonces, según esta aclaración, este señor pertenecería a otra categoría dentro del grupo de los que no poseen ninguna calidad excelente, de los mediocres o mal dotados. Todo eso nos indica que, en el seno de cada grupo de oficios o de profesiones siempre encontraremos una minoría selecta y una masa, en sus respectivos puestos. Lo mismo que hemos determinado el concepto de masa, podemos extender la elucidación a la parte contraria u opuesta, para evitar caer en este error:

“Cuando se habla de “minorías selectas”, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es esta en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.” (Idem, p. 65-66). Pienso que esta es una buena descripción fenomenológica del humano, este que afecta a la humanidad entera, en la que por doquier es fácil diferenciar a los que se exigen más a sí mismos, aquellos que pretenden realizarse de forma óptima, aunque no lo consigan, pero que están convencidos

de que la vida es una lucha por la conquista de la constante superación, de los que se afanan en querer repetir sin ningún avance las mismas pautas de acción de su existencia. Tal como hemos descubierto al hombre humilde quien, al reconocer que no poseía ninguna calidad excelente, no se sentía masa, en cuyo caso sería, en realidad, una minoría dentro de la masa, esto significa que aquí también, en la misma minoría selecta, habría una masa, es decir una de sus fracciones compuesta por aquellos que no se exigen a sí mismos y siguen felizmente la rutina. Po si acaso hubiera habido una voz que acusara al filósofo de haber procedido a esta distinción a causa de su condición burguesa, pues, juzgó oportuno aclarar la situación con esta última precisión:

“La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores.” (*La rebelión de las masas*, p. 66).

Atravesando estos apuntes que nos indican el camino a seguir en la indagación de su filosofía social, es preciso detenernos un poco en el *Tema de nuestro tiempo*, un ensayo distribuido en diez apartados, seguido de unos apéndices y de otros ensayos. Entre sus apartados sobresale el sexto, donde se propone analizar “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan”, cuyo contenido o mensaje suena a un manifiesto, el manifiesto del raciovitalismo. Empezando por el primero, admite que, en el marco del pensar helénico, aunque Parménides y Heráclito hubieran razonado tanto, en realidad, fue Sócrates el primero en darse cuenta de la supremacía de la razón sobre la espontaneidad de la vida, de tal manera que, en su tiempo, se intentó sustituir esta por aquella. El resultado de dicho intento tuvo consecuencias permanentes en la historia del pensamiento:

“Trajo consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad... El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente --la razón pura—viene a sustituir a lo que verdaderamente somos --la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos. *El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.*” (José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo y otros ensayos* (1923), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022, p. 66). Interrogando, ¿cómo eso ha sido posible o cómo la razón podía bastarse a sí misma?, resume en pocas palabras la historia del racionalismo desde el mundo clásico griego hasta la era contemporáneo, donde se comprueba que es imposible que la razón pura suplante a la vida, lo que le da pie para entrar en el quid de lo que podríamos considerar como uno de los manifiestos de su pensamiento y para, insistir en suma, que uno de nuestros principios primordiales es el declara, sin más preámbulos que, que la *razón es sólo una forma y función de la vida*, supuesto que la cultura es un instrumento biológico, el intento de situarla frente o contra la vida, conduciría obviamente a una subversión de la parte contra el todo. Por eso, era urgente recuperar su puesto y su oficio. Por consiguiente, *El tema de nuestro tiempo* consiste en la capacidad de someter la razón a la vitalidad, localizarla en el seno de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. En tales circunstancias, era lógico pensar que, dentro de pocos años, iba a parecer absurdo que se hubiera exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura, por el hecho de que el nuevo transcurso exigía precisamente volver las tornas y hacer que la cultura, la razón, el arte, la ética sirvieran a la vida.

“Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al

través de las normas racionales, el hombre del presente desconfiaba de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos” –decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se resuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperativo a la razón vital.*” (José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, o. c., p. 69). Alejándonos de una vez para siempre de la ironía socrática, nos hemos quedado absortos en la ironía de Don Juan, en el dominio de la *razón vital* que, próxima y paralela al *impulso vital* bergsonianos. Las líneas metodológicas de esta declaración del raciovitalismo se extenderán y se explicitarán en *¿Qué es filosofía?*

La respuesta al famoso interrogante lo llevó a definir la filosofía *como un conocimiento del Universo* y, al mismo tiempo, advertía: “Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y solo la filosofía vive.” (José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, segunda edición Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1980, p. 54). Ciertamente, esta definición que aquí nos presenta implica el proyecto de una tarea tan ardua como variada e intrigante, cuya solución o resultado no parece demasiado fácil, porque se trata del ingente y agotador esfuerzo de aproximación al mismo e infinito Universo. Con lo cual, “El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal.” (Idem, p. 55). ¡Exacto! Mientras el físico o

el matemático, por ejemplo, no vacilan en apuntar a la materia o al ser en movimiento y a los números como objetos de sus áreas de conocimiento, el filósofo, por el contrario, ignora cuál es el suyo, sólo de él sabe: “primero que no es ninguno de los demás objetos, segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta.” (Idem, Ibidem). Si el Universo se define, a su vez, como “todo cuanto hay”, nuestra primera misión será averiguar la infinita manera de ser de lo que “hay”, es decir ver si es real o irreal, material o ideal, sensible o inteligible, etc. De ahí que es preciso establecer una diferencia entre el verbo haber y el verbo existir, en la medida en que en cualquiera forma de conocimiento siempre nos encontramos con realidades que no existen. Así, se comprueba que la ingente tarea se convierte cada vez más en algo un tanto dramático, un drama del que van surgiendo otros interrogantes, a saber: si “todo cuanto hay” será de hecho un Universo o quizás un Multiverso, es decir “diversos todos”.

En último término, “Sea lo que hay – Universo o Multiverso, al partir en nuestra empresa intelectual, ignoramos radicalmente si será cognoscible, es decir, si nuestro problema será soluble o no.” (José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o. c., p. 69). Intentando cavar un poco más para entrar en lo hondo de la cuestión, nos daremos cuenta de que nos situamos otra vez ante el problema tal como lo planteó Platón en el siglo V a. C. en el mundo clásico griego, donde estableció con gran acierto que “el filósofo es el ama el saber en su totalidad y no en ninguna de sus partes”, indicando claramente que el objeto de semejante saber era el Todo. En el intento de aproximación al majestuoso objeto, los filósofos de todos los tiempos han creado los infinitos sistemas filosóficos y la pluralidad de corrientes que coronan la historia universal del pensamiento. Esto es lo que le lleva al filósofo español a echar una mirada retrospectiva al desarrollo de la filosofía occidental,

para anunciar una vez más la posición de su época frente a, idealismo, y, en particular, la de su raciovitalismo y confirmar que en ella se había topado indeliberadamente con “lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal lenguaje “mi vida”. ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, le hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida” –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada “mi vida”, y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital –estoy filosofando. Se acabaron las abstracciones.” (*¿Qué es filosofía?*, p. 175). A eso, dedica el último capítulo de esta obra, la Lección X, con el título de [Una realidad nueva y una nueva idea de realidad. --El ser indigente. – Vivir es encontrarse en el mundo. –Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser], un planteamiento cercano al arrojamiento de *Dasein* heideggeriano o al abandono del *Para-sí* sartriano.

Tanto las doctrinas de *España invertebrada* y de *La rebelión de las masas*, como las de *El tema de nuestro tiempo* y de *¿Qué es filosofía?*, se me sirvieron, indudablemente, de apoyo para enfocar ciertos temas de mi función docente e investigadora. Por lo demás, debo confesar, con la misma franqueza, que ya no me sirvieron las tesis del *Origen y epílogo de la filosofía* ni de la *Historia como sistema*, sobre las cuales **he emitido mi juicio o mi crítica** al maestro Ortega. En el primer título, *Origen y epílogo de la filosofía*, para habar del pasado filosófico, empieza por reconocer el valor creador de su discípulo, Julián Marías quien, como autor de una historia de la filosofía, aunque se mostró sobrio por exponer las doctrinas que habían sido ya suficientemente desarrolladas en otros textos, sin embargo, lo inspiró, le dio una buena oportunidad para mirar hacia atrás. En esta mirada retrospectiva, descubre que la historia de la filosofía se manifiesta

ante el lector como una serie dialéctica de pensamientos, en la que estos pueden estar ligados, enlazados unos con otros de dos modos diferentes: analítico y sintético o dialéctico. En la conexión analítica, el primer pensamiento *implica* el segundo, es decir que este es una consecuencia o explicación de lo que estaba implícito en el anterior. En el modo sintético o dialéctico, el primer pensamiento no *implica* sino *complica* el segundo, en la medida en que no es una explicación del anterior, sino que aporta un dato nuevo (José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 24-25). Como docente, esto me remití directamente a Kant. El filósofo de Königsberg, después de haber establecido una clara distinción entre el conocimiento puro y el empírico (conocimiento *a priori* y *a posteriori*), hizo lo mismo con los juicios, estos, a su vez, los dividió en dos clases: juicios analíticos y sintéticos. Los analíticos son aquellos en los que el predicado pertenece al sujeto, es decir que es algo que está implícitamente contenido en él; y sintéticos, aquellos en los que el predicado se halla completamente fuera del concepto del sujeto, “aunque guarde con él alguna conexión”. Razonando con estas divisiones, puntualiza que la tarea de la razón pura es dar respuesta a la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Crítica de la razón pura*, Prólogo, Traducción, Notas e Índices de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1978, 1984, p. 41, 42, 43, 47, 48 y 54).

De lo dicho, el filósofo español contemporáneo se ha hecho del esquema kantiano para hablar del pasado filosófico y comprobar que este se ha realizado en forma de una serie dialéctica. Para él, la dialéctica no es necesariamente parte de la Lógica, como lo hemos visto anteriormente, sino es: “la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que “seguir pensando” porque se encuentra con

que no ha pensado nada “por completo” sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido.” (José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, o. c., p. 26-27). Sí, este es el ansia del saber que impulsa al filósofo a seguir indefinidamente el camino hasta el extremo de darse cuenta, cada vez, de estar perdido en el infinito universo de la sabiduría y de reconocer en cada instante su ignorancia, en la que está obligado a declarar que “sólo sé que no sé nada”, como lo hiciera Sócrates. Todos estos aspectos pueden ser bien examinados en Ortega, en cuya obra, se ve que es imposible superar el margen o el límite demasiado estrecho con el que la tradición posterior al mundo clásico griego, exceptuando algunas mentes preclaras, ha concebido la filosofía en Europa y, después, en todo Occidente. En este caso, como un buen filósofo español, cae en la misma amnesia que ha hecho siempre caso omiso del verdadero origen de la filosofía, como lo demostraron el reconocido antropólogo ahitiano Anténor Firmin, en *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*, Librairie Cotillon, Paris, 1885, nouvelle édition présentée par Ghislaine Gélain (Rhode Island College, Providence, USA), L'Harmattan, Paris, 2003, el antiguo profesor de la Sorbonne, Emile Amélineau en *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, Essai sur la Mithologie de l'Égypte*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1908, el filósofo de la filosofía de la historia africana, Cheikh Anta Diop, en *Nations nègres et culture*, troisième édition, tome I et tome II, Éditions Présence Africaine, Paris, 1979; el investigador francés Alain Bourgeois, en *La Grèce devant la Négritude*, Présence Africaine, Paris, 1971 y, nuevamente, el profesor gabonés Grégoire Biyogo, en *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie millénaire. Le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Éditions MENAIBUC, Paris, 2002.

Además de eso, me pareció excesivamente curioso leer esta aseveración:

“La filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede —“fisiología” jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo— es prelude y nada más, *Vorspiel und Tanz*.”

Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrina el nombre de “Alétheia”. Este es el nombre primigenio del filosofar.” (José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, o. c., p. 97). Desde mi punto de vista, esta es otra de las influencias de la filosofía alemana que gravita sobre Ortega. Él viaja a Alemania para completar y profundizar su formación filosófica, sin percatarse de que una gran mayoría de los pensadores alemanes, desde la era moderna hasta la contemporánea, consideraban a Francia y a sus instituciones académicas como los centros del racionalismo cartesiano y de la extensión del discurso de las Luces, una tendencia que Mendelssohn y Kant acentuarán, en el siglo XVIII, al responder a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* Y Husserl, en el umbral del siglo XX, en *Méditations Cartésiennes, introduction à la Phénoménologie*. Olvidándose del hecho evidente de esta proximidad, Ortega frecuenta diversas universidades alemanas, las de Leipzig, de Nurnberg, de Munich, de Koln, de Berlín y, sobre todo, de Marburg, donde el marxismo estaba postergado e incluso perseguido, ahí es donde asiste a las clases de los célebres profesores neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp. En este ambiente conservador, ha aprendido que todo cuanto precede a Parménides y a Heráclito, en lugar de filosofía fue *Vorspiel und Tanz, Preludio y danza*. A decir verdad, esta ha sido una influencia perniciosa que le permitió estar al corriente de que fue Pitágoras, de Samos, el verdadero filósofo griego el que, siguiendo el ejemplo de los Milesios, tras haber permanecido 22 años en Egipto, trasplantó todo cuanto había aprendido ahí en la Hélade y empleó, por primera vez, el término

filosofía (Porphyre, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. Correspondant de l'Institut, avec un appendice d'Alain-Philippe Seconds, troisième tirage, Belles Lettres, Paris, 2010, p. 39, 41. Jamblique, *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Seconds, 2e tirage, Belles Lettres, Paris, 2011, §12-16, p. 14 y §157-160, p. 89). Lo mismo me ha resultado curioso que Ortega haya citado tantas veces a Cicerón, uno de los grandes pensadores romanos, conocedor y traductor por excelencia de los filósofos griegos, sin mencionar nunca a su obra *Tusculanas*, una de las más leídas por los historiadores de la filosofía y, por los que, de hecho, nos he hemos dedicado a la docencia en la materia, donde el autor detalla las circunstancias en que, según el testimonio de Heráclides Póntico, discípulo de Platón, fue Pitágoras quien empleó, por primera vez, el vocablo filosofía (M. T. Cicerón, *Tusculanae Disputationes, Cuestiones Tusculanas*, Edición de José Antonio Enríquez González y Ángela Ropero Gutiérrez, Editorial Coloquio, S. A., Madrid, 1986, p. 237).

A esos fallos tan notables, se añade el que he podido detectar en *Historia como sistema*. A juicio de Paulino Garagorri, “*El ensayo Historia como sistema contiene una exposición sintética del pensamiento de Ortega que figura entre sus más sobresalientes páginas filosóficas. La contribución de Ortega a la filosofía no puede cifrarse en ninguno de sus libros sino en el variado conjunto de su obra entera, pero, entre las circunstanciales abreviaturas de su filosofía que una y otra vez, redactó, Historia como sistema es una de las más acabadas.*” (José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, 1941 / Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, Nota Preliminar, p. 9). No puedo estar totalmente de acuerdo con lo que, en este texto, afirma Paulino Gargorri, al que yo mismo conocí cuando ejercía como Catedrático de historia de la filosofía en la Facultad de Ciencias

políticas en la Universidad Complutense. Después de haber leído tantas veces dicho ensayo, sólo puedo coincidir con él en que es la exposición más “sintética del pensamiento d Ortega”, pero no uno de los más acabados. Pienso, como lo he observado, que nuestro filósofo se dejó caer en el habitual error de interpretación unilateral de la filosofía que reina entre los profesionales europeos u occidentales. Él mismo nos lo vuelve a confirmar de esta manera:

“En pocos temas se ve con tanta claridad como en este hasta qué punto el hombre europeo es un heredero del hombre griego. Pero una herencia no es sólo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena. Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico.

El pensamiento se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo – simple o compuesto—fue sólo oposición. Este destino griego sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.” (*Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, p. 31-32). Con eso, es evidente que, a lo largo de su actividad docente e investigadora, Ortega no contó con la posibilidad de interrogar el origen de la metafísica griega, una metafísica que las fuentes más avanzadas de su época habían certificado que fue una copia de la doctrina del sistema cosmogónico kemita (egipcio). Los antiguos kemitas creían que, antes que nada, existía el *Noun*, el Agua abismal, realidad caótica, increada, eterna, en cuyo seno se albergaban todos los seres, mundos posibles, etc. Estos cohabitaban con otra forma de existencia, el Khepra o Khepri, de esencia dinámica que, moviéndose con fuerza, llevó al padre *Noun* a pasar al acto todos los seres que guardaba en estado de potencia. El primer resultado de dicha actividad, fue la aparición del dios Râ, el verdadero demiurgo que dio origen al universo: sopló el Schou, el Aire,

después escupió el Tefnout, el Agua, la Humedad. Schou y Tefnout engendraron a Geb o Seb, la Tierra, y a Nout, el Fuego, la Luz, el Cielo. Geb y Nout engendraron a Harkhentimiriti, a Osiris, a Isis, a Seth y a Nephtys, cuyas descendencias se multiplicaron infinitamente. (*Le Papyrus Bremner-Rhind, Tome II, Le livre du renversement d'Apâphis*, 1910, 1933, Collection Égypte ancienne, Claude Carrier, MdV Éditeur, 2015, “Premier Récit de la Création”, p. 111. Emile Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, Essai sur la Mithologie de l'Égypte*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1908, “Le livre qui connaît les devenirs de Râ (et) le renversement d'Apâp”, p. 153. Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 413). En este proceso de la creación del universo, se puede diferenciar perfectamente la estructura o la ordenación de todo cuanto lo integran, donde encontramos: 1) la Super Trinidad compuesta por el dios Râ, Schou y Tefnout; 2) los cuatro elementos necesarios cuya mezcla entra en todos los seres: el Schou (Aire), el Tefnout (el Agua), Geb o Seb (la Terra) y Nout (el Fuego), 3) la *Eneada*, que une a estos cuatro dioses con los cinco siguientes (Harkhentimiriti, Osiris, Isis, Seth y Nephtys) y, en fin, 4) vale la pena señalar que el conjunto de cuatro nombres que forman parte de la *Eneada*, serán los componentes esenciales de la metafísica helénica. Esto es lo que encontraron los griegos en Kemit (Tierra negra), en el siglo IX a. C., al darse cuenta de que sus habitantes eran *aithiopes, negros*, la llamaron *Aithiopía, País de negros*, cuna del saber universal que, en virtud de una transformación onomatopéyica de *khi-khu-phtah* (el templo del alma del dios Phtah, cuyas paredes estaban cubiertas con figuras de animales, entre las que sobresalía la de la oveja), se denominará *aiguptos*, Egipto, como se ha conservado hasta hoy. (Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, troisième édition, Tome II, Éditions Présence Africaine, Paris, 1979, p. 382); el hecho de que el término a-guto(n) signifique también oveja, en

lengua yoruba, es una buena prueba que nos demuestra que “la emigración de los Yoruba fue posterior al contacto que tuvo Egipto con los griegos.” (Idem, Ibidem).

Fue Homero, el primer gran intelectual helénico que, en sus obras, la *Iliada* y la *Odisea*, dio la voz de alarma a sus compatriotas con el fin de que peregrinaran a esa nueva metrópolis para beber directamente de la fuente inagotable de su sabiduría. A partir de entonces, todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto el *Αρχή* es el agua (*Tefnout*), para Anaximandro el *ápeiron*, lo infinito que recuerda a la infinidad de los seres futuros posibles que existían en el seno del *Noun*, para Anaxímenes el *aire* (*el Schou*), para Pitágoras es el número, siendo 10 el número clave representado en forma de *tetraktus*, es decir un triángulo que tiene por base 4. En mi pequeña aportación hermenéutica, he hecho esta reflexión: si se construye una figura cuadrada, de cualquier material sostenible, sea pequeña o grande, se une sus vértices con un aspa de tirantes elásticas, levantando el centro de dicha aspa con un zócalo o una barra de una longitud igual a cada uno de los lados triangulares, se obtiene la figura perfecta de una pirámide. Por lo tanto, el *tetraktus* pitagórico fue una de las mejores reminiscencias ideales del arte piramidal egipcio. Nos queda despejar la incógnita del *arjé*, el principio de todo lo existente, en los filósofos posteriores. Para Heráclito de Efeso, es el *fuego* (el *Nout*). El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia, el mismo *Noun*. Afirmar tajantemente que “El pensamiento se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo –simple o compuesto– fue sólo oposición.”, como lo acabamos de oír, es un despropósito de gran calibre para cualquier investigador categórico o para los que

tomaron en serio la docencia en la materia, en la que se constata que las obras de Platón y de Aristóteles, representan de forma insuperable la síntesis del pensamiento griego y no asumieron sólo eleatismo. De hecho, el mismo Parménides de Elea puede considerarse como un discípulo de Pitágoras después de que este fuera el gran impulsor intelectual, filosófico e incluso político de la Magna Grecia. Empédocles afirmará que este ser inmutable no es una substancia única, sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *Noun* egipcio por la sigma para obtener el *nous* griego. Aristóteles, a su vez, cree que el mundo sublunar se compone de agua, aire, tierra y fuego y que el mundo celeste está poblado de substancias inmutables, ingenerables e incorruptibles, en los que se observa una clara influencia de la separación entre el *Noun* y los primeros seres creados por su hijo, el dios *Râ*. La reproducción más completa, sin duda imperfecta, de la cosmogonía egipcia la lleva a cabo su maestro predilecto, Platón. De esta cosmogonía deduce su doble concepción del mundo: el inteligible o de las ideas y el de la realidad sensible. El inteligible es eterno e inmutable, reflejo de la eternidad del *Noun* egipcio, el de la realidad sensible, que abarca todo lo cambiante, representa todo lo que ha sido creado por el dios *Râ*, el demiurgo del mundo. Pero el demiurgo platónico no es realmente un creador, no tiene origen, es más bien una figura extraña al proceso de la creación del universo. Surge de repente, cuando el dios eterno ya había completado su obra de la creación del mundo. El que haya leído el *Timeo*, habrá descubierto la insoluble dificultad con la que se enfrenta el demiurgo platónico ante su intento de crear el alma del mundo, por no haber comprendido lo que representaban la Super Trinidad y la *Eneada* en el sistema cosmogónico egipcio (Platon, *Timée, Critias*, présentation et traduction par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon, avec un supplément bibliographique 1995-2000, 5e édition, corrigée et mise à jour,

GF Flammarion, Paris, 1992 et 2001, 34c-36^a, p. 124. Platón, *Diálogos VI, Filebo, Temeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992, p 179).

Ante este cúmulo de grandes y trascendentales problemas de la historia de la filosofía, por lo visto, ignorados por el inmovilismo tradicional e intelectual europeo, Ortega nos sigue dando su discurso, esta vez asegura que:

“Tome el lector su vida en un esfuerzo de reflexión y mírela a trasluz como se mira un vaso de agua para ver sus infusorios. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, la aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que es él así porque, en definitiva, es así la sociedad --“el hombre colectivo” -- donde vive y, a su vez, el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue --creyó, sintió, prefirió-- antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano. Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema --el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es ese hombre “racionalista” europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano, sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente.” (José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, o. c., p. 51). Es lógico que, hablando en términos históricos, ya sea afirmando o negando valores, ya sea en épocas *orgánicas* o en épocas *críticas*, como diría Saint-Simon, “no puede aclararse el ayer sin al anteayer”. Pero, trasladando esta correlación al ámbito estrictamente filosófico, tal como se ve aquí, ésta se interrumpe en que no “se puede saber lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico”. Con esta interrupción se hace imposible la inversión de lo que el pensador español ha llamado, anteriormente, “serie dialéctica de pensamientos”, porque si quiere continuar para cerciorarse de que no se puede entender lo que fue ser estoico sin

saber lo que fue ser aristotélico, tropezará con el mismo Aristóteles, llamándole la atención, para que supiera que:

“Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos lugares donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes.” (Aristóteles, *Metafísica*, séptima edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1972, p. 13-14. Aristote, *La Métaphysique*, Pocket, 1991, p. 42-43). Si pretendiera seguir del mismo modo para afirmar que ni se puede saber lo que fue ser aristotélico sin saber lo que fue ser platónico, el mismo Platón le dirá, poniendo la palabra en boca de su maestro Sócrates quien, en una secuencia de su ejercicio dialéctico, cuenta a su interlocutor, Fedro, que:

“Pues bien oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquél a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras.” (Platon, *Le banquet, Phèdre*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier Frères, Paris, 1964 / Flammarion, Paris, 1992, p. 191, 274c-275b. Platón, *El Banquete, Fedón y Fedro*, traducción de Luís Gil, Catedrático de Filología griega en la Universidad de Madrid, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1969, p. 374, 274 B-E). Si quiere concluir que tampoco se puede saber lo que fue ser platónico sin saber lo que fue ser socrático, ni lo que fue ser socrático sin saber lo que fue ser presocrático, olvidándose de que este último se sitúa entre los mejores alumnos de los egipcios, en este caso sólo le remitimos a Plutarco para que le confirme que:

“De ello dan fe los más sabios griegos: Solón, Tales, Platón, Eudoxo y Pitágoras, que fueron a Egipto y se relacionaron con los sacerdotes; y algunos añaden también a Licurgo. Dicen que Eudoxo recibió las enseñanzas de Conufis de Menfis; Solón, las de Sonkis de Sais, y Pitágoras las de Enufis de Heliópolis. Parece que Pitágoras quedó muy admirado, y también él fue muy admirado por los sacerdotes egipcios y, copiando de ellos su simbolismo y sus enseñanzas ocultas, forjó enigmas que incorporó a sus doctrinas. En realidad, la mayoría de los preceptos pitagóricos no difieren en nada de los escritos que

llaman jeroglíficos...” (Plutarco, *Isis y Osiris*, Nota introductoria y traducción de Fransesc Gutiérrez, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2013, 10. p. 35, Plutarque, *Isis et Osiris*, traduit du grec par Victor Bétolaud, Éditions Paleo, 2020, [10], p. 16). Todo esto nos demuestra claramente que nuestro gran filósofo, José Ortega y Gasset, no llegó a descubrir el verdadero origen de la filosofía. Este es el mismo fracaso que tuvo su contemporáneo, Martín Heidegger, quien, en *Was heisst Denken?*, se propuso entre otras tareas interrogar el origen y el comienzo de la filosofía, pero, por no haber encontrado su origen sino su comienzo en un poema de Parménides, sólo se limitó a ensalzar el origen griego del término filosofía, en *Was ist das-die Philosophie?* Este será el tema de mi crítica a su filosofía que he expuesto en la IV Parte de *La pensée radicale*.

Aún con el fracaso señalado, Ortega sigue siendo un gran maestro de su generación y, al mismo tiempo, según lo hemos constatado, el creador de la filosofía contemporánea española. Asumió con esmero su responsabilidad durante veintiséis años, en su Cátedra madrileña, hasta que comenzó su exilio en 1937 y regresó a España en 1945, donde oficializa ya su colaboración con el régimen franquista hasta su muerte en 1955. Creer o imaginar que es posible reducir su producción filosófica a la colaboración con el franquismo ha llevado al profesor Aranzadi a otra de sus confusiones monumentales en la que ha querido implicar al escritor Gregorio Morán, citando su obra, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Pero, tal como se expresa, es fácil comprobar que, sin haberla leído, no ha sido capaz de enterarse de que no se trata de una investigación filosófica, sino biográfica o de una *Biografía*. De acuerdo con sus líneas, estoy convencido de que esta es hasta hoy la biografía más completa del filósofo en cuestión, no sólo eso sino también que su autor se erige en el pionero en la materia. Así, desde el comienzo de su tarea, no le cabe ninguna para declarar que:

“José Ortega y Gasset es quizás uno de los pensadores más castigados por los tópicos de la historia de la filosofía. Tópicos que él ayudaría a consolidar y que crearían a su alrededor un halo de hombre frívolo, brillante y vacuo, cuando en realidad todos los que lo han conocido lo recuerdan como el profesor de filosofía más agudo e inteligente que conoció nunca la Universidad de Madrid, pedagogo concienzudo que preparaba sus clases con sistemático rigor y cuya curiosidad intelectual no tuvo parangón en la España de los años veinte. Por todo ello se hace imprescindible un somero repaso a su vida hasta llegar al intelectual envejecido que vuelve a España en el verano de 1945.” (Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, colección andanzas, Tusquets Editores, S. A., Barcelona, 1998, p. 33-34). Estando de acuerdo con lo que se afirma aquí respecto al maestro Ortega, sólo discreparía de que haya sido él “uno de los pensadores más castigados por los tópicos de la historia de la filosofía”, porque desde mi punto de vista, no fue castigado sino más bien rechazado, recriminado, por los que, de hecho, defendían las libertades humanas o ciudadanas, en contra de su posición excesivamente conservadora, frente a la cual “Manuel Azaña, en su diario, recogerá lo que es opinión general en los medios políticos y culturales republicanos: “Se ha inclinado demasiado a la derecha”. ” (Idem, p. 51). Aunque hubiera escrito un “Prólogo para los franceses” y un “Epílogo para los ingleses”, en las traducciones de *La rebelión de las masas* a sus lenguas, no logra buena apreciación ante sus respectivos públicos intelectuales que, siendo conscientes de la realidad histórica europea de la época y críticos a sus vacilaciones y a su silencio en relación con la guerra civil, sobre todo, los franceses herederos del progreso logrado por el Siglo de las Luces a cuyos principios el pensador español se mostraba casi alérgico, no podían perdonar lo que, para ellos, suponía una afrenta. Esta la tendencia, en Ortega, se incrementaba hasta el extremo de tocar el techo de *un conservadurismo reaccionario*, sobre todo, en su artículo, “En cuanto al pacifismo...”, que termina en diciembre de 1937, en su exilio en París, donde no tiene interlocutor, a diferencia de Don Miguel que

lo tuvo en 1924, porque a su llegada, la alta visión política del intelectual francés detecta su inclinación al bando del Alzamiento. En efecto, como su escrito está dedicado a la defensa de la causa franquista, lo escribe en colaboración con Luis Calvo, uno de los miembros de los Servicios Exteriores de Franco en Londres y corresponsal del diario monárquico *ABC* en medios londinenses, quien viaja expresamente a la capital francesa para visitar al filósofo y preparar el texto, pensando en su publicación. “La correspondencia entre ambos, desde enero de 1938, es la de dos conspiradores de la misma causa. Ortega exige el máximo secreto sobre lo tratado: “Lo que hablamos... no debe tener la más leve consecuencia periodística”. A lo que el agente del gobierno de Franco responde con habilidad: “Nunca, nunca me atrevería a utilizar indiscretamente sus opiniones. Queda abierta pues la posibilidad de hacerlo “discretamente”.” (Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, o. c., p. 64). Esto es exactamente lo que dirá Heidegger, en Freiburg, el 23 de septiembre de 1966, tras mantener su larga entrevista con su amigo Rudolf Augstein, en presencia de Georg Wolff: “que sólo había que publicarla después de su muerte”, para que no asumiera la responsabilidad de su participación en el nazismo mientras vivía. Por eso, en el mismo día de su desaparición, el documento fue publicado con el título de *Nur noch ein Gott kann uns retten*, Heidegger, Rudolf Augstein, Georg Wolff, *Der Spiegel*, Nr. 23/1976, tal como lo hemos citado en **Heidegger contra Heidegger**.

Volviendo a lo que ocurría en Londres, el empedernido emisario del general Franco será más tarde detenido por los agentes secretos ingleses que lo acusaron de trabajar como espía de la Alemania nazi, algo que él mismo confirmaría personalmente al investigador asturiano, en 1989, precisando que fue el entonces hombre fuerte del franquismo, ministro del Interior y de Asuntos Exteriores, Ramón Serrano Suñer, quien le encargó llevar a cabo dicho espionaje. El contenido del texto bien

preparado, además de lo dicho, explicita, entre otras ideas, la conjura contra la República, el ataque a los intelectuales que la apoyan y una censura con la misma dureza a Albert Einstein, por haber emitido un juicio en pro de la paz sobre la guerra española. Y “con razón suficiente”, este buen observador puede declarar que: “Ortega, con abismal irresponsabilidad histórica, soplabla sin ambages los vientos de la guerra y el totalitarismo. No había que angustiarse, “el *totalitarismo* salvará al *liberalismo* destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios.” (Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, p. 63 y 64). Esta es, en resumen, la ideología política de Ortega y Gasset, una ideología en la que la salvación del mundo sólo dependía de este abrazo inseparable entre el totalitarismo y el liberalismo, una unión en que el primero marcaría los pasos que el segundo tenía que seguir. Pero, sólo le faltó explicar a sus lectores, cuál era la naturaleza o la esencia del *totus* en el que se encarnaría el totalitarismo, y si se trababa del liberalismo anterior al del 1929, o, quizás, había que inventar uno nuevo o simplemente limar los flecos del viejo.

Pues, a pesar de estas ideas tendentes al oscurantismo, cuando entré en la Complutense, en octubre de 1968, en pleno apogeo del franquismo, la figura de Ortega en el conjunto de la filosofía española contemporánea era indiscutible, al que todos los profesores de la especialidad de Filosofía pura, tanto los que lo conocieron personalmente como los de las nuevas generaciones se referían con gran admiración. En consonancia con esta consideración, después de enumerar los estudios o análisis de la obra orteguiana llevados a cabo por diversos investigadores, empezando por los de sus discípulos reverenciales como Julián Marías y Rodríguez Huéscar, pasando por las apreciaciones más críticas, como las de Morón Arroyo, Ferrater Mora, Nelson T. Orringer, hasta llegar a Álvarez Turienzo y Pedro Cerezo, se informó así de que todos habían coincidido, aun con ciertas

diferencias, en establecer las etapas de su pensamiento que van desde 1910 hasta su muerte en 1955, aunque, no mencione a Alain Guy, un dato de menor importancia para lo que él pretende, Morán se muestra sincero consigo mismo y con los demás y anuncia que:

“Nuestras pretensiones son menores. Se trata tan sólo de hacer un breve recorrido por la biografía de Ortega y Gasset que permita situarlo en el verano de 1945. Que trate de dibujar, a penas dibujar, el perfil del personaje que vuelve a España con sesenta y dos años y tras un largo exilio de casi una década.” (Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, p. 35). Esta es la responsabilidad que asume este honesto asturiano, Gregorio Morán, nacido en Oviedo en 1947. Se ve que su mensaje ha sido totalmente tergiversado por el profesor Aranzadi quien, a trancas y barrancas, pretende ignorar toda la actividad intelectual desarrollada por Ortega, despojarle del título de maestro y creador de la filosofía española contemporánea. Esto nos obliga, una vez más, a retroceder al texto en el que, hablando de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense y de mis estudios en aquella institución, afirmaba categóricamente que:

“era entonces, desde el punto de vista filosófico –yo también pasé por allí- un auténtico erial, lo cual quizás explique que Nkogo siga llamando “maestro” a Ortega y Gasset (*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, es el título del oportuno y desmitificador libro que le dedicó Gregorio Morán en 1998, Ed. Tusquets) y escriba, incomprensiblemente, que es el “creador de la Filosofía española contemporánea” (N. pág. 36), olvidando entre otros, en su misma época, a los, para mí, muy superiores intelectualmente Unamuno y Juan de Mairena.”

Es obvio que, con este elogio, el profesor Aranzadi se ha fijado exclusivamente en el título de la obra de Morán, olvidándose de sus otros múltiples e importantes aspectos, no ha leído al mismo Ortega, ni mucho menos a Don Miguel y, por no tener clara idea de sus respectivas formas de pensar, no tiene

ningún fundamento para intuir la curiosa superioridad de este último sobre el primero que indica aquí. En cuanto al nombre de *Juan de Mairena*, todos sabemos que este es o fue el título de la obra dedicada al poeta y profesor apócrifo inventado por Antonio Machado, sin embargo, aquí nos lo presenta como un personaje real incorporándolo en la lista de los filósofos. Desde que he dedicado gran parte de mi vida a la investigación, esta es la primera e inconcebible aberración que nunca había oído. En lugar de resaltar la gran habilidad literaria y creativa del poeta sevillano, ha elevado, quizás por arte de magia, al protagonista de su obra a la cumbre de la filosofía española del siglo XX. Es como si, en lugar de glorificar a Cervantes como uno de los genios de la literatura universal, se nos ocurriera colocar al Quijote de la Mancha y a Sancho Panza entre los grandes filósofos españoles del siglo XVII. Esta es la concepción fantástica que tiene el profesor Aranzadi de la filosofía contemporánea española, es increíble que, siendo un profesor universitario, haya caído hasta este nivel de ignorancia. Esto que hace difícil saber cómo estudió dicha filosofía, me lleva a otro orden de consideraciones, entre las cuales, constato que ha habido una gran mayoría de intelectuales españoles que se jactaron, se jactan todavía, de ser antifranquistas, cuando, en realidad, ellos fueron los primeros en aceptar, aplaudir y legalizar la Monarquía que nos impuso Franco, lo cual forzó a la sociedad española a pasar directamente del *erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco*. Por eso, he juzgado muy oportuno dedicar la situación a este nuevo apartado que sigue a continuación.

14. Del erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco

Empezaré este breve apartado reconociendo que ningún sistema filosófico puede ser exento de ideología política, como nos lo subrayó el Dr. Kwame Nkumah, y que, aun contando con lo que parece obvio, sabemos, por otra parte, que el intento de identificar a un filósofo con una ideología política, sin previo análisis de su obra, corre el riesgo de llevar a una rápida tergiversación de su pensamiento. Esto es lo que ha hecho el profesor Aranzadi con Martín Heidegger y, para no variar, ha extendido su imaginación al maestro Ortega. En cuanto a él, quisiera recordar que el primer congreso que se celebró tras su muerte, tuvo lugar en Asturias en el año académico 1982-1983, un congreso que contó con la asistencia tanto de intelectuales de diversa índole y demás especialistas como de profesores universitarios y de Institutos de Bachillerato, entre los cuales, me encontré y diserté sobre “Ortega, invertebración del hombre y razón vital”. En este caso, me complace remitir al libro que salió a la luz poco después con el título de: *Actas “Conversaciones sobre Ortega (I^{as} Jornadas Culturales)*, Ed. preparada por: Ana Esther Velázquez Fernández y Belinda Álvarez Álvarez, “Temas Alleranos”, I; I. N. B. “Príncipe de Asturias”- Aller, marzo-1983.

Estas aclaraciones me permiten reafirmar que Ortega ejerció bien su función de maestro de filosofía española, a nivel nacional e internacional, durante varios decenios. Su exilio, yo diría casi voluntario, fue bien conocido por el régimen franquista, y su regreso a España fue objeto de gozo y de alegría para el statu quo porque su talla intelectual lo aportó un gran prestigio. Pero, aun con eso, debo insistir en que es injusto e incorrecto encuadrar todo su pensamiento dentro del marco del erial de la cultura del franquismo. Por otra parte, me parece sumamente contradictorio y perplejo que, en un país como España, los que pueden creerse vagamente opositores al franquismo sean ellos mismos franquistas que, aunque se crean disfrazados, sin embargo, están

más descubiertos que nunca. La historia de aceptación del franquismo por la izquierda que traicionó a su ideología permanece todavía oculta no sólo para la sociedad española, sino también para sus investigadores. Para entrar en ella, habría que remontar a los mediados de la década de los sesenta, cuando debido al “boom” del exilio, en Alemania, el potente Sindicato del Metal (IG Metall) era “la organización obrera con mayor número de afiliados españoles en cualquier lugar del mundo” (Antonio Muñoz Sánchez, *El amigo alemán, el SPD y el PSOE de la dictadura a la democracia*, Prólogo de Ángel Viñas, RBA Libros, S. A., Barcelona, 2012, p. 38). Por eso, dicho sindicato, mediante uno de sus representantes Hans Metthöfer, será uno de los enlaces a través de los cuales el profesor Tierno Galván se pondría en contacto con la Socialdemocracia alemana, independientemente de la armonía que había entre ella y el PSOE originario, el del exilio dirigido por Rodolfo Llopi, que desde hacía años se había incorporado en la Internacional Socialista. Esto fue, sin duda, el dato que irá “convirtiéndose en una fuente más de tensiones entre el SPD y el PSOE” (Idem, p. 45). A pesar de ello, las organizaciones políticas alemanas estaban decididas a seguir prestando su ayuda a los socialistas españoles, así los representantes de la DGB (Deutscher Gewerkschaftsbund, Confederación de Sindicatos Alemanes), del SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands), del IG Metall (Industriegewerkschaft, Sindicato Industrial Metalúrgico) y de la Fundación Ebert se reunieron en diversas ocasiones en otoño de 1966. En aquella ocasión, Robert F. Lamberg, uno de los colaboradores de la Fundación Ebert y encargado de viajar constantemente a Madrid, aportó un informe negativo de su observación en España, en el que subrayó que lo que le había resultado extremadamente chocante fue el hecho de “comprobar que los activistas demócratas españoles fuesen, casi sin excepción, intelectuales de clase alta cuya labor de agitación se limitaba a una conspiración de salón,

conocida y tolerada por las autoridades. Evidentemente, el franquismo mostraba una cierta deferencia hacia la *intelligentsia*, algo que el emisario de la Ebert no había conocido en el férreo régimen comunista checoslovaco del que había logrado escapar años antes. En el caso de que no respetasen las “reglas de juego” impuestas por el gobierno a su antifranquismo de café, escribía Lamberg sorprendido, los intelectuales españoles no arriesgaban más que una multa o una corta estancia en prisión, mientras que los activistas obreros se enfrentaban por sus acciones ilegales a duras penas de cárcel.” (*El amigo alemán*, p. 45-46). Esto es lo que yo encontré cuando llegué a España en septiembre de 1967, donde el líder sindical de CCOO, Marcelino Camacho, estaba encerrado en la cárcel de Carabanchel. Al entrar en la Complutense, el año siguiente, en un campus invadido por los “Grisés”, ahí entre la jauría de los profesores franquistas, se podía oír por todas partes las arengas de Blas Piñar y de otros notables “de pura cepa” del régimen dictatorial. Mientras que estos sabían, a ciencia cierta, lo que querían, los más confusos eran los que constituían la falsa izquierda que, como los ha descrito Robert F. Lambert, se contentaban con su “conspiración de salón” y de pertenecer al grupo del “antifranquismo de café”, y de esta manera tomaron como una liberación el nombramiento del Príncipe Juan Carlos como sucesor del General Franco en la jefatura del Estado a título de rey, en junio de 1969. Por eso provocaron la ruptura total con el PSOE del exilio en el XI congreso que convocaron en Toulouse en agosto de 1970, donde Felipe González arremetió contra Rodolfo Llopis, echando por tierra a todo cuanto había hecho durante tanto tiempo y en todos los foros internacionales contra el régimen de Franco (Idem, p. 99). Poco antes de que comenzara dicho congreso, Hans-Eberhard Dingels remitió al canciller Willy Brandt otro informe demoledor, en el que anunciaba que “el inminente asalto de los renovadores al poder parecía traer más incógnitas que certezas al futuro del PSOE...” (Idem, p. 105). Así fue. Rodolfo Llopis, sintiéndose muy afectado por el triste desenlace que se avecinaba, consciente de que se estaba agotando el apoyo que siempre había

obtenido de los socialdemócratas alemanes, quiso mantenerse firme en su ideal hasta el final. Mas, sus patrocinadores por su parte, aunque sabiendo que “el régimen franquista había logrado “sin duda” infiltrar a sus agentes entre los activistas del PSOE en el interior, algo que también habrían intentado los comunistas con éxito en los meses pasados, “según se puede demostrar”.” (Idem, Ibidem, *El amigo alemán*, p. 105) , defendiendo siempre sus intereses peninsulares, sobre todo cuando ya habían creado unas infraestructuras en Palma de Mallorca para convertirla en el “Siebzehte deutsche Land” (“el estado alemán número 17”), como me lo confirmaría un docente más tarde en Rothenburg ob der Tauber, en octubre de 2000, tenían el mandato imperativo de encontrar o de asegurar un interlocutor en España, aunque no fuera el más idóneo, así promocionaron a Felipe González y a su equipo. La insistencia del SPD en que este estuviera presente en el congreso que se abrió en Maguncia el 11 de noviembre de 1975, hizo que su gobierno intercediera por él ante el mismo príncipe Juan Carlos, en un momento en que el Generalísimo estaba casi agonizando, quien logró que Arias Navarro le devolviera inmediatamente su pasaporte. Con ello, al recibir su documento el 13 de noviembre, “El día siguiente, hacia las tres de la tarde, Felipe González llegó al palacio de Congresos de Rosengarten de Maguncia donde se desarrollaba la convención del SPD y fue recibido de forma apoteósica por los presentes. La última sesión del congreso, la del sábado 15, fue abierta por el primer secretario del PSOE con un discurso muy moderado que sin duda sorprendió a aquella parte de los delegados que días atrás había propuesto soluciones muy duras sobre España y que habían ovacionado a un compañero del SPD que desde la tribuna expresó su deseo de que se instaurase la III República Española tras la muerte del Caudillo Francisco Franco. El líder de los socialistas españoles no habló de rupturas, sino de reformas efectivas. Según González, en aquel momento histórico en que España se disponía a transitar de una dictadura moribunda a un sistema de libertades, el PSOE estaba dispuesto a contribuir mediante una postura realista, ajustada a las condiciones del país, pero al mismo tiempo firme y alejada de todo oportunismo que supondría aceptar compromisos con operaciones falsamente liberalizadoras que hipotecasen el futuro

democrático.” (Antonio Muñoz Sánchez, *El amigo alemán...*, O. C. p. 215-216).

A la verdad, las dos posturas del tan esperado congreso, la moderada de los socialistas españoles y la de las soluciones duras de sus compañeros alemanes se vieron tan opuestas y parecían un diálogo de sordos, en este instante los alemanes se vieron demasiado cansados. Después de haberse esforzado en múltiples ocasiones por resolver el grave problema de falta de entendimiento entre los españoles, buscando por activa y por pasiva la reconciliación de sus tres fracciones socialistas: la del PSI, del profesor Tierno Galván, la del PSOE interior y la del exilio, se dieron cuenta del fracaso de sus iniciativas. En esta última ocasión, Felipe González rechazó definitivamente la idea de la restauración de la III República Española que, para ellos, era la mejor solución. Aun con eso, como lo hemos afirmado ya, estos no cambiaron su método de actuación hacia la situación española. Con esta experiencia, no les quedó otro remedio, sino el de dejar que la deriva franquista de sus correligionarios les condujera hacia un puerto inseguro y problemático, como lo había pronosticado Hans-Eberhard Dingels. Esta es la contradicción o, mejor dicho, la negación a sí mismo, que seguirá empañando, para siempre, el discurso y la orientación política del PSOE renovado, tolerado por el franquismo, mientras que el PSOE auténtico, el que luchó contra el franquismo y nunca quiso doblegarse ante él, se quedó en el exilio donde murió. Cabe señalar que no he hecho aquí ninguna alusión al control que ejercían los militares y los servicios de inteligencia nacionales y los americanos, cuya mejor exposición se encuentra en la obra de estos dos especialistas: Manuel Fernández-Monzón Altolaguirre y Santiago Mata, *El sueño de la transición. Los militares y los servicios de inteligencia que la hicieron posible*, La Esfera de los Libros, S. L., Madrid, 2014. El señor Fernández-Monzón,

habiendo alcanzado el rango de general de Brigada de Infantería, con una larga experiencia al mando de múltiples misiones e instituciones nacionales e internacionales, junto con el doctor en historia y licenciado en periodismo, Santiago Mata, nos exponen en esta obra y con lucidez las claves de la Transición española.

En unas circunstancias en que el único enemigo común a combatir era el comunismo y no el franquismo, en cuyo caso sólo había que asegurarse de que los comunistas aceptaran sin más la Monarquía impuesta para conseguir la legalización de su partido. Así lo hizo Adolfo Suárez, lo que resultó **“un casus belli para el ejército”** (Amadeo Martínez Inglés, *Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, tercera edición en seis meses, CHIADO Books, 2018, p. 165). En la España franquista, todo lo que suponía un peligro y podía atentar contra el régimen se convertía en “casus belli”. Así, el sistema lo tenía que propagar en todas las escalas sociales, en todas las instituciones, infundiendo miedo a todo el mundo para que estuviera seguro de que, en cualquier momento o por cualquier causa adversa, podía estallar otra vez una *guerra civil*. Algo que, en realidad, no tenía sentido en un Estado militar apoyado por la CIA, donde la ciudadanía, la masa social, es decir la misma sociedad en cuanto a su esencial característica, carecía de poder, porque lo único que podía producirse era un choque entre sus diversas facciones armadas, como se comprobará en el 23F. De ahí que la clase política española había asumido, a su vez, la responsabilidad de inculcar a las masas la idea de que la muerte de Franco era una coyuntura que implicaba estabilidad, paz y justicia nacionales y excluía la restauración de la III República porque esta era sinónimo de la guerra civil. Supuesto que “masa” o “masas” es un término que evoca la teoría orteguiana, creo que el profesor Aranzadi ya comprende porqué digo llamando maestro a Ortega, con lo cual

no veo la necesidad de replantear el tema, sino sólo insistir brevemente en que:

“Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal—por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás...” (José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, o. c., p. 65). Aquellos que se sentían idénticos “a los demás”, aquellas masas, alejadas de una intuición crítica a corto o a largo plazo, aceptaron tal cual lo que la clase política predicaba. Despejadas todas las incógnitas, el proceso de la bendita y alabada transición culminaría con la redacción y la consiguiente aprobación, sin ninguna otra opción, de esta Constitución que hoy tenemos. En ella, además de todos esos capítulos que recorren los Derechos y Deberes Fundamentales, los derechos y Libertades, los Principios rectores de la política social y económica, etc., merece la pena reparar en estos artículos por su especial relevancia. La letra del número 14 reza así:

“Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancial personal o social.” Sin embargo, leyendo el 56, apartado 3, nos asegura que:

“La persona del Rey es inviolable y no será sujeta a responsabilidad. Sus actos estarán siempre refrendados en la forma establecida en el artículo 64, careciendo de validez sin dicho refrendo, salvo lo dispuesto en el artículo 65,2.”

En efecto, el artículo 64 dice:

“1. Los actos del Rey serán refrendados por el presidente del Gobierno y, en su caso, por los ministros competentes. La propuesta y el nombramiento del presidente del Gobierno, y la disolución prevista en el artículo 99, serán refrendados por el presidente del Congreso.

2. De los actos del rey serán responsables las personas que los refrenden.”

Es indudable que, en nuestra Constitución, se puede hablar de todas las libertades tanto individuales como colectivas, tantos derechos y todo cuanto se quiera, pero si el primer ciudadano, el jefe del Estado, es inviolable y exento de cualquier responsabilidad, entonces resulta totalmente imposible creer que “todos los españoles son iguales ante la ley”, en cuyo caso, es probable que algunos o ciertos grupos de pudientes intentasen o pretendiesen seguir su ejemplo. Si la inviolabilidad se une a la exención de cualquier responsabilidad, eso significa negar una de las características esenciales de la realización humana como ente social. Si el ser racional se caracteriza precisamente por su realización cotidiana, mediante los actos que definen su conducta y constituyen la moralidad, siendo la responsabilidad la exigencia por la cual está constantemente obligado a cargarse con las consecuencias de estos actos, pues, pintar o imaginar a alguien entre los humanos exento de este deber inexorable, es contradecir a su propia naturaleza. Se sabe que el acto humano puede ser individual y colectivo, en uno y en el otro caso, cada parte tiene que asumir, de una o de otra forma, la responsabilidad de los resultados, los efectos o las consecuencias de su comportamiento. Esta determinación se aplica evidentemente a las competencias de aquellas autoridades capaces de refrendar los actos del Rey, en los que es necesario establecer la estricta separación entre los que pertenecen al ámbito institucional o protocolario, de los que emanan su libre albedrío, de su conducta personal, que son intransferibles. El tema de la inviolabilidad del Rey se ha convertido en algo intocable que cuestiona cada vez más la aplicación de nuestro ordenamiento jurídico. El pueblo español tenía que haber sido debidamente informado acerca de lo que sucedió para llegar hasta aquí, pero eso no fue posible a causa del

oscurantismo que lo condiciona desde hace siglos. Por lo visto, ha sido el coronel Martínez Inglés quien se ha atrevido a echar un rayo de luz sobre ello. Así ha explicado detalladamente todo cuanto se refiere al asesinato del infante Alfonso, “El Senequita”, perpetrado por su hermano, el príncipe Juan Carlos, en la tarde del 28 de marzo de 1956, en el palacete de Las Cabezas, en el pequeño y recoleto pueblo cacereño de Casatejada. Ahí, tras “la detonación procedente de la habitación que en estos momentos ocupaban los dos hermanos Borbón... El enorme impacto acústico iría seguido, casi instantáneamente, por unos gritos desaforados que parecían proceder del príncipe Juan Carlos de Borbón que, entre sollozos y ya fuera de la habitación de su hermano, mascullaba repetitivamente una serie de palabras ininteligibles entre las que el leal colaborador del conde de Ruiseñada pudo distinguir a duras penas las de “ayuda”, “pistola” y “accidente”. (Amadeo Martínez Inglés, *Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, o. c., Capítulo 2, “Borbón mata a Borbón”, p. 65 y 81-82). La voz recorrió por todos los rincones del palacete, e inmediatamente un médico, que sin duda formaría parte del equipo de la seguridad personal de los dos distinguidos huéspedes, acudió al escenario, pudiendo certificar pocos minutos después que: “El infante ha muerto. Ha recibido un balazo en la cabeza y ha fallecido al instante. No hay nada que hacer. Sólo rezar por su alma.” (Idem, p. 82-83). Este fue el macabro suceso que la información oficial llamó “accidente fortuito” e inculcó a todos los españoles. En cuestión de pocas horas, se puso en marcha el comité fúnebre encargado de trasladar el cadáver del recién fallecido a la Villa Giralda, Estoril donde, a las 7 de la mañana del día siguiente, 29 de marzo, el destrozado D. Juan de Borbón sólo pudo pronunciar esta frase, dirigiéndose a su hijo mayor delante de todos: “**Júrame que no lo has hecho a propósito**” (Idem, p. 93-96). Esto fue el inicio del primer acto puesto en escena de un nuevo teatro donde las maniobras gubernamentales de las dictaduras franquista y portuguesa, en colaboración con D. Juan de Borbón, tenían que inventar, aceptar y redactar el falso testimonio del segundo asesinato del infante D. Alfonso, “El

Senequita”, cuyo acto requirió la presencia de un médico lisboeta, el Dr. Loureiro, para confirmar que el desgraciado accidente que acabó con su vida tuvo lugar en una habitación de la Villa Giralda, y que su hermano, el príncipe Juan Carlos, no tuvo nada que ver en él. Con este acuerdo, el mismo embajador español, en Lisboa, D. Nicolás Franco, hermano del Generalísimo, que había comunicado a su padre, en la tarde del día anterior, que su hijo acababa de fallecer en un “fatal accidente” en el palacete cacereño de Las Cabezas, publicó contrariamente al día siguiente viernes 30 de marzo de 1956 una nota diplomática a primera hora de la mañana, en estos:

“Mientras su Alteza el infante D. Alfonso limpiaba un revólver en la tarde de día de ayer con su hermano, se disparó un tiro que le alcanzó en la frente y le mató en pocos minutos. El accidente se produjo a las 20,30 horas, después de que el infante volviera del servicio religioso de Jueves Santo, en el transcurso del cual recibió la santa comunión.” (*Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes* p. 100). Esta misma nota, al ser pactada con D. Juan de Borbón, apareció también difundida por su secretaria, con lo cual el gran exiliado y pretendiente fue obligado a someterse a la manipulación del general Franco, dando pábulo de este modo a eso que dice el refranero español cuando recuerda que “además de cornudo, apaleado” (Idem, p. 101). No tardó mucho en llegar el varapalo que hizo trizas a la falsedad de la segunda muerte de “El Senequita”, dos semanas y medio después, el 17 de abril, cuando todo el mundo ya había admitido la tesis del “desgraciado accidente fortuito”, el semanario italiano *Settimo Giorno* lanza una bomba informativa procedente de su corresponsal en Lisboa, Ezio Saini, quien decía más o menos esto:

“El príncipe Juan Carlos de Borbón fue en realidad el autor del disparo que acabó con la vida de su hermano menor, D. Alfonso. Ambos hermanos estaban solos en una habitación y al manipular Juan Carlos la pistola que Franco le había regalado, se le había disparado el arma matando a Alfonso.” (Idem, p. 102). Indagando ¿quién o quiénes pudieron

filtrar, de hecho filtraron, al semanario italiano la precisa y verídica información? La investigación apunta al mismo generalísimo, de quien emanaría el mandato imperativo que llevó a sus servicios secretos a facilitarla inmediatamente al corresponsal del semanario en cuestión, para poner en evidencia a D. Juan de Borbón y demostrarle que su aceptación y apoyo incondicional a la consumación de la primera fase del desmantelamiento de la “Operación Ruiseñada”, con el asesinato de su hijo menor y la consiguiente exoneración del mayor, su autor material, había sido uno de los absurdos más grandes de su vida (*Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, p. 104-105). Esto nos revela que lo que permanece oculto hasta en la actualidad para casi toda la sociedad española, lo supieron los italianos al suceder, es decir que hace ya sesenta y siete años que sigue siendo un problema ignorado por todo un pueblo al que más había afectado y tenía la obligación de reaccionar o de dar una respuesta a lo que significó y significaría su trascendencia a la historia nacional. Desde que llegué España hasta hoy, he sido un buen testigo de que para enterarse mejor de lo que ocurre aquí, es necesario buscarlo fuera de las fronteras nacionales. La explosión informativa del semanario italiano fue una especie de tormenta que conmovió el entorno “familiar y político endosado “al cartel de los Borbon”... Como se demostraría enseguida con la profunda depresión que sufrirían ambos cónyuges borbónicos, que llevaría al conde de Barcelona a vagar durante años, absolutamente desquiciado, por todo el mundo a bordo de sus barcos de recreo (El Saltillo y el Giralda) con las bodegas repletas de ginebra; y a su mujer, Marías de las Mercedes, a refugiarse en una clínica psiquiátrica alemana de la que tardaría en salirse tres años.” (Idem, p. 106). Nos encontramos ante una de las consecuencias de la táctica de la “Operación en Defensa del Estado”, a partir de la cual se abre una nueva etapa en la que se procedía a someter cada vez más “al príncipe Juan Carlos de Borbón a los supremos intereses del dictador Franco, convirtiéndolo de facto en un esclavo político incapaz ya de zafarse de los tentáculos espurios del llamado Movimiento Nacional.” (Idem, Ibidem).

Para proteger su honor, el jefe supremo dio esta orden a sus fieles colaboradores: “No conviene hablar de este asunto pues podría dañar la imagen del príncipe Juan Carlos. A la gente no le gustan los príncipes con mala suerte” (*Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes* p. 114), así, si no me equivoco, desde entonces pasando por tantos años de su reinado hasta su forzosa abdicación, este imperativo ha sido y sigue siendo respetado. Desvelando estos detalles, retrocedemos al escenario inicial para prestar especial atención a la siguiente reflexión:

“En consecuencia, la actividad en la hermosa finca cacereña de D. Juan Claudio Güell, en la que la historia de España acaba de escribir una de sus páginas más negras y la dictadura franquista uno de sus crímenes de Estado más horribles, se haría más frenética conforme pasaban minutos. Frenética, imparable y de acuerdo con sus sutiles planes que, si no los llevaban por escrito los diferentes huéspedes ocasionales del palacio, sí daban la impresión de conocerlos todos al dedillo.” (Idem, p. 88). Se ve que el sitio ideal, el más adecuado a su consumación fue precisamente este natural y tranquilo entorno donde erguía, yergue, el esbelto palacio de Las Cabezas, un famoso edificio neogótico del siglo XIX construido por el primer marqués de Comillas D. Antonio López y López, con el objetivo de que fuera su refugio en temporada de caza, que pasaría a su hijo, Don Claudio López y Bru, otro marqués, y de éste a D. Juan Claudio Güell, conde de Ruiseñada, de quien lo heredaría finalmente su hija Doña Pilar Güell Martos, condesa de Montagut. La ubicación pintoresca del palacete lo convertirá en centro de encuentros, de reuniones, de diversa índole e incluso de diferentes estrategias de intereses o de bandos opuestos, como se pudo comprobar. Esto nos invita a retroceder a los orígenes de la contienda, para recordar que los exhaustivos informes que los servicios secretos del régimen habían recabado y puesto a disposición del generalísimo, se referían “a una incipiente conspiración monárquico/borbónica” (la denominada “Operación Ruiseñada” por el nombre del noble que en España ostentaba su liderazgo)” (Idem, p.

68). Contando con esta referencia, para explorar un poco más de cerca el terreno, se trasladó personalmente el mismo jefe supremo a la zona donde mantuvo una “entrevista”, que se desarrollaría, sin duda, en un ambiente impropio o desagradable, “con el pretendiente Don Juan de Borbón el 29 de diciembre de 1954 en Las Cabezas. De la que este último saldría absolutamente convencido de que el dictador español jamás abandonaría en vida su poltrona y en la que Franco obtendría asimismo plena certidumbre de que su interlocutor era un hombre ambicioso en extremo, estaba siendo manipulado por un Consejo de notables monárquicos absolutamente antifranquistas y debía plantarle cara pronto y a muerte si no quería que el entorno juanista asentado en España, con importantes ramificaciones en vitales aparatos del Estado como el Ejército acabara poniéndole en una situación harto comprometida.” (Idem, *Ibidem*, *Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, p. 68). El resultado de este conciliábulo fue, sin más una declaración de la guerra en la que el generalísimo tenía que armarse y potenciar a su régimen para aplastar a sus enemigos, mientras que el pretendiente intentaba desacreditarlo en el exterior. A partir de entonces, la “Operación Ruiseñada” se convirtió en uno de los objetivos a destruir, sometiendo a un riguroso control y vigilancia a toda su organización, en cuyas filas figuraban altos militares, como el carismático capitán general de Cataluña, general Juan Bautista Sánchez, así como políticos y demás personalidades de alcurnia que gozaban de un poder económico y social reconocidos por todos. Frente a ellos, era imprescindible adoptar otra estrategia que, bajo el nombre de “Operación en Defensa del Estado”, implicaba la puesta en marcha de un mecanismo de ofensiva total y sin cuartel contra cualquier signo de manifestación antisistema. En definitiva, se trataba de un plan muy sofisticado y perverso “elaborado por altos mandos militares de la Sección de Información y Contraespionaje del Estado Mayor del Ejército, aprobado por los generales Muñoz Grandes, Juan Vigón y coordinado en su ejecución por el almirante Carrero Blanco.

”Este plan, desconocido durante décadas y aún hoy en día por la inmensa mayoría del pueblo español (jamás saldría hacia la sociedad civil documentación alguna desde los secretos despachos de la Inteligencia militar de la época), y que se pondría en ejecución a partir del mes de marzo de 1956 con la muerte, en un supuesto y extraño accidente fortuito que el régimen franquista se cuidaría muy mucho de que permaneciera en la sombra más absoluta “ad aeternum”, del infante Alfonso de Borbón “El Senequita” (*Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, p. 69). Con este análisis, a mi juicio, el señor Martínez Inglés puede erigirse en un buen filósofo de la filosofía de la reciente historia de España. Aquí nos pone de manifiesto que el alzamiento nacional contó con dos grandes grupos de militares: los monárquicos y los no monárquicos, en cuyas ideologías militaban tanto las clases nobiliarias como las clases burguesas de alto rango. Pero que, por su forma de ser, el generalísimo no era, en realidad, un monárquico sino sólo un dictador que ascendió al poder “por la gracia de Dios” y que, por lo tanto, tenía la misión de permanecer en él, de conservarlo hasta su muerte. Calculando bien los años que le quedarían de vida, sus más próximos y expertos colaboradores le elaboraron la ley sucesoria, mediante la cual, había que nombrar un sucesor formado a su imagen y semejanza, un príncipe que, tras su fallecimiento, sería el rey de España. Todo eso supuso una parafernalia que tenía que pasar por la aplicación de las fases de la “Operación en defensa del Estado”, la primera de ellas, la más trascendental, fue, como se ha constatado, el asesinato de “El Senequita”. El cortejo fúnebre que le debe decir el último adiós se trasladará con facilidad desde el palacete de Las Cabezas hasta Lisboa, cuyo desenlace nos ha sido ya expuesto claramente. Con ello, el experto coronel nos aporta otra aguda reflexión, para confirmar sus indagaciones de esta manera:

“Por cierto, acabo de hablar de crimen horrendo de la dictadura franquista, pero ¡ojo! ejecutado, presuntamente y según abundantes indicios racionales que existen desde hace muchísimos años y que tanto la justicia, la política y los insondables intereses de Estado de este país han venido obviando

sistemáticamente, por el que sería después, y muy posiblemente en orden a este asesinato, heredero de Franco a título de rey. Y que después de casi cuarenta años de ilegítimo reinado, tras una deleznable operación de maquillaje político y social de primer orden para continuar con una dictadura encubierta vestida de formal democracia (la llamada “modélica transición”), se ha visto obligado a abdicar por sus devaneos personales, su afán de riqueza y la suprema corrupción del sistema por él representado.” (*Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, p. 88-89). Como no creo oportuno añadir otro comentario a esta exquisita clarividencia, que coincide totalmente con lo que yo ya he escrito del tema en diversas ocasiones, habría que completar el cuadro de la sucesión de los hechos, para ver que, tras el primer asalto o la primera fase de la “Operación en defensa del Estado”, era una obligación continuar con las demás fases hasta el final, para proceder al desmantelamiento total de la “Operación Ruisñada”, que “contemplaban la destrucción física y sin paliativos de ninguna clase de los más altos (y hasta la categoría media) responsables de la conspiración tanto en el ámbito militar como en el civil, aunque convenientemente enmascarados los operativos necesarios para ello (asesinatos puros y duros) dentro de supuestos accidentes personales, familiares, de salud e, incluso, de tráfico.”(Idem, p. 71). Insistimos en que nos encontramos en pleno apogeo de la contraofensiva franquista contra el aparato de la conspiración borbónica en España, si la primera fase de su entrada en vigor culminó exitosamente con la eliminación de “El Senequita” el 28 de marzo de 1956, las dos fases que quedaban serían puestas en ejecución en el transcurso de los dos años siguientes, finalizando la primera, es decir la segunda, “el 30 enero de 1957 con el asesinato (oficialmente, ataque al corazón), a través de un “suicidio inducido”, del capitán general de Cataluña, teniente general Juan Bautista Sánchez”, un militar honesto y carismático (Idem, Ibidem), quien, como se ha dicho, pasó del bando nacional al de la restauración monárquica borbónica. Con su desaparición, había que esperar un año y tres meses para concluir la tercera y última fase de la secreta y durísima “Operación en Defensa del Estado”, con la liquidación de D. Juan

Claudio Güel, conde de Ruiseñada, que el 23 de abril de 1958 apareció “muerto en la estación de Tours en la cabina que ocupaba en el coche cama del tren en el que regresaba de París (oficialmente por un fallo cardíaco, realmente por envenenamiento)” (Idem, *Ibidem*, *Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, p. 71). Despejado el horizonte, eliminados los enemigos inmediatos, el generalísimo se ha visto más fortalecido, lo mismo que las fuerzas hitlerianas lo ayudaron a sofocar la República, sin ellas nunca habría conseguido dicho objetivo ni ser proclamado invicto, esta vez ha sofocado la conspiración borbónica describiendo, con “horrendos crímenes”, unas de las páginas más oscuras de la historia española del siglo XX. Estos fueron, entre otros, los hechos que enriquecieron al franquismo cuya trascendencia sigue gravitando sobre la España actual, donde una gran mayoría de intelectuales y otros de distintos niveles la asumen y evocan con satisfacción... Lejos de hacer hincapié en lo que he dicho anteriormente, sólo me gustaría indicar que, además de la excelente lección que hemos aprendido del historiador Martínez Inglés, es recomendable concluir la lectura de su obra y detenerse en estos importantes capítulos, cuya enumeración sería esta: 4) (Adolfo Suárez, presidente del gobierno), 5 (El Ejército contra el rey), 6 (El 23-F nació en La Zarzuela), 7 (El rey golpista), 8 (La información es poder), 9 (Las cinco mil amantes del rey), 10 (La bella y el rey (B. R.)), 11 (El cazador real, cazado), 12 (Una abdicación impuesta, una proclamación ilegítima) y 13 (Los presuntos delitos del rey).

Ciertamente, pienso que este tipo de investigación puede ayudar a los españoles a tomar buena conciencia de este régimen que construyó el *punte indestructible por el que hay que pasar del erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por el general Franco*, de la que es imposible salir porque se considera como una institución perfecta e inmutable que hay que defender a capa y espada, de tal manera

que los que pueden pronunciarse en contra de ella deben ser ignorados, postergados, censurados... España debe ser la única Monarquía europea que ha sido afectada por serios problemas de orden moral, ético y jurídico, cuya repercusión nos acaba de explicar el escritor e historiador Martínez Inglés; en la actualidad la institución atraviesa un período difícil por no estar reconocida por los independentistas de todos los signos quienes, mediante sus representaciones, se niegan a asistir a sus actos, como lo hacen habitualmente PNV, EH Bildu, JUNTS, ER y BNG... Aquí no hay espacio para plantear semejantes cuestiones, porque es notorio que el pueblo español, manteniendo incólume su tradición de haber vivido *bajo regímenes duraderos de poder absoluto o despótico, ha hecho que la gran mayoría de sus habitantes, exceptuado una minoría selecta, estuvieran desprovistos de la exigente razón crítica que los habría llevado a romper su cadena sucesoria y reafirmaran la conveniencia de conservar algo de aquella herencia, esto es lo que se asumió en la exaltada transición y se resumió con la palabra “consenso”*... Como en tiempos de Franco, hay que leer la prensa extranjera que apunta con objetividad a los obstáculos insalvables de la situación política española. Si hemos criticado, condenado, al maestro Ortega por su complicidad con el franquismo, tenemos la misma obligación de condenar a los que lo aceptaron y defienden que su peso siga gravitando sobre los demás, condicionando su forma de ser en contra de su voluntad. Recordemos que, al finalizar la segunda Guerra mundial, la triple alianza (Francia, UK y USA) condenó a España a un aislamiento total, pero que, los americanos, recelosos de que el bloque Soviético se apropiara del Sur de Europa, en 1953, tomaron la decisión de instalar sus bases militares en la Península Ibérica, desde entonces, España fue, durante el franquismo, uno de los “planetas” dictatoriales del “sol” USA (Noam Chomsky/Edward S. Herman, *Économie Politique des Droits de l’Homme. La “Washington Connection”*)

et le Fascisme dans le Tiers Monde, traduit de l'américain par Denis Auther, Vesna Bernard Marie-Thérèse Juge, J.-E. Hallier-Albin Michel, 1981, p. 10: "Le soleil et ses planètes"). Tras su ingreso en la UE, sin renunciar al sistema del año anterior, entró automáticamente en la órbita de sus aliados dirigidos por Berlín a través de Bruselas. Contemplando el panorama desde esta perspectiva, no veo ninguna diferencia entre la conjura contra la Segunda República que Ortega hizo en 1937 y el rechazo que la llamada izquierda española hizo a la propuesta alemana de la restauración de Tercera República, en 1975, un rechazo que confirmó en la Transición. A mi juicio, basándome en la experiencia personal y colectiva desde la inauguración del presente régimen, siempre he pensado y sigo pensando que, después de casi cuarenta años de la dictadura del general Franco, era necesario proceder a la instauración de la III República, una República Federal fuerte y moderna que fuera capaz de garantizar una estabilidad duradera a toda España, donde, entre otras múltiples razones que no puedo analizar en este preciso momento, el ciudadano habría gozado de la libertad de votar al Jefe del Estado, quien no tendría la posibilidad de estar encima del Artículo 14 que nos dice que todos somos iguales ante la ley, y que, en un supuesto marco federal, ninguna de las comunidades o colectividades históricas, como Cataluña o el País Vasco, tendrían razón suficiente para pensar en la creación de otro Estado diferente. El panorama que contemplamos actualmente no vislumbra una tregua o un pronóstico halagüeño en esta España que va a remolque de los intereses de los grandes.

Quisiera refrescar un poco la memoria y retroceder al accidente nuclear que ocurrió el 17 de enero de 1966 en Palomares, en el municipio de Cuevas del Almanzora, en la provincia de Almería, cuando, a 10.000 metros de altura, se produjo una colisión entre dos aviones, un cisterna y un

bombardero, de las fuerzas aéreas estadounidenses que transportaban cuatro bombas termonucleares que, según certificaron algunas fuentes, eran 65 veces más destructivas que la de Hiroshima, en cuyo precipicio perdieron la vida muchos de sus tripulantes. Dos meses después, todos vieron al Ilmo. Sr. D. Manuel Fraga Iribarne, ministro estrella de Información y Turismo del régimen franquista, bañándose en la playa almeriense de Quitapellejos para tranquilizar a los habitantes y a los turistas de aquella localidad con el fin que siguieran su ejemplo porque sus aguas estaban limpias de toda contaminación. Sabemos, por el contrario, que las consecuencias catastróficas de aquella colisión aérea afectaron, afectan, negativamente hasta hoy al equilibrio medioambiental y humano de la zona, donde las bases americanas siguen acampando a sus anchas, como lo hacen en otras partes del territorio nacional, al mismo tiempo que su gobierno apoya incondicionalmente la permanencia de la colonia británica del Peñón de Gibraltar. En otro orden de circunstancias, el 29 de febrero de 2020, todo el mundo pudo ver en directo el acto organizado por el Consell per la República cuyo gran protagonista fue el expresidente catalán y europarlamentario Carles Puigdemont, que reunió a una fervorosa multitud de catalanes en el Parque de Exposiciones de Perpiñán, capital de la Catalunya del Norte, y fue recibido con todos los honores y aclamado por las autoridades francesas locales quienes lo compararon con el general de Gaulle, en su exilio en Londres cuando Francia permanecía bajo la ocupación alemana, mientras que, en España, todo el mundo lo sigue llamando “prófugo de la justicia”, sin darse cuenta de que se mueve con toda libertad en los demás países europeos. En estas circunstancias, es probable que se incremente, cada vez más, la brecha entre las comunidades que reclaman su autodeterminación, para incorporarse en el seno de la UE, y las que defienden fervientemente a la Monarquía impuesta por el

Generalísimo, lo que podría llevar al diseño de un nuevo mapa geopolítico. Como semejante razonamiento no cabe en una sociedad sometida a un *pensamiento unidimensional de segundo orden*, sus premisas están condenadas al fracaso y a permanecer postergadas en el reducido círculo o espacio confidencial. Aquí, la vieja guardia del PSOE interior, que pactó con el franquismo y compartió las mismas ideas con la derecha española de entonces y las comparte con la actual, sigue intentando levantar su voz ronca para defender su antigua posición y arremeter contra el gobierno de Pedro Sánchez, cuando ya no puede contar con tanta fuerza como antes... Intuyo que el profesor Aranzadi, con su actitud conformista como lo demuestra la gran mayoría de esta sociedad que vive como *Alicia en el país de las maravillas*, no ha podido pensar en el tema, no obstante, me habría gustado conocer su opinión al respecto.

15- El Bwiti no tiene su origen entre los Fang, sino entre los Mitsogo, tampoco fue una asociación política, sino religiosa

Volvamos al problema de aproximación hermenéutica a la realidad africana, a la que he respondido en diversas ocasiones, remitiendo a investigadores destacados occidentales cuyo rigor ha merecido el aplauso de los africanos. Esta vez, el profesor Aranzadi quería intuir que yo siendo fang y él un vasco, yo reclamaba en exclusividad el privilegio de conocer más a los míos. En base a ello, escribió la siguiente nota:

“58 No me resisto a interrumpir aquí el relato con una anécdota que quizá pueda elevarse a la condición de categoría. Cuando, tras mi iniciación al *Bwiti*, convertido ya en *bandji* renacido, mi “padre en *eboga*” procedió ritualmente a embadurnarme el rostro con polvo blanco de caolín (en realidad, con polvos talco) para que adquiriera el color de los muertos retornados, hice

la estúpida broma –el ambiente emocional entre *bandjis* es siempre risueño y de buen humor, muy lejos de la pompa ceremoniosa del ritual católico- de que no lo necesitaba porque mi piel ya era blanca, a lo que me contestó muy serio que en modo alguno era blanca, sino rosada: el Bwiti no comulga con el racismo cromático y está abierto a todos los hombres, sea cual sea el color de su piel.” (*Polemizando sobre Guinea*, p. 319).

El conocimiento supone siempre un esfuerzo para agudizar la inteligencia, potenciarla, buscar una mejor comprensión de las cosas, de lo contrario nos alejamos de la posibilidad de conocer con objetividad los diversos modos en que se nos aparecen. Esta es, a mi modo de ver, la mayor dificultad que le ha impedido al profesor Aranzadi a profundizar en el análisis de la cantidad de problemas que nos ha planteado hasta ahora. Así, aunque he podido apreciar el valor, la paciencia y el especial interés que ha tenido en convertirse al *bwiti*, pero lo que le he dicho es muy simple y fácil de entender: que esta secta religiosa no tiene su origen entre los Fang y que no supuso ningún peligro para el colonialismo, ni para su nueva expresión, el neocolonialismo. Para entender bien lo que es la cultura fang o fangóide, no es preciso empezar por el *bwiti*, sino por sus múltiples tradiciones y saberes milenarios, a cuyo acceso me hubiera gustado que se dirigiera antes que nada para descubrir el extenso campo donde se integran, tal como se lo indicaré otra vez. En esta línea, quisiera remitirlo a esta fuente, que juzgo pertinente:

“Cada religión tenía una lengua litúrgica que todos los fieles debían hablar, por lo menos durante las ceremonias culturales. Para el *bwiti*, era la lengua de los Mitsogo, que conoció también una gran expansión sin haber logrado imponerse como una lengua corriente a los pueblos vecinos. Actualmente el *itsogo* ha experimentado una fuerte regresión, porque el *bwiti*, revisado y corregido por los Fang bajo la influencia del cristianismo, se ha transformado, especialmente, en la provincia del Estuario (regiones de Libreville, Ntoum, Kango, Cocobeach) y hasta en Medouneu, donde ha dado origen a una religión sincrética llamada “*bwiti fang*”. Aquí, la lengua litúrgica

es el *fang*, en el que, para las necesidades de la causa, se integran por momentos palabras, expresiones e incluso pasajes enteros prestados de las lenguas de otros pueblos gaboneses.” (Nicolas Metegue N’Nah, *Histoire du Gabon, des origines à l’aube du XXIe siècle*, L’Harmattan, Paris, 2006, p. 51). Está claro que el *bwiti* no ha sido nunca una secta religiosa inventada por los Fang, sino por los Mitsogo, de quienes lo importaron y que, con ciertos retoques, crearon una nueva expresión, que es la que el profesor Aranzadi aprendió en Guinea. No dudo de su buena voluntad, ni del hecho de que se quedara tan contento de su proceso de aprendizaje, como cabía esperar, sino de su interés en saber cuál era el origen de lo que había aprendido. Al respecto, creo oportuno aportarle un dato más sobre su nueva religión, para confirmarle que:

“La mayoría de los grupos étnicos del Sur de Gabón conocen el *bwiti* cuyo origen parece estar en el Alto-Ngounié, y los Mitsogo, los Messango y los Apindji serían sus verdaderos creadores. Entre los otros grupos se puede citar a los Eshira, los Varama, los Vungu, los Galwa, los Nkomi, los Orungu, etc. El contacto de los Fang del Bajo-Gabón con las etnias practicantes del culto *bwiti* ha sido facilitado por las obras forestales del Bajo-Gabón donde los trabajadores *bwitistas* se mezclaron con los trabajadores no *bwitistas*...

” Los primeros *bwitistas* fang de la provincia del Estuario fueron iniciados hacia los años 1915-1916 por los Mitsogo, los Massango y los Balumbu.” (Jean-Marie Aubame, *Les Beti du Gabon et d’Ailleurs*, Croyances, us et coutumes, Ouvrage coordonné par Fidèle-Pierre Nze-Nguema et Henry Paanhuis, Tome II, Préface du professeur Fidèle-Pierre Nze-Nguema, L’Harmattan, 2002, p. 168). Habría que insistir, una y otra vez, en que el *bwiti* fue inventado por los Mitsogo, una etnia que, junto con las otras que nos acaba de citar Jean-Marie Aubame, habita en el Suroeste del Gabón, en la extensa región de Ngounié, que limita con la República del Congo-Bazza. En virtud de los contactos laborales, lo transmitió a los Fang a principios del siglo XX. Todo este análisis coincide justamente con el que había hecho el antropólogo y sociólogo

francés Georges Balandier quien, además de confirmar que dicha secta nació en la región del Alto-Ngounié, cuyos verdaderos fundadores fueron los Mitshogo y los Masango, nos remite a otro entendido e indica que:

“Según el erudito en etnología de los pueblos gaboneses, el viejo clérigo indígena, A. R. Walker, el culto bwiti fue introducido entre los Fang hace ya medio siglo; pero que la adhesión fervorosa que mueve a estos últimos ha sido tal --por lo menos en el litoral y en las riberas del Ogooué— que supera a la de otras razas.” (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, deuxième édition, PUF, 1955-1963, p. 219). Aún con este entusiasmo, reconoce que: “La totalidad de los estudios dedicados a los Fang, del Estuario, del Ogooué y del Wolo-Ntem, en 1910, no señalan la presencia del culto bwiti en el seno de estas agrupaciones.” (Idem. y p. 220). Contando con estos testimonios, puntualiza que esta floración de la secta bwiti entre los Fang llegó hasta el extremo en que sus seguidores querían convertir a Libreville en su sede central, lo que provocó una gran hostilidad en contra de ella, una reacción que cobró más fuerza religiosa que política, habiendo sido asumida por los misioneros y por el clero nativo. Así, señala que los incidentes que tuvieron lugar, en 1931, en los alrededores de Medouneu fueron un claro detonante de aquella situación:

“Después de las destrucciones de los templos bwiti ejecutadas por un sacerdote fang; los adeptos de la Guinea española fueron perseguidos y víctimas de penas más graves. Numerosos pueblos se escaparon hacia las regiones de difícil acceso y el desarrollo clandestino del culto se acentuó; fue después de 1945 cuando se podía encontrar templos construidos, establecidos en las inmediaciones de las rutas abiertas al tránsito rodado. Esta clandestinidad explica la concentración de los pueblos bwiti en las zonas marginales: entre Coco-Beach y Medouneu, por ejemplo.” (*Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, p. 220-221). Desde Gabón llegaría a Guinea a través de la ruta de fácil acceso que todos conocían y que unía a Libreville con Kogo, y de ahí continuaría a Río Benito, después a Bata y a las demás circunscripciones próximas. En este

recorrido, el *bwiti* no cobró ningún impulso como para extenderse al interior de Río Muni. Por lo demás, ni en Gabón donde se originó, ni en Guinea tuvo ninguna trascendencia en la política. Durante mi estancia en Libreville en 1962, pude observar diversos *mbandjias*, templos *bwitis*, en una de cuyas imágenes nos presenta el historiador Nicolas Metegue N´Nah, en su obra ya citada, *Histoire du Gabon, des origines à l’aube du XXIe siècle*, p. 50, lo que significa que, a partir de 1945, como lo acabamos de leer, este credo estuvo suficientemente protegido en Gabón donde ninguno de sus fieles podía ser perseguido. Ahora bien, si, por el contrario, estos fueron perseguidos en Guinea, como lo cuenta el profesor Aranzadi, la persecución no se debía a motivos políticos, sino por el influjo de la recalcitrante exigencia del catolicismo apostólico, romano y franquista que los colonos y misioneros españoles aplicaron en su colonia. El hecho de que el *bwiti* no participara en ninguna iniciativa política en Guinea, demuestra que no se afilió a ninguna organización o ideología política, y que tampoco dio signo de compromiso en el proceso de su independencia.

Resumiendo lo dicho, el profesor Aranzadi ha sustraído todas las características esenciales y definitorias de la cultura fang y se ha quedado con el *bwiti* que, aunque siendo algo secundario, por lo visto, lo ha impedido bajar a la hondura de su amplio universo epistemológico. De esta manera, ha podido declarar con facilidad que el antropólogo James Fernández es la máxima autoridad etnológica sobre los Fang y que su obra, *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, “constituye una auténtica enciclopedia de la cultura fang y sus cambios” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, p. 53 y 105). Esta es, por cierto, una curiosa e imaginaria reducción de todo el milenario hacer o estar-en-el mundo de la cultura fang a esta nueva e increíble super religión, cuando en realidad sólo alcanzó a una

pequeña parte de sus habitantes. Según hemos aprendido ya, el *bwiti* nació en Gabón y no se extendió a todo el país: desde la región Ngounié, pasando por el Estuario, sólo alcanzó Medouneu. Y, como se puede comprobar, en la pequeña Guinea, no logró fructificarse más allá del área litoral de Río Muni. Dado que le he facilitado un índice bibliográfico de lo que podría llamarse Enciclopedia de iniciación en la cultura fang desde sus orígenes hasta nuestros días, en la “Reflexión crítica” (*Polemizando*, p. 246-249), es preciso indicarle, una vez, que algunas de estas fuentes primarias nos han sido ofrecidas por Marc Ropivia, en su brillante artículo, “Migrations Bantu et tradition orale des Fang”, en *Les Mois en Afrique*, 18e année, Août-Septembrer 1983, 211-212, p. 131, y en la misma revista, *Les Mois en Afrique*, Août-Septembre 1984, 223-224, en otro escrito con el título de: “L’âge des métaux chez les Fang anciens: relations avec l’Histoire générale et la chronologie absolue”. Del mismo modo, quisiera recordarle que es imprescindible recurrir al instrumento filosófico fang por excelencia, el *Mvet*, y a la voz del más sistemático de sus pensadores, quien nos dice, para empezar, que:

El “*Mvet-Arte total*, es la fusión de la palabra con la música, con la poesía, con la literatura, con la pedagogía, con la psicología, con la filosofía, con la sociología, con la cosmogonía, con la espiritualidad, en dos palabras: *Cultura Fang*.” (Tsira Ndong Ndoutoume, *Le Mvett, l’homme, la mort et l’immortalité*, L’Harmattan, Paris, 1993, p. 31). Sin ambages, es preciso indicar que la cultura fang constituye un campo epistemológico de infinitas dimensiones. Refiriéndome a ellas, es un placer recordarle al profesor Aranzadi que, en el *V Seminario Internacional Revisitando las Descolonizaciones Africanas: 50 años de la Independencia de Guinea Ecuatorial*, que se celebró en Madrid, del 2 al 13 de julio de 2018, el tema de mi ponencia fue precisamente este: “Guinea Ecuatorial entre el ocaso del *Mvet*

y del *Ubuntu*”, un tema al que, sin haber asistido a su exposición, quiso criticar torpemente. Si juzga oportuno investigar la cultura fang, además de los textos que le he indicado ya, le recomiendo estar al corriente de la diversidad monográfica que hasta ahora ha aparecido sobre la cuestión, de la que, en mi biblioteca personal, dispongo ya de 12 volúmenes, entre los cuales, junto al de Tsira Ndong Ndoutoume que cado de citar, para ahorrar mi tiempo, sólo evocaré estos títulos:

Un Mvet de Zwè Nguéma, chant épique recueilli par Herbert Pepper, réédité par Paul et Paule de Wolf, édition bilingue, Association des Clasiques Africains et O.R.S.T.O.M., Armand Colin, 1972.

Un Mvett d’Akue Obiang, Régis Ollomo Ella Ngyema Ebang’a, Préface de Grégoire Biyogo, édition bilingue, L’Harmattan, Paris, 2011.

Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du Mvett, l’orage, processus de démocratisation conté par un diseur du Mvett*, préface de Grégoire Biyogo et présentation de Tsira Ndong Ndoutoume, L’Harmattan, 1993.

Grégore Biyogo, *Encyclopédie du Mvett, Tome I – Du Haut Nil en Afrique Centrale, Le rêve musical et poétique des Fang Anciens: La quête de l’éternité et la conquête du Logos solaire*, Éditions MENAIBUC, Paris, 2002.

Me queda repararme en la otra nota suya que iba a continuación de la anterior en la que decía esto:

. “Sin entrar aquí a hacer hipótesis sobre el estado de la cultura de los Fang de Guinea durante la infancia y adolescencia de Nkogo59, podemos afirmar que la cultura de éste se forjó primero en el Seminario de Banapá...”. Como ya he dicho algo acerca de mis estudios en el Seminario de Banapá y en la Universidad Complutense, no juzgo oportuno

retocar la cuestión, sólo puntualizar el dato colonial al que apunta a continuación:

“59 La dominación militar y política española de Río Muni se consumó durante los años 20 (ver Gustau Nerín, *La última selva de España*, Catarata, 2010) y en las décadas de los 50 y 60 la aculturación colonial hispánica de los Fang de Guinea (por medio de la concentración de poblados, la *escolarización* y la introducción del trabajo asalariado, entre otros medios) estaba ya muy desarrollada. Junto a la persecución del *Malan* –con expropiación, destrucción y quema de los *eyima byerés* que tanto valor artístico y económico adquirirían más tarde para los colonizadores (ver “En busca de un byeré auténtico” en *Viviendo con Guinea Ecuatorial*)- el Archivo colonial registra una intensa y sangrienta persecución del *Bwiti*, que se extendió mucho por Guinea durante esas décadas, aunque Eugenio Nkogo no parece haberse enterado.” (*Polemizando sobre Guinea*, p. 318-319).

Como lo he subrayado en distintas ocasiones, para el profesor Aranzadi la única clave que abre paso al estudio de otras culturas y de otros continentes tiene que pasar por el colonialismo, el de los descubrimientos tan exaltados de todos los siglos, pero se olvida, por su corta visión de la realidad, de que el fenómeno de la colonización es recurrente en la historia universal. Sin salir del continente europeo, sólo nos haría falta recordar lo que fueron el helenismo, la romanización, la islamización. Esto demuestra que es indudable su manifestación a lo largo de las diversas etapas de la humanidad, aunque podamos criticar, rechazar o condenar sus métodos. Con estas premisas nadie puede poner en duda ni la colonización española en la Guinea ni otras colonizaciones europeas que irrumpieron en África y en otros continentes. Pero, lo más trivial sería creer que la aculturación colonial hispánica haya anonadado a las culturas locales y, de forma especial a la de los Fang, y que, por ello, sólo hay que hablar de ella desde los años 20, como se lo creen erróneamente el profesor Aranzadi y el resto de los que se muestran incapaces de liberarse de las cadenas coloniales.

En otro orden de consideraciones, el título de *La última selva de España* revela al observador crítico que lo lea que muchos millones de españoles no saben que ha habido, hay, y habrá siempre selvas en el territorio nacional. Antolín Robles, uno de mis amigos y compañeros docentes, natural de un pueblo situado a menos de 20 kilómetros de León, quien acostumbra a enviar vídeos a la TVCYL, asegura que, para ver la selva no hace falta ir tan lejos, a las Amazonas o a África, porque la tenemos aquí mucho más cerca. Así es, además de la que se extiende detrás de mi finca, a sólo 10 kilómetros al noroeste de la misma ciudad, he viajado con mi mujer, a veces, por nuestra propia iniciativa y, otras, en excursiones promovidas y guiadas por ciertas asociaciones, a distintas comunidades autónomas disfrutando, contemplando la naturaleza virgen y exuberante de sus bosques, y, en particular, los del Bierzo: de las Médulas, de los Ancares, etc., en nuestra provincia. En este aspecto, es cierto que los alemanes han sido inteligentes y conscientes de la realidad de su entorno promocionando sus inmensas selvas, de las que yo mismo he disfrutado viajando por unos tramos de la “Romantische StreiBe”, en Rothenburg ob der Tauber y, sobre todo, he subido hasta una de las zonas más altas de su orgullosa Selva Negra.

En cuanto a la persecución del *bwiti* y del *Melan*, insistiré en que eso se debió a la exageración del catolicismo apostólico, romano y franquista que los eliminó mucha antes que otras colonizaciones, a diferencia de lo que ocurrió en Gabón, como lo he indicado antes. Los Fang contaban originariamente con cuatro grandes ritos iniciación: los dos primeros pertenecían a la iniciación en la incorporación en la realidad social, a saber: el *So*, para los jóvenes masculinos, y el *Mevungu*, para las femeninas, seguidos de estos dos: el *Melan*, iniciación en culto a los ancestros y al Nzame, el Omnipotente, el Dios eterno, y el *Nguüi*, iniciación en el arte de la persecución de los brujos o de los malos, a los que

Philippe Laburthe-Tolra dedica cuatro largos capítulos en su obra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion beti*, Éditions KARTHALA, 1985. El que nació posteriormente en Gabón por importación, el *bwiti*, es el único que ha sobrevivido hasta hoy, tal cual como se encuentra bien expuesto en el libro de Jean-Marie Aubame, *Les Beti du Gabon et d'Ailleurs, Croyances, us et coutumes*. La pluralidad de los testimonios que nos ofrece Laurthe-Tolra nos demuestra que lo mismo que el *bwiti* fue protegido en Gabón, el *Melan* se desarrolló posteriormente como un ritual facultativo y no perseguido, en Camerún, hasta cuando desapareció.

16. Entre *La pensée radicale*, el “Préface de *Les damnés de la terre*” y “L’Orphée noir”

Para referirse a este título, es necesario seguir tanto las opiniones o los comentarios del profesor Aranzadi, como las citas de otros autores a los que nos puede remitir y contrastarlos con las secuencias de sus conclusiones. Dispuestos a ello, escuchemos esta aseveración:

“No me cabe la menor duda de que posteriormente, a lo largo de su brillante carrera como profesor de Filosofía en España y a medida que, sin pisar Guinea durante más de cincuenta años⁶⁰ y bajo el influjo de Sartre, iba sentando las bases de su obra cumbre, *El Pensamiento Radical (La Pensée Radicale*, Edition de l’Héritage createur, 2014), Nkogo “entró profundamente en su cultura”, en su cultura española nacional-católica, y como aconseja en su Reflexión crítica, “a partir de este conocimiento previo se ha esforzado por conocer otras culturas”, como la cultura Fang y la cultura Africana a cuyo conocimiento le abrió la lectura de Cheikh Anta Diop, igualmente formado en la cultura “occidental.” (*Polemizando*, p. 319-320).

La pensée radicale le lleva espontáneamente a esta primera conclusión: Nkogo “entró profundamente en su cultura, en su cultura española nacional-católica, y como aconseja en su Reflexión crítica, a partir de este conocimiento previo se ha esforzado por conocer otras culturas”, como la cultura Fang y la cultura africana a cuyo conocimiento le abrió la lectura de Cheikh Anta Diop, igualmente formado en la cultura occidental”. No se sabe bien si él mismo entiende lo que quiere decir: identificando mi cultura con la “cultura española nacional-católica”, se queda con esta última, que sería la que me ha hecho descubrir las otras culturas por medio del influjo de Anta Diop. *Con eso, demuestra que no ha abierto ni siquiera la primera página de mi obra, pero, eso sí, antepone la proyección de su ignorancia sobre ella.* Es un libro publicado en 2005 que hasta hoy no tiene versión castellana. Lo más fácil en este caso, sería poner su contenido a la vista de cualquier observador o lector atento. Helo aquí:

TABLE.

INTRODUCTION.....9

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CRITIQUE DES POSTULATS AU DOMAINE D’UNE PENSÉE RADICALE

1.-Vers la catégorie transcendante de la pensée concrète.....15

2.-Perspectives de l’objectivité de la pensée radicale.....27

3.-L’apothéose de l’"amateur en philosophie"31

4.-La dialectique transcendante et la pensée radicale.....37

5.-En regard de la pensée créatrice rapprochée.....49

6.-La voie de la pensée radicale.....59

7.-Rappel à l'autonomie rationnelle.....	63
--	----

DEUXIÈME PARTIE

SUIVANT LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

1.-Une enclave dans la philosophie de l'Histoire.....	69
2.-La pensée radicale, antithèse de la pensée unidimensionnelle et de l'"ingénierie historique".....	77
3.-Le deuxième coup violent du Capitalisme totalitaire contre l'humanité.....	87
4.-Du discours mécanique et victorieux à la déception de "Nulla diessine morte".....	95
5.-L'expérience de l'isolé à la maison hantée par les fantômes.....	99
6.-Le protagoniste en aveugle du théâtre de l'absurde.....	105
7.-L' <i>aporie</i> du pouvoir unidimensionnel.....	109
8.-La négation de la négation de la façon d'être unidimensionnel.....	113
9.-Reprise de la pensée radicale, antithèse de la pensée unidimensionnelle et de l'"ingénierie historique".....	119

TROISIÈME PARTIE

LA RÉVOLTE DE LA PENSÉE

1.-La méthode analytique, régressive et progressive face à la méthode dissuasive.....	129
2.-La révolution de la pensée.....	133
3.-Une pensée révolutionnaire.....	137
4.-Nul n'entre ici s'il n'est révolutionnaire.....	145
5.-Dès la pensée triangulaire blombosienne et astronomique- mathématique ishango à l'Égypte de la Négritude et à la philosophie hellénique.....	149
6.-Penser dans l'ombre de la philosophie égyptienne.....	163
7.-Le philosophe égyptien, l'archétype digne de "ce grand nom".....	169
8.-À la recherche d'un miroir lointain: la sinophilie et l'indomanie ou le dialogue avec la pensée orientale.....	175

QUATRIÈME PARTIE

HOMMAGE À LA PHILOSOPHIE ELLE-MÊME

1.-À la mémoire de la philosophie "vraiment libre".....	185
2.-Dès "la pensée de survol" à la pensée radicale.....	193
3.-Pour un retour à la philosophie elle-même.....	209
4.-À la découverte des vérités.....	213
5.-La promotion et le prix unidimensionnels.....	225
6.-La pensée unidimensionnelle, aliénation des XXe et XXIe siècles.....	233

7.-Les antinomies du capitalisme totalitaire, la diaspora et la recherche d'un paradis.....	237
8.-La pensée radicale et l'expérience de <i>la morale de troupeau</i>	241
9.-La pensée radicale devant le monde entravé.....	247
10.-Une philosophie de la liberté, une pensée à être assumée.....	251
BIBLIOGRAPHIE.....	255

Para su mejor comprensión, debo informar al lector atento que la primera noción radical de la vida me la transmitió mi padre, Ondó Nkili Elá, quien, con una moral de hierro, me hizo insertar, con sentido crítico, como lo hizo a todos sus hijos, en nuestra cultura y en la realidad circunstancial y colonial que nos rodeada. Recuerdo muy bien que él fue un radical que resistió al cumplimiento de algunas leyes de la dominante arbitrariedad de la época, así, por ejemplo, desafió las fronteras coloniales de uno y de otro lado. Todo el mundo lo conoció como un viajero empedernido que salía constantemente de su nuevo pueblo Bibás, pasando por Mongomo (Guinea) rumbo a Adzap Elón, Oyem, (Gabón) donde nació, y desde ahí se dirigía a Minvoul para cruzar la otra frontera, la que limita el norte de Gabón con el sur de Camerún, atravesando exactamente la ciudad de Ambam, aterrizaba en Elat, Enongaa, Ebolowa. Yo mismo, antes de abandonar Guinea, tuve una buena oportunidad para hacer la misma ruta... Esta fue, es, la experiencia que he ido acumulando, madurando a lo largo de mis estudios, cuya síntesis constituye *La Pensée radicale*. El que se haya aproximado a ella, habrá descubierto con facilidad que su punto de partida suscribe el principio que asume que “Ser radical, es tomar las cosas por la raíz. Pues, para el hombre, la raíz es el mismo hombre.” (K. Marx, “Contribution à

la critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel”, *Oeuvres Philosophiques*, traduites de l’allemand par J. Molitor, nouvelle édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud. Volume I, Éditions Champs Libres, p. 65). Se entiende por ello que, comprender a este hombre, la realidad humana, el ser racional dotado de valores inherentes a su naturaleza, creador del universo o de los universos de todos los demás valores, siendo a la vez creador de los saberes teóricos y prácticos e inmerso en el transcurso, es necesario sumergirse, sumergirnos, como si fuéramos arqueólogos en la profundidad de sus raíces, es necesario adoptar unos criterios hermenéuticos y epistemológicos que, alejándose de la imaginación, de la anticipación, de la superficialidad, de la imposición dogmática de creencias o de suposiciones carentes de fundamentación lógica u ontológica, para asumir o cultivar una metodología que nos lleve al encuentro con la verdad, no la verdad absoluta, que es la religiosa, sino con esta otra cuya expresión concuerde con los fenómenos, que amplie nuestros conocimientos o aporte algo nuevo a toda la humanidad. La tarea es difícil e incluso arriesgada, en la medida en que, en un mundo dominado, manipulado por los intereses de los grandes, donde la gran mayoría de los intelectuales se han alineado y, como soldados acomodados, se muestran muy contentos de ser los especialistas, los defensores o simples transmisores de órdenes diferentes ajenos a la actividad estrictamente pensante. Este es el terreno de la dominación y de la servidumbre donde no hay cobijo para los intelectuales críticos, autónomos e independientes. En este caso, al profesor Aranzadi le resulta imposible entrar en *La pensée radicale*. Ante su irresponsabilidad de pronunciarse acerca de lo que ignora, toma otra vez la palabra, no se la podemos negar, y afirma:

“Mi objeción principal a este respecto no es al mayor o menor grado de profundización de Nkogo en la cultura “occidental” –aunque las tonterías

que dice de Hegel y Gobineau me hacen dudar de que haya llegado a comprender a los autores que se complace en citar- sino a las afinidades selectivas que manifiesta con personajes de la cultura “occidental” cuyas opciones ideológico-políticas son, para mi gusto, cuando menos sospechosas y poco recomendables: como Heidegger, autor de una filosofía que le condujo a la decisión de colaborar con el nazismo; como Ortega, que no se recató en afirmar, en plena Guerra Civil española, que “el totalitarismo salvará al liberalismo destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios” (Morán, o. c., p. 64); y como su adorado Jean Paul Sartre, al que dedica varias de sus obras filosóficas” (*Polemizando*, p. 320).

En el primer apartado nos presenta, otra vez, su salsa impresionante de autores: Hegel, Gobineau, Heidegger, Ortega y ahora incluye a Jean-Paul Sartre. Con esta redundancia, sólo le remitiría a la relectura de lo que he expuesto en estos apartados:

6. “Sobre Gobineau, Heidegger y el mito bíblico de la maldición de Cam”,

7. Del Hegel de la incertidumbre al del espíritu absoluto,

8. Principios de la dialéctica general y de la dialéctica hegeliana,

9. Hacia las concreciones del espíritu objetivo: la *Filosofía del Derecho* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: el diseño de la historia divina y la disolución de África,

10. Otra vez con Gobineau,

11. *Heidegger contra Heidegger* y

13. El malentendido de “*El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*”.

Los breves análisis que he presentado de sus doctrinas, ponen de manifiesto las “tonterías” que el profesor Aranzadi se ha imaginado de ellos sin conocer sus obras. Lo cual le pone en evidencia, como siempre. Así, con esas lagunas, concluye este primer párrafo con su consabida condena a Ortega porque “no se recató en afirmar, en plena Guerra Civil española, que “el totalitarismo salvará al liberalismo destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”, lo único que pudo aprender de este pensador y lo dirige contra mí indicando: “y como su adorado Jean Paul Sartre, al que dedica varias de sus obras filosóficas” y añade en la nota 61: “Por ejemplo, *El aspecto ético y social del existencialismo*, 1982; *El método filosófico en Jean Paul Sartre*”, 1983; *La relación yo-mundo en Jean Paul Sartre*, Ediciones de la Creatividad, 1993.”

Por supuesto, como especialista en el existencialismo, he dedicado más tiempo a este filósofo que a otros de la misma corriente, la razón de ello se lo explico enseguida. En esta expectativa, constato que estamos en las mismas: el método de investigación del profesor Aranzadi se caracteriza por la superficialidad, la precipitación y la confusión. Lo que ha hecho con Hegel, con Heidegger, con Ortega, aquí repite la misma canción con el pensador francés y asegura que:

“Cabe preguntarse qué es lo que a Nkogo le deslumbró de Sartre: ¿su nada “ejemplar” itinerario político, desde su ausencia de compromiso con la Resistencia durante la ocupación nazi de Francia hasta el enloquecido maoísmo de La Gauche Prolétarienne tras Mayo del 68, pasando por la complicidad con el estalinismo desde 1944 a 1956 62?” ¿su interpretación hegeliano-marxista del movimiento de la *négritude*, impulsado por Césaire y Senghor?; ¿su exagerado y criminal énfasis en la importancia de la violencia en el pensamiento de Frantz Fanon? Aunque la armonización entre ellas no resulte nada obvia, no puede ser casual que la filosofía de Sartre se halle poderosamente presente, además de en el pensamiento de Nkogo, en la teoría de la *négritude* y en el fanonismo.” (*Polemizando sobre Guinea*, p. 320).

Como si fuera un principiante inmerso en sus divagaciones, no ha sido capaz de comprender la naturaleza de una reflexión cuyo método o camino a seguir se propone buscar el origen o la raíz de los fenómenos, que es la asumida por *La pensée radicale*, en cuya óptica hay que contemplar a todos los filósofos, entre los cuales se encuentra, naturalmente, Jean-Paul Sartre. Con sus escasos conocimientos, el profesor Aranzadi confunde, por una parte, esta tarea de aproximación a su persona y a su obra con la imagen que se ha formado de ellas y, por otra, confunde su extensa producción filosófica con su actividad política y la manifestación práctica de su tendencia ideológica. Para empezar, habría que aclararle que la obra del pensador francés abarcó una gran diversidad de campos cognoscitivos de todos los tiempos, a saber: ontológico, social, antropológico, ético, político, fenomenológico, hermenéutico, epistemológico, literario, etc. Con lo cual me bastaría con citar algunas de sus importantes obras:

La nausée, el diario con el que inaugura su andadura en el espeso terreno de la metafísica; *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*; *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*; *Critique de la raison dialectique*, tome II (*inachevé*), *L'intelligibilité de l'Histoire*; *Cahiers pour une morale*; *L'Idiot de la famille*; *L'Existentialisme est un humanisme*; *Vérité et existence*; etc., a estos títulos se podría añadir las largas series de novelas y de obras de teatro, que sumarían más de doce volúmenes, junto con la otra serie de obras filosófico-literarias que, desde *Situations I*, alcanzó diez tomos (entre ellos se podría recordar este título: *Situations, V, colonialisme et néo-colonialisme*), sin contar con los innumerables escritos de *Les Temps Modernes*, que van desde 1945 hasta 1975. Todo eso tuvo gran eco en el mundo de la intelectualidad a escala planetaria, por

eso Herbert Marcuse le denominó, “Conciencia del Mundo”. Lejos de detenerme en esta denominación, sólo puedo afirmar que “estuvo en todo y en todas partes”, pero, el profesor Aranzadi no se enteró de ninguna de las doctrinas de sus obras, ni siquiera de aquella que le podría haber servido de objeto de estudio, como antropólogo, por la que el filósofo afirmó que *la existencia humana “está condenada a ser libre”*. Nada de eso, ha preferido borrar de su mente el interesante historial filosófico del pensador francés, para resaltar en cuestión de pocos minutos las secuencias de su itinerario político, ideológico, desde la resistencia durante la ocupación alemana, pasando por su compromiso con el estalinismo y con “el enloquecido maoísmo” de la extrema izquierda proletaria, del mayo del 68, hasta llegar a la interpretación hegeliana marxista de la negritud, la corriente literaria creada por Aimé Césaire, secundado por Léopold Sédar Senghor, sin olvidarse de la de Frantz Fanon. Ha tomado el todo por una de sus partes, otra de sus constantes y monumentales confusiones que ya no pueden sorprender a nadie. Y, con ella, ha inferido precipitadamente, como lo hemos leído en la página anterior, que: “Aunque la armonización entre ellas no resulte nada obvia, no puede ser casual que la filosofía de Sartre se halle poderosamente presente, además de en el pensamiento de Nkogo, en la teoría de la négritude y en el fanonismo.”

Andando a tientas, escribe sin tener conocimiento cierto de los temas o problemas que pretende plantear, para ver si lo que opina puede coincidir con la realidad, pues, esta actitud lo encierra en un círculo vicioso difícil de salir. Sin haber leído mi obra, no puede saber cuáles son las teorías o las tesis sartreanas que influyen en ella. Los filósofos que me han hecho pensar más, como es recurrente en la historia de la filosofía, no son seres perfectos, sino individuos humanos, llenos de imperfecciones y en búsqueda de eventuales perfecciones que, aunque no las logren o no las hayan logrado, por lo menos, se esforzaron por

conseguirlas. En esta tarea, sus aciertos son siempre dignos de admiración y de imitación, mientras que sus fracasos nunca deben constituirse en modelos de admiración, ni en métodos a seguir para alcanzar el cocimiento verdadero. Así lo he hecho con Heidegger, con el maestro Ortega, con Sartre, etc. En cuanto a este último, debo reconocer que, en *El método filosófico en Jean-Paul Sartre*, su “método progresivo-regresivo” me ha servido de apoyo hermenéutico para encajar en el hueco que corresponde a la actividad humana, como expresión de su forma de ser o estar-en-el-mundo en cada momento y en cada lugar y, al mismo tiempo, interrogar el fondo histórico que lo envuelve. Sin embargo, en la *Relación yo-mundo en Jean-Paul Sartre*, he criticado o rechazado su *Razón dialéctica*, por haberse quedado detenida, como la hegeliana, por el obstáculo de la racionalidad de la civilización próxima o envolvente, alejándose de la inteligibilidad de lo lejano y, sin duda, primigenio en el orden del conocer humano. En este sentido, el intento de enlazar mis estudios con la *negritud* y el *fanonismo*, nos pone de manifiesto que el profesor Aranzadi se ha visto obligado a seguir el camino irreversible de sus confusiones y malentendidos.

Como en otras ocasiones, es preciso “armarse de paciencia” (“s’armer de patience”, como dicen los franceses), para poder aclarar un poco el problema o los problemas que nos ha planteado. Empezaré por la *negritud*, yendo a sus raíces u orígenes, asumiendo la responsabilidad de *La pensée radicale*. Allá, a principios de la década de los treinta, casi en el umbral del siglo XX, cuando el Panafricanismo, el primero y el único movimiento filosófico ideológico que se enfrentó al imperialismo, ya había celebrado su Cuarto Congreso, en 1927, en New York, aparece, en París, la *Revue du Monde Noir*, fundada por el haitiano Dr. Sajous, secundado por las hermanas Jane, Andrée y Paulette Nardal, oriundas de las Islas Martínicas, dicha

revista publicó seis números, de noviembre de 1931 a febrero de 1932. Tras ella, entra en escena la *Légitime Défense*, una revista fundada por los estudiantes antillanos, en la misma capital francesa, que sólo logró publicar un solo número debido a la terrible persecución colonial: “falta de subsidios, amenazas gubernamentales, suspensión de becas de estudios durante varios meses. Pero el grano estaba sembrado y las reacciones iban a nacer. Esto fue lo esencial.” (Lilyan Kesteloot, *Histoire littéraire de la francophonie, Histoire de la littérature négro-africaine*, KARTHALA-AUF, 2001, p. 95). Descartando cualquier tipo de optimismo, la circunstancia adversa indica que el “grano” que sembró la *Légitime Défense* fue inmediatamente destruido por los franceses porque, siendo esta revista el primer medio de expresión de inspiración revolucionaria e interdisciplinaria, no estaban dispuestos a tolerar una rebelión de esta naturaleza iniciada por los estudiantes de ninguna de sus colonias. Con esta represión los integrantes del único número de la revista: Etienne Léro, Thélus Léro, René Ménil, Jules-Marcel Monnerot, Michel Pilotin, Maurice-Sabas Quitman, Auguste Thésée y Pierre Yoyote, fueron totalmente desamparados y sometidos a las consiguientes vejaciones, como se ha dicho, hasta que renunciaron a su ideología revolucionaria y se declararon partidarios de los que planteaban única y exclusivamente problemas culturales. Tras este control exterminador, se puso en marcha una nueva iniciativa, la del Grupo de *L'Étudiant noir*, bajo el auspicio del gobierno francés, cuyo manifiesto fue lanzado por Léon-Gontran Damas, en este tono:

“[...] *L'Étudiant noir*, journal corporatif et de combat avec pour objectif la fin de la tribalisation, du système clanique en vigueur au Quartier Latin. On cessait d'être un étudiant essentiellement martiniquais, guadaloupéen, guyanais, africain, malgache, pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir. Terminée la vie en vase clos.” (“[...] *El Estudiante negro*, periódico corporativo y de combate con el objetivo de poner fin a la

tribalización, del sistema clánico en vigor en el Barrio Latino. Se dejaba de ser un estudiante, esencialmente martiniqués, guadalupeano, guayanés, africano, malgache, para convertirse en un solo y mismo estudiante negro. Se acabó la vida cerrada de la burbuja.”) (*Histoire littéraire de la francophonie, Histoire de la littérature négro-africaine*, p. 95). Este documento, que fue aprobado por unanimidad, podría haber sido perfectamente escrito por los funcionarios del Ministerio francés de Ultramar. En el seno de este Grupo del *Estudiante negro*, nació la *Negritud*, creada por Aimé Césaire, en su poemario *Cahiers d'un retour au pays natal*. Con ella, se inaugura una corriente de escritores que defienden sistemáticamente el proceso de la colonización francesa en todo el mundo, cuya asimilación bruta y total provocó la extrema alienación que los ha convertido en franceses más que los mismos franceses, en detrimento de las culturas y de la civilización africanas y de sus afines en otras zonas. Esta es la alienación que explica Jean-Paul Sartre en sus dos prefacios, uno, a *Los condenados de la tierra*, y, otro, a la *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, que nos vuelve a presentar aquí el profesor Aranzadi como si fuera una novedad, supuesto que desconoce su causalidad esencial. De todas formas, debo reproducir en este caso los párrafos de estos prefacios, así como algunos comentarios que los acompañan y otros textos complementarios:

“En el Préface a la edición de 1961 de *Les damnés de la terre*, Sartre escribió: “La folie meurtrière est l’inconscient collectif des colonisés... Car, en le premier temps de la révolte, *il faut tuer*: abatte un Européen c’est faire d’une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre; le survivant, pour la première fois, sent un sol *national* sous la plante de ses pieds” (pág. 29). En el Préface a la edición de 2002 (La Découverte, Paris), Alce Cherki se siente obligado a matizar: “Cette préface [de Sartre] radicalise l’analyse de Fanon sur la violence. En effet, Sartre justifie la violence alors que Fanon l’analyse, ne la promet pas comme une fin en soi mais y voit un *passage obligé*” (pág. 11)

La *obligación* de ese paso –se olvida Cherki de analizar- deriva de la asunción por Fanon de la crítica sartriana a Césaire y Senghor.

”Es sin duda a esa crítica a la que se refiere el comentario cáustico de Mudimbe en *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington, IN, 1988: 85): “Senghor...le había pedido a Sartre una capa para celebrar la *négritude* y recibió una mortaja”. Fanon aclara el porqué de ese diagnóstico y su propia posición ante él en *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) a continuación de una larga cita del texto de Sartre *Orphée Noir*, Prefacio a la *Anthologie de la poésie nègre et malgache* (págs. XL y siguientes):

” El negro, como ya dijimos se crea un racismo antirracista. No desea de ninguna manera dominar el mundo: quiere la abolición de los privilegios étnicos, vengan de donde vengan; afirma su solidaridad con los oprimidos de todo color. De golpe, la noción subjetiva, existencial, étnica de negritud “pasa”, como dice Hegel, a la de –objetiva, positiva, exacta- de proletariado. “Para Césaire –dice Senghor- el blanco simboliza el capital, el negro el trabajo... Canta la lucha del proletariado mundial a través de los hombres de piel negra de su raza.” Esto es fácil de decir pero no de pensar. Sin duda, no es una casualidad que los poetas más ardientes de la Negritud sean al mismo tiempo militantes marxistas. Pero esto no impide que la noción de raza se acuñe con la de clase. Aquella es concreta y particular, ésta universal y abstracta; la primera remite a lo que Jaspers llama comprensión y la otra a una intelección, la primera es producto de un sincretismo psico-biológico y la otra una construcción metódica a partir de la experiencia. De hecho, la Negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica. La afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la Negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo, y los negros que lo usan lo saben perfectamente; saben que apunta a la preparación de la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así la Negritud para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último.” (Jean-Paul Sartre “Orphée noir”, Introduction à l’*Anthologie de la poésie nègre et malgache*, de Léopold Sédar Senghor, Presses Universitaires, 1948, in *Situations, III, lendemain de guerre*, Gallimard, 1949, p. 279-280, una traducción sacada directamente de la obra original).

Cabe afirmar que el texto sartreano constituye, sin duda, uno de los grandes capítulos de análisis de la *alienación colonial*

francesa en África y en otros continentes, como lo he subrayado hace poco, lo que ocurre es que, aunque el francés sabe muy bien que su estudio abarca exclusivamente a los habitantes de aquellas colonias o excolonias, no ha evitado el error de encerrar el término “negro” en el marco de esta *alienante teoría de la negritud* y, como un buen existencialista de carácter marxista-hegeliano, parafrasea a Hegel, a Marx y a Jaspers, lo que puede fácilmente llevar a la confusión a los vulgarizadores que pretendan proyectar dicha alienación a todo el continente africano. Quizás, lo más importante de su análisis es la conclusión negativa a la que puede llegar, que es la inferencia lógica que esperábamos. Suponiendo que los fervorosos poetas de la *Negritud* figuran entre los militantes marxistas, habría que ver lo que fingen del marxismo. Desde este punto de vista, intentando comprender sus mensajes, sobre todo, el de su creador, Aimé Césaire, sostiene que este no fue el primero en “comprometerse en esta vía. Antes que él, Étienne Léro había fundado *Légitime Défense*. “Más que una revista, dice Senghor, *Légitime Défense* fue un movimiento cultural. Hablando del análisis marxista de la sociedad de las “Islas”, descubría en las Antillas al descendiente de los esclavos africanos sometido, durante tres siglos, a la agotadora condición de proletario.” (Jean-Paul Sartre, “L’Orphée noir”, in *Situations, III*, o. c. p. 255-256). Bien entendido, esto significa que los verdaderos marxistas fueron los integrantes de la *Légitime Défense* y nunca los teóricos de la *Negritud*, estos últimos sólo fueron “marxistas” de pacotilla, de dicho y no de hecho, de palabra y no de pensamiento, aunque estuvieran afiliados a partidos políticos metropolitanos de dicha ideología, al regresar a sus zonas de origen se convertían inmediatamente en colonos o neo-colonos locales. Una vez más, la aguda observación sartreana desmonta la esperpéntica ficción de la *Negritud*, propia de los países francófonos. Así, se comprueba con facilidad que Sartre no puede hacer ni siquiera la mínima alusión al Panafricanismo que, en 1945, celebró su famoso *V Congreso*

en *Manchester*, cuyo contenido había sido recogido, en 1947, por George Padmore, uno de sus grandes promotores, en un volumen con el título de *Colonial and... Coloured Unity – A Programme of Action –History of the Pan-African Congress*. En definitiva, todo cuanto se puede encontrar tanto en el texto del “Orphée Noir” como en el de “Les Damnés de la terre” se enmarca en la crítica a la *Negritud* que es por supuesto una teoría racista que pretende ser antirracista, de ahí que sus defensores adolezcan, como se constata, tanto de ideas perplejas como absurdas.

Al parecer, estos dos ensayos son los únicos textos más importantes que el profesor Aranzadi ha leído del prolífico filósofo francés. Con ello, nos permite tomar el hilo de sus opiniones:

“Fanon, que había iniciado su itinerario teórico siguiendo los pasos de la reflexión de Sartre sobre *La cuestión judía* (del mismo modo en que “es el antisemita el que hace al judío”, así también “lo que se llama alma negra es una creación del blanco”, y más en general “es el racista el que crea al inferiorizado”) se niega inicialmente a aceptar el “error de Sartre” que considera la *negritud* como “tiempo débil de una progresión dialéctica” (“Cuando leí esta página –escribe Fanon- sentí que me robaban mi última posibilidad... Yo tenía necesidad de perderme en la negritud absolutamente. Quizás un día, en el seno de este *romanticismo desdichado*... En cualquier caso, *yo necesitaba ignorar*”), pero finalmente comprende y acepta “que Sartre vea en la toma de posición marxista de los poetas negros el fin lógico de la negritud” Aranzadi (p. 244) y se dispone a fundamentar en la dialéctica del reconocimiento recíproco del amo y el esclavo que Hegel expone en la *Fenomenología del Espíritu* el camino teórico que desembocará en el *paso obligado a la violencia* de *Les damnés de la terre* (1961): “Así, la realidad humana en-sí-para-sí no llega a la plenitud más que en la lucha y por el riesgo que implica ésta. Ese riesgo significa que yo rebaso la vida hacia un bien supremo que es la transformación en verdad objetiva universalmente válida de la certidumbre subjetiva que yo tengo de mi propio valor...*Históricamente, el negro, sumergido en la inessentialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el señor. No ha sostenido la lucha por la libertad*...El negro no ha devenido un señor. El negro es un esclavo a quien se ha permitido adoptar una actitud de

señor...*El negro ignora el precio de la libertad porque no ha luchado por ella.*” *¡Escucha blanco!*, 1966, págs. 168-171). (*Polemizando*, p. 321-322).

Como es obvio, este texto plantea fundamentalmente dos cuestiones, la primera incide en la visión sartreana existencialista y hegeliana-marxista de los poetas de la *Negritud* que he apuntado en líneas anteriores. A estas, se añade las conclusiones de *Reflexions sur la question juive*, de J.-P. Sartre, en las que se descubre un paralelismo o una analogía entre ellas y la *Negritud*, en general, y las obras de Fanon, en particular. Para no redundar en el mismo tema, remito al juicio que ya había formulado anteriormente en relación con este último autor, en **“El sentido hermenéutico de A modo de prólogo”**. En él afirmaba que:

“Todos sabemos que el mérito de Fanon, además de su brillante carrera, fue su coraje por haber aceptado ejercer su profesión en una “situación límite” y haber sabido describir fenomenológicamente el *máximo grado de alienación* al que el colonialismo francés redujo a las poblaciones de sus colonias esparcidas en todo el mundo, una alienación que le hizo asumir la negación de la historicidad de las culturas africanas en todos los órdenes y no le permitió contemplarlas desde otro ángulo, este sería el de su esfuerzo personal y autónomo que en él brilló, brilla, por su ausencia. Se sabe que la colonización, mediante la *aculturación* y la *inculturación*, trató de destruir las civilizaciones colonizadas e implantar en ellas, a sangre y fuego, las raíces de las civilizaciones coloniales. Pero, en la colonización francesa, el fenómeno se elevó a la enésima potencia, cuyo resultado fue esa abundancia de *Peau Noire Masques Blancs*. Es fácil comprobar la asimilación o la expresión de dicha alienación en la teoría de la *Negritud* de Aimé Césaire y Sédar Senghor y en sus seguidores; en Mudimbe, en Achille Mbembe, en Felwine Sarr, o en otras corrientes de los intelectuales de la Francofonía, pero nunca en los que la rechazaron como, por ejemplo, Ch. Anta Diop, Mongo Beti, Jean-Marc Elá, Engelbert Mveng, Grégoire Biyogo y otros de su índole...”

Tras este retroceso, debo puntualizar que el texto de “*Les damnés de la terre*”, además del prefacio a la obra referida, forma parte de los ensayos que componen *Situations, V, Colonialisme et*

néo-colonialisme, Gallimard, 1964, p. 167-193, que acaba justamente donde empieza “La pensée politique de Patrice Lumumba”. Si en *Peau noire masques blancs*, Fanon había asegurado que “... lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco... Se comprende quizá de dónde vienen esos esfuerzos que hacen tantos negros contemporáneos: cueste lo que cueste, hay que probar al mundo blanco la existencia de una civilización negra”, Mudimbe afirmará, sin ambages, en *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, que los europeos fueron los que inventaron África y todo su arsenal de conocimientos. Según esto, es indudable que Fanon y Mudimbe confirman la concepción ontológica de la dependencia absoluta del amo colonial exaltada por la teoría de la negritud, como la única vía posible de la realización individual y colectiva de los africanos y de los afrodescendientes francófonos. Justamente el título que nos remite el profesor Aranzadi en la nota 62: Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, University of California Press, 1992, es una investigación que incide evidentemente en lo que acabamos de afirmar, algo que, para el Panafricanismo, es uno de los grandes obstáculos que afectan negativamente a todo el continente africano. Así lo censura el Osagyefo, Dr. Kwame Nkrumah, quien, refiriéndose al riesgo de la subordinación de la burguesía africana a los intereses capitalistas occidentales, sostiene que:

“Sin duda, el ejemplo más típico es la falsa concepción de la “Negritud”. Esta pseudo teoría intelectual sirve de puente entre la clase media africana y la clase dirigente de la cultura francesa. Es una corriente irracional, racista y contrarrevolucionaria. Refleja el estado de confusión mental de una gran mayoría de intelectuales de África francófona y su divorcio total de la realidad de la personalidad africana.” (Kwame Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf Books Ltd., London, 1970, p. 25-26).

Sin más cuestiones que añadir a esta brillante reflexión, debo recoger esta segunda cuestión que planteaba Fanon:

“...Históricamente, el negro, sumergido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el señor. No ha sostenido la lucha por la libertad...El negro no ha devenido un señor. El negro es un esclavo a quien se ha permitido adoptar una actitud de señor...El negro ignora el precio de la libertad porque no ha luchado por ella.” (*Peau noire masques blancs*, Éditions du Seuil, 1952, p. 179, 180 y 181; *¡Escucha blanco!*, 1966, págs. 168-171). (*Polemizando*, p. 320-322). Respecto a eso, es preciso recordar que he afirmado hace poco que *el máximo grado de alienación* al que el colonialismo francés redujo a los habitantes de sus colonias fue el mandato imperativo que impuso a nuestro querido autor “asumir la negación de la historicidad de las culturas africanas en todos los órdenes y le impidió contemplarlas desde otro ángulo, este sería el de su esfuerzo personal y autónomo que en él brilló, brilla, por su ausencia.” En efecto, Fanon ignora no sólo la historicidad de las culturas africanas sino también, lo que es más curioso todavía, la historia más próxima: no ha tenido la posibilidad de conocer que la primera revolución que se produjo en el continente americano fue organizada por los afrodescendientes, entre los cuales se encontraba Capois, el más intrépido de los generales, que doblegaron a las fuerzas napoleónicas y las obligaron a aceptar la independencia de Haití, en 1804 (*Manuel d'Histoire d'Haiti*, par le Docteur J.-C. Dorsainvil, Conseil de l'Instruction Publique d'Haiti, mars 1924, Éditions Henri Deschamps, Port-Au-Prince, Haïti, 1958, p. 132 y 136). Tampoco tuvo noticia de la irrupción del Panafricanismo en el corazón de África, donde tenía que estar, llevada a cabo por Kenyatta, en Kenya en 1946, y por Nkrumah en Costa de Oro, en 1947. En el área francófona, no se enteró que fue Sékou Touré quien echó en cara al mítico general De Gaulle que “Guinea prefiere la libertad en la pobreza a la opulencia en la esclavitud.” (Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, o. c. p. 513. Rolf Italiaander, *Die neuen Männer Afrikas, Ihr Leben-ihre Taten-ihre Ziele*, Econ-Verlag – Düsseldorf, 1960. *La hora*

de África, traducción de Ana F. Descatllar, Editorial Seix Barral, S. A., Barcelona, 1961, p. 311). Que, debido a esta firme voluntad libre, el país africano sufrió el terrible boicot de la antigua potencia colonial francesa y de todos los países occidentales, lo mismo que lo sufriría después Fidel Castro y el régimen cubano por haber dicho NO al imperialismo norteamericano. Estos graves errores y otros innumerables despropósitos que escribió para conseguir la aprobación del amo colonial, merecieron el aplauso de todos dando luz verde a que *Peau noire masques blancs* fuera una de sus obras más alabadas, conocidas y propagadas en todo el Occidente.

17. Operación de transformación y tergiversación de Cheikh Anta Diop e incomprensión de Jean-Marie Aubame

Entando en esta operación, nos pone a la vista el terreno inseguro de su investigación, donde, partiendo de sus convicciones, dice:

“Lo que resulta más sorprendente y paradójico en todo este asunto es que el señor Nkogo no necesitaría leer esas obras que encarecidamente le recomiendo si hubiera leído la obra principal de su maestro Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, pues de haberlo hecho –siempre que asumamos la suposición adicional, quizá injustificada, de que el señor Nkogo entiende lo que lee- no ignoraría la existencia de “sociedades sin Estado”, ni ignoraría tampoco que “lo que el profesor Aranzadi entiende por el Estado” es exactamente lo mismo que entiende su maestro Cheikh Anta Diop y lo mismo que entiende la numerosa literatura antropológica que ha venido ocupándose durante más de un siglo del problema del origen del Estado” (*Polemizando*, p. 332). El profesor Aranzadi nos cuenta aquí que entiende por el Estado lo que Cheikt Anta Diop entiende por él. Esta afirmación

confunde totalmente los términos de la cuestión, porque no se trata del Estado moderno o contemporáneo, del que cualquier investigador puede dar su opinión, tal como se lo he demostrado en mi “Reflexión crítica”. Su tema fundamental, se lo recuerdo, es este: que él negaba, niega, la existencia de Estados precoloniales africanos, es decir antes de la colonización, en oposición a Cheikh Anta Diop que sí las reconoce, como lo han hecho otros grandes historiadores, y lo he subrayado yo en múltiples ocasiones. Con lo cual, el resto de autores teóricos del Estado (Elman Service (1971), Morton Fried (1967) y Ronald Cohen (1978) a los que nos remite ahora, no tienen nada que ver con lo que es objeto de nuestra atención.

Tras esta confusión, se expresa, así, de nuevo:

“Si se decide a echar una ojeada a la obra de su maestro Diop, Nkogo verá que la Segunda Parte de *Civilisation ou barbarie* se ocupa de las “Leyes que gobiernan la evolución de las sociedades”: el capítulo 5 se titula “Organización clánica y tribal”, el capítulo 6, “Estructura del Parentesco en el Estado Clánico y Tribal”, y el capítulo 8, “Nacimiento de los diferentes Tipos de Estado”. En este último capítulo, Diop distingue cuatro tipos de Estado: I. “El Estado conocido como el tipo ‘asiático’ –o bien ‘Estado del modo de producción asiático’ (MPA)”; II. “Estado nacido de la resistencia al enemigo”; III. “El tercer tipo de Estado está representado por el modelo Ateniense antiguo”; IV. “El tipo de Estado Espartano y Tutsi”. Los cuatro tipos de Estado nacen en lugares distintos y en distintos momentos de la historia de la humanidad, y nacen en sociedades que parece difícil calificar de otro modo que como sociedades que carecen de aquello que en un momento determinado nace en ellas, es decir como sociedades sin Estado. Diop piensa que esas sociedades tenían una “organización clánica y tribal”, no una organización estatal, y no duda en definir las con la expresión que tanto asusta a Nkogo y que, cuando la uso yo, trata de falaz: “sociedades sin Estado”. “La estructura dominante en el clan y en menor medida en la tribu era el vínculo de sangre. La ley de la venganza de sangre gobernaba las sociedades sin Estado clánicas, y se debilitaba solo gradualmente cuando una autoridad supraclánica, en primera instancia tribal, emergía y hacía de contrapeso a la justicia individual.”

(*Civilization or Barbarism*, Lawrence Hill Books, 1991: 117)
(*Polemizando*, p. 333).

Esta presentación precipitada y trocada exige una mirada directa al mismo Cheikh Anta Diop. En efecto, la Segunda Parte de su obra tiene el título de: “Leyes que Gobiernan la Evolución de las Sociedades: Motor de la Historia en las Sociedades A M. P. A. y en el Estado-Ciudad Griego”. Capítulo 5, “Organización Clánica y Tribal”. Capítulo 6, “Estructura del Parentesco en el Estado Clánico Tribal, proceso por el cual el nombre pasa de la colectividad clánica al individuo”. Capítulo 8, “Nacimiento de diferentes tipos de Estados”. En este último capítulo aparece, por lo menos, cuatro tipos de Estados: **I.** El Estado de “**tipo asiático**”, -- o “**a modo de producción asiática**” (M.P.A.) -- nacido después de grandes trabajos hidráulicos, descrito por Marx y Engels, cuyo modelo más acabado es el Estado egipcio faraónico: se podría pues llamar, en todo rigor, “Estado tipo africano”. **II.** **Estado de la resistencia al enemigo.** Se trata de un Estado-nación, que suele surgir a consecuencia de una resistencia colectiva al enemigo, bajo la dirección de una casta militar que toma conciencia de su individualidad. **III.** Es el tipo de Estado representado por el modelo ateniense antiguo. **IV.** Tipo de Estado **Espartano y Tutsi.** Después de explicar los Estados que se incluyen en estos cuatro modelos, acabará haciendo una reflexión conjunta del **III** y del **IV** modelos (Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 165-171).

Ahora bien, comparando esta distribución de Estados que Anta Diop nos expone con clarividencia con el anterior esquema precipitado, se comprueba que, en él, el profesor Aranzadi ha procedido a una serie de eliminaciones: 1) Ha eliminado de la Segunda Parte, el epígrafe de “Motor de la Historia en las Sociedades a M. P. A. y en Estado-Ciudad griego” (p. 139). 2)

Ha eliminado de la misma forma del capítulo 6, el de “El proceso por el cual el nombre pasa de la colectividad clánica al individuo” (P. 147). 3) Lo que es mucho más malintencionado es que haya eliminado del **modelo I**, Estado de tipo “asiático”, o “**a modo de producción asiática**” (M.P.A.), estas otras dos precisiones: “cuyo modelo más acabado es el Estado egipcio faraónico, que debería llamarse, en todo rigor, Estado tipo africano”, del capítulo 8, el “Nacimiento de diferentes tipos de Estados” (p. 165).

Con estas operaciones de eliminación escribe:

“Los cuatro tipos de Estado nacen en lugares distintos y en distintos momentos de la historia de la humanidad, y nacen en sociedades que parece difícil calificar de otro modo que como sociedades que carecen de aquello que en un momento determinado nace en ellas, es decir como sociedades sin Estado. Diop piensa que esas sociedades tenían una “organización clánica y tribal”, no una organización estatal, y no duda en definir las con la expresión que tanto asusta a Nkogo y que, cuando la uso, trata de falaz: “sociedades sin Estado”. Lo reproduzco en negrilla, para que el lector repare un poco más en él, *porque es un texto FALSO*, fruto de su IMAGINARIA y MALA INTENCIONALIDAD, en términos del lenguaje corriente, esto es UNA MENTIRA que atribuye a Cheikh Anta Diop. Y, para corroborar esta falsa atribución, recurre a esta cita:

“La estructura dominante en el clan y en menor medida en la tribu era el vínculo de sangre. La ley de la venganza de sangre gobernaba las sociedades sin Estado clánicas, y se debilitaba solo gradualmente cuando una autoridad supraclánica, en primera instancia tribal, emergía y hacía de contrapeso a la justicia individual.” (*Civilization or Barbarism*, Lawrence Hill Books, 1991: 117). Esta cita la reproduzco también en negrilla, porque no tiene nada que ver con el capítulo 8, el “Nacimiento de diferentes tipos de Estados”, sino con el capítulo 6, el de la “Estructura del Parentesco en el Estado Clánico y Tribal”. Precisamente, este es el texto con el que Anta Diop explica el apartado de la “Estructura dominante en el clan y

en la tribu” (*Civilisation ou Barbarie*, o. c., p. 149). **Se ve claramente cómo el profesor Aranzadi ha movido intencionadamente dicho texto de esta página y lo ha trasladado a la página 171**, donde el autor concluye, por el contrario, el capítulo de la clasificación de los Estados, con una reflexión sobre sus últimos dos modelos: el **III** y el **IV**. *Aquí, se observa, sin demasiado esfuerzo mental, el claro propósito de leer la obra en cuestión, no para interpretarla como requiere la disciplina hermenéutica sino para atribuir a su autor imaginaciones quijotescas que nunca pueden corresponder a sus tesis. Dado que no me consta ningún precedente de este calibre en la historia actual de la investigación, sólo puedo afirmar que nos encontramos ante una **desvergonzada, torpe y maliciosa manipulación** de las ideas y de los textos del pensador senegalés.*

De esta manipulación, nos lleva a la incompreensión de Jean-Marie Aubame, que empieza por su dudosa opinión:

“Tampoco parece haber leído Nkogo a otro de sus maestros, el gabonés Jean-Marie Aubame, quien, al final del sub-capítulo que dedica a los orígenes antiguos de los Beti o Fang⁷⁵, escribe sin ningún problema terminológico que la sociedad beti era un reino sin Estado:

“La organización de la sociedad beti en la Antigüedad estaba basada en la estructura tribal. Pero esas colectividades no estaban organizadas en Estado: eran reinos sin Estado. En efecto, no había ni gobierno ni noción de servicio público en el sentido moderno del término...la organización de esos reinos ha sido siempre la de una inmensa familia en la que la sucesión tenía lugar en el seno del complejo clánico” (J. M. Aubame, *Les Beti de Gabon et d’ailleurs*, T. I: 191).

Le recomiendo al señor Nkogo que, para superar su confesada ignorancia, además de leer o releer con más atención a sus maestros, haga una lectura paralela de *Civilisation ou barbarie* y de una obra publicada sólo dos años más tarde, en 1983, *Introducción a la Antropología Política*, en la que

Ted C. Lewellen hace un magnífico resumen del “problema del Estado” en aquel momento histórico de desarrollo de la Antropología; es decir, utilizando todo el material histórico, etnográfico, etnológico y sociológico que ambos tenían a su disposición y que Diop desdeñó.” (*Polemizando*, p. 333-334).

Se ve que el profesor Aranzadi recurre a menudo al término “ignorancia” y, con él, es fácil observar que su nivel de conocimiento acerca de los temas que pretende plantear raya en la ignorancia, por eso no se ha percatado de que he leído y comprendido a Jean-Marie Aubame, a diferencia de su lectura y de su interpretación que se han quedado en lo superficial como siempre. Todas las grandes líneas de investigación sobre los Fang subrayan que antiguamente estos se denominaban Ekang, una denominación que vino a coincidir con la de Beti. Ekang y Beti proceden de la misma raíz: tanto en el fang clásico como en el actual, ekang viene del verbo akang que significa escribir, diseñar, dibujar, lo mismo que beti, viene de atili o achili, con la misma significación, un tema que ha sido brillantemente expuesto por el filósofo gabonés Grégoire Biyogo, en su *Dictionnaire comparé égyptien / fang-beti, De la coappartenance Kémit-Ekang: L'Égypte et l'Afrique en quête de l'éternité*. Pero, el hecho de que diga, en la nota 75, que “La identificación de los Beti con los Fang es de Aubame, no mía”, demuestra, simplemente, que no sabe a ciencia cierta de lo que está hablando, no sabe, en realidad, quiénes han sido y son los Fang, porque la identificación a la que se refiere no es de Aubame, sino de la rigurosa investigación sobre su cultura. Además de eso, confunde los términos de la cuestión, cuyo origen está en su creencia, sin ningún fundamento, en que *no existieron Estados precoloniales africanos*. En mi crítica nunca le hablé del Estado fang, sino del gran número de Estados precoloniales africanos que han sido reconocidos por historiadores africanos y europeos. Los Fang, en su ruta migratoria, han estado, están presentes, en diferentes países

africanos, desde Kenia, donde permanece hasta hoy una de sus fracciones, pasando por la actual República Centroafricana, por el Camerún, Guinea Ecuatorial, Gabón, El Congo Brazza, hasta Príncipe y Sao Tomé, es impensable intuir que hayan podido formar tantos Estados, independientemente de su fuerte organización social, política y económica y de una democracia tradicional cuya sede residía en el *Abáa*, la Casa de la Palabra, que los filósofos gaboneses llaman “Maison commune ou Corps de Garde”. Esta es la realidad que todos los europeos encontraron en su contacto con los Fang, una realidad que se escapa de la capacidad analítica del profesor Aranzadi quien, además de sus grandes lagunas que ya hemos señalado, se enfrenta a un grave problema hermenéutico por el que no ha podido entender que, para la comprensión de todo cuanto cae en nuestro ámbito cognoscitivo, hace falta adoptar un esfuerzo, un método, que nos conduzca a situar los fenómenos o los textos en sus respectivos contextos espacio temporales. Así, cuando acepta que: “La organización de la sociedad beti en la Antigüedad estaba basada en la estructura tribal. Pero esas colectividades no estaban organizadas en Estado: eran reinos sin Estado.”, ya no es capaz de considerar que esto es lo correcto porque se refiere a la “Antigüedad”, tampoco puede acordarse de que esto corresponde, exactamente, al Capítulo 6, “Estructura del Parentesco en el Estadio Clánico Tribal, proceso por el cual el nombre pasa de la colectividad clánica al individuo”, de la Segunda Parte: “Leyes que Gobiernan la Evolución de las Sociedades: Motor de la Historia en las Sociedades a **M. P. A.** y en el Estado-Ciudad Griego”, y que no corresponde en absoluto al Capítulo 8, el del “Nacimiento de diferentes tipos de Estados”, como lo acabamos de ver en *Civilisation ou barbarie*, de Cheikh Anta Diop. En otros términos, eso corresponde a la típica organización de todas las sociedades humanas en la Antigüedad. Por lo demás, sólo cabe recordarle que los Fang proceden de la vasta región de los Grandes Lagos, donde se los sitúan en el IV

milenio a. C., y que, para hablar de ellos es imprescindible seguir o recorrer las distintas etapas de su historia, desde la antigüedad hasta la era contemporánea, cuyo mapa primordial y geográfico ha sido bien diseñado por el geógrafo gabonés Marc Ropivia, una referencia que he resaltado ya en mi “Reflexión Crítica”.

En este sentido, habría que insistir, una y otra vez, por activa y por pasiva, en que todos los historiadores exceptuando a los que siguen todavía “la ingeniería histórica” colonial han coincidido en señalar los grandes Estados precoloniales que florecieron en África, tanto los imperios como los reinos que ya hemos citado en capítulos anteriores.

De esta guisa, partiendo del lío de la incompreensión de Aubame que se ha armado y, sobre todo, de la torpe manipulación de las ideas y de los textos de Cheikh Anta Diop, carecen de fundamento las comparaciones que pretende establecer entre su obra y las de L. H. Morgan, Diamond, Ian Morris, Harari y Ted C. Lewellen, a quienes nos remite. Eso me permite pasar a otro apartado que tenga algo nuevo que comentar

18. Formación y persecución de Cheikh Anta Diop en Francia y en el país natal

Estoy convencido de que lo que ya hemos aprendido de este sabio africano nos ha permitido y nos permitirá seguir avanzado en el conocimiento de su obra, del despliegue de su actividad cotidiana, de su personalidad, tanto en la metrópoli colonial como en su país de origen. Espero que todo el mundo esté de acuerdo conmigo en este aspecto. En este caso concreto, me propongo aportar un dato más a estos ámbitos en los que

desarrolla su incansable proyecto de investigación, una tarea que fue bien asumida y ejercida con esmero y con creces, a pesar de las grandes dificultades que fueron las consecuencias de la adversidad que lo acosó incesantemente. Estas fueron, indudablemente, las duras, existenciales e imprescindibles secuencias sin las cuales es imposible comprender bien su comportamiento, unas circunstancias de las que el profesor Aranzadi, por falta de información, no ha tenido en cuenta. Oigámosle otra vez:

“La obra histórica de Diop nace y se desarrolla en el París de los años 50. Sus ideas centrales (el origen negro-africano de la civilización humana en el Egipto Faraónico Negro y la unidad cultural del África Negra como herencia del Egipto Negro) a las que dará forma acabada en *Civilisation ou Barbarie* (Présence Africaine, Paris, 1981) están ya presentes en su obra desde sus primeras publicaciones durante su estancia en París (1946-1960). *Nations nègres et Culture* (Présence Africaine, Paris, 1954) fue su tesis doctoral en La Sorbonne, tesis que le había sido rechazada en 1951 pero le fue aceptada en 1960, dirigida por Marcel Griaule, famoso “antropólogo colonial” de los Dogon. Publicó también en esos años *L’unité culturelle de l’Afrique noire* (Présence Africaine, Paris, 1959), *L’Afrique noire précoloniale* (Présence Africaine, Paris, 1960) y *Les fondements économiques et culturels d’un Etat fédéral d’Afrique Noire* (Présence Africaine, Paris, 1960). En este último libro expone Diop su programa político panafricanista, que no tuvo oportunidad de llevar a cabo cuando, de vuelta a Senegal, se dedicó con escaso éxito a la política “nacional”. En 1960, tras la independencia de Senegal, Diop volvió a su país, dirigió en la Universidad de Dakar un Laboratorio de Física y continuó desarrollando su obra histórica. Durante su estancia en París, conoció y trató a Joseph Ki-Zerbo, que hizo suyas las principales tesis históricas de Diop y las desarrolló, amplió y enriqueció, tras su regreso en 1960 a su país, Alto Volta, convertido luego en Burkina Faso, en su obra *Histoire de l’Afrique noire*, publicada en 1972 (Ed. Hatier, Paris).” (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 364).

Aquí, empieza por Anta Diop y acaba hablando de su discípulo Ki-Zerbo. Según se ha comprobado, en su investigación no ha entendido a ninguno de estos dos creadores. Creyendo que

Civilisation ou barbarie es la obra en que el gran maestro da forma acabada a sus reflexiones sobre el Egipto faraónico y su conexión con toda África negra, pero ha sido incapaz de entrar en lo hondo de sus doctrinas, como nos lo ha demostrado. Al mencionar otros títulos, ni siquiera le suena el de *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, donde además de los problemas filosóficos y de otros pertenecientes a una extensa variedad de disciplinas especulativas y prácticas, pudo identificar a la perfección las huellas de las culturas africanas en distintas dinastías del Egipto faraónico. Sin previa investigación, afirma precipitadamente que *Nations nègres et Culture* fue su tesis doctoral en La Sorbonne, tesis que le había sido rechazada en 1951 pero le fue aceptada en 1960. Cabe señalar, en principio, que este no fue ni el título de la tesis de Anta Diop rechazada, ni el título de la que fue aceptada después, como lo cuenta alegremente el profesor Aranzadi. Para deshacer su traspié, habría que aclararle que en el sistema educativo francés existen dos tipos de doctorados, el normal o general llamado de 3er Ciclo y el doctorado de Estado. Para este último, hace falta presentar dos tesis: una principal y otra secundaria. Esta fue la opción preferida por el incansable alumno Anta Diop quien, después de haber permanecido en la Sorbona durante cinco años consecutivos, se dedicó intensamente a los estudios de la egiptología, de la prehistoria, de la filosofía, de la historia, de la antropología y de la lingüística, contando con eminentes profesores tales como: Gaston Bachelard, André Aymard, André Leroi-Gourhan, Marcel Griaule, Frédéric Joliot-Curie. Sintiendo ya dotado de la formación integral, requerida y pertinente, presenta, por fin, dos tesis, la primera con el título de: *L'avenir culutrel de la pensée africaine*, y la secundaria o complementaria se titula: *Qu'étaient les Égyptiens prédynastiques?*. En expectativa de su defensa, recibe esta respuesta: "aucun jury n'a pu être formé" ("ningún jurado ha podido ser constituido") (Doue Gnonsea, *Cheikh Anta*

Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine, L'Harmattan, 2003, p. 53). Estos términos que suenan a una actitud diplomática trasladada de la política al ámbito estrictamente académico o universitario, esconden el peso o la carga hipócrita del mandato imperativo colonial inamovible en todos los órdenes. Explícitamente, esto quiere decir: “¡Monsieur! ¡No podemos aceptar sus tesis, porque se oponen radicalmente a las nuestras!”

Habiendo llegado a Francia, en 1946, Cheikh Anta Diop adopta una actitud personal e independiente en vía de ampliar y de profundizar sus conocimientos, sin ser partidario del ideal fundacional de la aplastada y desaparecida *Légitime Defense*, ni mostrar su afiliación oficial a la línea de la sumisa y protegida *Negritud*, sin embargo, su actitud es símbolo de una tendencia inconformista cuyo objetivo es tomar conciencia de la realidad histórica no sólo de su pueblo, sino también del continente africano. Para la autoridad colonial, esto es otro intento revolucionario contra ella, a partir de entonces, el joven e investigador senegalés se convierte en uno de sus grandes enemigos y, por consiguiente, debe ser controlado y perseguido. Esta es la situación a la que estarán sometidos todos los estudiantes francófonos en ultramar y en la metrópoli. En estas circunstancias, un año más tarde, el 9 de enero de 1960, en la sala Louis Liard de la Sorbonne, ante un inmenso público, Anta Diop defiende dos nuevas tesis para acceder al grado de doctor de Estado en Letras. Las dos nuevas tesis tienen respectivamente estos títulos: *Les domaines du matriarcat et du patriarcat dans l'Antiquité*, para la tesis principal, y *Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, para la tesis complementaria (*Doue Gnonsea, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, o. c., p. 54). Habiendo accedido

a este nivel prestigioso de los doctores de Estado metropolitanos, sus tesis rechazadas serán publicadas posteriormente con otros títulos diferentes. La principal y la secundaria: *L'avenir culutrel de la pensée africaine* y *Qu'étaient les Égyptiens prédynastiques?*, con ciertos retoques, constituirán los dos volúmenes de *Nations nègres et Culture, de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels africains d'aujopurd'hui*, mientras que las dos tesis aceptadas, serán publicadas con los títulos de: *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* y *L'Afrique noire précoloniale*. Con lo cual fue el primer historiador en emplear la expresión “Afrique noire précoloniale” que será profusamente utilizada incluso por algunos de sus detractores (Doue Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-nnaissance africaine*. O. c., p. 53).

Poco después de la defensa triunfal de sus tesis en la Sorbonne, Anta Diop toma la firme decisión de regresar a África para poner su saber al servicio del pueblo. Y así lo declara públicamente, para que todo el mundo formara una clara idea de sus compromisos más inmediatos:

“Vuelvo dentro de poco a África donde una pesada tarea nos espera a todos. En los límites de mis posibilidades y de mis medios, espero contribuir eficazmente al impulso de la investigación científica en el dominio de las ciencias humanas y en el de las ciencias exactas. En cuanto al África negra, esta debe nutrirse de los frutos de mis investigaciones a escala continental.” (Entrevista cedida por Cheikh Anta Diop a la revista *La vie africaine*, nº 6, mars-avril, 1960, p 10-11, citada por Doue Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-nnaissance africaine*, o. c., p. 55). Este es el colosal proyecto que este gran intelectual ha diseñado para toda África, pero, en contra de su buena voluntad, se verá rodeado de enemigos por todas partes: si había sido declarado *persona non grata* siendo todavía un doctorando de Estado en Letras por la Sorbonne, pues,

habría que interrogar qué suerte le esperaba en su propio país. Ahí, “incluso antes de que aterrizase en Dakar donde su reputación hacía eco, el poder neocolonial ya había dado órdenes con suficiente antelación a las autoridades locales para que lo apartasen de la enseñanza universitaria y escolar.” (Idem, Ibidem, Doue Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, p. 55). Nos encontramos a finales de 1960, fecha en la que, según el ministerio de Ultra-Mar francés, los países del África francófona tenían que acceder masivamente a la *independencia ficticia*, como se lo había advertido al primer ministro del gobierno autónomo camerunés, André Marie Mbida. En este caso, Senegal ha obtenido la suya el 20 de agosto del mismo año, pero sometido como otros países al férreo control neocolonial de Francia.

“De este modo, bajo la firme recomendación de los profesores del Estado francés, a Cheikh Anta Diop le será totalmente prohibida la entrada en la Universidad de Dakar a la que había solicitado. El mismo Léopold Sédar Senghor, entonces todopoderoso presidente de la nueva República, velará personalmente a que dicha prohibición dictada por sus amos estuviera en vigor durante su reinado, cuyas graves consecuencias fueron incalculables para toda África: la mala orientación de la juventud en la investigación, la persistente dominación extranjera en la enseñanza africana, el letargo de generaciones y generaciones privadas del conocimiento de la verdadera historia africana, etc. Así pues, a pesar de su alta formación, el 1 de octubre de 1960, Cheikh Anta Diop será nombrado simple auxiliar de investigación ligado al IFAN (Institut Fondamental d’Afrique Noire) (Doue Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, o. c., 56), donde, a pesar del ambiente sumamente hostil, creará, en 1961, un laboratorio de radiocarbono (datación por el Carbono 14) e impulsará diversos proyectos con sus propios medios. Después de su muerte, en 1986, este centro será llamado IFAN CHEIKH ANTA DIOP. Del mismo modo, en 1987, la Universidad de Dakar recibirá el nombre de Université Cheikh Anta Diop. Recuerdo que hace justamente seis años que yo mismo tuve la oportunidad de visitar estas dos instituciones. El 5

de mayo de 2017, mantuve una larga conversación con Cheikh Diop, sobrino de Anta Diop y bibliotecario de IFAN, donde conseguí cuatro importantes bibliografías que necesitaba, cuyos títulos fueron: 1) la reedición del *Bulletin de IFAN, tome XXIV*, serie B, N° 3-4, 1962, 2) *Tome XXXIII*, Juillet 1971, N° 3, Série B : Sciences Humaines; 3) *Tome XXXV*, Juillet 1973, N° 3, Série B: Sciences Humaines, y 4) *Tome XXXV*, Octobre 1973, N° 4, Série B: Sciences Humaines. Comprendí que, además del laboratorio de radiocarbono, el prestigioso maestro convirtió al IFAN en un segundo laboratorio, yo diría: el de ideas y de nuevas iniciativas. Pero, interrogando por qué la universidad de Dakar en la que le había sido totalmente prohibida la entrada pudo proclamarse Université Cheikh Anta Diop, comprendí del mismo modo que esto les costó un triunfo a sus discípulos y seguidores y que, aunque su sistema docente se rige todavía por una metodología impuesta por Paris, igual que las otras universidades de la *Françafrique*, donde su proyecto brilla por su ausencia, el transcurso daría alguna pequeña esperanza que invertiría las tornas. Ahí conseguí una fotocopia y la encuadernación del texto original de *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, algo que me vino de maravillas, dado que lo andaba buscando desde hacía décadas, habiendo seguido sus líneas fundamentales en *Nations nègres et culture, tome I*.

Todo eso es una buena prueba de que fue él una luz de alcance universal al que, aunque el neocolonialismo francés exterior e interior no pudo apagar, eso sí que puso todos sus medios para complicar su existencia durante más de un cuarto de siglo. Este es el tipo de información que ignora el profesor Aranzadi, debido al nivel en el que se mueve. Así le resulta fácil aceptar lo vulgar o propagandístico. En esta línea, ha resaltado tantas acusaciones, que enseguida veremos, entre las cuales sostiene que “Diop se negó a hacer suyo el memorable de Levingstone

impulsado por la UNESCO” (*Polemizando*, p. 336). Pero, no se ha dado cuenta de que esta super organización, siendo manipulada por los intereses de las grandes potencias, de la misma manera que había tomado al ensayo *Race et histoire*, del antropólogo francés Claude Levi-Strauss, como una de sus *Biblias* contra el racismo, cuando en realidad era, es, una apología de las tesis de Gobineau, se propuso igualmente a presionar al ilustre pensador africano para que participara en el homenaje a uno de los renombrados *negadores* de la historicidad africana. Con lo cual es evidente que ni él mismo, ni uno de sus discípulos, ni de los investigadores conscientes de la realidad histórica africana se habría dejado influir por semejante despropósito. Dado que el tema se extiende a otros ámbitos cognoscitivos, es preciso replantearlo en los siguientes apartados, el primero de ellos debe ser una breve referencia a la independencia de los países africanos.

19. Del acceso a la independencia de los países africanos

“En su relación con África, los años 50 en París se caracterizan por el clima ideológico anticolonial estimulado por la creación de *Présence Africaine* y por la celebración, en 1956 en París y en 1959 en Roma, del I y II Congreso de escritores y artistas negros, que dan a conocer al mundo, entre otras cosas, la literatura de la *negritud*, en las mismas fechas en que transcurre la guerra de Argelia (1954-1962) y poco antes de que, en la década de los 60 –con el precedente de Ghana en 1957 y la Guinea francesa en 1958- todas las colonias africanas de Francia y Gran Bretaña accedieran pacíficamente – Argelia fue la excepción- a la independencia.” (*Polemizando*, p. 364-365).

Es indudable que esta descripción del clima ideológico anticolonial estimulado por la creación de *Présence Africaine* no

coincide con los hechos, supuesto que ignora el ambiente represivo que controlaba a los estudiantes de las colonias, tras el cierre de la *Légitime Défense*, como lo hemos aprendido. Bajo el auspicio del orden establecido, el proyecto de *Présence Africaine* fue declarado, desde su fundación, como una iniciativa no vinculada a ninguna ideología filosófica o política y que su “originalidad africana” consistía única y exclusivamente “en lo cultural y tenía que manifestarse en los textos literarios y en otros estudios de las civilizaciones negras. Alioune Diop mostró con entusiasmo que el esfuerzo de su ambición nació en el seno del círculo que se había creado alrededor de Senghor.” (Lilyan Kessteloort, *Histoire de la littérature de la francophonie, Histoire de la Littérature negro-africaine*, o. c., p. 208). Sabiendo que el círculo de Senghor era el de la *negritud* protegida por la acción colonial, es difícil hacernos creer que, en París de los años 50, reinara un “clima ideológico anticolonial” como lo pretende el profesor Aranzadi. Su segunda incoherencia está en que afirma categóricamente que “en la década de los 60 – con el precedente de Ghana en 1957 y la Guinea francesa en 1958– todas las colonias africanas de Francia y Gran Bretaña accedieron pacíficamente a la independencia, a excepción de Argelia”. Pues, esto prueba que la falta de un análisis previo y detallado de las zonas o regiones, en cuyos marcos se encuadran casos particulares o singulares, lo conduce a una rápida y falsa generación. Dado que ha mencionado los casos de Ghana y de Guinea Conakry, si pretendemos efectuar una aproximación objetiva a la situación particular de estos países, es preciso separar el África anglófona de la francófona. Recuerdo haber indicado anteriormente que mientras que el Panafricanismo, el primer movimiento filosófico-ideológico revolucionario del siglo XX que se enfrenta al imperialismo, había celebrado su IV Congreso en Nueva York, en 1927, pocos años después, en París, todos los integrantes de la *Légitime Défense* sufren la severa persecución de la autoridad colonial francesa que sólo concederá una especie

de libertad de expresión o de manifestación excesivamente controlada a los sumisos, a aquellos que aceptaban o defendían a ultranza la acción colonial francesa.

Por su parte, el Panafricanismo, en el impulso de su ideal revolucionario, en su último y V Congreso de Manchester, recibió con un aplauso cerrado este manifiesto redactado por Kwame Nkrumah:

“El Quinto Congreso Panafricano pide a los intelectuales y a las clases profesionales de las colonias que tomen conciencia de sus responsabilidades. La larguísima noche ha terminado. Al luchar por los derechos sindicales, por el derecho a formar cooperativas, por la libertad de prensa, de reunión, de manifestación y de huelga, por la libertad de imprimir y leer la literatura necesaria para la educación de las masas, estaréis utilizando los únicos medios que permitirán adquirir y conservar vuestras libertades. Hoy sólo existe un camino para la acción eficaz: la organización de las masas.” (*Declaración a los pueblos coloniales del mundo* (por el autor), aprobada y adoptada por el Congreso Panafricano reunido en Manchester, Inglaterra, 15-21 de octubre de 1945: Kwame Nkrumah, *Africa Must Unite*, Heinemann, London, 1963, *África debe unirse*, traducida por Amelia Aguado, revisión técnica de Alberto Ciria, EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1965, p. 185). La clausura exitosa de este último Congreso diseña de forma definitiva las líneas principales de la acción encaminada a la liberación de los pueblos colonizados. Un año después, en 1946, Jomo Kenyata retrocede a Kenia y Kwame Nkrumah lo hace en el año siguiente, 1947, e introduce inmediatamente, en la Costa de Oro, la teoría y la práctica del Panafricanismo. Aunque su “acción positiva”, como método revolucionario de la lucha por la liberación de su pueblo, se realizó por medio de la “no violencia” a estilo de Mahatma Gandhi, sin embargo, fue tomada como una declaración de la guerra por el colonialismo británico que, con su aparato represivo, consumó todos los crímenes de lesa humanidad. De ahí que el mismo Nkrumah, superando el sistema

de terror que atropellaba a sus seguidores y a su pueblo, pasó de la cárcel al poder (además de la *Histoire de l'Afrique noire*, de Ki-Zerbo, p. 488-492, la exposición más extensa de este breve periodo se encuentra el *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, versión castellana, *Nkrumah, un líder y un pueblo*). En el África del Este, cabe citar, entre otros, el ejemplo de Kenia, donde antes que Nkrumah, en Oeste, aterriza Jomo Kenyatta, en un momento en que los Mau-Mau han emprendido una guerra sin tregua contra los británicos. Aquel potente ejército de nacionalistas sólo depositará sus armas ante Jomo Kenyatta, en su toma de posición como primer presidente de la República, quien también ha pasado directamente de la cárcel al poder (Jomo Kenyatta, *Suffering Without Bitterness, The founding of the Kenya Nation*, East African Publishing House, Nairobi, Kenya, 1968).

Para hablar de la independencia de Guinea Conakry es necesario situarla en el teje-maneje de la política colonial francesa en África y centrarse en la nueva estructuración u ordenación de su antiguo imperio en estas tres fases: 1) La “Conferencia Africana Francesa de Brazzaville”, de 1944, 2) 1 “La Unión francesa”, de 1946, y 3) “La Communauté Franco-Africaine” (1958-1959), que se convertirá posteriormente en la *Françafrique*. La primera fase se desarrolla en una época en que la metrópoli atraviesa una situación extrema, Francia ha sido invadida por las fuerzas hitlerianas, el general De Gaulle se ha exiliado en Londres, desde donde pudo fundar el “Comité francés de liberación nacional” en Argel, en junio de 1943, y lograr la adhesión de los territorios de imperio francés a la resistencia. Con este mismo esfuerzo, a principios de 1944, “decidió unir en África Ecuatorial a todos los Gobernadores de África y sus numerosos altos funcionarios con el fin de confrontar las ideas, bajo la presidencia del Comisario de las colonias, a propósito del futuro de los territorios, después de la gran sacudida de la guerra.” (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, o. c. p. 499). Este fue la famosa reunión, a la que no asistió

ningún africano, que falsamente se llamó “Conferencia Africana Francesa de Brazzaville” donde, tras la intervención del mismo De Gaulle, confirmando la vigencia de los valores del imperio francés, exigiendo la aceptación incondicional de sus principios a los africanos y su implicación en la guerra en defensa de la metrópoli, siguió la declaración de su alto representante, el Comisario o Administrador general de las colonias, el señor Delmas, quien insistió, entre otras tantas ideas, en que el status de los notables evolucionados de África Ecuatorial “es propuesto como el modelo a todas las colonias de África Negra. Los fines de la obra de civilización consumada por Francia en las colonias descarta cualquier idea de autonomía, cualquier posibilidad de evolución fuera del bloque del imperio francés. La eventual constitución, incluso lejana de *self-government* en las colonias, tendría que ser desechada.” (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire*, p. 500). Con eso, el general De Gaulle y su cohorte de autoridades coloniales, podían afirmar con unanimidad que la misión estaba cumplida. Lo fundamental estaba hecho, se trataba de que, en ausencia de los africanos, se había sellado un pacto colonial y unilateral que los obligaba a participar en la guerra en nombre de Francia. Tan pronto como lo hicieron, estos fueron abandonados y no recibieron una recompensa que correspondía a su esfuerzo personal, una gran mayoría fue devuelta a sus lugares de origen para ser incluida en la extensa e indefinida lista de los “Anciens Combattants”, “Antiguos Combatientes”. Pocos meses después de la segunda guerra mundial, para aliviar la debilidad económica de Francia, el gobierno del general De Gaulle creó el franco CFA, registrándolo “ante el FMI con la apelación de “franco de las colonias francesas de África”, al mismo tiempo que el franco CFP o “franco de las colonias francesas del Pacífico”. Estas dos monedas coloniales habían sido creadas por “escisión” del franco francés como si fueran hermanas gemelas y solidarias del FF, colocadas bajo la tutela del Tesoro público francés, garantizando su convertibilidad en FF.” (Nadim Michel Kalife, “La genèse du franc CFA”, en *Sortir l’Afrique de la servitude monétaire. À qui profite le franc CFA?* Sous la direction de Kako

Nubukpo, Martial Ze Belinga, Bruno Tinel et Demba Moussa Dembélé, *La Dispute / Snédit*, Paris, 2016, p. 85-86). Precisando poco más el tema, el franco CFA, por su mayor extensión, “tenía el objetivo de hacer de las colonias una reserva exclusiva para la economía francesa, a la vez como fuentes de materias primas baratas y como medios seguros de evnta para los productos fabricados en la metrópoli.” (Demba Moussa Dembélé, “Le Sénégal 50 ans après: analyse d’un pacte néocolonial”, en *50 ans après, quelle indépendance pour l’Afrique?* Sous la direction de Makhily Gassama, Éditions, Philippe Rey, Paris, 2010, p. 116). Esta es la razón por la cual, se ha afirmado generalmente que el franco CFA fue, desde su creación, una moneda nazi porque De Gaulle pretendió hacer de las colonias francesas lo que Hitler hizo con la Francia ocupada, creando una extensa red de dominación a gran escala. Recordemos que:

“A finales de 1941, Hitler era maestro casi de la totalidad de Europa, puso a parte al Reino Unido y a otros Estados neutros --Suecia, Suiza, Portugal, España donde Franco se había negado a entrar en la guerra. Hitler había proclamado que iba a establecer en Europa “un nuevo orden para mil años”, pero en la práctica la dominación hitleriana no respondía a unas líneas directrices: una serie de regiones habían sido anexadas a Alemania – Alsacia-Lorena, Luxemburgo, Oeste de Polonia, Eslovenia --, otras estaban directamente gobernadas por las administraciones alemanas – Bélgica, Países Bajos, Noruega, Rusia... --, y otras dirigidas por los vasallos de Alemania -- ... De hecho, esta organización de Europa respondía más a las circunstancias que a un programa definido. El “orden nuevo” se tradujo primero esencialmente por la explotación económica de Europa al servicio de la máquina de guerra alemana.” (*Histoire de l’Europe*, préface de René Rémond, o. c., p. 456-457). En otros términos, esto es exactamente lo que se propuso y llevó a cabo el general De Gaulle: la explotación ilimitada de las colonias francesas en Ultra-Mar al servicio de los intereses del imperio francés.

Pues, la segunda fase de la nueva estructura o nueva ordenación del antiguo imperio se inicia en el mes de abril de

1946, tras el establecimiento de la IV^a República, en la primera constituyente y en plena “euforia de la victoria de la et unanimidad de la Francia progresista”, se establecía en uno de sus artículos que: “Francia forma una unión libremente consentida con los Estados asociados de los territorios de Ultra-Mar”, mientras que en el otro se reconocía su indivisibilidad (J. Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire*, o. c., p. 501). Esta será la fase más larga que durará unos doce años, desarrollando sus funciones y sus tareas basándose en el principio de la especificidad legislativa con el fin de adaptar las leyes a su situación particular. Para ello, “se creó una Asamblea de la Unión Francesa compuesta de 152 consejeros, 76 de Ultra-Mar y 76 metropolitanos. Supuesto que, sin contar el hecho de que la asamblea servía a menudo “de vía muerta para los “políticos agradecidos”, sólo gozaba de un poder consultativo. Sus consejos, apoyados a veces en estudios bien documentados, estaban escuchados a medias por la Asamblea Nacional que “ignoraba frecuentemente sus deliberaciones y sus resoluciones.” (*Histoire de l’Afrique noire* p. 502-503). Este enfrentamiento o incompatibilidad entre estos dos órganos legislativos indica la crisis permanente de la institución que representan, una crisis que precipitará los acontecimientos hasta llegar a la tercera y última fase de la reforma del antiguo imperio. Tras el golpe de Estado militar de Argelia, del 13 de mayo de 1958, el gobierno de la IV^a República recurre “al general De Gaulle quien, llegando al poder, organiza un referéndum en el que presenta a la vez tanto la Constitución de la V^a República como sus relaciones con la asamblea de Ultra-Mar, en el cuadro de una Comunidad que otorgue a África las repúblicas autónomas. Los resultados del escrutinio tenían que ser contabilizados por territorios. Los que tuvieran una mayoría del “no”, se excluirían ipso facto de la Comunidad proyectada. Una fiebre política intensa se amparó de todos los territorios donde se instauró un debate sobre la prioridad de la independencia o de la unidad.” (Idem, p. 513). Teniendo en cuenta del dominio pleno y represivo reinante en aquellas tierras, es fácil constatar que la fiebre política y su

consiguiente debate exceden fuera de los márgenes ofrecidos por el régimen colonial. Si en la “Declaración de Brazzaville”, el Administrador general de las colonias, Monsieur Delmas, había descartado el término de *self-government*, esta vez, el general De Gaulle declara, por lo menos, la voluntad de conceder a las colonias un nuevo estatus: el de Repúblicas autónomas, sin que eso signifique una independencia real. En efecto, los partidos políticos que la defiendan se verán frustradas todas sus esperanzas al conocer que se trata de “una independencia ficticia”, a partir de 1960, como lo anunciara el ministro francés de Ultra-Mar a André Marie Mbida, primer ministro del gobierno autonómico camerunés. Su disconformidad con esta arbitrariedad implica su destitución y su sustitución por Ahmadou Ahidjo. Los territorios cuyos habitantes comprendieron rápidamente la situación, desde el principio, fueron Togo y Guinea Conakry. El primero votó “no” a la propuesta y en favor de la independencia total, el 27 de abril de 1958, sin la mayoría suficiente que requería la convocatoria, mientras que el segundo país, guiado por “el más audaz de los nacionalistas africanos”, Sekou Touré, declaró ante el mítico general De Gaulle que “Preferimos la libertad en la pobreza a la opulencia en la esclavitud”, el 28 de septiembre del mismo año , su pueblo habló en voz alta con un “no” rotundo, con una aplastante mayoría de 97,12% de los votos contra el proyecto francés, proclamando, así, su independencia el 2 de octubre, es decir cuatro días después del escrutinio victorioso. Esto fue, ciertamente, una declaración de la guerra por parte de Francia y de todo el Occidente. Tras ello, el colonialismo francés empleó todas las tácticas represivas para que ninguna de sus colonias imitara el mismo ejemplo, con lo cual el resto de los demás países sólo pudo negociar los términos o la fecha de su acceso a la “independencia ficticia” que tenía que entrar en vigor a partir de 1960, dibujando un mapa geopolítico de regímenes fantoches, controlados política, social y económicamente por las

multinacionales y las fuerzas militares francesas a las se juntarán las de otras potencias imperialistas. Los que se oponen a ellos, corren el riesgo de ser sancionados según el grado de su insumisión, desde la exclusión política, pasando por las cárceles hasta llegar a los asesinatos. El primer magnicidio de esta naturaleza tuvo lugar en Lomé, donde el 12 de octubre de 1963, fue asesinado Sylvanus Olympio, primer presidente de la República de Togo, en un golpe de Estado dirigido personalmente por Monsieur Mazoyer, embajador de Francia en aquel país (François-Xaver Verschave, *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, o. c., leer: “Trop indépendant Olympio”, p. 109-126). El segundo y gran magnicidio se efectuará más tarde, casi al lado, el 15 de octubre de 1987, cuando Thomas Sankara y 12 de sus colaboradores fueron asesinados por órdenes emanadas directamente del Elíseo (Idem, leer: “Sankara, l’anti-Houphouët”, p. 173-189. Y Thomas Sankara “*Oser inventé l’avenir*”, *La parole de Sankara*. Présenté par David Gakunzi, Pathfinder Press, New York, USA, 1988 & L’Harmattan, 1991). A eso se añade las constantes persecuciones sufridas por una serie de políticos africanos, entre los cuales, se podría citar a Modibo Keita, a David Dako, a Jean-Hilaire Aubama, etc., siendo más reciente la que ha afectado a Laurent Gbagbo y a su joven ministro Charles Blé Goudé (Laurent Gbagbo et François Mattei, *Pour la vérité et la justice. Côte d’Ivoire: Révélations sur un scandale français*, Éditions du Moment, Paris, 2014.).

En Camerún, considerada como la vanguardia de las *independencias ficticias*, la UCP emprendió una guerra contra la ocupación extranjera mucho antes de aquellas fechas. En dicha guerra, las fuerzas armadas francesas asesinaron a Ruben Um Nyobé, el máximo líder de aquel partido nacionalista en septiembre de 1958, a su asesinato siguió la masacre de más de 400.000 Bamiléké (Thomas Deltombe, M;anuel Domergue et

Jacob Tatsitsa, *Kamerun! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique 1948-1971*, Éditions La Découverte, Paris, 2011. Y François-Xavier Verschave, *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, o. c., “Criminelle Françafrique”, p. 91). Con la misma y férrea persecución, los Servicios Secretos franceses asesinaron, ocho meses después de la independencia, el 15 de octubre de 1960, en Ginebra, Suiza, al Dr, Félix Moumié, el sucesor de Um Nyobé en la dirección de UCP (Idem, p. 104). Ignorando toda esta historia, el profesor Aranzadi sigue creyendo que 1960 fue el año mágico de “acceso masivo a la independencia pacífica de los países africanos”, cuando en realidad significó la inauguración oficial del neocolonialismo y el inicio de una larga guerra que ha durado hasta hoy.

20. Anta Diop y *La Philosophie Bantoue* del R. P. Placide Tempels

El tema de *La Philosophie bantoue* del R.P. Placide Tempels, un monje franciscano belga, lo ha hecho superar los límites de su naturaleza y de su formación espiritual y lo ha situado en el universo del saber africano, no es en absoluto un tema entre Cheikh Anta Diop y él, sino más bien entre él y todos aquellos que han comprendido sus planteamientos en relación con esos africanos y, por supuesto, con su forma de pensar. De hecho, desde el momento en que este título salió a la luz hasta hoy, se ha convertido en un objeto epistemológico e interdisciplinario. Por lo tanto, como continuación de lo que acabamos de exponer, no es tan simple como nos lo quiere presentar el profesor Aranzadi quien, en lugar de la cuestión en sí, comienza por algo diferente, como se puede leer en esta afirmación:

“La revista *Présence Africaine* la fundó en 1947 Alioune Diop, a quien Cheikh Anta Diop dedicará en 1981 *Civilisation ou Barbarie*, y se estrenó también como editorial, en 1949, con la publicación de *La Philosophie Bantoue*, del misionero belga Placide Tempels, que inauguraría el género literario conocido como “etnofilosofía africana.” (*Polemizando*, p. 365).

No es nada novedoso que la revista *Présence Africaine* haya sido fundada en 1947 por Alioune Diop, tampoco que Anta Diop haya dedicado una de sus obras, *Civilisation ou barbarie*, a su fundador y que esta se estrenara como editorial con la publicación de la obra del misionero belga en 1949. Sin embargo, lo novedoso en este caso es afirmar que su aparición dio origen a un género literario conocido como “etnofilosofía africana”. Esta afirmación es, sin duda, uno de los múltiples malentendidos de nuestro profesor Aranzadi con el que ha confundido la literatura africana con la filosofía africana. Como sabemos, la etnofilosofía tuvo eco entre los filósofos africanos negadores de su propia filosofía, cuyos principales exponentes son: Paulin Hountondji, Eboussi Boulaga, Marcien Towa, Valentin Mudimbe, Jean-Godefrey Bidima, Simon Obanda, Issiaka-Prosper Lalèyê y Kwasi Wiredu. Este último (que falleció en enero de 2022, como profesor emérito en la University of South Florida, USA, a los 90 años) fue precisamente director del Departamento de filosofía de la University of Ghana, Accra, con quien tuve un contacto personal durante mi primer año de estancia (1978-1980) en aquella institución. Todos estos aprendieron a la letra y reprodujeron incesantemente las doctrinas de sus maestros coloniales quienes, para desvirtuar el inmenso campo epistemológico africano, lo tachaban simplemente de etnosaber, de ahí la etnofilosofía, etnoteología, etnoliteratura, etc. De este modo, tratándose del primer caso, fueron incapaces de descubrir que no existe ningún sistema filosófico en la filosofía universal que no sea etnofilosofía, porque el filósofo, como otros seres racionales, nace en un momento dado, en un lugar determinado

por características propias, a partir de las cuales debe ejercer su actividad pensante. Sólo haría faltar recordar las principales etapas de la filosofía occidental para constatar sus etnofilosofías, donde tendríamos, en las edades antigua y medieval: filosofía griega, filosofía romana, la apologética, la filosofía escolástica, la filosofía religiosa de distintos signos; en la era moderna y contemporánea, tenemos: el racionalismo cartesiano, típicamente francés, el empirismo inglés, con variante escocés, el existencialismo danés, francés, alemán, etc. etc. A estos negadores de su propia filosofía les he expresado a cada uno su respectiva reprobación en “La naturaleza de la filosofía africana”, segundo capítulo de la Primera Parte de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, mientras que la dirigida a Wiredu se encuentra en “Aproximación al pensamiento akan”, capítulo cuarto de la Tercera Parte de la misma obra (en la versión francesa, *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, “2. Essence de la philosophie africaine”, Première Partie, y “4. Rapprochement de la pensée akan”, Troisième Partie). De acuerdo con eso, atribuir la etnofilosofía de forma exclusiva a los sistemas filosóficos africanos carece de fundamentación tanto lógica como ontológica.

Con estas aclaraciones, esperamos haber resuelto un problema que el por el profesor Aranzadi, sin reparar en su profundidad, ha hecho una simple o vaga alusión. Partiendo de eso, avanza hacia otro tema que le resulta más atractivo, para poner de manifiesto que:

“Cheikh Anta Diop se mostró crítico con las pretensiones de autonomía étnica de la “etnofilosofía” Bantú, Rwandesa o Dogon y sólo la toleró si aceptaba reconocer sus raíces comunes en la Cultura Egipcia...” (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 365).

Si en el párrafo anterior se refería a *La philosophie banoue*, del Padre Tempels, como la inauguradora del inexistente género literario de la etnofilosofía, ahora critica a Cheikh Anta Diop por no haberla aceptado. Tal como lo anuncia, es obvio que ni ha leído la obra del religioso belga, ni la del pensador africano. Por mi parte, tras haber leído y releído *La Philosophie bantoue*, he comprobado que todo cuanto se expone en ella no fue escrito para los Bantú, para los africanos, sino para los colonos, para los europeos. El mismo misionero no vaciló en puntualizarlo en distintas ocasiones, en una de ellas se expresó enfáticamente de esta manera:

“El que quiera estudiar a los primitivos o los primitivos modernos (“évolués”), debe renunciar a llegar a conclusiones científicamente válidas, mientras no ha podido penetrar en su metafísica. Afirmar a priori que los primitivos no tienen ideas a propósito de los seres, que no tienen ontología, que carecen de lógica, es volver de espaldas a la realidad. Todos los días, nos podemos dar cuenta de que los primitivos son todavía otra cosa que los niños afligidos de una imaginación fantástica... Dicho esto para los que quieren “estudiar” a los Bantú y los primitivos.

” Sin embargo, una mejor comprensión del campo del pensamiento bantú, es totalmente indispensable para todos aquellos que han sido destinados a vivir entre los indígenas. Esto concierne pues, a todos los colonos y más particularmente a los que han sido destinados a dirigir y a juzgar a los Negros, a todos los que están atentos a una evolución favorable del derecho clánico, en resumen, a todos los que quieren civilizar, educar, enseñar a los Bantú. Pero, si esto atañe a los colonos de buena voluntad, esto se dirige muy particularmente a los misioneros.” (R. P. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Troisième Édition, Présence Africaine, Paris, 1949, p. 16-17).

Esta es la declaración de un padre misionero, un buen enviado de Dios al país de los primitivos, quienes, a primera vista se le aparecen en dos grupos: los antiguos y los modernos (los “évolués”). Con esta separación, aunque la antropología colonial

los ha caracterizado como “niños afligidos de una imaginación fantástica”, sin embargo, por medio de su observación, advierte a sus compatriotas, a los belgas, a los demás europeos del riesgo de no precipitarse en el vacío haciendo cábalas antes de entrar de lleno en su forma de pensar, en su ontología, en su lógica. Por eso, todo aquel que ha sido enviado a vivir entre ellos, a dirigirlos, a juzgarlos, en fin, los que han sido designados a civilizarlos, educarlos, deben adoptar una actitud de comprenderlos mejor. En esta obligación de todos los colonos, el enviado de Dios ocupa el lugar más alto, porque supone una doble obligación: la de aconsejar a los demás colonos y, al mismo tiempo, la de observar diariamente el comportamiento de los negros y enseñarles el camino de la salvación de sus almas. Haciéndolo, se percata de que:

“Estamos desconciertos ante las costumbres y el derecho indígenas. No es posible establecer una línea entre lo que es respetable y lo que es nefasto, a falta de un criterio que permitiría no solamente aceptar QUE lo que es bueno en la costumbre, sino también TODO lo bueno que hay en ella, y desterrar todo lo que es malo.” (Idem, *Ibidem*, *La Philosophie bantoue*, p. 17). Y, en esta perplejidad, analizará, explicará todo el universo bantú. Como defensor de la verdad absoluta, tenía que impulsar su tarea de evangelización aplicando en rigor el mandato imperativo del *Catecismo* colonial que había recibido el nuevo impulso del rey Leopold II de Bélgica, quien, en su famoso “Discours aux Missionnaires du Congo, le 12 Janvier 1883”, señaló, entre otras ideas, las siguientes:

“Reverendos Padres y queridos compatriotas, que seáis bienvenidos en esta gran parte del CONGO BELGA. La tarea que os ha sido encomendada a cumplir es más bien delicada y requiere mucho tacto. Sacerdotes y pastores, venís ciertamente para evangelizar, pero vuestra evangelización debe inspirarse en nuestro gran principio: **ante todo, los intereses de la Metròpoli**. El principal objetivo de vuestra misión en el Congo no es enseñar a los negros a conocer a Dios, porque ellos lo conocen ya desde sus ancestros; hablan y

alaban a MUNGU, NZAMBI, NZAKOMBA MOUKOULO, etc.... Ellos saben que matar, robar, cometer adulterio, calumniar e insultar son actos malos. Tengamos el valor de reconocerlo, venís, no para enseñarles a conocer lo que ya saben. Vuestro papel en la enseñanza es facilitar la tarea a los administradores y a los industriales. Es decir, pues, que interpretaréis el evangelio de manera que sirva mejor a proteger nuestros intereses en esta parte del mundo. Para conseguirlo, velaréis entre otras cosas a suscitar el desinterés de nuestros salvajes negros en las riquezas que rebosan en sus suelos y subsuelos para evitar que se interesen en ellas, evitar que nos hagan una competencia mortal y sueñen un día en desalojarnos de esta tierra antes de que nos enriquezcamos.

” Nuestro conocimiento del evangelio nos permitirá fácilmente encontrar los textos que recomiendan la práctica y el amor a la pobreza. Tal como: “BIENAVENTURADOS LOS PORBES DE ESPÍRITU, PORQUE EL REINO DE DIOS LES PERTENENE. ES DIFÍCIL QUE UN RICO ENTRE EN CIELO COMO LO ES QUE UN CAMELLO ENTRE EN EL ORIFICIO DE UNA AGUJA”. Haréis todo para que los Negros tengan miedo de enriquecerse para ganar el cielo. Hay que sostenerlos poco a poco para evitar que se rebelen un día. Los industriales y los administradores se verán obligados a recurrir a la violencia para hacerse temer. Hay que pegar, injuriar y detenerlos para hacerse respetar. No habrá que dejar margen a que los Negros repliquen o actúen por venganza. Para lo cual, les enseñaréis por todos los medios y les incitaréis a seguir el ejemplo de todos los santos que han expuesto la mejilla, han perdonado las ofensas, han sido escupidos e insultados sin estremecerse. Hay que desligarles y disuadirles de todo lo que les podría dar un impulso para enfrentarse con nosotros... Insistid de forma especial en la sumisión y en la obediencia, incluso a ciegas. Estas virtudes se aplican mejor cuando hay ausencia de crítica. Enseñad a los alumnos a creer y no a razonar. Evangelizad a los negros hasta la médula de los huesos para que sean siempre sumisos a los colonialistas blancos. Para que no se rebelen nunca contra las injusticias que les haréis sufrir. Hacerles meditar todos los días “BIENAVENTURADOS LOS QUE LLORAN PORQUE EL REINO DE LOS CIELOS LES PERTENECE”. Estos son, queridos compatriotas, algunos de los principios que aplicaréis. Encontraréis muchos más en los libros que os serán remitidos al final de esta conferencia. Convertid siempre a los negros por medio de castigos...”

Hasta aquí, hemos reproducido más o menos la mitad de la proclamación del *Catecismo colonial*. Alejándonos de simples conjeturas, se puede afirmar categóricamente que esta fue, exactamente, la misión que el R. P. Tempels había cumplido con esmero en la tierra de los Bantú.

Mi punto de vista ha sido compartido por grandes investigadores no sólo africanos sino también por muchos afrodescendientes, entre los cuales he querido escoger la voz de Aimé Césaire, precisamente por ser el creador de la negritud que ya conocemos, al hablar de la “Geografía impura y en demasía secular”, sostiene que su mejor ejemplo o modelo ha sido detalladamente expuesto por el misionero belga, para demostrar al mundo entero que “se saquea, se tortura en el Congo, que el colonizador belga se apodera de toda la riqueza, que suprima toda la libertad, que oprima con arrogancia – que se quede en paz, el reverendo Padre Tempels lo consiente. ¡Pero, atención! ¿Vais al Congo? Respetad, no digo la propiedad indígena (las grandes compañías belgas la podrían tomar como una piedra en su jardín), no digo la libertad de los indígenas (los colonos belgas lo podrían considerar un propósito subversivo), no digo la patria congoleña (el gobierno belga se lo tomaría muy mal), digo: ¡Vais al Congo, respetad la filosofía bantú!”

“¡Sería ciertamente increíble, escribe el R. P. Tempels, que el educador blanco se obstine en matar en el hombre negro su espíritu humano propio, esta única realidad que nos impide considerarlo como un ser inferior! Esto sería un crimen de lesa humanidad, de parte del colonizador, emancipar las razas primitivas de lo que es valeroso, de lo que constituye un núcleo de verdad en su pensamiento tradicional, etc.”

” ¡Qué generosidad, Padre mío! ¡Qué celo!” (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1939, Éditions Présence Africaine, Paris, 1989, p. 36). Esta es, como lo hemos comprobado, la acción colonial con la que el sacerdote belga colaboró activamente. Por esta vía, sin ser antropólogo, tomó a la antropología colonial como un dogma de fe, lo que lo impidió entrar en el fondo de la antropología africana, sabiendo que la sociedad bantú tenía una

metafísica propia, no fue capaz de descubrir el largo alcance de su ontología, etc. Además de lo dicho anteriormente, la otra crítica que he podido hacer a su obra se encuentra en “Las categorías de la ontología bantú”, el capítulo 7 de la Tercera Parte de *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, donde he seguido las líneas de la investigación del reconocido filósofo Alexis Kagame. Como sabemos, este, al referirse al texto del misionero belga, sostiene desde el principio que: “Si existe una filosofía en nuestra cultura, esta ha sido fatalmente formulada.” (*La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie royale de Sciences coloniales, Classe des Sciences Morales et Politiques, Mémoires in-8°. Nouvelle série. Tome XII, fasc. 1, Bruxelles, 1956, p. 37). A partir de la conceptualización, el juicio y el raciocinio, es decir de la Lógica formal, emprende un análisis muy complicado y pormenorizado de los 11 conceptos fundamentales y sus cuatro elementos, que expresan las 11 clases de seres que pueblan el mundo bantú. En la primera, está el *Umntu*, el hombre, cuyo plural es *Abantu*, los hombres, seres racionales; en segundo lugar se sitúa *Umuhoro*, la posadera, plural *Imihoro*, las posaderas; en la tercera clase, está *Urútügu*, el hombre, plural *Íntügu*, los hombres; en cuarto lugar, se encuentra *Inka*, cuya denominación corresponde al singular, la vaca, y al plural, las vacas; en la quinta posición, nos encontramos con *Ibuye*, el guijarro, plural *Amabuye*, guijarros; en la sexta se ve *Igiti*, el árbol, *Ibiti*, los árboles; en la séptima *Ukuguru*, la pierna, la pata, *Amaguru*, las piernas; en la octava, tenemos *Ubüshyo*, el rebaño, *Ubüshyo*, los rebaños; en la novena *Akabuye*, pequeño canto, *Utubuye*, pequeños cantos; en la décima *Urugabo*, *Ibigabo*, el hombre o los hombres gigantes; y la undécima y última posición la ocupa el *Ahantu*, el espacio o lugar. Los cuatro elementos conceptuales se obtienen separando mediante una raya las sílabas de cada palabra, siendo la última vocal el cuarto elemento. Así, por ejemplo, tendríamos: *U-mu-ntu*

(*A-ba-ntu; U-mu-horo, I-mi-horo, etc. etc.* (*La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, p. 41-43). Con este esquema lógico-lingüístico, configura estas cuatro categorías de la ontología bantú: *Umuntu-abantu* (los hombres o seres dotados de inteligencia), *ikintu-ibintu* (las cosas o seres que no tienen inteligencia), *ahantu* (la localidad o ser localizador) y *ukuntu* (forma de ser o ser modal) (Idem, p. 108, 110-111). Con esta distinción o separación de las cuatro categorías, procede a un estudio riguroso y exhaustivo de la ontología banturwandesa en conexión con las otras disciplinas que constituyen los estadios o los escalones que configuran la infinita red de la sabiduría africana. Esta investigación relega, sin duda, a un segundo plano las tesis de la *Philosophie bantoue* del R. P. Tempels.

Echando una mirada retrospectiva al misionero belga, no me consta que Mongo Beti (“l’enfant terrible”) haya escrito algo sobre *La Philosophie bantoue*, eso sí que estoy convencido de que su autor encaja perfectamente en el marco donde se quedó encuadrado *Le pauvre Christ de Bomba*, una de sus novelas muy leídas que es una crítica severa al cristianismo muerto que el colonialismo llevó a África y a otros continentes. El protagonista de la obra es el R. P. S. Drumont, un misionero francés que, aterrizando en Camerún, toma su posesión en la región de Bomba. Al contemplarlo los muchachos, con su barba, su sotana, con un cordón a la altura de su cintura, lo identificaron con la figura de Cristo. Este será el *Pobre Cristo de Bomba*, quien, después de haber ejercido sus funciones durante tanto tiempo en todas las parroquias de la región, habiéndose sacrificado íntegra, física y espiritualmente, a su manera, inculcando a sus feligreses tanto los mandamientos de

la *Sagrada escritura* como los preceptos de la Santa madre Iglesia católica y apostólica, se daba cuenta cada vez más de que su tarea se convertía en una misión imposible. En estas circunstancias, un día se le ocurrió preguntar a su catequista por qué la gente que anteriormente acudía a él había abandonado la religion. La respuesta fue esta:

“Padre mío, antes éramos pobres; ahora bien, ¿no pertenece el Reino del Cielo a los pobres? Nada sorprende que, según esto, los nuestros se hayan convertido a la religion de Dios. Pero hoy en día, compruébalo tú mismo, Padre, acaban de adquirir cantidades increíbles de dinero vendiendo su cacao a los griegos; ellos son ricos. Pues, ¿no le es más fácil al camello pasar por el orificio de una aguja que a un rico ir al Cielo?...” (Mongó Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Éditions Présence Africaine, Paris, 1976, p. 54). ¡Ah! el catequista del Padre Drumont ha cambiado los términos de la cuedtión. Si se había entendido siempre, sin ninguna duda, que “es difícil que un rico entre el Cielo como lo es que un camello entre en el orificio de una aguja”, esta vez, dicha certeza se formula en esta interrogación: ¿no es fácil al camello pasar por el oificio de una aguja que a un rico ir al Cielo? Lo que era difícil o imposible para el rico y para el camello, se expresa ahora como algo fácil para ambos, pero que es metafísicamente imposible para el camello y moralmente imposible para el rico. Como quiera que fuese, era una buena prueba que puso en aprieto al padre misionero, para que él mismo reflexionara sobre el hecho de que la nueva religion que defendía y predicaba había provocado una inversion total de los valores del mundo en que vivían. De repente, Zacharie, su cocinero, reconocido por todos como un individuo acostumbrado al empleo del lenguaje sarcástico, que

escuchaba atentamente la conversación, pensó que había que ir directamente al grano, e interrumpiendo al catequista, dijo:

“¡Vamos pues! No se trata en absoluto de eso, veamos! Diré exactamente por qué la gente abandona la religión, Padre. Muy bien, helo aquí. Los primeros de entre nosotros que han acudido a la religión, a vuestra religion, lo han hecho como a... una revelación, esto es, a una revelación, una escuela donde adquirirían la revelación de vuestro secreto, el secreto de vuestra fuerza, la fuerza de vuestros aviones, de vuestros ferrocarriles, yo qué sé... el secreto de vuestro misterio ¡qué! En lugar de eso, usted se puso a hablarles de Dios, del alma, de la vida eterna, etc. ¿Se imagina usted que no sabían todo eso antes, mucho antes de vuestra llegada? En efecto, han tenido la impresión de que usted les escondía algo. Más tarde, se percataron de que con el dinero podían conseguir mejor las cosas, por ejemplo, fonógrafos, automóviles, y un día quizás aviones. Así, abandonan la religion y se dirigen a otra parte, quiero decir hacia el dinero. Esta es la verdad, Padre; el resto no es más que historias.” (Idem, *Ibidem*, *Le pauvre Christ de Bomba*, p. 54).

Estas dos secuencias, la anterior y la presente, reflejan el estado de ánimo, la convicción y el comportamiento de los habitantes de la región de Bomba, cuyos portavoces más próximos, el catequista y el cocinero de la parroquia, dejaron bien claro a su párroco, el R. P. Drumont, que él había sido destinado a la zona, como todos los demás misioneros, para participar activamente en el proceso de la colonización, en cuyo caso tenía que aplicar a rajatabla la doctrina reforzada del *Catecismo colonial*, tal como lo exigió el rey Leopoldo II a sus misioneros en el Congo. Eso fue una odisea para el misionero francés quien, intentando rebelarse contra la situación, se veía atrapado por el imperativo de las circunstancias. Del mismo que él censuraba a los administradores coloniales, acusándoles de explotar materialmente a los nativos, a su vez estos le

reprochaban de participar no sólo en la explotación material sino también espiritual a sus feligreses... En esta tensa situación, el Padre Drumont regresará a su país, a Francia, consciente de no haber podido cumplir la misión de convertir a los negros en auténticos cristianos. En conclusión, ha asumido la misma responsabilidad que el misionero belga R.P. Tempels, pero alejándose en todos los aspectos de su arrogancia.

En esta evaluación, nos queda recoger el juicio de Cheikh Anta Diop, para lo cual es aconsejable partir de sus reflexiones cosmogónicas. Absorto en ellas, nos confirma que:

“Las cosmogonías negras, africanas et egipcias, son tan próximas unas de otras de tal manera que se complementan frecuentemente.

” Es impresionante que, para comprender ciertas concepciones egipcias, sea necesario referirse al mundo negro, como lo prueba lo que se ha dicho más arriba de la circuncisión, y lo que se acaba de decir de la realeza. En este último caso, bastaría con referirse a *La Philosophie bantoue* estudiada por el Padre Tempels. Se encontrará en ella una concepción sistematizada del vitalismo negro. Según el Padre Tempels, el vitalismo estaría en el origen de los actos cotidianos propios del Bantú.

” El parentesco de la moralidad, de las costumbres, de las tradiciones, del Sistema de pensamiento ha sido suficientemente subrayado por diferentes autores con autoridad en el tema para que no sea más necesario insistir aquí en los detalles. Quizás una vida humana entera no bastaría para relatar todos los rasgos de parentesco que existe entre Egipto y el mundo negro en tanto que es verdad que se trata de una sola y misma cosa.” (Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Troisième édition, Tome I, Présence Africaine, 1979, p. 211).

Invitaría al lector interesado en la temática, sea de cualquier ámbito cognoscitivo, a que prestara una “atención concentrada” a lo que acabamos de oír y que comprobara la extrema vaguedad que el professor Aranzadi ha proferido de su compleja exposición. Se lo reproduzco de nuevo:

“Con la publicación de *La Philosophie Bantoue*, del misionero belga Placide Tempels... Cheikh Anta Diop se mostró crítico con las pretensiones de autonomía étnica de la “etnofilosofía” Bantú, Rwandesa o Dogon y sólo la toleró si aceptaba reconocer sus raíces comunes en la Cultura Egipcia.” (*Polemizando*, p. 365). Me inclino a creer que no ha leído este texto del sabio africano y que, si lo ha leído, su capacidad hermenéutica no logra entrar en el fondo de los problemas que plantea, y así le resulta fácil tergiversarlo como lo ha hecho en múltiples ocasiones. Imaginando haber acertado, avanza con otras ideas para dar, a su parecer, esta otra importante noticia: “El redactor-jefe de *Présence Africaine* en 1947, fecha de su primera estancia en África Negra, en Dakar, era el “antropólogo colonial” Georges Balandier, que se convirtió durante esos años en “un agente activo junto a algunos líderes africanos” (Léopold Sédar Senghor, Sékou Touré, Houphouët-Boigny, Nkrumah) con los que mantuvo un trato cotidiano, participando plenamente en el proceso de descolonización. Ninguna de sus investigaciones antropológicas sobre los Bakongo, los Fang o los *Brazavilles noirs* mereció la más mínima atención por parte de Diop.” (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 365). Según estas afirmaciones, nos haría falta superar el nivel de la simple mención a los hechos para indicar, por lo menos, sus causas motrices. Desde mi punto de vista, no parece importante ni sorprende que el antropólogo francés, Georges Balandier, profesor en la Sorbona y director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios, fuera redactor-jefe de *Présence Africaine*, en

1947, supuesto que aquella revista fue más bien creada por los franceses. Se sabe que, desde un principio, contó con el comité de patrocinio de grandes nombres, tales como los de André Gide, de Jean-Paul Sartre, de Emmanuel Mounier, del R. P. Maydiou, de Albert Camus, y de otros antropólogos, además del conocido Balandier, tales como Paul Rivet, Théodore Monot y Michel Leiris, junto con el mismo Alioune Diop, Sédar Senghor y Césaire, en un momento en que estos tres últimos eran diputados de la Unión Francesa en la Asamblea Nacional, donde se encontraba una gran mayoría de otros miembros de Ultra-Mar. Tampoco parece sorprendente que Balandier viajara a África, en aquella época, con el propósito de emprender una investigación que lo llevaría a escribir su obra, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique Centrale*, lo que es incierto es mantener que haya “participado plenamente en el proceso de descolonización”, porque el encargado de este proceso fue precisamente Jacques Foccart, el “super Monsieur Afrique” del General De Gaulle (*Foccart parle, Entretiens avec Phillippe Gaillard, Tome I, Fayard / Jeune Afrique, Paris, 1975*). Por lo demás, siendo conscientes del hecho de que la investigación llevada a cabo por Anta Diop sobre las civilizaciones negras en Egipto y en toda África arranca desde 1946, fecha en que Balandier inaugura el periodo de sus viajes a las colonias francesas de África, con lo cual es evidente que los dos investigadores fueron contemporáneos y que, probablemente, no haya habido ningún contacto directo entre ellos. En todo caso, sabiendo que este último se mostró muy crítico con la colonización, sobre todo, con la colonización de su país, y dedicó una gran parte de sus estudios a los Fang y a los Ba-

Kongo, le recomendaría al profesor Aranzadi que procediera primero a la lectura de su obra que, por lo visto, no lo ha hecho todavía, haciéndolo, descubrirá que su Primera Parte lleva el título de “La “Situación colonial” y su Negación”, cuyo primer capítulo, “La noción de “Situación” colonial”, no sólo es una buena crítica al colonialismo, en general, y al francés, en particular, sino también una crítica a las superficialidades de las obras de los demás investigadores coloniales, tales como: *La Psychologie de la colonisation*, de O. Mannoni; *The Dynamics of Culture Change*, L. Mair y M. Hunter; *A Scientific theory of Culture*, de B. Malinowski; etc. Después de haber estudiado a esos dos grandes investigadores, estoy convencido de que, para establecer una comparación entre sus aportaciones a la epistemología africana, es necesario situar a cada uno en su propio dominio o campo de actuación, es decir a Ch. Anta Diop, en la egiptología, y a Georges Balandier, en la sociología del África Ecuatorial occidental, de lo contrario, no contaríamos con elementos suficientes de análisis que permitirían censurar a uno respecto a otro.

21. “Cheikh Anta Diop, los historiadores africanos y el Afrocentrismo afro-americano”: el recurso de falsos testimonios contra Diop

Con este enunciado, el profesor Aranzadi nos lleva otra vez de la mano para puntualizar nuevos aspectos de mi crítica, en cuyo caso, es preciso escuchar su palabra:

“Si el único objetivo de estos “Comentarios” fuera responder a la “Reflexión crítica” de Nkogo, podría dar aquí por concluida mi respuesta a su pregunta por las fuentes historiográficas sobre África utilizadas (y preteridas) en mi “Estudio Introductorio”. Pero, como dije al principio de estos “Comentarios”, he decidido aprovecharlos para criticar de paso las teorías que Nkogo defiende. Y la primera pregunta que me suscita la conjunción entre esa voluntad crítica y el análisis precedente sobre la nula contribución de Cheikh Anta Diop a la Historia de África es: ¿cómo es posible que el señor Nkogo y otros muchos afrodescendientes en España sigan defendiendo en el año 2021 teorías que fueron desdeñadas y olvidadas hace 40 años por la inmensa mayoría de los historiadores y antropólogos africanos?” (*Polemizando*, p. 378).

Lo más importante de este párrafo es la última parte, la que resume su interrogación que, en principio, nos recuerda el cúmulo de confusiones y de contradicciones que arrastra su exposición, como lo hemos comprobado constantemente. De acuerdo con ellas, me gustaría proponer a los que siguen nuestro debate a retroceder a este texto:

„La obra histórica de Diop nace y se desarrolla en el París de los años 50. Sus ideas centrales (el origen negro-africano de la civilización humana en el Egipto Faraónico Negro y la unidad cultural del África Negra como herencia del Egipto Negro) a las que dará forma acabada en *Civilisation ou Barbarie* (Présence Africaine, Paris, 1981) están ya presentes en su obra desde sus primeras publicaciones durante su estancia en París (1946-1960). *Nations nègres et Culture* (Présence Africaine, Paris, 1954) fue su tesis doctoral en La Sorbonne, tesis que le había sido rechazada en 1951 pero le fue aceptada en 1960, dirigida por Marcel Griaule, famoso “antropólogo colonial” de los Dogon. Publicó también en esos años *L’unité culturelle de l’Afrique noire* (Présence Africaine, Paris, 1959), *L’Afrique noire précoloniale* (Présence Africaine, Paris, 1960) y *Les fondements économiques et culturels d’un Etat fédéral d’Afrique Noire* (Présence Africaine, Paris, 1960) (*Polemizando*, p. 364). En el apartado o

capítulo **18**, que lleva precisamente el epígrafe de **“Formación y persecución de Cheikh Anta Diop en Francia y en el país natal”**, he intentado corregir su confusión tanto de los títulos de las tesis de Cheikh Anta Diop que fueron rechazadas, en 1951, como de las que fueron aceptadas, en 1960, en la Sorbona. Al mismo tiempo, le he explicado con suficiente claridad que el rechazo de sus primeras tesis no fue por ningún defecto de sus contenidos sino por el exceso de la arbitrariedad de la autoridad académica influida por la política colonial que, a su vez, impuso el inicio de su persecución en la metrópoli. Pero, si nos afirma ahora que las tesis aceptadas y aprobadas “fueron desdeñadas y olvidadas hace 40 años por la inmensa mayoría de los historiadores y antropólogos africanos”, eso significa que ya no reconoce lo que ha escrito antes, ni mucho menos lo que concierne a la trayectoria de investigación historiográfica africana, con lo cual se ve envuelto en otras de sus increíbles e insalvables contradicciones, a las que añade sus falsas generalizaciones; aquí no sabe a quién podría incluir en su lista imaginaria de “la inmensa mayoría de los historiadores y antropólogos africanos”. Sin despejar las incoherencias, continúa con su extraña interpretación de los hechos. Así, nos lo recuerda:

“Como hemos visto más atrás, Cheikh Anta Diop y sus discípulos no dijeron absolutamente nada sobre ninguno de los múltiples asuntos nuevos suscitados desde 1950 por la “nueva” Historia de África y sus posiciones sobre el único asunto que les obsesionó –el Egipto Negro como cuna de la civilización y su herencia en la unidad cultural de África- fueron refutadas y rechazadas en el Symposium de El Cairo, en la Historia de África publicada por la UNESCO y en la obra posterior de los mejores historiadores africanos, como Iliffe.” (Polemizando, p. 378). Esta es

otra de sus inventos o falsedades. Es exactamente lo que hemos constatado en el apartado 17, **“Operación de transformación y tergiversación de Cheikh Anta Diop e incompreensión de Jean-Marie Aubame”**, en el que no sólo había atribuido sus imaginaciones a Diop, sino también había manipulado torpemente sus ideas y sus textos. Nos encontramos ante otra operación de la misma naturaleza, esta consiste en **imaginar falsos testimonios para desacreditarlo**. Aquí está contando al revés, interpretando FALSAMENTE lo que ocurrió en un congreso internacional de alto nivel cuyo contenido dio vuelta al mundo, es decir que está MINTIENDO simplemente. Lamento tener que emplear el verbo “mentir” en una investigación -que creo debía ser objetiva- pero que no me queda otro remedio porque el profesor Aranzadi me ha llevado a este extremo. Se ve que ha perdido su memoria, se ha olvidado totalmente de que la UNESCO convocó a 18 reconocidos egiptólogos mundiales para debatir sobre **“La raza de los fundadores de la civilización egipcia antigua”**, cuyo encuentro tuvo lugar en la capital egipcia del 28 de enero al 3 de febrero de 1974. Ha ignorado que el trascendental evento contó con dos estrellas: el gran maestro Cheikh Anta Diop y su discípulo Théophile Obenga, quienes con el recurso de toda la investigación que habían llevado a cabo, superaron los intentos de los demás ponentes, dejando definitivamente establecido que Kemit, el antiguo Egipto fue fundado y reinado por los Negros. Esto fue una derrota y una gran frustración para Mathar Mbow, encargado de reafirmar la posición de sus amos neocoloniales contra Diop. Ningún otro de los asistentes a los actos fue capaz de presentar documentos para demostrar lo contrario de las tesis del riguroso investigador africano.

Además de otros temas, desarrolló también el de la analogía lingüística existente entre Egipto y el conjunto de las culturas africanas, cuyo estudio fue publicado con el título de *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Posteriormente algunos, como Peter L. Shinnie, publicarían simples opiniones al respecto, sin aportar ninguna prueba. Siendo este uno de los que creen que la egiptología consiste simplemente en dirigir excavaciones, el profesor Aranzadi le atribuirá el falso testimonio de haber admitido que: “Mathar estaba avergonzado por el carácter descabellado y poco académico de las teorías de Diop pero fue incapaz de rechazar su contribución” (Shinnie 1981: 540, citado por el profesor Aranzadi, *Polemizando*, p. 375). Si Mathar fue incapaz de rechazar la contribución de Diop, se ve que ni Shinnie ni nadie de sus vulgarizadores tampoco fueron capaces de interrogar cómo es posible tachar de “carácter descabellado y poco académico las teorías” de un investigador categórico sin aportar ninguna otra teoría que sirva de base para confirmar no se sabe si una vaga hipótesis o un despropósito propio de la arbitrariedad de un representante de un super organismo manipulado por los intereses de los grandes. Bajo este prisma de desaprobación descabellada contra Diop que se originó en 1950 en la Sorbona, el profesor Aranzadi evoca así la situación:

“En realidad, la obra de Diop encontró desde el principio una fuerte oposición dentro de África, en el propio Senegal, en Raymond Mauny, pionero en la investigación arqueológica en el África francófona y profesor durante muchos años de Historia de África en Dakar, y los discípulos de Diop en África durante su vida (murió el 7 de febrero de 1986) se pueden contar casi con los dedos de una mano: el historiador Joseph Ki-Zerbo, el

lingüista Théophile Obenga y los filósofos P.F. Diagne, A.A. Dieng y Henry Olela.” (*Polemizando*, p. 378).

Como reza en las primeras líneas del párrafo, en ellas nos facilita el nombre del profesor Raymond Mauny quien, para él, forma “una fuerte oposición dentro de África, en el propio Senegal”, pero, por su falta de información, no sabe que este fue precisamente uno de los grandes agentes que transmitían las órdenes de las autoridades francesas a Sédar Senghor y a su régimen fantoche para que persiguieran sin tregua a Anta Diop, prohibiéndole entre otras medidas la entrada en la universidad de Dakar. Tras ello, afirma de forma tajante que, a lo largo de su vida, contó con muy pocos discípulos en toda África, de los que sólo reduce a cinco y remite a unas bibliografías sin citar ninguna página y, con eso, se encierra en su círculo vicioso que nunca lo puede conducir al buen puerto. Para salir de él, sólo le invitaría ir a la Universidad Cheikh Anta Diop, de Dakar, para comprobar los diversos homenajes que le han rendido sus discípulos y seguidores que, en resumidas cuentas, no todos son filósofos o historiadores, sino también de otras disciplinas. Además de los cinco que ha citado: el historiador Joseph Ki-Zerbo, el lingüista y filósofo Théophile Obenga y los filósofos P. F. Diagne, A. A. Dieng y Henry Olela, se puede alargar la lista en la que encontraríamos a otros filósofos, como Grégoire Biyogo, Muababinge Bilolo, a los historiadores, Léonard Andjembe, Doue Gnonsea, Jean Fonkoué, Djibril Tamsir Niane, a los teólogos, Jean-Calvin Bahoken, Jean-Marc Ela, al filólogo y periodista Boubacar Boris Diop, a la geógrafa Louise-Marie Maes Diop, el que lo quisiera podría añadir mi nombre, etc.

Intentando ampliar el horizonte hacia el Otro lado del Atlántico, subraya:

“No obstante, el eco de la obra de Diop se multiplicó tras su descubrimiento por los afrocentristas de EEUU, que le convirtieron – en la estela nada rectilínea de Du Bois, Garvey, Nkrumah, Fanon, Malcolm X, Stokely Carmichael y los *Black Panthers*- en uno de los principales profetas del heterogéneo Movimiento Panafricanista Negro, a pesar de que en su única visita a EEUU, poco antes de morir, Diop manifestó su completo acuerdo con las enseñanzas de Martin Luther King Jr. 129, rechazado como reformista e integracionista por los afrocentristas más radicales y que no se había recitado en afirmar que “el Negro es un Americano. No sabemos nada de África”130. (*Polemizando*, p. 378-379). Con esta mezcla caótica de nombres y de instituciones, el profesor Aranzadi demuestra su obsesión a inventar situaciones muy alejadas de la realidad. Habiendo sido totalmente incapaz de descubrir la vigencia de la herencia del sabio senegalés en su madre África, ahora lo ha trasladado a los Estados unidos, primero descubierto por los afrocentristas que la convirtieron, según su propia terminología, “en la estela nada rectilínea de Du Bois, Garvey, Nkrumah, Fanon, Malcolm X, Stokely Carmichael y los *Black Panthers*- en uno de los principales profetas del heterogéneo Movimiento Panafricanista Negro.” Como su capacidad de análisis no le permite entender que ni Du Bois, ni Garvey, ni Malcom X, ni Carmichael, ni los *Black Panthers*, tuvieron nada que ver con Ch. A. Diop, arranca a Kwame Nkrumah y a Frantz Fanon del suelo africano para integrarlos o acercarlos misteriosamente al afrocentrismo americano que ha confundido con el Panafricanismo. Como no sabe realmente de lo que se trata, le recomiendo la lectura de uno de mis breves artículos que se titula precisamente “Afrocentricidad no es Panafricanismo”, disponible en la Web del *Pensamiento Radical*, en el capítulo de Artículos. Dado

que, por falta de un criterio de análisis pertinente, ha metido en un “saco amorfo” tanto a los líderes que han luchado por los derechos de los negros como a los investigadores que se han definido como afrocentristas, le recomiendo del mismo modo la lectura de otro artículo titulado “Marcus Garvey, el ausente del Panafricanismo”, disponible también en la mi Web, en el capítulo de Ensayos.

Es evidente que no se ha enterado de que Ch. Anta Diop no tuvo discípulos en los Estados Unidos de América, que el célebre investigador y profesor Dr. Ivan Van Sertima, el único que comprendió y enseñó sus doctrinas, no era americano sino de la Guayana inglesa quien, incluso, tuvo serios problemas con los negros americanos. Fue él quien lo invitó a visitar los Estados Unidos, y como se observa, aquella visita ha sido criticada por el profesor Aranzadi, al reconocer negativamente que “Diop manifestó su completo acuerdo con las enseñanzas de Martin Luther King Jr., rechazado como reformista e integracionista por los afrocentristas más radicales y que no se había recatado en afirmar que “el Negro es un americano. No sabemos nada de África.” En estas líneas encontramos tres afirmaciones, la primera que expresa el acuerdo de Diop con las enseñanzas de Luther King ha sido inventada por el profesor Aranzadi quien, para reforzarla o confirmarla, remite, en la nota 129, a Cf. Spady, James G., “The Changing Perception of C. A. Diop”, en Van Sertima and Williams, eds., *Great African Thinkers, vol.I: Cheik Anta Diop*, New Brunswick, 1986: 329). Pero, **la verificación de esta referencia comprueba que es una falsa cita**, porque la página a la que se refiere corresponde exactamente a la figura “5. Zoser—Red Crown”, una de las

ilustraciones de un ensayo del mismo Anta Diop que se titula “The Beginnings of Man and Civilization”, en *Great African Thinkers, vol.I: Cheikh Anta Diop*, co-editor Larry Williams and editor Ivan Van Sertima, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) and Oxford (U.K), 1986. p. 322-351, mientras que el artículo de Spady, James G., “The Changing Perception of C.A. Diop and his work: The Preminence of A Scientific Sprit” se encuentra en las páginas 89-101 de la misma obra. Esto significa que la idea o la letra de dicha cita es del profesor Aranzadi, **pero se la atribuye** a James G. Spady. La segunda afirmación que sostiene que Luther King Jr. Fue “rechazado como reformista e integracionista por los afrocentristas más radicales”, **es otra falsedad suya** porque en USA no existe ningún grupo de investigadores afrocentristas más radical que otro, eso sí, que dentro de la categoría de líderes defensores de los derechos de los negros, cabe diferenciar la postura de Luther King Jr, partidaria de la teoría de la no-violencia de Mahatma Gandhi, y la radical de Malcom X, de la que estaría más próximo Carmichael (al que yo mismo traté muy de cerca en Washington D.C, durante mi estancia en aquella ciudad a principios del año 1981) y los *Black Panrhers*. La tercera afirmación, esta es la que nos recuerda que aquel, Luther King Jr., reconoció que “el Negro es un americano. No sabemos nada de África.” y remite (en la nota 130) a Ibrahim Sundiata, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, 2003: 11, es más verosímil y próxima a la realidad, porque el negro norteamericano es como elemento de orden instrumental, una pieza del mecanismo del capitalismo totalitario o totalitarismo capitalista americano, su mayor diferencia con los representantes de otras

culturas es que, mientras que estos reconocen su procedencia, él no sólo ignora sino que tampoco quiere saber nada de sus orígenes históricos, en relación con África se comporta como los blancos o peor que ellos. Desde esta perspectiva, las instituciones académicas americanas sólo han favorecido a los pensadores africanos que niegan su propia filosofía y acatan sus órdenes, como Kwasi Wiredu, Jean-Godefroy Bidima, Valentin Y. Mudimbe, Achille Mbembe, etc. Por eso, el Dr. Ivan Van Sertima, al trasladarse del Reino Unido a los Estados Unidos, desde el principio, se enfrentó a la situación y a muchos enseñantes negros y, después de constatar el rigor de su proyecto investigador, otros tomaron la decisión de colaborar con él. Por eso, Théophile Obenga nunca pudo entenderse con Molefi Kete Asante, el promotor de la Afrocentricity y su ayudante Ama Mazama, profesores en la Temple University. Al no querer investigar sobre la verdadera historia africana ni la europea, los negros norteamericanos han aceptado sin más que los esclavos blancos o sus descendientes, que fueron vendidos igual que ellos, los llamen esclavos. De ahí que, en cuanto a la trata de todos los colores, haya sido el profesor Robert C. Davis, de la universidad de Ohio, el único capaz de publicar este importantísimo libro, cuyo título es: *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans, l'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*.

Sin abandonar los Estados Unidos, nos sale al paso este otro testimonio:

“En realidad, el descubrimiento fue mutuo, pues como cuenta con sorpresa John Henrik Clarke en el Prólogo a la primera traducción al inglés de *Civilisation ou Barbarie* en 1991 (en Lawrence Hill Books, New York),

Cheikh Anta Diop desconocía por completo al gran número de autores afroamericanos y caribeños, en su mayoría ex-esclavos libertos y pastores protestantes, que desde la temprana fecha de 1837 habían escrito libros cantando las antiguas glorias de sus antepasados en Egipto, Nubia, Etiopía y otras civilizaciones africanas como parte de su campaña en pro de la igualdad racial, la dignidad y el respeto en América.” (*Polemizando*, p, 379). Siguiendo los pasos que nos marca nuestra metodología hermenéutica, al verificar la presente referencia, nos parece que se ha intentado interpretar al revés las palabras de John Henrik Clarke. Si sabemos que el prólogo a la primera traducción de la obra en cuestión de Anta Diop, que reprodujo nuevamente, no emplea nunca el término “sorpresa” como se lo atribuyen aquí, sino que, al contrario, dice exactamente esto:

“Su última obra maestra, *Civilisation ou barbarie* ha sido traducido al inglés para su publicación en los Estados Unidos. En mi opinión, este libro de Anta Diop es panafricanista, nacionalista y socialista con un balance intelectual entre todas sus obras. Su libro *África negra* no fue entendido cuando se publicó por primera vez y ahora está siendo reconsiderado para su publicación en este país porque es muy oportuno en su interés para la conservación de los recursos africanos, no sólo para esta generación de africanos sino también para las generaciones futuras. Sus dos ensayos en una especial emisión de la revista, *Nile Valley Civilizations*, señalan una nueva dirección para la erudición africana y nos recuerda que el Valle del Nilo fue el comienzo de nuestra antigua cultura y el comienzo mucho más de la cultura del mundo. No creo que sea demasiado para mi decir que Cheikh Antaa Diop es un recurso para todo el mundo africano y su contribución a un nuevo concepto de la Historia africana es universal. Debemos conservarlo para conservarnos a nosotros mismos.” (John Henrik Clarke, “Cheikh Anta Diop and the new concept of African History”, en *Great African Thinkers, vol.I: Cheik Anta Diop*, o. c., p. 117). Tras oír este testimonio del mismo autor, es fácil constatar que el precedente es, como siempre, un

invento del profesor Aranzadi. Al mismo tiempo que remonta a la temprana fecha de 1837 en la que los exesclavos libertos y pastores protestantes habían escritos libros resaltando las glorias de sus antepasados egipcios, nubios y etíopes, remite al capítulo 4, “Diasporic Images of Africa before Afrocentrism”, del libro de S. Howe, *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes* (Verso, 1998), sin aportar ni un sólo nombre de estos posibles egiptólogos o una simple mención a sus estudios, se ve que sólo ha acertado en hacer una vaga alusión al tema. Por el contrario, en el volumen dedicado a *Marcus Garvey and his Vision of Africa, With the assistance of Amy Jacques Garvey, new Introduction by Runoko Rashidi*, Black Classic Press, Baltimore, 1974 and 2011, aparece un artículo con el título de “Marcus Mosiah Garvey, John Henrik Clarke, Race Men, Race Women, and the Vision of Africa”, firmado por Runoko Rashidi, donde hace un balance de intelectuales afroamericanos de los dos géneros, desde Martin Robison Delany (1812-1885), pasando por Edward Wilmot Blyden (1832-1912) y otros, hasta llegar a Drusilla Dunjee Huston (1876-1941) (*Marcus Garvey and his vision of Africa...*, o. c., p. 05-012). Por otra parte, en la serie de artículos y comentarios largos y breves firmados por John Henrik Clarke, precedidos de una Introducción de 18 páginas, en las que, igual que el anterior, estableció un nuevo balance que remonta a 1775 (Idem, p. xv-xxxii); pero, ni en su texto ni en el de Runoko aparece ninguna referencia a los estudios egiptológicos. A pesar de eso, no cabe ninguna duda en admitir que Cheikh Anta Diop no fue el primer negro en emprender la investigación sobre la Egiptología. El pionero en la materia, cuya obra yo mismo he manejado, fue Anténor Firmin, un intelectual

revolucionario haitiano, antropólogo y miembro de la Sociedad de antropología de Paris, egiptólogo, politólogo, abogado y experto en la Filosofía del Derecho, del siglo XIX. Entre la gran variedad de sus escritos, en los que podemos encontrar, *Monsieur Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti; Diplomates et Diplomatie, lettre ouverte à M. Salon Ménos; L'Effort dans le mal*, etc., nos dejó el que podría considerarse como su obra cumbre: *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*. Este título fue una respuesta al espejismo de Gobineau, autor de *Essai sur l'Inégalité des races humaines*, del que ya hemos hablado.

Después de exponer brillantemente las líneas de la ciencia antropológica, Firmin aterriza en el estudio de las razas humanas, de sus clasificaciones y comparaciones, sus mestizajes y, lógicamente, su igualdad. A partir de esos supuestos, retoma el camino irreversible de su proyecto investigador. Dedicar una razonada crítica a las ilusiones de los racistas, entre los cuales incluía a Kant, a D'Omalus D'Halloy, a Hegel, a Gobineau, etc., y, en un breve y apretado capítulo XIII, con el epígrafe de “Préjugés et Vanités” (“Prejuicios y vanidades”), los tildó de “falsos científicos”. Para él, sus divagaciones sobre la raza negra, en lugar de fundarse en una demostración seria se habían convertido en un dogma. Por eso, sostiene que, en un mundo en que todas cuestiones científicas exigían el empleo del método experimental y de la observación, un juicio vago que sólo se fundaba en la fe de sus autores era una contradicción que hacía imposible la tarea de una eventual conclusión objetiva. Por consiguiente, como “ninguna búsqueda de la verdad puede escaparse de las leyes de la lógica; toda vez que nos encontremos ante opiniones que circulan en el mundo y oscurecen la

inteligencia, sin tener ningún otro prestigio que su vulgarización, deben ser rechazadas por carecer de crédito y de ninguna importancia válida.” (Anténor Firmin, *De l'égalité de races humaines (Anthropologie Positive)*, Librairie Cotillon, Paris, 1885. Nouvelle édition présentée par Ghislaine Gélain (Rhode Island College, Providence, USA), L'Harmattan, 2003, p. 291 y 293). Así mismo, juzgó oportuno dedicar una de sus mejores reflexiones a estos dos importantes temas en estos capítulos: 1), el IX, “L'Égypte et la Civilisation”, y 2), el XVII, “Rôle de la Race Noire dans l'Histoire de la Civilisation” (Idem, p. 203 y 353).

Tras la lectura de la incomparable obra, he llegado a esta conclusión: que las tesis establecidas, en el siglo XIX, por Anténor Firmin en su larga y destacada investigación fueron retomadas, en el siglo XX, por Cheikh Anta Diop, sin haber accedido a ellas. Al hablar de la cuestión siempre he pensado que eso se debió al oscurantismo de la política colonial metropolitana, en otros términos, si las tesis del senegalés fueron rechazadas en la Sorbona, en 1950, las del revolucionario haitiano serían mucho más postergadas del mismo modo, en 1885, por la Sociedad de antropología parisina. Es fácil constatar que, si el profesor Aranzadi hubiese tenido noticia de estos dos casos, no habría caído en el error de criticar a Diop sin fundamento. Si pudiera emitir un último juicio sobre su obra, yo diría que él no fue un ente perfecto, sino que, como todos los humanos, pudo cometer errores. Muchos lo acusaron de haber consagrado tanto tiempo a la egiptología y, la razón de ello fue porque, para él y, estoy convencido de que, para cualquier investigador autónomo e

independiente, “Egipto en relación con África Negra ha jugado el mismo papel que la civilización greco-latina en relación con el Occidente” (*Coivilisation ou barbarie*, o. c., p. 387). A su incalculable potencial creador, sólo he podido hacer mi pequeña aportación para completar su mapa de migración primordial africana, con el fin de incluir en él la línea que parte de la habitual y extensa región de los Grandes Lagos en dirección al sur hasta el Cabo de Buena Esperanza, donde, unos 78.000 años a. C., los Blombos descubren la Geometría triangular, seguidos de los habitantes de las altas montañas de Lebombo, en Swazilandia, quienes, a su vez, inauguran la Ciencia matemática, entre 35-000 y 37.000 años a .C. A estos les sucedieron los Ishango quienes, en las orillas del Lago Eduardo, calcularon los movimientos de la luna y diseñaron el primer calendario lunar materializándolo en “*Les Bâtons des Ishango*”, 25.000 a. C., que se conservan todavía en el Musée d’Histoire Naturelle, en Bruselas.

Al concluir este apartado, es obvio puntualizar que el propósito del profesor Aranzadi ha sido añadir un dato más a su operación de tergiversar y manipular las ideas y los textos de Anta Diop, esta vez ha tratado de recurrir a falsos testimonios con los que creía erróneamente afrentar a su obra, lo que, en definitiva, sólo lo ha llevado a poner de manifiesto su falta de ética profesional, porque no ha entendido que la investigación nos exige el cumplimiento de un código deontológico que, entre otros cánones, requiere una exposición metodológica, lógica y sistemática de los problemas que se pretende plantear, asumiendo siempre la responsabilidad de

enfocarlos y deducir sus inferencias con honestidad, rigor, objetividad...

22. “Sobre la supuesta falacia de las culturas africanas sin escritura”

Tomemos otra vez el hilo del debate, prestando atención a una de las secuencias habituales de un discurso que no satisface en ningún ápice nuestro deseo de ampliar los conocimientos. He ahí su enunciación:

“Junto a la “falacia” de postular la existencia de sociedades africanas precoloniales sin Estado, el señor Nkogo me atribuye también la “falacia” de defender la existencia de culturas africanas precoloniales sin escritura, aunque reconoce, con la boca pequeña, que ése es al menos el caso en “la pequeña Guinea Ecuatorial” (que es, recordémoslo, el objeto de investigación del “Estudio introductorio” que Nkogo, supuestamente, crítica): “el profesor Aranzadi, recurriendo a la falsa generalización, atribuye la falta de escritura que ha habido en la pequeña Guinea Ecuatorial, uno de los diminutos países africanos, a todos los países africanos” (N, p. 26). Que no hago esa generalización que Nkogo me atribuye puede comprobarlo el lector que se moleste en hacer lo que Nkogo no ha hecho: leer el “Estudio Introductorio” que dice criticar. Verá allí que, del mismo modo que reconozco, en el África precolonial, la existencia de sociedades con Estado y sociedades sin Estado, reconozco asimismo –en casi exacta correspondencia- la existencia de culturas con escritura y culturas sin escritura. Lo cual no tiene ningún misterio, pues *el Estado y la escritura son hermanos gemelos que nacen a la vez.*” (*Polemizando*, p. 355).

Lo esencial aquí consiste en que, tras la superación de la falacia de la negación de Estados precoloniales africanos, llega el momento de superar o de deshacer la segunda falacia, con la que, partiendo del diminuto territorio de Guinea Ecuatorial, incluía a las demás culturas africanas cercanas en la categoría de culturas

ágrafas. Pues, en este texto lo niega todo, pero, aunque remita al lector a su “Estudio Introductorio”, su negación revela que ya no se acuerda de que lo que había escrito al respecto fue exactamente esto:

“...Si nos vamos aún más atrás en el tiempo, el propio término “Guinea Ecuatorial” carece de significado y referencia precisos, y es poco más que un vago indicador geográfico cuando intentamos referirlo al período precolonial y a esa amplia e imprecisa área geográfica del África ecuatorial en la que vivían distintas poblaciones que, antes del “encuentro colonial” con los europeos, solo tenían como denominador común de su diversidad socio-cultural el hablar lenguas distintas de una misma familia bantú y el poseer una organización social sin Estado y un sistema de reproducción cultural sin escritura¹³.” (“Estudio Introductorio”, *Polemizando*, p. 17). Este texto contradice totalmente al anterior, al incluir “a esa amplia e imprecisa área geográfica del África ecuatorial” incurre en la *falsa generalización*, pues, si la niega, es lógico que no ha entendido bien el significado del concepto “generalización”. Aquí, en lugar de una, aparecen dos falacias, la primera de ellas es que, si nos fijamos exclusivamente en la pequeña Guinea o en los países limítrofes, los Fang no pertenecen al grupo bantú, le he dado una bibliografía sobre el tema, la segunda, ignora que en esta zona de África ecuatorial habitan culturas que han contado siempre con sistemas de escrituras milenarias con las que se comunicaban y expresaban o archivaban sus conocimientos, pero que no ha tenido ni siquiera el mínimo interés en averiguar semejante información. En cuanto a eso, sólo insiste en que: “reconozco asimismo –en casi exacta correspondencia- la existencia de culturas con escritura y culturas sin escritura. Lo cual no tiene ningún misterio, pues *el Estado y la escritura son hermanos gemelos que nacen a la vez.*” Pues, la exacta correspondencia que nos anuncia aquí se convierte contrariamente en una *inexacta correspondencia*, porque se observa que, en este caso, tampoco se acuerda ya de lo que había afirmado antes, lo que nos obliga a retroceder una vez más a su

“Estudio Introductorio” para recoger la letra de la nota 14, donde afirmaba:

“No en todos: la historia de otras partes de África, como el Egipto faraónico, la Etiopía copta, el África mediterránea bajo dominación romana, y el Norte y Oeste del África islamizada, puede basarse –como la historia de Europa– en abundantes *fuentes escritas*.” (“Estudio Introductorio”, *Polemizando*, p. 18). Si se interpreta bien estas palabras, podemos comprobar otras falacias, como nos lleva de falacia en falacia, intentemos hacernos con ellas: la primera le ha hecho creer, como si fuera guiado por un imperativo religioso, que las fuentes escritas de Etiopía sólo pertenecen a la Etiopía copta, sin saber que sus documentos más antiguos fueron escritos en lengua *ge'ez* y que el *copto* y el *amhárico* tuvieron importancia en los ámbitos religioso y político respectivamente. Su segunda falacia consiste en que, para él, no han existido, no existen, fuentes escritas en ninguno de los países africanos que se sitúan desde el África islamizada hasta el Cabo de Buena Esperanza, es decir hasta África del Sur. Sin haber hecho ningún estudio pertinente, nuestro ilustre profesor ha hecho recurso de su alta imaginación creadora para creer que toda esta inmensa tierra se constituye de países ágrafos. Estando convencido de ello, continúa así:

“En realidad, lo que yo digo sobre la ausencia de escritura en algunas, muchas, sociedades africanas precoloniales, es muy parecido –en términos descriptivos, no valorativos- a lo que decía el maestro de Nkogo, Cheikh Anta Diop. Diop pensaba que la ausencia de *literacy* y las prácticas de transmisión del conocimiento sólo por medio de la iniciación eran una de las mayores *debilidades* de las culturas africanas: “No era la mejor vía para transmitir o generalizar el examen del conocimiento científico. Tampoco permite ese sistema el examen crítico de las teorías científicas. *Esto ha sido extremadamente nocivo para el desarrollo tecnológico y social de las sociedades negras tradicionales*. El monopolio del conocimiento por un grupo restringido de hombres religiosos ha resultado perjudicial” (en Moore, “Conversations with Cheikh Anta Diop”, *Présence Africaine*, 1989) (Idem, *Ibidem* (*Polemizando*, p. 355).

Después de haber asistido al teatro de la transformación y tergiversación de Cheikh Anta Diop, el profesor Aranzadi no es capaz de darse cuenta de que su esfuerzo por implicarlo en sus aberraciones es cada vez más inútil. Según lo que acabamos de leer, nadie puede creer que el agudo filósofo africano pudiera comulgar con esta obsesión de considerar la *oralidad* como la única forma de expresar y de transmitir los pensamientos entre los africanos tal lo pretende insinuar aquí. Lo esencial en esta entrevista que concedió a Moore, es un juicio crítico sobre la oralidad, un juicio que coincide con el que han emitido otros críticos. En mi caso personal, he afirmado en diversas ocasiones, en mis escritos, que uno de los grandes obstáculos que provocó el atraso milenarío del flujo rápido de conocimientos entre los africanos y su transmisión no sólo a sus pueblos, sino también a los de otros continentes, fue precisamente el cultivo y el respeto a la regla de oro de la oralidad que no permitía franquear los estrictos límites que había señalado para que todo permaneciera “de bouche à l’oreille” (“de boca al oído”), de boca en boca o de generación en generación. Lo mismo que ha emitido un juicio crítico negativo sobre la oralidad, ha llevado a cabo una minuciosa investigación sobre la escritura africana, cuyo tema fue el eje central de su obra, *Parenté génétique de l’egyptien pharaonique et des langues négroafricaines*, I.F.A.N., 1974, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan, 1977, donde ha demostrado brillantemente la habilidad de las lenguas africanas habladas y escritas en su relación analógica con el egipto faraónico. Alejado de lo que le aproximaría a una cuestión tan trascendente como esta, el profesor Aranzadi sigue opinando sobre lo que, a todas luces, es ignoto para él:

“El señor Nkogo, sin embargo, después de ilustrarnos con los numerosos “sistemas gráficos ideográficos” descubiertos por Ki-Zerbo¹⁰⁴ y sorprendernos con la noticia de que “fue entre los Bantú donde la escritura ideográfica tuvo una mayor y unánime difusión entre sus pueblos”, llega a una

conclusión diferente a la que subyace al lamento de su maestro: “En África, aunque conservando la oralidad como una de las mejores formas de explicación de los fenómenos y de comunicación de experiencias, cada cultura había creado su sistema de escritura con el que tenía que guardar o grabar sus conocimientos” (N, p.26).” (*Polemizando*, p. 356).

El punto de partida de su opinión está en los distintos sistemas gráficos que el historiador burkinabé nos ofrece en su obra, pero, que le pilla de sorpresa que yo, desde el punto de vista de la investigación filosófica, haya comprobado la veracidad de su desarrollo en África. Es evidente que, como no ha estudiado la grafía africana, cualquier iniciativa de aproximación a ella le parece sorprendente, pero, que tampoco se anima a emprender una indagación personal sobre la cuestión. Por mi parte, siempre he confesado mi ignorancia, incluso -lo que me ha acarreado la lamentable e insoluble dificultad - mi impotencia por no poder leer algunos de los documentos o textos escritos en lenguas africanas, cuando estuve redactando la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Por eso, no me quedó otro remedio sino el de aceptar las traducciones de los expertos, tal como lo hecho al hablar de la filosofía etíope escrito en *ge´ez*, aprovechando las traducciones y los estudios de Claude Sumner, o del sistema aritmológico de los Bambara sirviéndome de la traducción hecha por Solange de Ganay, o las traducciones de los ideogramas de los sistemas cosmogónicos de los pueblos bantú que van desde África del Sur hasta los que cubren las regiones de Kenia y de Kilimandjaro, efectuadas por Vusamuzulu Credo Mutwa, etc. Esta es la razón por la cual he afirmado que fue, precisamente “entre los Bantú donde la escritura ideográfica tuvo una mayor y unánime difusión entre sus pueblos” y que, en África, muchas culturas habían creado, cada una, “su sistema de escritura con el que tenía que guardar o grabar sus conocimientos”. En este último caso abundan ejemplos, tales como el de los Bamun y los Bassa, que viven juntos en la misma región del Suroeste del Camerún;

casi al lado están los Yoruba, con su propio sistema, un poco al norte, los Vai, los Insibidi, etc., cuyos sistemas compartían algunos signos con el egipcio faraónico, siendo el pueblo wolof o walaf el que ha empleado completamente este sistema jeroglífico como ocurrió en el Egipto antiguo. Sin embargo, quedan tantos documentos que hasta hoy permanecen intraducibles porque, a estas alturas, ya no queda gente que entienda sus signos, en cuyo caso sólo citaré algunos ejemplos, tales como: el de los Woyo, antiguos habitantes de Zambia y del Sur de Katanga, escrito en *Tusona* y descubierto, en 1950, por el Dr. Gerhard Kubik, del Instituto de Etnología de la Universidad de Viena donde se encuentra hasta hoy, o los de los Bassa y de los Bamun. De estos últimos se conservan dos textos (ilegibles), uno publicado, en 1960, por l'Université Fédérale du Cameroun, recogido por Ki-Zerbo, en "Spécimens d'écritures africaines qui ont documenté les historiens", en su conocida y citada obra, el otro, aparece en 2008, en la portada de *Lingüística bantú a través del bubi*, de Justo Bolekia Boleká, mientras que el documento de los Bassa (también ilegible) se encuentra en la p. 355 de *Nations nègres et culture tome 2*, de Cheikh Anta Diop. Haciendo caso omiso de toda esta información, el profesor Aranzadi nos remite a la nota 104 donde escribe: "Ki-Zerbo escribe, ciertamente, que "Decir, sin matizar, que el África Negra ha sido una tierra sin escritura sería un burdo error", pero también reconoce que "La escasez actual de documentos escritos plantea, con todo, uno de los problemas principales de la historiografía africana" (*Historia del África negra*, Madrid, 1980: 23). Dado que he hablado del tema y de esta obra en **"El sentido hermenéutico de A modo de prólogo"**, no es oportuno detenernos más en sus tesis, sólo habría que insistir en último término en que cualquier estudio riguroso no es nunca un camino de rosas, sino todo lo contrario, una superación de obstáculos: este es el reto que asumió Ki-Zerbo para escribir esta magnífica obra de historia africana, un esfuerzo que ha sido imitado por generaciones de intelectuales de todos los

continentes, excepto por los que se muestran incapaces de acceder a este grado de investigación, como se observa en este caso concreto que analizamos. Desde su posición más bien perpleja, intenta retroceder a la cuestión, en estos términos:

“Sin entrar en el controvertido tema de si los “sistemas gráficos” de los Yoruba, los Vai, los Nsibidi, los Bassa, los Bamun o los Bantú, reivindicados por Diop y sus discípulos, pueden ser considerados “sistemas de escritura”, me centraré aquí en lo crucial: la concepción (errónea) de la escritura como sólo un sistema de memorización y comunicación del conocimiento cultural y científico, la injustificable valoración epistemológica de la *literacy* como *superior* a la oralidad y la ventajista e ilusoria pretensión de que en una cultura con escritura puede conservarse intacta y sin graves transformaciones la oralidad como “forma de explicación de los fenómenos y de comunicación de experiencias” (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 356). En este texto sólo acierta a enumerar los sistemas gráficos o sistemas de escrituras de las culturas africanas, pero más allá de eso se ve obnubilado por sus habituales confusiones. Sin haber hecho el mínimo esfuerzo por informarse acerca de la temática de la escritura africana, cree, se imagina *a priori* que los que han descifrado sus mensajes tienen una concepción errónea de la escritura. Siendo incapaz de interrogar los sistemas doctrinales de las escrituras africanas que han sido traducidos por los expertos, salta ya con “la injustificable valoración epistemológica de la *literacy* como *superior* de la oralidad”, lo que significa simplemente que confunde las doctrinas escritas, traducidas y comprobadas con las que han sido transmitidas oralmente. En este caso, es preciso señalar que la oralidad es la forma primigenia de expresión, de explicación de los fenómenos y de transmisión de los conocimientos entre los humanos. Primero, fue el pensamiento o la reflexión, fruto de la experiencia o del contacto del ser racional con las demás realidades, y después, vino su manifestación, su grabación o materialización en signos, en una escritura. He insistido tantas veces en que incluso en el último siglo y en la actualidad, aunque la mayor parte del saber africano

se encuentre materializado en escritura, pues, todavía queda otra parte oculta bajo la capa de la oralidad que sus especialistas van sacando a la luz. Estoy convencido de que eso ocurre en menor medida en muchas culturas europeas, como yo mismo lo he podido comprobar a lo largo de mi función docente y en mis constantes viajes a Alemania, donde pude conseguir estos dos textos recientes, uno voluminoso: *Die schönsten WESERSAGEN an der Märchenstraße von Kassel bis Bremen*, von Karl Paetow, Adolf Sponholtz Verlag, Hameln, 1961, 5. Neubearbeitete Auflage 1989, y *RHEIN-SAGEN*, el otro de menor extensión: “*Vater Rhein erzählt seine Sagen*”, nacherzählt von Dr. Eugen Hollerbach, Rahmel-Verlag GmbH. Sin ir más lejos, remito del mismo modo, a este título: *Los refranes en la sabiduría popular*, de Germán Diez Barrio, Colección Nueva Castilla, Ediciones Castilla, Valladolid, 1985, cuya lectura fácil recomendaba a mis alumnos al hablarles precisamente de la sabiduría popular. Debo reconocer que yo mismo he tenido la suerte de vivir en una de las comunidades españolas que conservan muy bien su tradición oral, donde sus especialistas lo están sacando a la luz mediante constantes publicaciones. Así, hace poco que aparecieron *Los cuentos que nos motivaron a ser lo que somos*, de Germán González Andrés y Ana María Liñares Gutiérrez, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 2023.

En lo que toca aquí y ahora, si queremos proceder hermenéuticamente a un análisis pertinente, *es imprescindible establecer una comparación entre la oralidad africana y la oralidad griega, entre la escritura africana y la escritura griega.*

Respecto a la oralidad griega y africana: si pudiéramos partir de lo “crucial”, tendríamos que referirnos a Sócrates, un autor de la encrucijada, quien, situándose en ella, hizo separar el objeto del discurso de los pensadores anteriores a él, los *presocráticos*, y los posteriores. Todos hemos aprendido que

Sócrates no escribió nada, que todas sus doctrinas filosóficas se las transmitió oralmente a sus discípulos, el más predilecto fue Platón. Sólo haría falta averiguar lo que, a partir de entonces, la investigación filosófica ha hecho de las ideas del reconocido y gran maestro del pensamiento clásico griego. En comparación con lo que ha ocurrido en África, no es una casualidad que Ernest Arthur Ruch, en su artículo “African Philosophy. Regressive or Progressive?” (*Proceeding of the Seminar on African Philosophy, Addis Abeba, 1-3 December 1976*), haya calificado a Ogotemmêli como el “Sócrates” africano, porque él supo transmitir oralmente el saber milenario del pueblo dogon al antropólogo Marcel Griaule, cuya conversación dio origen al impecable libro que lleva el título de *Dieu d’eau, entretiens avec Ogotemmêli*. Como en el saco anterior, sólo nos haría falta entrar de lleno en esta obra que puede ser considerado como uno de los sistemas cosmogónicos, geométricos y matemáticos más antiguos de la humanidad, para seguir el eco que ha tenido en la investigación de la filosofía africana.

Respecto a la escritura griega y africana: como en la oralidad, quisiera recurrir a dos textos que guardan entre sí una estrecha similitud: el platónico y el de los Bambara. El primero se encuentra en el *Timeo*, en el que el demiurgo, intentando confeccionar o crear el alma del mundo, ha realizado una mezcla de lo visible y de lo invisible y de sus distintas naturalezas, pretende concluir la tarea dividiendo la composición final en siete partes, cuya operación arroja este resultado: 1, 2, 3, 4, 9, 8 y 27 (Platon, *Timée, Critias*, Présentation et traduction par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, avec un Supplément bibliographique 1900-2000, Publié avec le concours du Centre national des Lettres, GF Flammarion, Paris, 1992, 5e édition, corrigée et mise à jour, 2001, p. 124. Platón, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, traducciones,

introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992, p. 179). En esta división, le salen con exactitud dos progresiones geométricas, una, a razón de 2, y otra, a razón de 3, pero le resulta imposible alcanzar la tercera progresión porque el demiurgo parece haber perdido la cuenta, es decir no sabe en base a qué a razón está calculando. Si el mismo Platón no pudo aclarar la situación, eso significa que ningún investigador occidental lo ha podido conseguir, excepto Emile Amélineau y Albert Rivaux, el primero admite que el gran filósofo griego no asimiló adecuadamente la doctrina de la cosmogonía egipcia, y el segundo observa del mismo modo que en él aparecen ideas ajenas que no aprendió bien o no quiso revelar su origen. El tema lo resolverá el sistema cósmico woyo que admite que esto es una reminiscencia de la *eneada* y de la super trinidad de la cosmogonía egipcia, donde 9×3 hacen siempre 27.

Vayamos al texto antiguo de los Bambara, que fue traducido por Solange de Ganay, en “Graphie bambara des nombres”, in *Journal de la Société des Africanistes*, tome XX, fasc. II, Musée de l’Homme, Paris, 1950, p. 297-301). Los Bambara, pensando que todo cuanto existe podía ser interpretado matemáticamente, inventaron un complicado sistema de signos ideográficos y de otras características, asignando a cada uno un número. A partir de dicho sistema, materializaron su concepción del mundo, un mundo estructurado en ocho grupos de signos que fueron grabados en el espacio por el eterno Creador cuando procedía a la creación del universo, mediante su palabra, por lo tanto, son el resumen aritmológico de su obra. El primero simboliza el principio u origen de todo, es la potencia o facultad creadora que, como es obvio, emana del mismo Creador. Se considera como “El secreto de nada”, puesto que es el que reproduce los siete siguientes, es decir el que da origen a los

demás, se llama *fu gundo* o *foy gundo*, según su posición, podríamos que ocupa el primer lugar, es decir antes que cualquier número. El resto se ordena del siguiente modo: el 1 representa al pensamiento primordial; el 2 simboliza la duplicación del primer principio; el 3 que corresponde al elemento fuego y al principio masculino, es el origen de la vida, del movimiento y del tiempo, el 4 simboliza el principio femenino, la naturaleza y el agua; el 5 es la síntesis del Creador y de su obra (o sea la cosmogonía hermopolitana, los cinco grandes); el 6 representa a la unión del macho con la hembra en los animales, y el 7 la suma de los números 3 y 4, es la persona en su doble esencia, en sus dos géneros, es la inteligencia, la fertilidad, la tierra (Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, o. c., p. 398-400). Explicando este proceso de forma detallada, se concluye de este modo el tratado cosmogónico que yo mismo he llamado: “Resumen aritmológico del sistema del mundo bambara”.

En otro orden de conocimientos, cabe recordar que el antiguo diagrama de las órbitas descritas por *Po Tolo*, Sirius B, alrededor del Sirius, establecido por los Dogon fue confirmado miles de años después, en 1970, por las fotografías tomadas por el Dr. Irving Lindenblad, del Observatorio Naval de los Estados Unidos de América (Hunter Adams III, *African Astronomy*, “African Observer of the Universe: the Sirius Question”, in *Journal of African Civilizations*, Editor Ivan Van Sertima, Vol. I, Nº. 2. November, 1979, p. 4, 7 y 16). Según lo expuesto en este campo concreto, cualquier investigador independiente y autónomo que tenga el propósito de buscar la verdad puede llevar a cabo un trabajo excelente sobre la temática interdisciplinaria de los textos escritos africanos. Con lo cual, el profesor Aranzadi está invitado a reconsiderar si es capaz de emprender semejante proyecto.

23. Insistencia en las sociedades ácratas africanas y en sus Estados precoloniales

Como se acordará el lector, al comienzo de este breve escrito, manifesté en las primeras líneas de **“El sentido hermenéutico de “A modo de prólogo”** que: “Me alegro mucho de que, debido a mi artículo, “Reflexión crítica...”, el profesor Aranzadi ha intentado entrar en las fuentes bibliográficas del África precolonial, aunque fuera de forma superficial tergiversándolas, incluso trocando algunos de sus mensajes como se verá a lo largo de este libro”. En el presente capítulo, será un placer asistir a la corrección de sus ideas, aunque lo haga sin reconocer sus anteriores incorrecciones. Sigamos sus opiniones:

“El quinto epígrafe de la “Reflexión crítica” de Nkogo, titulado “De la concepción vacía e incierta del Estado al recurso constante a la falacia convencional de ‘*Sociedades ácratas (sin Estado) y culturas orales (sin escritura)*’”, empieza –por una vez y sin que sirva de precedente- con una doble confesión de ignorancia:

“Este último epígrafe, ‘*sociedades ácratas (sin Estado) y culturas orales (sin escritura)*’, encierra en sí mismo algunas falacias que habría que descartar poco a poco. En principio, si se entiende por una sociedad ácrata aquella en la que sus habitantes son partidarios de la supresión de toda clase de autoridad, en este caso ignoro si en África, incluso me atrevería a conjeturar si en otros continentes, es posible identificar a una cultura que no tenga en su propio seno un código moral, ético, consuetudinario, etc., de actuaciones, cuyo cumplimiento exija rendir cuentas a una autoridad cualquiera que sea...” (N. pág. 22).

” Empezaré por aclararle al señor Nkogo que “una sociedad ácrata” NO es, como él piensa, “aquella en la que sus habitantes son partidarios de la supresión de toda clase de autoridad”, sino aquella en la que no hay ninguna clase de autoridad gubernamental o estatal. Si el señor Nkogo lee *People without Government. An Anthropology of Anarchy*, de Harold Barclay (Kahn

& Averill, London, 1982), además de descubrir un amplísimo abanico de sociedades ácratas en los cinco continentes, en distintas épocas y tanto entre pueblos cazadores-recolectores y horticultores como entre pastores y agricultores⁷⁰, es posible que logre deshacer su confusión entre anarquía y anarquismo: anarquía –aclara Barclay- es “la condición de una sociedad en la que no hay gobernantes: el gobierno está ausente”; y anarquismo es “la teoría sociopolítica, desarrollada en la Europa del siglo XIX, que incorpora la idea de anarquía, pero lo hace como parte y resultado de una más amplia teoría autoconsciente de sus valores que eleva a valor supremo la individualidad y la libertad humana”; el anarquismo surge en sociedades con Estado, es una rebelión contra el Estado y busca construir una sociedad sin Estado.” (*Polemizando*, p. 328-329).

El epígrafe al que se refiere aquí no es mío, en principio, corresponde al apartado **A. 10** de su “Estudio introductorio” (*Polemizando*, p. 131), que reproduje en mi crítica tal cual aparece. Supuesto que ya hemos hablado de la oralidad y de la escritura, sólo me detendré en la expresión *sociedades ácratas*. Dispuesto a ello, he tomado el segundo término desde el punto de vista de su etimología griega. Sabemos que *Krátos*, en esta lengua, significa fuerza, vigor, poder, dominio, autoridad, etc. y *à-kratés*, *ákratos* (con omega), débil, impotente, incapaz, se entiende: falta de autoridad. El Diccionario de la Academia española lo ha tomado a la letra, definiéndolo como “Partidario de la supresión de toda autoridad”. Sin embargo, la lengua francesa que no recoge la raíz griega, lo traduce por “anarchiste” y lo define como “Personne qui rejette toute autorité, toute, toute règle” (“Persona que rechaza toda autoridad, toda regla”), coincidiendo así con la definición española. Trasladando todo eso al ámbito social, nos sale: *sociedades ácratas*. Por lo visto, el profesor Aranzadi no ha entendido el sentido etimológico de la palabra que ha empleado y la ha aplicado exclusivamente a las sociedades africanas. Si no ha entendido su significado, tampoco ha entendido mi razonamiento, entonces debo insistir en él y recoger lo que he escrito en mi “Reflexión crítica”. Esto es: “si se

entiende por una sociedad ácrata aquella en la que sus habitantes son partidarios de la supresión de toda clase de autoridad, en este caso ignoro si en África, incluso me atrevería a conjeturar si en otros continentes, es posible identificar a una cultura que no tenga en su propio seno un código moral, ético, consuetudinario, etc., de actuaciones, cuyo cumplimiento exija rendir cuentas a una autoridad cualquiera que sea.” En otros términos, que si se acepta como postulado que las sociedades ácratas son las que rechazan sistemáticamente toda la autoridad, ignoro si en África o en otros continentes es posible encontrar este tipo de sociedad, porque toda agrupación humana, toda comunidad de entes racionales, lleva impreso en su conciencia un “imperativo categórico” mediante el cual tiene que asumir la responsabilidad de sus actos ante cualquiera autoridad, sea moral o legal. Lo que quiere decir, simplemente, que aquellas sociedades africanas que se ha calificado constantemente de sociedades ácratas, se encuentran también en Europa y en otros continentes. Sin haber comprendido este razonamiento condicional o hipotético, el profesor Aranzadi opina que con esto “empieza -por una vez y sin que sirva de precedente- con una doble confesión de ignorancia”. Siguiendo su forma de razonar y de expresarse, sabemos que cuando pronuncia el término “ignorancia”, no suele saber, a ciencia cierta, que su nivel de conocimiento raya en ella. De esta manera, su opinión sigue la línea de sus habituales malentendidos. Si define a las sociedades ácratas como aquellas en las que “no hay ninguna clase de autoridad gubernamental o estatal”, Se ve que identifica “autoridad gubernamental” con “estatal” y, con esta identificación, más bien confusión, se podría decir que la Europa romana sería enteramente un inmenso territorio donde dominaba la anarquía, simplemente porque no se había configurado el mapa que constituirá sus Estados muchos siglos después. Alejado del mínimo juicio crítico, acepta todo cuanto ha escrito Harold Barclay, en el *People without Government. An Anthropology of*

Anarchy, quien habla de las “sociedades ácratas en los cinco continentes, en distintas épocas y tanto entre pueblos cazadores-recolectores y horticultores como entre pastores y agricultores”, y plantea parcialmente la extensión universal de estas sociedades, con lo cual su corta visión nunca puede ser un modelo de aproximación objetiva a la cuestión.

Puntualizando su discurso, Barclay afirma que anarquía es “la condición de una sociedad en la que no hay gobernantes: el gobierno está ausente”; y anarquismo es “la teoría sociopolítica, desarrollada en la Europa del siglo XIX, que incorpora la idea de anarquía, pero lo hace como parte y resultado de una más amplia teoría autoconsciente de sus valores que eleva a valor supremo la individualidad y la libertad humana” (citado por el profesor Aranzadi, *Polemizando*, p.-329, quien añade: “el anarquismo surge en sociedades con Estado, es una rebelión contra el Estado y busca construir una sociedad sin Estado”). Suponiendo que ya hemos hablado demasiado de la diversidad de Estados precoloniales africanos, que no reconoció en su “Estudio Introductorio”, sólo puedo dirigir mis observaciones a Barclay. La primera de ellas sería constatar que, partiendo de la distinción entre anarquía y anarquismo, nos ha puesto al corriente de la esencia de los dos términos, el primero, como hecho histórico, y, el segundo, como teoría sociopolítica desarrollada en Europa en el siglo XIX, pero que, al fijar su desarrollo exclusivamente en este siglo, se ha olvidado de que sus precedentes remontan a la edad antigua. La segunda observación sería indicarle que la categoría que engloba a las sociedades ácratas no sólo existió “tanto entre pueblos cazadores-recolectores y horticultores como entre pastores y agricultores” sino también entre otras y muy distintas formas de vidas o de realizaciones sociales en todos los continentes, como las que tienen lugar en la Europa durante la colonización romana. En consecuencia, además de su desarrollo como una corriente del pensamiento contemporáneo, cuya historia arrancaríamos desde Pierre-Joseph Proudhon, Mikhaíl

Bakunin, Pierre Kropotkin, pasando por Sébastien Faure y otros hasta llegar a los demás pensadores que se incorporaron en ella en el siglo XX, como Albert Camus, entre otros, es preciso recordar a sus precedentes. Pues, tratándose de la civilización europea, habría que retroceder al mundo clásico griego, donde encontraríamos algunas tendencias o corrientes filosóficas, como las creadas por Epicuro (el epicureísmo), por Diógenes de Sínope (el cinismo), y por Zenón de Citio (el estoicismo). En el extremo Oriente, los especialistas señalan al taoísmo y al budismo. Centrándonos otra vez en Europa, entramos en la Edad Media, donde nos tropezamos con tendencias heréticas, en el seno de la confesión cristiana, junto con otros movimientos religiosos que entroncan con el Renacimiento, como la reforma de Erasmo y de Lutero, cuyos principios cruzarán el Canal de la Mancha hasta ser bien acogidos por el inglés Thomas Moro, autor de la resonada *Utopía*. El que tenga la curiosidad de trasladarse al continente africano en aquella época, más o menos, se encontrará con Zár'a Ya'aqob, el filósofo que simbolizó el desafío a la máxima autoridad etíope de su tiempo. En la revolución francesa había que mencionar las figuras de Jacques Roux, de Jean-François Vadet y de Gracchus Babeuf... En la misma época, en Inglaterra, florecieron los Quákeros (Quakers), cuyo mejor testimonio nos dejó Voltaire, en sus *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, etc. Además de estas expresiones que adoptaron formas de movimientos, ha habido siempre otras de carácter existencial, es decir surgidas naturalmente de la vida cotidiana de ciertos grupos humanos, regionales o comunales en todo el mundo, de los cuales los antropólogos europeos sólo han querido estudiar los de otros continentes ignorando los de su propia civilización. Esta es la posición que ha adoptado el profesor Aranzadi, por ser la más cómoda porque le aporta abundantes datos que acepta inmediatamente, sin examinar aquellos que son dudosos o de difícil verificación. Escuchemos otra vez su voz:

“Pero lo que es absolutamente escandaloso es *ignorar esos hechos* y alardear además de esa ignorancia, como hace el señor Nkogo con total desfachatez.

Por lo que se refiere a África, si Nkogo desea remediar su ignorancia y se decide a leer la obra con la que se inaugura la Antropología Política, *African Political Systems*, editado por M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (Oxford University Press, 1940), descubrirá que los autores –que están muy lejos de ser anarquistas o simpatizar con el anarquismo- distinguen dos tipos de sociedad en el África precolonial colonizada, desde finales del siglo XIX, por el Imperio británico:

“Aquellas sociedades que tienen autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales –en resumen, *un gobierno-* y en las que se producen desigualdades de riqueza, privilegio y estatus que se corresponden con la distribución del poder y la autoridad (como los Zulu, los Ngwato, los Bemba, los Banyankole y los Kede) y aquellas sociedades que carecen de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas –en resumen, que *carecen de gobierno-* y en las que no hay fuertes divisiones de rango, estatus o riqueza (como los Logoli, los Tallensi y los Nuer)” (pág. 5) (*Polemizando*, p. 331).

Por no salir de su estrecha concepción del mundo desde la óptica colonial, nuestro profesor Aranzadi confunde el *reconocimiento de los hechos* con su *interpretación*, la falta de un método a seguir para comprenderlos revela su *ignorancia*, que pretende atribuirme. Le he aclarado ya tantas veces, por activa y por pasiva, que el colonialismo es, indudablemente, un fenómeno histórico universal, pero que lo dudoso o inverosímil es la falsa concepción y la tergiversación que ha hecho de la esencia de los colonizados y de su forma de ser o de estar-en-el-mundo. Desde esta perspectiva, intentemos entrar en el mensaje de Pritchard, que él no ha sido capaz de interpretar y sólo lo ha repetido mecánicamente, aunque parece fácil de descifrar porque nos ofrece dos cortos enunciados de premisas, una afirmativa y otra

negativa, respectivamente. En el primer enunciado, enumera las sociedades que tienen un gobierno, una autoridad centralizada, una administración secundada por unas instituciones judiciales pertinentes, como las de los Zulu, de los Ngwato, de los Bemba, de los Banyankole y de los Kede, en las que, como en otras partes, aparecen desigualdades de riqueza, de privilegio y de estatus que determinan la distribución del poder y la autoridad. Según esto, sólo le faltaba ser más sincero para confesar que estos regímenes no tenían nada que envidiar al gobierno británico. Como hemos aprendido en la historia, en aquel país las aspiraciones de los monarcas absolutistas se enfrentaron a una gran resistencia que condujo a la lucha por conseguir la garantía de los derechos individuales y poner límites al poder real, así como del mismo Estado. En virtud del entendimiento entre una burguesía, parte de la clase nobiliaria y de los hidalgos enriquecidos por el comercio y la agricultura, reclaman “los derechos inmemoriales de los ingleses” expuestos en el *Bill of Rights* en 1628. La negación del rey Carlos I provocará una guerra que durará cinco años (1643-1648), declarado reo de traición, el monarca fue ejecutado en 1649. La victoria obtenida por los parlamentarios, dirigidos por Oliverio Cromwell, dio luz verde al máximo órgano legislativo a proclamar su poder “en el *Habeas Corpus Act*, en 1679, que garantiza la protección legal de individuo frente a detenciones arbitrarias y asegura la libertad personal: “*my home, my castle*” (“mi casa es mi castillo”. La *Declaración de los Derechos* de 1689, tras la incruenta “revolución gloriosa” de 1688, ratifica la consecución de los *derechos políticos*, que a finales del siglo XVII son, por primera vez en el mundo, una realidad legal en Inglaterra.” (Clara Barreiro Barreiro, *Derechos Humanos, Declaraciones solemnes, continuas violaciones*, Salvat Editores., S. A., Barcelona, 1980, p. 13). Esto me permite interponer un inciso, sólo para recordar que, según las investigaciones actuales, se ha sabido que la primera *Declaración de los Derechos*

Humanos no tuvo lugar en Europa sino en el continente africano, como lo he explicado en apartado de **El “monopolio de la violencia” de los Estados africanos precoloniales**. Tras alzarse con la victoria sobre sus enemigos de la liberación de su pueblo, el emperador mandingo Sundjata Keita proclamó una constitución que fue objeto de diversas denominaciones hasta quedarse con el título de *Manden Kalikan*, “le Serment du Manden”, “el Juramento del Manden” (Youssouf Tata Cissé, *Oeuvres complètes, volume IV, LA CHARTE DU MANDEN, T1, Du Serment des chasseurs à l’abolition de l’esclavage (1212-1222)*, Éditions Triangle Dankoun, 2015, p. 46-47). Cuenta con esta otra edición: *La Charte du Manden et autres traditions du Mali*, Traduit par Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaurox, Caligraphies de Aboubakar Fofana, Albin Michel, 2003. Su texto es una brillante exposición de todos los derechos que recorren las etapas del desarrollo de la naturaleza humana. Por eso, el reconocido investigador Jean Moreau ha alzado la voz para reconocer oficialmente que **“La Déclaration des Droits de l’Homme, Cinq Siècles Avant la Révolution... en Afrique”**, **“La Declaración de los Derechos del Hombre, Cinco Siglos antes de la Revolución... en África”** (*Humanisme, Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, N° 285-Juin 2009, p. 47-51).

Tras el inciso, es aconsejable entrar otra vez en Inglaterra para comprobar que, a pesar de los *Bill of Rights*, a pesar del *Habeas Corpus Act*, y demás *Declaraciones de derechos*, el país seguirá siendo uno de los referentes de las más graves desigualdades sociales a lo largo de los siguientes siglos, incluso hasta los mediados del siglo XX, donde los poderosos, los nobles y demás integrantes de la clase alta, exhibían cada vez más sus privilegios haciendo que el resto de la población constituyera la estructura del personal doméstico sometido a vivir bajo las condiciones de una terrible explotación, una situación que

obligaba a las familias numerosas a poner a sus hijos, sobre todo hijas, al servicio de los que tenían medios para mantenerlos. Todo eso produjo en la mente de la servidumbre una especie de conciencia colectiva de su clase porque “sabía cuál era su sitio” y aceptaba que su destino en la vida era servir a sus superiores. En este ambiente casi turbulento, se reconoce que:

“En 1891, según el censo oficial, los criados formaban uno de los grupos más numerosos de la población trabajadora: de una población de veintinueve millones entre Inglaterra y Gales, 1.386.167 mujeres y 58.527 hombres servían en casas particulares.

” De ellos, 107.167 muchachas y 6.891 muchachos tenían entre diez y quince años. Estos niños trabajaban desde el amanecer hasta ya entrada la noche por unos pocos chelines al mes y tal vez medio día libre a la semana si sus patrones eran considerados. Se les exigía llevar uniforme o librea, y sus vidas se regían por normas estrictas. Dormían en buhardillas a penas amuebladas y vivían y trabajaban en las zonas más bajas y oscuras de las grandes viviendas victorianas y las casas nobles. Tenían accesos separados (por debajo del nivel de la calle), escaleras separadas (en la parte trasera del edificio) y vidas separadas de las de sus señores.” (Frank Victor Dawes, *Not in Front of the Servants. A True Portrait of Upstairs, Downstairs Life. Nunca delante de los criados, retrato fiel de la vida arriba y abajo*, traducción de Ángeles de los Santos, Editorial Periferia, Cáceres, 2022, p. 15-16).

Esta rígida y forzosa separación que implica esta estructura social servicial, me recuerda la del *Apartheid*, un estado de terror que se creó en África, con la complicidad de todo el Occidente, para legalizar y garantizar el racismo y la explotación desorbitada de la población negra, no sé si en Inglaterra se puede designar con el mismo nombre, si fuera así, se podría calificar como un *Apartheid moderado* creado con el mismo propósito de explotar y de dominar, primero, a sus propios habitantes metropolitanos y, después, endurecer al máximo sus condiciones en sus colonias. Este es uno de los mejores ejemplos que pone de manifiesto que todas las Declaraciones de los derechos humanos proclamados hasta hoy han sido instrumentos

formales, que pueden ser cumplidos o violados de acuerdo con los intereses de los grandes o de los potentes. Debido a esa doble moralidad, no sólo se mantuvo sino también se fortaleció el statu quo hasta el extremo en que la rígida separación entre los que ocupaban el escalón bajo de la sociedad y los de la alta escala aumentó un gado más, convirtiéndose en una exuberancia de la servidumbre. Así:

“En las mansiones de la Inglaterra vitoriana y eduardiana trabajaban ejércitos completos de mayordomos, cocineras y doncellas, además de los batallones de mozos de cuadra, cocheros y jardineros empleados de puertas afuera. Con la llegada del siglo XX, la planilla que el duque de Portland tenía en su casa de Welbeck Abbey constaba de un mayordomo mayor, un sumiller de la cava, un mayordomo segundo, un camarero mayor, cuatro lacayos de librea, dos más para el mayordomo mayor, un encargado del comedor de los sirvientes, dos pajes, un chef, un chef segundo, una panadera, una panadera segunda, una cocinera mayor, dos mozas de cocina, despenseras y fregadoras y una despensera mayor; un portero de la casa, dos ujieres, dos porteros de cocina y seis encargados de mantenimiento. El duque también tenía un ama de llaves, un ayuda de cámara, una doncella personal para la duquesa y otra para su hija, un aya, un tutor, una institutriz francesa, un lacayo para la sala de estudio y catorce criadas. Además, había seis técnicos y cuatro bomberos encargados de las calderas y de los nuevos sistemas eléctricos, un encargado del teléfono y su ayudante, un telegrafista y tres serenos.” (Frank Victor Dawes, *Not in Front of the Servants. A True Portrait of Upstairs, Downstairs Life. Nunca delante de los criados, retrato fiel de la vida arriba y abajo*, o.c., p. 117). Este recuento nos ofrece en bandeja una buena oportunidad para volver al estudio de Evans-Pritchard quien nos ha hecho una enumeración de las sociedades africanas que tienen gobiernos, con administraciones centrales e instituciones legislativas normales, en los cuales se producían “desigualdades de riqueza, privilegio y estatus que se corresponden con la distribución del poder y la autoridad.”, algo de lo que no hay que poner en duda. Sin embargo, como se trata de otras culturas, estas características de desigualdades de riqueza y de privilegios que son determinantes en la distribución del poder y la autoridad, tal como lo indica, parecen inherentes a esas sociedades y, por supuesto, a sus gobiernos, pero, como un

buen inglés, se ha olvidado totalmente de que esto es lo que ocurría en el Reino Británico, cuyos testimonios nos acaba de dar uno de sus investigadores, con lo cual es evidente que sus prejuicios demuestran la incongruencia de la inferencia deducida al respecto.

Vayamos al segundo de sus enunciados, el que se refería a las “sociedades que carecen de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas –en resumen, que *carecen de gobierno*- y en las que no hay fuertes divisiones de rango, estatus o riqueza (como los Logoli, los Tallensi y los Nuer)”. Para entrar en el fondo de la cuestión es necesario insertar o situar a cada una de estas sociedades en el lugar que la corresponde, es decir en su contexto o entorno, para cerciorarnos de que los Logoli habitan en Kenia, los Tallensi, en noreste de Ghana y en la zona limítrofe con el actual Burkina Faso, y los Nuer en Etiopía y en el Sudán del Sur. Estos, en relación con otros pueblos que habitan en aquellos inmensos territorios, deben ser considerados como grupos minoritarios. Si Evans-Pritchard hubiera sido exigente consigo mismo y consecuente con la gran tarea que se proponía, para emprender una investigación seria y objetiva, tenía que haber empezado por estudiar los sistemas políticos de los países a los que pertenecen estas sociedades, desde el punto de vista del método analítico estaba obligado a empezar a estudiar los sistemas políticos de Kenia, de Ghana y de Etiopía, pero, hizo todo lo contrario, tomó simplemente los *todos* por cada una de sus partes y eso le vino bien, como un típico colono y representante de la tradición inglesa caracterizada por la forma de pensar todo al revés, sistematizada por el empirismo, se creyó estar en posesión de la verdad, cuando en realidad su actividad arrojó un balance negativo en todos los sentidos, como lo veremos enseguida. Antes de eso, me gustaría puntualizar que la concepción empírica y simplista de los pensadores ingleses fue bien criticada por Voltaire en el siglo XVIII (Voltaire, *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, “Quatorzième lettre, sur Descartes et Newton”, o. c., p. 90 y 93),

y por Bergson en el siglo XX (*L'Évolution créatrice, Oeuvres choisies*, textos anotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris, 1969, p. 802-803, “l’illusion de Spencer”). Yo mismo emití un juicio personal sobre el caso, en mi obra *Sobre las ruinas de la República de Ghana*, Notigraf, S.A., Madrid, 1988, p. 147-150, “Voltaire y Bergson tenían razón”). Pues bien, basándose en el criterio colonial y respetando escrupulosamente su estricta tradición empírica, el antropólogo inglés escribió y publicó su obra, *African Political Systems*, que resultó, sin duda, *una absurda y doble reducción de los sistemas políticos africanos a sus elementos fraccionarios. El señor Pritchard redujo los sistemas políticos de Ghana, de Kenia y de Etiopía a los de los Tallensi, de los Logoli y de los Nuer, una reducción que extendió a todos los sistemas políticos africanos.* Este es el “Lujo y elegancia de la colonización, la antropología podrá entonces además consagrarse a tareas más concretas, por las cuales ella será una “antropología aplicada” o “práctica” poniendo todos los recursos al servicio de las “poblaciones” (aunque la referencia a la “opinión pública” haga pensar más en el oportunismo al estilo metropolitano. En todo caso el momento de la “certitud de sí” del Occidente es también el de la certitud de sí de la práctica antropológica, de la “buena conciencia etnográfica” (*Anthropologie Critique*, Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme, essai “Avant de s’attaquer au corps des peuples on s’attaque à leur âme”*, Librairie Arthème Fayard, 1972, p. 37). En consecuencia, la antropología colonial es una antropología especial que se ha permitido el lujo de llevar su aplicación al mundo colonizado, con la única finalidad de injuriar a sus habitantes, a los que podía atribuir todos los defectos posibles. Con lo cual, dicha antropología no ha sido ni será nunca una antropología científica, aunque siga haciendo mella en las mentes de los que no han logrado todavía liberarse de las cadenas del colonialismo y de su herencia neocolonial. Esta es la antropología por excelencia para el profesor Aranzadi, quien, en pleno 2023, se declara adepto de la *absurda reducción* que acabamos de desterrar y sostiene que:

“Evans-Pritchard no dudó en utilizar, para caracterizar a una de esas “sociedades sin gobierno” que él estudió –a los Nuer, una sociedad segmentaria de clanes y linajes patrilineales, estructuralmente análoga a los Fang- con uno de los términos que escandaliza a Nkogo: *anarquía ordenada*.” (*Polemizando*, p. 331-332). En principio, me veo obligado a señalar que lo que se afirma en este corto párrafo es una opinión o una rápida deducción que no corresponde al estudio original del antropólogo inglés quien no llegó a estudiar a los Fang. Por lo tanto, la comparación que pretende establecer aquí entre los Nuer y los Fang no se cumple en sus justos términos como la expresa. Los Nuer, como habitantes de Etiopía y de Sudán, pertenecen a las culturas del Alto-Nilo que fue, históricamente, uno de los antiguos hábitats de otros pueblos africanos, entre ellos los Fang, pero, su estructura socio-política se parece más a las de los pueblos cercanos de África occidental, cuyas relaciones estrechas deben ser el punto de partida de las posibles comparaciones con los habitantes de otras zonas. Desde esta perspectiva, es importante saber que “La sociedad Nuer nos ofrece un eslabón intermediario entre el matriarcado absoluto y el régimen patrilineal.” (Cheikh Anta Diop, “Introduction à l’étude des migrations en Afrique centrale et occidentale. Identification du berceau nilotique du peuple sénégalais”, in *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, Tome XXXV, Série B: Sciences Humaines, Dakar, Octubre 1973, N° 4, p. 779). En esta situación mixta o intermedia, se puede constatar que, si un niño lleva un nombre personal desde el nacimiento y en relación con su madre, empieza a ser llamado cada vez más por el nombre del clan maternal, eso nos permite saber que estamos ante la génesis de los nombres propios clánicos y que ahí está en vigor el matrimonio “matrilocal”. En el seno de esta estructura familiar:

“Un Nuer explica a EVANS-PRITCHARD que si el niño lleva el nombre del clan de su madre en razón o en virtud del matrimonio matrilocal; entonces la filiación es matrilineal, pero si sucede a la inversa, es decir que

durante la vida de la misma mujer (matrimonio patrilocal), esta se une al clan de su marido, la filiación se hace patrilineal y el niño cambia de nombre y lleva a partir de entonces el del clan de su padre. Mantenemos de hecho las mismas e históricas condiciones que han dado origen a dos regímenes, matriarcal y patriarcal, de las que ninguna teoría estructuralista se habría podido dar cuenta, a pesar de la predilección de EVANS-PRITCHARD para esta doctrina.” (C. A. Diop, “Introduction à l’étude des migrations en Afrique centrale et occidentale. Identification du berceau nilotique du peuple sénégalais”, in *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, p. 781). Expresado de forma más explícita, queremos decir que Mr. Evans-Pritchard, como un típico inglés que se mueve dentro de los estrechos márgenes del empirismo, no comprendió la esencia de la dualidad del régimen familiar de los Nuer. De ahí que el profesor Aranzadi, apuntándose a ciegas a semejante incomprensión como lo ha hecho constantemente con otras, se haya apresurado a incluir a los Fang en el mismo sistema. En oposición a la descomunal tergiversación, Cheikh Anta Diop dedica varias páginas de su ensayo a la comparación entre los Nuer y otras culturas africanas, tales como los Nuba, los Chillouk, los Dieng (Dinga), los Valaf o Wolof, los Sara, y otras sociedades de África central (Idem, p. 782-787).

Tras descartar esta falta de objetividad del análisis de Evans-Pritchard que ha afectado al profesor Aranzadi, recordemos que este último sostiene que los Fang y los Nuer son sociedades segmentarias “de clanes y linajes patrilineales”, ignorando que la segmentación de las culturas es un fenómeno internacional, incluso yo diría universal, porque muchos pueblos la han sufrido de diferentes formas en todos los continentes. En Europa, por ejemplo, se puede citar la de los Flamencos que habitan en Bélgica y en los Países Bajos. Los Catalanes, en Francia y en España, lo mismo que los Vascos. Los Eslavos, repartidos en toda Europa desde la Edad Media hasta hoy (he recomendado, en diversas ocasiones, la lectura de este texto de

Alexandre Skirda, *La Traite des Slaves, du VIIIe au XVIIIe siècle, l'esclavage des Blancs*, 3ème édition, Éditions Vétché, Paris, 2010-2016); las segmentaciones más dolorosas son las que suelen surgir como consecuencias de situaciones extremas, como la de los Judíos, tras el holocausto, residentes en Israel y en muchos países europeos y en los de otros continentes; la de los Españoles, durante la guerra civil del 36, que se dispersaron por Europa y América Latina, etc., etc. En África, debido al largo y milenarismo proceso migratorio y a los cuatro siglos de la trata trasatlántica, habría que buscar con lupa algunas pocas culturas que no hayan sufrido la segmentación. Por consiguiente, la expresión “sociedades segmentarias” no puede ni debe ser atribuida exclusivamente a las sociedades africanas, tal como lo ha aprendido el profesor Aranzadi de Evans-Pritchard y de otros sociólogos o antropólogos coloniales. Dicho esto, es necesario insistir en que sí, la sociedad fang, ha sido desde hace milenios, una sociedad o una cultura segmentaria. Debo repetir que viene de la zona que hoy se conoce como la de los Grandes Lagos, pasa por la República Centro-africana, por Camerún hasta llegar a Guinea Ecuatorial, a Gabón, al Congo Baza y a Príncipe y São Tomé, habiendo sufrido cuatro tipos de colonizaciones: la alemana, la francesa, la española y la portuguesa, lo que fue otro dado añadido que incrementó necesariamente su extensa segmentación. Esta es curiosamente una de las características relevantes que el profesor Aranzadi ha encontrado en la cultura fang. Ya sabemos que viajó a Guinea, no para estudiar a ninguna cultura en particular, sino para concluir su proceso de conversión al *bwiti*, y no se fijó en la estructura social de los Fang, en la base sobre la que asienta el resto de los pilares fundamentales que la sostiene, es decir que no se fijó en su familia. Aunque sabemos la importancia que esta tiene en otras culturas que pueblan el planeta tierra, sin embargo, su estructura cobra otra dimensión entre los africanos y, en particular, entre los Fang abarca cuatro

círculos o grados de familiaridad bien definidos (Rafael M^a Nzé Abuy, *Breves datos históricos del Pueblo Fang*, Instituto Politécnico Salesianos-Atocha, Madrid, 1984, p. 19-20). Y también (Ndong Mbá-Nnegue, J., *Los Fang, Cultura, Sociedad y Religión*, p. 43. y Ondo Mayie, L. M^a, *Pluralidad de esposas entre los Fang de Río Muni y la Ética Cristiana*, p. 21-24, citados por Jesús Rafael Eyama Achama, *La fundamentación de los Derechos Humanos en la Etnia Fang, el caso de Guinea Ecuatorial*, Prólogo del Dr. Eugenio Nkogo Ondó, Editorial Académica Española, 2018, p. 28). Según esto, estos investigadores guineanos han establecido esta clasificación:

1. Nda-(e)-bot, literalmente “**casa de personas**”, considerada como la **familia** en su sentido estricto

2. Mvók-e-bot, “**pueblo de personas**”, la gran familia o grupo de familias que habitan en un mismo espacio geográfico.

3. Ayóm-(e)-bot, significa “**linaje**”, agrupación de varios “pueblos de personas”, compuesto de descendientes de un mismo antepasado fundador, que se extiende en distintas ramas según las esposas que tuvo.

4. Etunga-(e)-bot, que quiere decir “**estirpe**”, que sería la cofradía de los linajes que reconocen la descendencia de un antepasado común. Más allá de estos cuatro círculos o grados de expansión familiar, se sitúa el *Ayong* (Jesús Rafael Eyama Achama, *La fundamentación de los Derechos Humanos en la Etnia Fang, el caso de Guinea Ecuatorial*, o. c., p. 28-29). Como se recuerda, este término, *Ayong*, no encuentra una traducción exacta en las lenguas europeas. Según mi experiencia personal, pudo observar que, dependiendo del contexto en el que se utilice, dicho término tiene dos acepciones, una, particular o singular y otra, universal. En el primer caso se usa como tribu, sobre todo a nivel coloquial, mientras que, en el segundo, significa pueblo, en

su extenso sentido político. Por ejemplo, cuando en Akonibe o en Evinayong dos fang se encuentran por primera vez, al preguntarle uno al otro “¿wa asó ve?”, “¿de dónde vienes?”, el interrogado puede decir: “ma asó Mongóo” o “ma asó Akudnnam”, “vengo de Molngóo o de Akudnnam”, e inmediatamente el primero continúa: “¿one muan dzé” o “muan ayong?” “¿qué tribu o de qué tribu?”, la respuesta final será: “muan ndong o muan osumu”, “soy de la tribu ndong o de osumu”, etc., algo totalmente diferente de cuando hablan de *Elat Ayong*, Unión del Pueblo. Respecto a eso, se confirma que el lingüista Julián Bibang Oyée ha traducido esta segunda acepción por *raza, tribu, clan* (*Curso de lengua Fang*, p. 213, mientras que, por su parte, Ndong Mba-Nnegue, J., sostiene que “El *Ayong* está por encima de *nda-bort, mvók-e-bot, ayóm-not* y *etunga-bot*, en *Los Fang, Cultura, Sociedad y Religión*, p. 43, un punto de vista que comparte con Ondó Mayie, L. M^a, en *Pluralidad de esposas entre los Fang de Río Muni y la Ética Cristiana*, p. 24, citados todos por Jesús Rafael Eyama Achama (Idem, *Ibidem, La fundamentación de los Derechos Humanos en la Etnia Fang, el caso de Guinea Ecuatorial*, o. c., p. 28-29). Por eso, me gustaría subrayar, finalmente, que el vocablo en cuestión no debería entenderse como *clan*, por ser este una parcela de la tribu, en sentido concreto.

Estas consideraciones nos indican que la imaginada comparación que el profesor Aranzadi ha desvelado entre los Fang y los Nuer, carece de todo fundamento tanto lógico como ontológico. Sólo ha acertado en que su estructura es patrilineal, lo cual no es ni una novedad, ni nada que les pertenezca exclusivamente porque muchas culturas europeas u occidentales son, del mismo modo, patrilineales. De haber hecho el esfuerzo necesario por estudiar a los Fang, habría constatado el abismo que los separa de los Nuer que ni siquiera pueden compararse con una tribu fang, supongamos, por ejemplo, con la de los Nkodjeñ (nkoo

odjeñ), a la que pertenezco. Como está acostumbrado a repetir las opiniones de la antropología colonial, se ve cada vez más incapaz de seguir las líneas de los investigadores objetivos y rigurosos porque le suponen un esfuerzo inalcanzable. Así sólo conoce el nombre de Georges Balandier, pero, que no ha tenido la mínima curiosidad de acercarse a sus tesis, en este caso le invito a entrar en sus estudios sobre los Fang y a empezar a leer el apartado “I.- Le pays fang”, del Primer capítulo, **La “Société Fang”**, p. 75, de su obra, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, deuxième édition, PUF, Paris, 1955-1963. Dado que ya le he proporcionado una importante bibliografía referente al tema, esta vez, tengo el gusto de ofrecerle otras, en aspectos concretos, por ejemplo, el de su escala de valores (Paul Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*. Chapitre 10, “Le monde moral fang”, L’Harmattan, Paris, 2006, p. 71-77); el de su religión (Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion Fang*, Éditions Karthala, 1983; el de sus ritos de iniciación (Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes a Cameroun, Essai sur la religion beti*, Éditions Karthala, 1985, Chapitre IX, “Le So, initiations de garçons. Grandes épreuves et sens cachés”, Chapitre X, “Le mevungu et les rituels féminins”, Chapitre XI, “Le melan, culte aux ancêtres”, Chapitre XII, Chapitre XIII, “Autres rituels, autres sociétés”; sin olvidarnos del infinito abanico de su filosofía resumida en los múltiples volúmenes del *Mwet*, etc. etc. Sin salir de sus lagunas, cree haber comprendido a la sociedad fang encuadrándola en el círculo imaginario e indestructible de “*anarquía ordenada*”. Por lo visto, ya no se acuerda de que la anarquía es un hecho y el anarquismo es su teoría que, como tal, no siempre será fiel a la realidad. No parece haber leído la historia de Europa dominada por distintos emperadores romanos, antes del nacimiento de sus Estados, pero, partiendo de este desconocimiento, prefiere hablar de África y de sus culturas. Como no es capaz de aportar nada a la investigación antropológica, cree que las culturas tradicionales

africanas han sido inventadas por el colonialismo. Lo más sorprendente es que, como español, teniendo a la mano estudios realizados por los mismos guineanos, los ignore constantemente y prefiera estar encerrado en las teorías coloniales más trasnochadas. En contra de su inconcebible posición, le remito a esta última referencia:

“Los *Fang* eran regidos por ellos mismos, gestionando cada clan su propio mundo desde dentro en el poblado dondequiera que residía. Se gobernaban por medio de un jefe o caudillo elegido en Asamblea popular. Esa elección solía recaer, de ordinario, sobre el más valiente en hazañas guerreras, aunque sin escatimar otras cualidades y virtudes humanas y cívicas. A este les asistía un Consejo de *beñáboro* (ancianos), que eran un verdadero órgano de control político y judicial. A la vez que controlaba el ejercicio de los poderes públicos del jefe, el Consejo garantizaba también el funcionamiento de los tribunales o jurados. Como se puede observar, la administración de la justicia no la controlaba el jefe, sino otro cuerpo independiente que eran los *bèté medzó* (los que tienen labia u oradores⁹ y los *bètó* (los primogénitos), todos ellos, en verdad ejercían de jurados y jueces.” (R. P. Rafael M^a. Nzé Abuy, *Breves datos históricos del Pueblo Fang*, o. c., p. 21), citado también por Jesús Rafael Eyama Achama, *La fundamentación de los Derechos Humanos en la Etnia Fang, el caso de Guinea Ecuatorial*, o. c., p. 42-43). Estoy obligado a confesar que el R. P. Rafael María Nzé Abuy fue precisamente el prefecto del Seminario de Banapá donde empecé mis estudios, en 1959, y, como uno más de sus discípulos, he recogido y transmito este mensaje con el que nos quiso explicar algunos de los aspectos esenciales del sistema político que encontraron los colonos europeos en su primer contacto con los *Fang*, quienes, como otras culturas que he indicado en otra parte, gozaban de la democracia tradicional africana. Ignorando todos esos datos, el profesor Aranzadi nos sigue recomendando estas otras bibliografías:

“En *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, editado por J. Middleton y David Tait (Routledge & Kegan Paul, London, 1958), así como en *African Societies* (Cambridge University Press, 1974) y

Primitive Government (Penguin, 1970), ambos de Lucy Mair –por citar sólo tres títulos- encontrará Nkogo más ejemplos de sociedades africanas precoloniales *sin Estado* (como los Tiv, los Mandari, los Dinka, los Bwamba, los Lugbara, los Lele o los Yakö) junto a otras *con Estado* (como Rwanda, Burundi, Bunyoro, Buganda y los Reinos de África Occidental como Benin) pero lo que el lector de mi “Estudio Introductorio” no encontrará en ningún lugar del mismo es la “negación de la existencia de Estados africanos antes del colonialismo” que Nkogo falsamente me atribuye.” (*Polemizando*, p. 332). Si nos fijamos atentamente en esta nueva lista bibliográfica, aparece en primer lugar *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, editado por J. Middleton y David Tait (Routledge & Kegan Paul, London, 1958), un título curioso que se podría traducir por *Tribus sin reglas: estudios de los sistemas segmentarios africanos*. No se trata de culturas sino de tribus sin reglas que son los modelos de todos los sistemas segmentarios africanos y, por lo tanto, uno de los mejores textos recomendados por el profesor Aranzadi par entender, a la perfección, la sociedad africana y, en especial, la de los Fang. No veo ninguna “razón suficiente” que me lleve a preguntarle, otra vez, si ha podido descubrir una comunidad humana que no tenga reglas que condicionen su conducta y su forma de ser y de relacionarse en todos los órdenes. Dado que ha aceptado a ciegas, la doble y absurda reducción de los sistemas políticos africanos a sus elementos fraccionarios, de Evans-Pritchard, acepta gustosamente las que le ofrecen al instante tanto estos autores como los que firman *African Societies* y *Primitive Government*, para replantear, de otra forma, el tema de las sociedades africanas precoloniales sin Estado. Como he hablado de eso y de la dimensión universal de la segmentación de las culturas, no creo necesario redundar en lo mismo. Sólo debo emitir un juicio sobre esta otra bibliografía que enumera los Estados africanos precoloniales y afirmar, una vez más, que ha sido mi “Reflexión crítica” la que lo ha llevado a dar este paso. Pero, al afirmar categóricamente que: “lo que el lector de mi “Estudio Introductorio” no

encontrará en ningún lugar del mismo es la “negación de la existencia de Estados africanos antes del colonialismo” que Nkogo falsamente me atribuye.”, se ve que incurre en sus habituales contradicciones y, sin reconocer sus errores, pretende buscar una causalidad externa a su conducta irresponsable. Para explicar este nuevo caso, reproduzco íntegramente, y por enésima vez, este texto suyo que cité parcialmente en **“Sobre la supuesta falacia de las culturas africanas sin escritura”**:

“Su delimitación geográfica, política, sociológica y antropológica varía según situemos ese *objeto* de estudio, presuntamente idéntico a sí mismo, en la Guinea Ecuatorial independiente, en la Guinea colonial española o en la Guinea de los primeros siglos que siguen al primer contacto colonial europeo. Si nos vamos aún más atrás en el tiempo, el propio término “Guinea Ecuatorial” carece de significado y referencia precisos, y es poco más que un vago indicador geográfico cuando intentamos referirlo al período precolonial y a esa amplia e imprecisa área geográfica del África ecuatorial en la que vivían distintas poblaciones que, antes del “encuentro colonial” con los europeos, solo tenían como denominador común de su diversidad socio-cultural el hablar lenguas distintas de una misma familia bantú y el poseer una organización social *sin Estado* y un sistema de reproducción cultural *sin escritura*.

”Es obvio que las sociedades sin Estado y sin escritura no pueden dejar como huella o testimonio de su existencia histórica y de su realidad sociocultural en el pasado *documentos escritos* en los que pueda fundamentarse su estudio antropológico o histórico-lingüístico *a posteriori*, el cual debe por tanto –cuando tiene lugar, que no es siempre ni mucho menos: numerosas sociedades y culturas humanas han desaparecido sin haber sido nunca estudiadas por nadie– recurrir a métodos de investigación (trabajo de campo, excavaciones arqueológicas, memoria oral, etc.) diferentes a la investigación histórica basada en *fuentes escritas* que el Estado almacena y organiza en Archivos; y es obvio asimismo que esas fuentes escritas, documentales, y los *estudios escritos* de carácter geográfico, histórico, político, económico o etnológico que en ellas se basan, sólo empiezan a generarse cuando los Estados europeos inician la colonización de esas sociedades sin escritura y como acompañamiento y consecuencia de esa colonización.” (“Estudio Introductorio”, *Polemizando*, p. 17-18) y, en la nota 14, precisaba: “No en todos: la historia de otras partes de África, como el Egipto faraónico,

la Etiopía copta, el África mediterránea bajo dominación romana, y el Norte y Oeste del África islamizada, puede basarse –como la historia de Europa– en abundantes fuentes escritas.”

De lo visto hasta ahora, se constata que el profesor Aranzadi ha violado todas las normas de la honestidad intelectual. Lo mismo que, cuando lo juzga oportuno, puede negar todo cuanto ha escrito en uno de sus artículos o ensayos, puede mentir, manipular tanto las ideas como los textos de otros investigadores, etc. En el capítulo de **La profanación de la dialéctica**, intentaré ampliar la cuestión.

24. Como “A modo de prólogo”: el desafío del espíritu científico del profesor Philippe Descola

Como ya lo vimos, con la expresión “**A modo de prólogo**”, el profesor Aranzadi nos introducía a su escrito sobre “Guinea Ecuatorial. Comentarios a la “Reflexión crítica” de Eugenio Nkogo, donde nos remitía a unos breves textos de las obras de cuatro autores. Supuesto que me parecía que su simple enunciación se alejaba de la posibilidad de explicitar sus ideas, las he dedicado un apartado que lleva precisamente el epígrafe de **El sentido hermenéutico de “A modo de prólogo**”, donde juzgué oportuno habar de estos temas que él anunciaba rápidamente, como lo he hecho constantemente y lo estoy haciendo en estas líneas. En esta ocasión, me ha remitido a otras bibliografías que exigen otras aclaraciones. Con lo cual, le agradezco una vez más por este detalle, aunque observo que, como en la primera vez, no ha querido tomar en serio sus tesis. Así se observa a continuación:

“Y poco después, entre los años 1964 y 1971, mostró, en los cuatro volúmenes de *Mythologiques*, que el pensamiento mítico de las culturas orales amerindias respondía a una “lógica”, formulable en términos matemáticos, que no tenía nada que envidiar a la lógica clásica del pensamiento filosófico. Hace ya varias décadas que en el ámbito académico de lo que Nkogo denomina la “antropología colonial”, la inmensa mayoría de los antropólogos piensa que no hay ningún motivo para postular la superioridad epistémica de una u otra de las diversas formas de pensamiento (silvestre, mítico, filosófico, científico) de las distintas sociedades y culturas. No le vendría mal al señor Nkogo echarle una ojeada a *Par-delà Nature et Culture* (Gallimard, 2005), la obra en la que Philippe Descola pasa revista a las distintas *ontologías* o “composiciones del mundo” en cuyo marco los distintos colectivos humanos han vivido y pensado y encuentra que la que llamamos “occidental moderna”, la *ontología naturalista*, fraguada al calor de, entre otros factores, la filosofía griega y la ciencia moderna, es –frente a la extensión y difusión geográfica de las ontologías animista, totemista y analogista- absolutamente excepcional, lo cual no le ha impedido *imponerse* globalmente a las otras en virtud de su indudable *superioridad de poder*, que sólo puede confundir con *superioridad epistémica o moral* aquel que identifique la sabiduría, la verdad y la virtud con la eficacia, el control y la dominación.” (*Polemizando*, p. 359).

Con todo lo que ya conocemos de sus ideas, cualquier lector puede comprobar que contradice no sólo lo que ha escrito en su “Estudio Introductorio”, sino también lo que escribe en estos comentarios. Como no ha entendido mi “Reflexión crítica”, me acusa de denominar “antropología colonial” a los trabajos de la inmensa mayoría de los antropólogos que, hace varias décadas, “piensa que no hay ningún motivo para postular la superioridad epistémica de una u otra de las diversas formas de pensamiento (silvestre, mítico, filosófico, científico) de las distintas sociedades y culturas”. Es obvio que, como lo ha demostrado constantemente, su afán irreversible de tergiversar las ideas que no conjugan con sus aberraciones sigue haciendo mella en su discurso, así se ve incapaz de darse cuenta de que no sólo en el siglo XX sino también en el XXI, una gran parte de los autoproclamados antropólogos, en la que él se incluye

automáticamente, está todavía anclados en la antropología colonial, que es totalmente opuesta a la antropología general o *científica*. De haberla tenido en cuenta, estaba obligado a seguir sus grandes líneas de investigación para llegar a la comprensión profunda de otras culturas. Si hemos conocido ya las diversas causas o razones que lo han impedido liberarse de aquella antropología, en este texto nos ofrece otras. De esta manera, se nota que, para hablar de Abiyala, América del Sur, en lugar de estudiar a fondo los cuatro volúmenes de *Mythologiques*, que revelan que “el pensamiento mítico de las culturas orales amerindias respondía a una “lógica”, formulable en términos matemáticos, que no tenía nada que envidiar a la lógica clásica del pensamiento filosófico”, por el contrario tomó como único método de análisis a seguir todo lo que se ha dicho o escritos de aquel subcontinente a partir de 1492, es decir desde el inicio de la colonización, una visión que lo ha conducido necesariamente a la antropología de la esclavitud, ignorando totalmente su antropología precolonial. Con esta misma ignorancia ha planteado el tema de la antropología africana, tal como lo hemos comprobado ya, pero, sin darse cuenta de lo que ha hecho, nos remite a *Par-delà nature et culture*, obra del investigador francés, Philippe Descola, profesor en el Collège de France, de cuya elogiada tarea he estado al corriente desde hace tiempo. Según la breve noticia que nos acaba de dar el profesor Aranzadi, parece que ignora los supuestos sobre los que se apoya su investigación y reproduce una rápida y corta interpretación que, probablemente, ha leído de otro autor o, quizá, ha obtenido de estas noticias rápidas que circulan en Internet. Sin la pretensión de contemplar la perfección porque esta es siempre difícil de alcanzar en el infinito ámbito de la creatividad humana, pienso que esta obra es una de las mejores investigaciones de la antropología científica con la que se inaugura el siglo XXI. Tan pronto como salió a la luz en 2005 en Éditions Gallimard, en Paris, una editorial cuyos

catálogos recibo habitualmente desde la década de los 70, conseguí uno de sus ejemplares un año después y, leyéndolo, comprobé la coincidencia o la analogía existente entre algunas de sus tesis antropológicas y gnoseológicas y las que yo he expuesto desde el punto de vista filosófico, lógico u ontológico en mis escritos. Esto no me resultó sorprendente, porque ya había constatado a lo largo de mi formación que la verdadera antropología, la *científica*, y la filosofía, aunque siendo tan diferentes, deben tener una estrecha relación complementaria, como lo ha habido siempre entre las disciplinas afines, ya sea en las Ciencias Humanas o en las de los fenómenos naturales, lo que no ocurre nunca con la antropología colonial que es la que hasta hoy cultivan aquellos que defienden las tesis coloniales, como el profesor Aranzadi. Para su información, le diré que, tras la publicación, en 2010, de *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, en Éditions du Sagittaire, en Paris, el texto empezó a circular por ciertas universidades francófonas europeas, habiendo tenido buena acogida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Namur, Valonia, Bélgica. En la última de mis visitas a aquella institución, en noviembre de 2011, mi colega y casi amigo, el profesor Dominique Lambert, director del Departamento de Filosofía, me puso al corriente de que habían invitado al profesor Descola a que les expusiera las líneas maestras de su investigación antropológica. Le expliqué que, aunque era para mí una buena oportunidad para conocerlo personalmente, pero que me resultaba imposible aprovecharla porque, para ello, tenía que retrasar mi regreso a España, que efectué sin demora como lo tenía previsto.

De lo dicho, repasaré brevemente algunos de los aspectos fundamentales que he encontrado en *Par-delà nature et culture*, una obra voluminosa de unas 650 páginas aproximadamente que,

por mi parte, creo que hace reflexionar antropológicamente no sólo a los investigadores del ramo, sino también a los de otras disciplinas intelectuales, al mismo tiempo que estos últimos puedan aportar algo nuevo a sus planteamientos, lo que atañe, de forma especial, a los que pertenecen específicamente al área del saber filosófico porque algunas de sus principales orientaciones se basan en teorías filosóficas. Entrando en ella, se puede observar a primera vista que, para explicarnos la esencia de lo que es, ha sido, la naturaleza recurre a la *Apologie de Raymond de Sebonde*, de Michel de Montaigne, el filósofo renacentista francés, escéptico y auténtico “pintor de sí mismo”, autor entre otras obras, de los *Essais*, a quien la observación de los animales de diversos entornos le revela que es la “mesme nature” el determinante y la causa universal que ha favorecido el desarrollo de todos los seres, lo que, a su vez, le lleva al antropólogo a declarar que:

“No hace mucho tiempo en que se podía detectar las curiosidades del mundo sin disociar el aprendizaje obtenido de la observación de los animales del que las costumbres de la Antigüedad o las conductas de las tierras lejanas proponían. Una “misma naturaleza” reinaba sin reparto, distribuyendo con equidad entre los humanos y no-humanos la abundancia de las habilidades técnicas, de los hábitos de vida y de formas de razonar. Entre los letrados al menos, esta época tomó fin unos decenios después de la muerte de Montaigne, cuando la naturaleza dejó de ser una disposición que unificaba las cosas más discordantes para convertirse en un dominio de objetos regido por las leyes autónomas sobre el fondo del cual la arbitrariedad de las actividades humanas podía desplegar su seductor reflejo. Una cosmología nueva acaba de nacer, prodigiosa invención colectiva que ofreció un cuadro sin precedente al desarrollo del pensamiento científico y del que somos, en este comienzo del siglo XXI, los guardianes un poco desenvueltos.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, 2005, Avant-propos, p. 9).

A la vista de esta significativa referencia que distingue estas dos concepciones de la naturaleza: la antigua y la moderna

y la vigencia de esta última en la era contemporánea, mis observaciones al ilustre antropólogo Descola van en otra dirección donde se admite que la naturaleza no dejó de ser este reino en que compartían en igualdad de condiciones tanto los racionales como los irracionales “unos decenios después de la muerte de la Montaigne”, es decir en el Renacimiento, sino desde el comienzo de la racionalidad humana. Así lo hemos aprendido él y nosotros:

“He ahí que hace aproximadamente 3 millones de años, en un campamento vecino de la orilla oriental del pintoresco lago Turkana (antiguo lago Rodolfo), en Kenia, un hombre primitivo recogió un canto y, con unos golpes hábiles, lo transformó en una herramienta. Lo que fue en origen una casualidad de la naturaleza se convirtió en objeto de tecnología intencional pudiendo ser utilizado para fabricar un punzón para cavar, para desenterrar raíces, o cortar la carne de un animal. Pronto abandonado por el artesano, el instrumento de piedra existe siempre, trazo de unión infranqueable con los ancestros. Este ha sido, entre otros, bien conservado en el Museo nacional de Kenia en Nairobi. Es emocionante pensar que nosotros compartimos la misma herencia genética que las manos que fabricaron la herramienta que nosotros tenemos hoy en nuestras propias manos, y que nuestra inteligencia es idéntica a la que entonces decidió a tallarlo.” (Richard E. Leakey et Roger Lewin, *Les origines de l'homme*. Préface d'Yves Coppens, professeur au Collège de France, Traduit de l'anglais par Pierre Champendal, Librairie Arthaud, Paris, 1979, et Flammarion, Paris, 1985, p. 9). Este primer artesano que, con su inteligencia práctica, empezó a tallar la piedra empleándola en otros fines de su supervivencia cotidiana, se llamó por eso *Homo habilis*, este, además del lago Turkana, también habitó en el valle de Olduwai. Su actividad será heredada y ampliada por el *Homo erectus* y, casi, perfeccionada por su sucesor, el *Homo sapiens*, posteriormente, *sapiens sapiens*. Este último es el que emprende el camino de la migración, desde su hábitat, tomando diversas rutas rumbo al norte, al sur, al este y al oeste, cruzando mares hasta aterrizar con distintas adaptaciones climatológicas en otros

continentes. Su primera y gran aportación al mundo del saber científico fue descubierto en África del Sur a principios de la última década del siglo pasado. Los datos de dicha investigación nos conducen a 200 km. al este de la Ciudad del Cabo donde, en unas excavaciones, el profesor Christopher Henshilwood, especialista en Paleontología humana, descubre en 1990, una serie de artefactos excepcionales fabricados por los Blombos (*pedras, grabados, collares, etc.*) que revelan la existencia de un comportamiento cognitivo, de hace 80.000 años, ejercido por la *memoria, el lenguaje, el razonamiento, la inteligencia, la tecnicidad.* etc. Estos hallazgos hicieron sucesivos ecos en algunos medios especiales de comunicación, tales como: *The Journal of the Human Evolution*, de diciembre de 2001, la revista *Science*, del 11 de enero de 2002, sin olvidar la publicación del periódico *Le Monde*, del 16 de febrero de 2002.

Esta fue la voz unánime que motivó a un destacado investigador camerunés a declarar que “El Homo sapiens había desarrollado un pensamiento abstracto, capaz de almacenar informaciones de una o de otra manera en su cerebro, de crear colores a través de procesos químicos y de joyas tales como los collares...” (Kum’a Ndumbe III, *L’Afrique reprend sa place, Conférence donnée en langue allemande, à la section d’AfricAvenir International Berlin, vendredi 9 février 2018, 19 heures, Éditions AfricAvenir, Vienne/Autriche, 2018, p. 14).*

Indudablemente, estos datos nos ponen de manifiesto que el despertar intelectual de la modernidad ha tenido lugar en África unos 50.000 años a. C., es decir muchos milenios antes de su instalación en Europa. Por eso, Denis Vialou, profesor del Instituto de Paleontología humana de París, ha confirmado que “*las industrias microlíticas africanas son, en efecto, más antiguas que sus homólogas europeas. Muchas de África del Sur remontan a 40.000 ó 50.000 años antes de nuestra era, cuando, en Europa occidental, las más viejas no van más allá de 10.000 años (Le*

papyrus d'AHMÈS, Revue d'Humanités Classiques Africaines, année 2015, n° 1, p. 6).

Lo que más ha llamado la atención a los estudiosos es que, en este arte creativo, los Blombos lograron tallar unos fragmentos de ocre sobre los cuales trazaron inteligentemente figuras geométricas en forma de triángulos perfectos. Contemplándolos, Christopher Henshilwood ha podido exclamar que se trata de los primeros trazados geométricos de la historia humana, realizados sobre una piedra, cuyos lados han sido cuidadosamente pulidos con el fin de materializar ciertos conocimientos. Con lo cual, concluye que esos grabados “*reposaban sobre un lenguaje sintáctico completo* (Idem, Ibidem, *Le papyrus d'AHMÈS, Revue d'Humanités Classiques Africaines*, p. 6).

Por su parte, el matemático togolés, Pascal Kossivi Adjamagbo, profesor de l'École Centrale de Paris, quien, en su riguroso análisis, mantiene que sólo hay tres tipos fundamentales de pavimentos, a saber: el *triangular*, el *cuadrangular* y el *hexagonal*. A partir de esta investigación, invita a los especialistas mundiales a no perder de vista al alcance científico del invento de los Blombos, porque las figuras geométricas que nos aporta han sido empleadas profusamente en las tecnologías punta. Los hechos inciden en esa explicación magistral del pensador africano, porque, por ejemplo, dichos trazados nos remiten al sistema de *triangulación* puesto recientemente en marcha por los GPS. Aquí, descubrimos evidentemente que la utilización de estas combinaciones triangulares, en nuestros desplazamientos, nos ofrece la posibilidad de guiarnos por la asistencia de un satélite dotado de un programa localizador. Además de esto, los expertos en la cuestión admiten unánimemente que la ciencia de la *triangulación* sigue siendo utilizada en el universo de los

elementos finitos, y citan los ejemplos de las industrias aeronáutica y automovilística, en concreto, en sus *cálculos de estructuras*, en la *evaluación de las resistencias de los materiales*, etc., sin olvidarse de los *modelados numéricos* en la arquitectura y en las previsiones meteorológicas.

Por todo ello, puntualiza el profesor K. Adjamagbo que, entre los principales pavimentos descubiertos, el que suscita más interrogación intelectual es el pavimento triangular, es decir el modelo establecido por los Blombos (Idem, Ibidem). Basándonos en estas series de descubrimientos, podemos asegurar que la intensa y múltiple actividad desplegada por el *Sapiens sapiens*, nuestro último antepasado, convertirá definitivamente el proceso de hominización en humanización y la naturaleza en cultura. Y, con ello, retomamos el hilo de la investigación del profesor Philippe Descola quien, para llevarnos a encontrar con facilidad los espacios o los puestos que ocupan, respectivamente, la naturaleza y la cultura en el cosmos, nuestro cosmos, nos remite directamente a la experiencia personal de su compatriota Henri Michaux. Este joven poeta, nacido en Namur, capital de la Wallonie y nacionalizado francés, tras haber efectuado un viaje al Ecuador, en 1928, toma la decisión aventurera de regresar a Francia en piraguas a través de los ríos de la Amazonía, a lo largo de Rio Napo hasta Marañón, donde tiene la suerte de embarcarse en un pequeño buque de vapor brasileño que lo conduce hasta la desembocadura del mismísimo Amazonas, ahí pisan el suelo de Belém de Pará. De esta dura experiencia que ha valido la pena, describe esta escena:

“Una mujer joven que estaba a nuestro bordo, viniendo de Manaus, enterando en la ciudad por la mañana con nosotros, al pasar delante del Gran Parque, bien arreglado con sus plantas, lanzó este suspiro de alivio: “¡Ah! por fin la naturaleza”. Pues, ella venía del bosque” (H. Michaux, *Ecuador*,

Journal de voyage, 1929, Éditions Gallimard, 1968, p. 169, citado por Philippe Descola. *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 58). Este dato insólito nos hace ver que la joven había entendió todo a la inversa: saliendo del bosque, donde había estado en contacto con la naturaleza en su estado originario, creía que eso era cultura, y que el parque, donde la acción humana había modificado la naturaleza convirtiéndola en cultura, era naturaleza. Ante dicha situación, el antropólogo está siempre dispuesto a emitir su juicio crítico e interrogando si la ausencia en muchas sociedades de una noción homóloga a la idea moderna de naturaleza no sea más que una cuestión semántica suponiendo que, en todas partes, se haya podido dar cuenta de lo doméstico y de lo salvaje, entre los espacios bien socializados y los que se desarrollan independientemente de la acción humana, puede llegar a esta conclusión:

“A condición de considerar como culturales las porciones del medio ambiente modificadas por el hombre y como naturales aquellas que no lo son, la dualidad de la naturaleza y de la cultura podría salvarse del pecado del etnocentrismo, incluso establecerse sobre las bases más firmes fundadas en una experiencia del mundo en principio accesible a todos. Está claro que la naturaleza no existe todavía para muchos pueblos como un dominio ontológico autónomo, que en ellos lo salvaje ocupará este lugar y, todo como nosotros, sabrán encontrar la diferencia, por lo menos topográfica, entre lo que atañe a la humanidad y lo que no la pertenece.” (*Par-delà nature et culture*, p. 59). Esta reflexión confirma una vez más que el proyecto de convertir a la naturaleza en cultura fue inaugurado por el *Homo habilis* y perfeccionado por el *Homo sapiens*, cuyo acervo ha conservado la humanidad hasta nuestros días.

En estas líneas de reflexiones, para plantear la cuestión de las “Estructuras de la experiencia”, nos remite a las *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*, de Edmond Husserl. Me complace reconocer que estas me vienen de

maravillas, no sólo por haberlas leído sino también por haber estado indirectamente con el gran maestro, de cuya doctrina fenomenológica aprendí de su discípulo Emmanuel Levinas, uno de mis profesores en la Sorbona. En esta circunstancia, me siento obligado a situar el texto que cita el profesor Descola en su obra, con este propósito debo recordar que entre los días 23 y 25 de febrero de 1929, el *Instituto de Estudios Germánicos* y la *Sociedad francesa de Filosofía* tuvieron el honor de invitar al eminente profesor Edmond Husserl, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, a la Sorbona, de Paris, donde pronunció cuatro conferencias sobre la *Introducción a la Fenomenología trascendental*, en el anfiteatro Descartes. Al mismo tiempo que el célebre invitado confesaba de plano ser feliz por tomar la palabra en uno de los lugares más venerables como sede y esplendor “donde se ilumina la ciencia francesa”, reconocía que la Fenomenología naciente se había transformado en un tipo nuevo de filosofía trascendental y que, por su alta fidelidad a la doctrina cartesiana, se podía llamar un neo-cartesianismo. Recordando que la idea directriz de las *Meditaciones metafísicas* tendía a una reforma total de la filosofía para hacer de ella una ciencia de fundamentos absolutos, eso implicaba a la vez proceder a la reforma paralela de todas las ciencias, porque, según él, estas no son más que parcelas de algo más universal que es la filosofía, cuya unidad sistemática sería la única vía por la cual “ellas pueden verdaderamente convertirse en ciencias”.

“Ahora bien, si se considera estas ciencias en su devenir histórico, se percibe que les falta este carácter de verdad que permite acompañarlas íntegramente y en último análisis a las intuiciones absolutas más allá de ellas no se puede remontar. Por eso es necesario reconstruir el edificio que podría corresponder a la idea de la filosofía, concebida como unidad universal de las ciencias levantándose sobre un fundamento de un carácter absoluto. Esta necesidad de reconstrucción, que se imponía a Descartes, se realiza en

Descartes bajo la forma de una filosofía orientada hacia el sujeto.” (Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*, traduit de l’allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 2). Esta es la herencia que Edmond Husserl, el cartesiano por excelencia de todos los tiempos, recibió y conservó de su único modelo filosófico, el mismo Descartes, quien quiso hacer de la filosofía no una ciencia concreta, sino una megaciencia. Si eso suponía la búsqueda de un fundamento que tuviera carácter absoluto, su tarea exigía una nueva forma de considerar o de tomar su proceso o sus contenidos esenciales, una reconstrucción de su totalidad, esto es, un nuevo método a seguir, lo que expuso en el *Discurso del método*. Si el pensador francés, para inaugurar su racionalismo, había encontrado la primera evidencia metafísica en el *cogito*, pues el alemán, para fundar su fenomenología, parte de la *evidencia* del contenido de la conciencia. Lejos de detenernos en el desarrollo de estas evidencias, no interesa repararnos en el texto del que arranca la reflexión del profesor Descola. Esta es su letra:

“El que quiere en verdad ser filósofo, deberá “una vez en su vida” replegarse sobre sí mismo y, en su interior, intentar invertir todas las ciencias admitidas hasta aquí y esforzarse por reconstruirlas.” (Idem, *Ibidem*, Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*, o. c., p. 2). Y, Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., II, Structures de l’Expérience, p. 133). Apoyándome en esta doble cita e intentando ir a sus raíces en vía de descubrir su auténtica significación, he llegado a esta conclusión en la que afirmo que, aprovechando la oportunidad que le ha brindado este consejo del gran filósofo alemán, que ha sido para él como una de sus lecciones magistrales en la que anunciaba el origen de su compromiso en la tarea investigadora,

el profesor Descola cree que había sonado la hora de trasladarlo al seno de la antropología y lanzar con el mismo tono de su voz que: “el que quiere de verdad ser antropólogo, debe examinarlas teorías antropológicas reinantes, para reconstruirlas y darlas una nueva visión”. El ilustre antropólogo francés lo asumió justo en un momento en que, intentando pisar fuerte, notaba que la disciplina en cuestión había sufrido un cierto quebranto. Esto será lo que yo he llamado: *el desafío de su espíritu científico*. Absorto en él, sostiene que:

“Reconocer la contingencia del dualismo de la naturaleza y de la cultura y los inconvenientes que induce en la aprehensión de las cosmologías no modernas no debe conducir por tanto al olvido de la investigación de las estructuras de encuadre capaces de dar cuenta de la coherencia y de la regularidad de las diversas maneras en las que viven los humanos y perciben su compromiso en el mundo. Aun que pueda ser útil una fisiología de interacciones, esta no es nada sin una morfología de prácticas, un análisis praxeológico de formas de experiencias. Para parafrasear una célebre fórmula de Kant, estructuras sin contenido son vacías, experiencias sin formas, privadas de significación (remite a la traducción francesa, “Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles”, de Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, “Théorie transcendantale des éléments, Introduction a la deuxième partie”, p. 77, y yo a la española, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978-1984, “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”, “Doctrina Transcendental de los Elementos, Segunda Parte, Introducción a La Lógica Transcendental”, p. 93). De todo ello, el reconocido antropólogo deduce esta inferencia lógica:

“Pues, por uno de los movimientos del péndulo del que la antropología ha tomado por costumbre, el estudio de hechos de estructura se ha visto afectado desde hace tiempo por un singular descrédito, asimilando que se encuentra en un objetivismo perplejo donde se disolvería irrevocablemente

todo lo que hace la riqueza y el dinamismo de los intercambios sociales.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 135).

Si por medio de la inspiración husserliana, ha querido ser exigente consigo mismo comprometiéndose en la investigación rigurosa y objetiva de su materia, invitando a los demás a adoptar la misma actitud, es decir a seguir la misma metodología, ahora comprendo lo mismo que en el anterior texto que, empleando la fórmula kantiana, piensa que la negligencia cometida por los antropólogos por no haber sabido plantear los problemas fundamentales de la comprensión de las “cosmologías no modernas”, a mi modo de ver, incluidas todas, es decir no sólo las de las culturas de otros continentes sino también las europeas, había provocado el descrédito de la ciencia antropológica y la había llevado a estancarse en la incertidumbre. Por consiguiente, sus indagaciones estaban vacías de contenido y sus intuiciones, ciegas, porque no lograron captar o percibir las características esenciales de lo que contemplaban. Y, de forma más explícita, su posición al respecto podría resumirse en la crítica severa que dirigió a aquella visión opaca de la realidad que constituía el objeto visible o inteligible de reflexión, que les exigía una valoración adecuada o un análisis pertinente a su forma de ser que no fueron capaces de asumir. Por rechazar definitivamente este desaliento, les espetó enfáticamente estos largos razonamientos que reproduzco íntegramente a continuación:

“¿Cómo no ver, sin embargo, que las prácticas y los comportamientos observables en el seno de una colectividad exhiben una regularidad, una permanencia, un grado de automatismo, que los individuos concernientes están en la mayor parte del tiempo esforzándose por atribuir a sistemas de reglas instituidas? ¿Cómo ignorar que, en las sociedades sin escritura al menos, sólo unas personalidades de excepción, tan raras que todos los etnólogos conocen sus nombres, han estado en condiciones de proponer síntesis parciales de los fundamentos de sus culturas, síntesis a menudo producidas con el fin de

responder a las expectativas de un encuestador y que su carácter generalmente esotérico prohíbe tomar por una carta conocida por todos? ¿Cómo estas líneas de conducta, estas reacciones y elección rutinarias, estas actitudes compartidas respecto al mundo y al otro, tan distintivos que sirven de indicio intuitivo para medir las distancias diferenciales entre los pueblos vecinos, pero interiorizados de manera tan profunda que no afloran casi jamás en una deliberación reflexiva, cómo estas disposiciones tácitas podrían ser objeto de un debate público, ser sometidas conscientemente a las reformas, constituirse según las circunstancias por ajustes rebuscados? Afirmar que estas lo pueden, por concesión a los encantos de una espontaneidad de la *praxis* en fin liberada de su alienación, es perpetuar la vieja confusión entre los repertorios de normas instiladas por la educación, por una parte, y los gálibos cognitivos y corporales gobernando la expresión del *ethos*, por otra; es operar una amalgama entre los modelos de acción objetivados bajo la forma de prohibiciones o de prescripciones revocables a merced y los esquemas de la práctica que, por ser eficaces, deben permanecer expuestos en la oscuridad de los hábitos y de las costumbres.” (Phillipe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 136).

Esta larga serie de valores, de factores estructurales fundamentales e inherentes a las culturas diferentes que enumera aquí el profesor Descola, fueron precisamente los que los antropólogos vulgares ignoraron o rechazaron, porque traicionaron la naturaleza de su tendencia al saber y optaron por doblegarse ante los intereses ajenos a la independencia intelectual y, con ello, agotaron todos sus esfuerzos en la defensa del statu quo de la dominación colonial. En esta defensa, al presentar una explicación unilateral y sistemática de su proceso y de sus métodos, crearon la antropología del colonialismo (O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, 1950, y Gerard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Librtairie Athème Fayard, Paris, 1972). La finalidad de dicha antropología es, entre otras, la defensa a ultranza y la exaltación excesiva y casi patológica de la colonización, al mismo tiempo que reduce a las sociedades colonizadas a pueblos sin historia y a sus habitantes a condiciones ínfimas de la escala humana. Esta es la antropología que tiene

todavía esclavizados al profesor Aranzadi, a Delacampagne y a la turba de los que se muestran incapaces de seguir por la senda de la antropología científica, cuya actitud ha sido y seguirá siendo condenada por los investigadores que buscan la verdad, tal como lo ha hecho el profesor Descola.

Como se ha puesto énfasis en la serie de factores estructurales y en la misma estructura, aunque es probable que cualquier lector pueda decir algo de ella partiendo de la disciplina intelectual a la que pertenece, sin embargo, en esta ocasión, es preciso seguir al autor para formarnos una ligera idea de la cuestión. En efecto, en “Estructura y relación”, este nos asegura que los esfuerzos desplegados por una gran mayoría de investigadores para descifrar la vida social desde el punto de vista de sus relaciones en todos los órdenes, es un inmenso campo donde se podría diseñar o contemplar una tipología de los comportamientos posibles, en los que se encuadrarían tanto los racionales como los irracionales (humanos y no-humanos), cuyos planteamientos invitan a “examinar sus compatibilidades e incompatibilidades”. Desde esta perspectiva, reconoce que los estudios de la estructura topan con grandes dificultades, independientes unas de otras. En primer lugar, se plantea la cuestión de la escala en estos términos:

“O bien las estructuras aisladas son de una tal generalidad de manera que no permiten dar cuenta de la especificidad de las configuraciones culturales singulares, o bien estas han sido tan particularizadas por sus contextos históricos y se manifiestan impropias a toda empresa comparativa. Aunque su noticia carezca ya de vigencia, la noción de *pattern* de cultura presenta por Ruth Benedict es un ejemplo de esta primera situación (*Patterns of culture*, Boston, Houghton, Mifflin Company, 1934). Extraídos por un análisis inductivo de la consideración de sólo tres sociedades, estos *patterns* se reducen al fondo a la clásica oposición nietzscheana entre pueblos apolíneos y pueblos dionisiacos, dos formas de experiencia colectiva que no constituyen estructuras de ninguna manera...” (Philippe Descola, *Par-*

delà nature et culture, o. c., p. 137). Lejos de detenernos en lo que el mismo Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, llamó espíritu apolíneo y dionisiaco, refiriéndose respectivamente al arte plástico, el de la armonía de formas, y el arte desprovisto de ellas, la música, siendo una creación libre, una auténtica embriaguez creativa, sólo queremos decir aquí con esos términos que los *patterns* de Ruth Benedict no aportan “combinaciones de trazos relacionales organizados en modelos susceptibles de ser puestos en relación por las leyes de transformación, puesto que estos son resultantes de reagrupaciones irregulares de sistemas de valor, de principios éticos y de conductas normalizadas, imaginadas además en las culturas autónomas y trascendentes en las que cada individuo ofrecería como una reverberación a son escala.” (Idem, *Ibidem*, *Par-delà nature et culture*, p. 137). Esta crítica del profesor Descola se dirige en primer lugar a los que habitualmente suelen basar sus indagaciones en estructuras aisladas, es decir que, seleccionando una parcela concreta de una cultura madre determinada, acaban sacando conclusiones que “no permiten dar cuenta de la especificidad” de sus raíces u orígenes, y, en segundo lugar, a Ruth Benedict, una autora que se sitúa entre los mejores representantes de esta tendencia. Por el hecho de que esta crítica coincide exactamente con lo que he tachado de falsas generalizaciones, se entiende que descalificaría del mismo modo el fracaso que llevó a Evans-Pritchard a reducir todos los *African Political Systems* al de los Nuer, como lo he indicado ya. Al lado de los *patterns*, surge otra cuestión, la de los *habitus*. Si estos, tal como los definió Bourdieu son más que “estructuras aisladas por el análisis, pero estructuras de un género particular, sistemas de disposiciones durables inmanentes en las prácticas, resultantes del aprendizaje imitativo y de la interiorización de las conductas y de las técnicas corporales del entorno” (Idem, p. 138), entonces, se entiende que corren la misma suerte que los *patterns*, por consiguiente, aunque pareciera un caso razonable, “esta particularización del *habitus* hace cada vez más difíciles la comparación de las modalidades de su manifestación concreta y la toma como un conjunto estructurado de diversas combinaciones en las que interviene.”

(Idem, p. 137). Aun con eso, el experto antropólogo alberga esperanzas de una posible solución, esta sería remontar hacia el principio, hacia el comienzo de lo que se ha llamado generalmente la socialización primaria que, en su propia terminología, contempla el peso que representa el foco o la parte central de los esquemas elementales de la práctica cuyas diferentes configuraciones permitirían dar cuenta de la gama de relaciones existenciales, que resultan una especie de matriz originaria de donde arrancan los *habitus* y por la cual conservarían una huella perceptible en cada una de sus inscripciones históricas. En principio, semejante hipótesis no se aleja de la idea avanzada por Levi-Strauss cuando ha escrito:

“Cada niño aporta al nacer, y bajo la forma de estructuras mentales esbozados, la integralidad de los medios de los que dispone la humanidad de toda la eternidad para definir sus relaciones en el Mundo y al Otro. Pero estas estructuras son exclusivas. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los disponibles. Cada tipo de organización social representa pues una elección que el grupo impone y perpetúa” (Levi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1967 (1949), Paris-La Haye, Mouton and Co. p. 108)”

Por eso, “Habría que precisar por tanto que estos “medios de los que dispone la humanidad de toda la eternidad” no se reducen únicamente a estructuras mentales innatas, sino que estos consisten sobre todo en un pequeño número de esquemas prácticos interiorizados, sintetizando las propiedades objetivas de toda la relación posible con los humanos y no-humanos.” (Philippe Descola, *Pa-delà nature et culture*, o. c., p. 139).

Esta precisión marca la diferencia existente entre estos dos grandes antropólogos, Levi-Strauss y Philippe Descola, ambos, maestro y discípulo, pertenecientes al espíritu de la tradición investigadora que ha caracterizado siempre al famoso Collège de France, una institución renacentista donde, desde el “Siglo de las

Luces”, han profesado las mentes preclaras e interdisciplinarias de la cultura francesa. Pienso que esta marca que los difiere es, sin duda, una desaprobación o una corrección, de parte del alumno, de las tesis de su maestro, algo que nos anticipa que, de vez en cuando, será necesario contar con ella a la hora de confrontar sus ideas. En cuanto a esto, debo recordar que yo también he expresado mi disconformidad con las tesis que mantiene Levi-Strauss en *Race et histoire* y, sobre todo, con su posición o actitud respecto a Gobineau (retroceder a **Otra vez con Gobineau**), pero que mi crítica no guarda ninguna relación con la corrección del profesor Descola.

El análisis de los inconvenientes que suponen los *patterns* y el intento de salvar el *habitus*, nos lleva directamente a la segunda dificultad que encuentra el estudio de los hechos de estructura, esta vez se trata de ver cuál podría ser la asignación de su estado ontológico. Dispuestos a ello, es aconsejable resolver algunos interrogantes, a partir de los cuales, entrando en las configuraciones estructurales señaladas mediante el análisis de una realidad social cualquiera, se podría determinar o comprobar si estas son las expresiones “depuradas”, pertinentes o exactas de las relaciones concretas que constituyen la trama o el conjunto de dicha sociedad, o son “más bien concebidas como unos modelos operatorios construidos por el observador en una libertad relativa en comparación con los modelos explícitos formulados por los que él observa, pues, si este fuera el caso, ¿cómo habría que evaluar la pertinencia de estas estructuras y dar cuenta del hecho por el que ellas explicarían el carácter sistemático de normas, de prácticas y de comportamientos sin ser entonces apprehendidos de forma consciente?” (Idem, *Ibidem*, *Pa-delà nature et culture*, p. 139). Desde el punto de vista ontológico, creo que la solución de la cuestión no debería pasar por un filtro estrictamente dilemático, porque entre las estructuras sociales en sí mismas y los modelos construidos por su observación es, platónicamente hablando, como si se tratara de las realidades sensibles o

inteligibles y sus representaciones, representaciones que no tendrían sentido o explicación si no se refieren a las entidades que representan. En nuestro caso concreto, es posible contemplar dos clases de respuestas que nos situarían entre el consciente y el inconsciente, evocando un poco a Freud, y entre una posición realista y otra teórica. Estos dos pares de conceptos han tenido una correlación mutua de tal manera que, a pesar de su diferente significación, mentando uno siempre nos viene a la mente el otro. Despejando la posición realista, la teórica nos aparecerá a la vista sobre la marcha. Según esto, aquella (la realista) fue ilustrada netamente por un reconocido antropólogo británico, quien definió la estructura como “la red compleja de relaciones sociales existente realmente y uniendo a seres humanos individuales en un cierto entorno natural.” (Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, 1952, trad. par F. et L. Marin, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 315, citado por Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p 139-140). Aunque el investigador francés reconoce que esta es la definición que emplean, por lo general, tanto los etnógrafos como los sociólogos cuando describen los trazos estructurales de las sociedades o de los grupos que estudian, señala a la vez que no los toman como propiedades subyacentes susceptibles de figurar en las combinatorias más vastas, sino simplemente como una formalización inductiva de relaciones observables entre personales, a menudo inspirada por los modelos mediante los cuales la colectividad observada aprehende pasivamente y traduce la regularidad de los comportamientos operados en su seno. Por eso, al pertenecer exclusivamente al orden interpersonal, no implican la dinámica de la sociedad en su totalidad. Partiendo de estas premisas, al aseverar que “Es a Levi-Strauss a quien, por supuesto, se debe la definición alternativa de la noción de estructura”, admite con razón suficiente que “Ofuscado por su empirismo, Radcliffe-Brown habría confundido las

relaciones sociales con la estructura social, las primeras ofreciendo los materiales de observación empleados por el etnólogo y el sociólogo con el fin de elaborar modelos abstractos que hacen manifiesta la segunda”; en resumen, “El principio fundamental es que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos según esta.” (C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurelle*, Plon, Paris, 1958, p. 305, citado por Philippe Descola, *Par-delà Naure et culture*, p. 140). En efecto, esta crítica dirigida a Radcliffe-Brown, está en consonancia con las que Voltaire y Bergson hicieron a sus contemporáneos de aquel país, a las que yo mismo he añadido la mía personal al hablar de Evans-Pritchard en distintas ocasiones. Por todo ello, es fácil constatar el peso de la herencia del empirismo que hasta hoy sigue gravitando sobre los pensadores e investigadores no sólo británicos sino también anglófonos.

Ahora bien, como ha asegurado que Levi-Strauss está en el origen de la definición de la noción de estructura, para aportar algo de mi investigación al respecto, debo remitir a *Le Structuralisme*, de Jean Piaget, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, donde se podrá leer que “Marcel Mauss es considerado por Claude Lévi-Strauss como el iniciador del estructuralismo antropológico” (p. 82). Del mismo modo, cabe anotar que, para este autor, el origen de la noción de estructura arranca desde los Cursos de lingüística general que impartió Ferdinand de Saussure, durante tres años académicos, en Genève, entre 1906-1907 y 1910-1911 (*Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1973), donde sin nombrar directamente el vocablo “estructura”, lo emplea prácticamente para explicar la “Naturaleza del signo lingüístico”. Desde entonces, el estructuralismo se desarrolló en Alemania, en la “Gestalt” o la escuela de Würzburg, con los trabajos llevados a cabo por Köhler y Wertheimer, entrando definitivamente en Francia a través de sus potentes instituciones, el Collège de France, con Maus, Lévi-

Strauss, Descola y otros, y la École Normale Supérieure, con Althusser y otros. Desde ahí, su expresión lingüística llega al otro lado del Atlántico, asumida por Chomsky, mientras que en Francia se extiende a otras disciplinas, como las matemáticas, etc. (Piaget, *Le structuralisme*, p. 46-47, 64-65, 101-105, etc.). Este es un texto que, junto con *L'Épistémologie génétique*, utilicé en aula para explicar sus líneas de investigación a mis alumnos, pero lo que me resultó un poco curioso es que, a pesar de su alto nivel de conocimiento en la materia, el ilustre pedagogo ginebrino no se hubiera dado cuenta de que fue precisamente Karl Marx quien, en la *Crítica de la economía política*, empleó por primera vez y de forma más explícita el término *estructura*, para designar al potente factor económico de la sociedad constituida por las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sobre la cual se alza la *superestructura* jurídica, ideológica, religiosa, etc., una noción o unas nociones que han trascendido en la historia de la filosofía y en la gran mayoría de los estructuralistas hasta hoy.

Estas aclaraciones nos permiten retomar las reflexiones del profesor Descola quien nos insiste en que, para que sean realmente estructurales todos estos modelos de los que ya hemos hablado, deben cumplir estos requisitos:

“Dar prueba de un carácter sistemático, de tal manera que la modificación de uno de sus elementos implique una modificación previsible de todos los demás; que, en la escala de una familia de modelos, se organicen además siguiendo una variación ordenada que defina los límites de un grupo de transformación. El modelo estructural así entendido presenta ciertas características de un modelo deductivo de explicación causal que Newton había empleado para explicar la realidad física y del que Kant ha sacado las consecuencias filosóficas en su teoría de la causalidad sintética.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 140-141). Si hemos entendido bien su mensaje, diríamos que, para una mejor aprehensión o captación de la verdadera esencia de estos modelos que son objetos de nuestra atención, es imprescindible unir el

concepto de estructura al de sistema. Siendo una estructura, en términos más sencillos o simples, el orden y la disposición de las partes de un todo, y el sistema, según algunas de las diversas acepciones filosóficas, un orden científico perfecto en el que “las proposiciones están situadas según sus demostraciones más simples y de manera que nacen una de la otra” o “la unidad de múltiples conocimientos reunidos en una única idea”, se entiende que estas demostraciones o estos conocimientos deben guardar entre sí una conexión esencial y necesaria lo mismo que se unen las partes del todo en la anterior, es decir en la estructura. Su aproximación requiere no sólo el empleo del método analítico inductivo, como lo creyeron muchos investigadores, sino también el recurso al método sintético deductivo, a modo de Newton y de Kant. Por mucho que Levi-Strauss se haya reparado en esta analogía y haya podido distinguir los modelos mecánicos como instrumentos privilegiados del análisis estructural, de los métodos estadísticos empujados por los sociólogos e historiadores, sin embargo, él mismo adopta personalmente los modelos estructurales que revelan una característica que se aleja mucho del modelo deductivo de explicación causal y permanecen invariablemente en el inconsciente. De ahí que su discípulo siga interrogando, para avanzar un poco más allá de la posición de su maestro, como lo escuchamos a continuación:

“¿Cuál es entonces la naturaleza de este inconsciente estructural colectivo? ¿Se encuentra acaso en cada espíritu bajo la forma de imperativos cognitivos que permanecen tácitos en todo siendo culturalmente determinados, o bien está distribuido en las propiedades de las instituciones que lo hacen manifiesto al observador? ¿Cómo es interiorizado por cada individuo y por qué medios actúa de manera que pueda eventualmente determinar los comportamientos recurrentes traducibles en los modelos vernáculos? Levi-Strauss no aporta respuestas precisas a este tipo de cuestiones.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 141-142). Este es el extremo al que llega la insatisfacción de la doctrina del maestro

que no convence ni a su discípulo ni al resto de sus generaciones. Aunque hubiera intentado otras aproximaciones a la problemática, como las de reconsiderar la teoría del neo marxismo incluso remontando hasta el mismo Marx, lo cierto es que a la vista de todo este ha sido “un proyecto que no ha podido llevar a su término”. Apartándose definitivamente de lo que podría ser considerado como un fracaso, el profesor Descola toma la decisión irrenunciable de seguir de forma autónoma, segura, libre e independiente, el camino que ha emprendido en la investigación antropológica. Con esta firme deliberación, concluye este apartado:

“Este libro se apoya en efecto sobre la apuesta de que es posible poner al día los esquemas elementales de la práctica y de elaborar una cartografía somera de su distribución y de sus arreglos. Ahora bien, una empresa de esta naturaleza sólo puede ser justificable a condición de especificar los mecanismos mediante los cuales las estructuras son reputadas de organizar los usos y las costumbres, sin abandonar por tanto la hipótesis que la diversidad de las relaciones en el mundo y con el otro se presta a un análisis en términos de combinaciones acabadas.” (*Par-delà nature et culture*, p. 144). Con este nuevo impulso que lo lanza hacia el cumplimiento de sus objetivos intelectuales, nos invita a acompañarlo en su ruta diseñada para entrar en el codicioso tema de “Rapport à soi, rapport à l’autre” (Relación consigo mismo, relación con el otro”, con el subtítulo de “Modos de identificación y modos de relación”. Aquí nos advierte, para empezar, que la hipótesis que sirve de hilo conductor a sus análisis en este caso específico son los esquemas deducidos de las prácticas que nos ha expuesto en líneas anteriores, de los cuales se puede obtener dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia tanto individual como colectiva que, a su vez, ha bautizado con los nombres de *identificación* y *relación*. Para evitar una posible confusión, nos indica que en la presente identificación más allá del sentido freudiano de un vínculo emocional con un objeto o de

un juicio clasificatorio que permite reconocer su carácter distintivo, se trata, más bien, del esquema más general por el que podemos establecer diferencias y semejanzas entre nosotros y el resto de los demás seres de la realidad envolvente, destacando correspondencias y contrastes, entre las apariencias, los comportamientos y las propiedades que tenemos y las que les atribuimos a estos. El autor reconoce que fue su compatriota Marcel Mauss quien formuló la cuestión de otra forma, al admitir que: “el hombre se identifica con las cosas e identifica las cosas con sí mismo, teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece.” (Marcel Mauss, *Oeuvres*, t. II, Éditions de Minuit, Paris, 1974, p.130, citado por Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 163). Sabiendo que el vocablo “cosa” siempre ha tenido dos significaciones: la genérica con la que se designa cualquier objeto real o irreal, mental o físico, universal o singular, etc. del que se tiene alguna referencia, y la específica, para denotar objetos naturales tales como son o aparecen, esta forma de “identificarse con las cosas y de identificarlas consigo mismo”, que nos presenta Mauss, expresa mejor o confirma la noción de identificación que Descola nos acaba de ofrecer. Como es obvio, esto constituye la dualidad de la interioridad y de la fisicalidad que no debería ser tomada como una proyección antropocéntrica de la oposición cuerpo y alma o espíritu, bien aceptada por la civilización europea, olvidándose del auge que tuvo en la creación de tantas teorías filosóficas, teológicas, y de otras disciplinas, y de su importancia como “una variante local de un sistema más general de los contrastes elementales” posibles en todos los órdenes y en todas las culturas, aspectos a los que el autor dedicará lógicamente varios capítulos. Partiendo de estos supuestos, habría que admitir, lo mismo que se ha visto al demostrar el hecho de la conciencia universal del binomio naturaleza y cultura, que las “oposiciones binarias no son invenciones del Occidente o las ficciones de la antropología estructural, que han sido muy

utilizadas profusamente por todos los pueblos en circunstancias bien definidas y que es pues menos su forma la que debe ser cuestionada que la universalidad eventual de los contenidos que presentan.” (*Par-delà nature et culture*, p. 175). Este razonamiento trae en consecuencia las siguientes fórmulas combinatorias de la interioridad y de la fisicalidad: 1) Ante cualquier otra existencia, sea humana o no-humana, puedo yo suponer que esta posee elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos a los míos. 2) Que su interioridad y su fisicalidad son distintas de las mías. 3) Que tenemos interioridades similares y fisicalidades heterogéneas. Y 4) Que nuestras interioridades son diferentes y nuestras fisicalidades son análogas. Con estas convergencias y divergencias, establece el siguiente esquema:

“Semejantes interioridades, semejantes fisicalidades: *Totemismo*,
Diferentes interioridades, diferentes fisicalidades: *Analogismo*,
Semejantes interioridades, diferentes fisicalidades: *Animismo*, y
Diferentes interioridades, semejantes fisicalidades: *Naturalismo*.”
(*Par-delà nature et culture*, p. 176).

Estos cuatro modelos ontológicos serán los objetos de un minucioso estudio, pero que, por ser tan extenso y exhaustivo, sólo me limitaré a hacer hincapié en algunos de sus aspectos. Como un reconocido docente y un brillante investigador, está siempre dispuesto a anticiparnos las líneas de orientación de su trabajo. Con este propósito, nos asegura que:

“Antes de precisar las propiedades de cada una de estas combinaciones, conviene detenerse un momento en los términos mediante los cuales los designo. Tanto por falta de gusto por los neologismos que para conformarme con una práctica tan antigua como la misma antropología, he decidido emplear nociones ya bien establecidas confiriéndolas una significación nueva. Pero, este uso venerable puede prestarse a un malentendido, más aún cuando las definiciones del animismo o del totemismo

propuestas aquí difieren sensiblemente de las que yo había adelantado en los estudios anteriores.

” Recordemos que los antropólogos se han acostumbrado a hablar del totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales – de minorías, de clanes, de secciones matrimoniales o de grupos culturales—se encuentra asociado a una serie de objetos naturales, el nombre de cada de estas unidades derivando a menudo de un animal o de una planta epónima.” (Idem, p. 176-177).

Partimos de un acto de voluntad tan oportuno como enriquecedor, es oportuno porque cree necesario poner acento en el empleo de una nueva terminología, y enriquecedor porque, intentando compaginarla con otras nociones que remontan al origen de la antigua antropología, se ha esforzado por darlas nuevas significaciones. Por otra parte, siendo plenamente consciente de la metodología del saber científico susceptible de operar mediante “ensayo-error”, previsible en toda investigación rigurosa, se detiene un poco para echar una mirada retrospectiva al camino recorrido y poder ampliar o corregir sus pasos. Hele ahí revisando los conceptos del animismo y del totemismo, a propósito de una de las sugerencias de su maestro.

“En *Le Totémisme aujourd’hui*, Lévi-Strauss ha desarrollado la idea de que el totemismo era menos una institución propia de las sociedades llamadas “primitivas” que la expresión de una lógica clasificatoria universal utilizando los márgenes diferenciales observables entre las especies de animales y de vegetales con el fin de conceptualizar las discontinuidades entre los grupos sociales. Las plantas y los animales exhiben espontáneamente cualidades sensibles contrastadas --la forma, el color; el hábitat, el comportamiento-- y las diferencias de especies que exponen son pues particularmente propicias a significar las distinciones internas necesarias para la perpetuación de las organizaciones segmentarias. Mientras que ciertas concepciones anteriores del totemismo ponían más bien el acento sobre la asociación íntima entre dos términos – a saber, la existencia de un vínculo místico entre un grupo de personas y una especie natural--, en ello Lévi-Strauss ve al contrario una homología entre dos series de relaciones, una diferenciando

un conjunto de especies y otra diferenciando un conjunto de unidades sociales, la primera ofrece un modelo disponible siempre para organizar la segunda. La naturaleza proporciona así un guía y un soporte, un “método de pensamiento”, dice Lévi-Strauss, que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social ofreciendo, en ella, una representación icónica simple, del mismo orden que la empleada en la heráldica europea.” (Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd’hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 15, 25-33, citado por Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 177). Recogiendo el eco de sus tesis por medio de la voz de su discípulo predilecto, digamos, podríamos resumirlas en estas ideas fundamentales. A) La afirmación del carácter universal del totemismo frente a los que pretendían infructuosamente atribuirlo de forma exclusiva a las culturas llamadas “primitivas”. B) su expresión regular como una homologación de planos simétricos de dos series de relaciones, una situada en las especies y otra en la totalidad de las unidades sociales y no como un vínculo existente entre un determinado grupo humano y una especie natural sea animal o vegetal. Y C) Su efectiva práctica o realización en el seno de aquellas culturas exóticas y su analogía con las que tienen lugar en las sociedades europeas. A partir de este planeamiento, cualquier observador crítico procedente de las culturas de otros continentes que llega a Europa, le parecerá extraño que los especialistas europeos se hayan volcado tanto tiempo al estudio de los aspectos diferenciales, de orden comportamental, lógico, psicológico, en fin, de la forma de ser o de estar-en-el-mundo de otras culturas, olvidándose de que una gran parte de los hábitos, de las prácticas, de sus relaciones con el entorno, etc., que las atribuyen como propias son similares a las suyas. Una de las experiencias personales de esta sorpresa nos la resumió el teólogo keniano, Jhon Mbiti, al declarar que:

“Misioneros occidentales, antropólogos, periodistas e investigadores que hablan de “adoración de los antepasados” deberían fijarse en los

cementerios de sus propios países, con toda su parafernalia de flores, velas e incluso fotos de los difuntos colocadas en las tumbas de amigos y familiares. Esto puede ser incluso mucho más de lo que encontramos en África, y no sé cómo llamar esta forma de adoración del mundo occidental. Los pueblos africanos no se avergüenzan de recordar a los difuntos de su familia. Recordarlos, como veremos más tarde en este libro, no es adorarlos.” (Jhon Mbiti, *African religions and philosophy*, Makerere University, Kampala, Uganda, 1968/ Heinemann, London, UK, 1990. *Entre Dios y el tiempo, religiones tradicionales africanas*, traducción del inglés: José Carlos Rodríguez, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991, p. 13). Esta es la crítica de un intelectual que, tras entrar de lleno en las escalas de valores pertenecientes tanto a sus propias culturas como a las culturas occidentales, ha alcanzado un nivel de conocimiento que le ha permitido establecer esta incuestionable comparación, cuya reflexión apunta a lo que se podría calificar como el salto de la doble incomprensión, es decir de un sujeto, una persona, que, sin haber comprendido su propia cultura se afana por comprender la ajena. Mbiti se ha expresado como un teólogo, es decir desde la óptica de su especialidad. Aunque con eso, estoy convencido de que Lévi-Stauss y su discípulo Descola estarían de acuerdo con él y, en consecuencia, invitarían a los antropólogos y demás especialistas occidentales a explorar estos aspectos de adoración a los difuntos que se observan en sus sociedades y establecer, después, una eventual comparación con los de otros pueblos. Lo mismo que el teólogo keniatá, yo también puedo contar mi experiencia juvenil: llegué a España en 1967, y me fui a Córdoba donde cursé el Preuniversitario. Vivía en la Residencia universitaria San Agustín, perteneciente a una parroquia, situada en un barrio del mismo nombre, fundada en el siglo XVII y regentada por los monjes dominicos, aunque no tenía todavía formación para conceptualizar la realidad circundante, eso sí que me di cuenta de la coexistencia de varias Españas muy desiguales no sólo en lo

que se refería al abismo de nivel económico sino también a las distintas estructuras sociales, de entre las cuales sólo se podía hablar de los gitanos, donde el único denominador común que las unía era formar parte del rígido régimen dictatorial del General Franco. El único atrevido fue un cura, de cuyo nombre no recuerdo, que nos enseñaba Sociología, quien dedicó una de sus clases al tema y, con *Los monopolios en España*, de Ramón Tamames en la mano, nos ilustró la difícil situación. El resto de nuestros profesores vivía en un mundo perfecto.

A principios de mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras en la universidad Complutense, en octubre de 1968, me encontré en los cursos comunes con algunos compañeros y compañeras que eran maestros/maestras, quienes, después de haber conseguido la convalidación de la Prueba de Madurez, empezaron la carrera, con el fin seguir la especialidad de Pedagogía o de Lingüística. Muchos me contaban que habían enseñado en pueblos a donde tenían que acudir diariamente a clases en burros, porque no había otro medio de transporte. Si esto es lo que ocurría en todo el territorio nacional, en aquella época, habría que pensar lo que pasaría en las zonas infranqueables donde existía lo que se podría llamar la *cultura de la palloza* que abarcaba el noroeste de Castilla y León, el sur de Galicia y de Asturias, cuya estructura social, no fue nunca objeto de estudio de los sociólogos, ni de antropólogos españoles. Sólo recuerdo que la Fundación Foessa, fomento de estudios sociales de sociología aplicada, publicó un ensayo sobre *¿Hacia dónde va La Familia Española?* Documentación Social, en la Revista de Desarrollo Social, nº 4 octubre-diciembre 1971, cuando los investigadores franceses habían avanzado sus estudios sobre la realidad española. Uno de estos estudios que rápidamente cayó en mis manos fue el de Guy Hermet quien, en su Introducción, subraya:

“El caso es que la inmigración española lleva trazas de constituir la más importante de las colonias extranjeras establecidas en Francia, así como la mayor colonia española instalada fuera de España. Por otra parte, estos inmigrantes proceden cada vez más de las regiones meridionales del país, Andalucía en particular. Dichas regiones tienen con Francia, en el plano cultural, unas distancias mucho mayores que las del Norte, Centro u Oeste de la Península Ibérica que en el pasado proporcionaban la casi totalidad de los emigrantes. Es una evolución que tiende a empeorar las dificultades de adaptación ya detectadas en el pasado y a limitar más aún las posibilidades de intercambios entre franceses y españoles.” (Guy Hermet, *Les Espagnols en France*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1967. *Los españoles en Francia*, traducido del francés por Marie Françoise Pierson Langbach, Guadiana de Publicaciones, S. A., Madrid, 1969, p. 13). Si este fue un informe procedente del país vecino o fronterizo, es muy probable que los de otros países como Alemania, Reino Unido, Países Bajos, etc., fueran peores que el que nos ha ofrecido Hermet. Este es el tipo de información que estaba vetada en nuestras aulas, donde los antropólogos y sociólogos españoles se dedicaban a recibir y a divulgar las noticias referentes a otras culturas, fundamentalmente africanas y afroamericanas, lo que me obligó a mí a adoptar otro método de estudio personal con el fin de romper con el inmovilismo.

Concluido este intervalo correspondiente a otros breves apuntes, es preciso volver a este interesante y rico debate al que nos siguen invitando estos dos grandes antropólogos franceses (maestro y discípulo), para despertar algo más nuestra atención, el último nos comunica que la intención de Lévi-Strauss era disipar lo que él llama la “ilusión totémica” para hacer de ella una característica universal del espíritu humano, así se comprende que, desde entonces, su análisis no haya dado ninguna importancia a las relaciones diádicas entre “un humano y un no-humano” que a veces han sido calificadas de “totemismo individual”.

Después de recordar su experiencia de haber estado tanto tiempo en contacto con los Achuar y de haber comprobado que, igual que ellos, muchas sociedades amazónicas, es decir de América del Sur, también de América del Norte, de Siberia y del Sureste asiático, confieren a las plantas y a los animales un principio espiritual propio o atributos antropomórficos, y que, aunque es posible mantener con dichas entidades relaciones “de persona a persona”, sin embargo, estas relaciones difieren totalmente de las relaciones donativas y abstractas existentes entre los grupos totémicos y las entidades naturales que los sirven de epónimos, constata finalmente que:

“En este modo de identificación, los objetos naturales no constituyen pues un sistema de signos que autorice transposiciones categoriales, sino más bien una colección de sujetos con los cuales los hombres tejen día tras día las relaciones sociales.

” Resucitando un término caído en desuso, yo había propuesto llamar “animismo” a esta forma de objetivación de los seres de la naturaleza y había sugerido ver en ella una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas en sentido de Lévi-Strauss.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 177-178). Pero, al percatarse rápidamente de que “Esta definición del animismo como una inversión simétrica del totemismo adolecería de un defecto grave supuesto que conduciría precisamente a lo que quería evitar, importando de manera subrepticia en la caracterización de cosmologías no dualistas la distinción analítica entre naturaleza y sociedad propia de la explicación lévi-straussiana de las clasificaciones totémicas... Por eso, mi primera definición del animismo y la que Lévi-Strauss da a las clasificaciones totémicas no podían servir de punto de partida para caracterizar los modos de identificación, incluso si se verá que estas definiciones conservan su validez en una fase ulterior, como principio de legitimación de fronteras entre colectivos humanos y no-humanos.” (Idem, p. 179).

Esta es la palabra de alguien que es plenamente consciente de los avances de sus conocimientos, siendo capaz de distinguir en cada momento lo verdadero de lo falso, descarta lo que es

incierto y contrario a la verdad. En efecto, esta es una de las mejores formas de asumir la corrección. Este criterio objetivo, riguroso y honesto viene a confirmar o fortalecer mi posición por la que he manifestado siempre que, de la misma manera que hay que aplaudir a los que aciertan en la investigación e imitar o aprender de sus doctrinas, hay que reconocer los errores de los que se equivocan. Es un deber dar razón al que la tiene y aceptar la explicación que nos aporta su discurso y rechazar la imposición dogmática de todo aquel que no se atiene a las normas de la lógica elemental. Con esta declaración o consentimiento, emanado de una voluntad firme, deliberada y, por lo tanto, muy digna de toda mención, consideración o imitación, nuestro autor puede admitir, por fin, con la merecida satisfacción intelectual que:

“A este precio, el animismo y el totemismo pueden renacer en una acepción nueva: redefinidos como una u otra de las cuatro combinaciones permitidas por el juego de las semejanzas y de las diferencias entre el yo y el otro en los planos de la interioridad y de la fisicalidad, se convierten de ahora en adelante, en conjunción con el naturalismo y el analogismo, en piezas elementales de una especie de sintaxis de la composición del mundo de donde proceden los diversos regímenes institucionales de la existencia humana.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 180). En cumplimiento con este manifiesto, continúa con su avance irreversible el reto asumido dedicando estudios exhaustivos al “animismo restaurado”, al “totemismo como ontología”, a las “certezas del naturalismo” y a “los vértigos de la analogía”, siendo este último el que nos conduce directamente al siguiente epígrafe.

25. De los vértigos de la analogía al encuentro de la Antropología africana

Al iniciar este apartado se me ha ocurrido establecer un parangón entre los esfuerzos intelectuales efectuados por el filósofo Schopenhauer y el profesor Descola. Si el primero dedicó el título de *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, a uno de sus importantes trabajos filosóficos, el segundo, podría haber subtítulo a una de las partes estelares de su obra, *La cuádruple fórmula de los principios de identificación definitoria de las propiedades de todo cuanto existe*, de las que surgen cuatro tipos de ontologías propicias a la antropología científica. Evocando el esquema que ya conocemos, aprovecha la oportunidad para explicitarnos lo que significa la fórmula del analogismo:

“Entiendo por él, un modo de identificación que fracciona el conjunto de los seres en una multiplicidad de esencias, de formas, de substancias separadas a poca distancia, a veces ordenadas en una escala graduada, de manera que sea posible recomponer el sistema de los contrastes iniciales en una densa red de analogías uniendo las propiedades intrínsecas de las entidades distinguidas.” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 280). Esto es como si fuera un reto de alcance insuperable, una empresa ontológica que tiende hacia el infinito: se trata de buscar la identificación de la esencia o de las esencias de la infinidad de seres que pueblan el microcosmos y el macrocosmos, esa identificación es, al mismo tiempo, la diferenciación de las series infinitas de sus características reales o irreales, concretas o abstractas, singulares o universales etc. etc., estableciendo en cada momento sus movimientos, sus causas, sus efectos, sus relaciones individuales y colectivas, etc. Esto que se podría llamar la ontología analógica, el autor reconoce que fue uno de los objetos de reflexión en Europa durante la Edad Media y el Renacimiento, cuyo resultado dio origen al tratado de la “Gran cadena del ser” y cuya historia algunos investigadores, obviando plantear la cuestión en la dimensión histórica de la filosofía comparada, han pretendido hacer remontar a Platón, en el que

aparece el “principio de plenitud”, que refleja la tensión existente entre la multiplicidad infinita de Ideas eternas constituyendo así los arquetipos inmutables de los que cada ser material o inmaterial no es más que una copia reducida de la unidad potencial de una de estas Ideas, la del Bien, que es motor o esencia que irradia su perfección sobre el cosmos, el universo (Arthur Lovejoy. *The Great Chain of Being: a Study of History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936, 1961, p. 59, citado por Philippe Descola, Idem, *Par-delà nature et culture*, p. 282).

Supuesto que el tema va más del ámbito estrictamente antropológico, se constata que Arthur Lovejoy ha hecho recurso de la teoría platónica de las Ideas sin referirse a sus orígenes, me veo obligado a aportarle a él y al ilustre profesor Descola algo más acerca de su sistema cósmico, cosmológico o cosmogónico. El punto central en torno al que gira el desarrollo de la obra de Lovejoy es, sin duda, el doble mundo: el mundo inteligible, el de las Ideas, realidades eternas, incorruptibles, sobre las cuales se sitúa la Idea suprema, la del Bien, y el mundo de la sensible, el de los entes sometidos a cambio, es decir todo lo que nace y muere. La relación existente entre estos dos mundos consiste en que el de la realidad sensible es copia del mundo de las Ideas, tal como lo explicitó el mismo Platón. De ahí surgen los cuatro niveles de conocimiento que he analizado al hablar de su dialéctica, a saber: la *eikasía*, cuyos objetos son las sombras, las imágenes de las cosas, *pistis*, la simple conjetura que estudia los entes naturales, *diánoia*, el de los entes matemáticos y la *nóesis*, *noeseós*, la razón filosófica donde se procede dialécticamente, que estudia el ser en sí, las Ideas. Ahora bien, para ir a las raíces e interrogar el origen no sólo de esta doctrina platónica sino también de toda la metafísica helénica, es imprescindible retornar al sistema cósmico de los antiguos egipcios. En la antigua cosmogonía teogónica egipcia, sus pensadores admitían que, antes que nada, existía el *Noun*, realidad infinita, increada, abismal, en la que cabían todos los seres posibles, junto con el *Khepra*, el devenir. Este último, al

ser intermediario de los cambios, impulsó al padre *Noun* a pasar al acto todo aquello que, hasta entonces, conservaba en estado de potencia. El primer fruto de esta actividad fue la aparición del dios *Râ*, el verdadero demiurgo del universo, quien, asumiendo la misión creadora, sopló el Schou (el Aire) y escupió Tefnout (el Agua). “Schou y Tefnout engendraron a Geb (Tierra) y a Nout (el Fuego, la Luz, el Cielo). Nout y Geb engendraron a Osiris, a Hharkhentimiriti, a Seth, a Isis y a Nephtys. Estos multiplicaron sus descendencias por toda la tierra.” (*Le Papyrus Bremner-Rhind, Tome II, Le livre du renversement d’Aaophis*, 1910, 1933, Collection Égypte ancienne, Claude Carrier, MdV Éditeur, 2015, “Premier Récit de la Création”, p. 111-117. Y Emile Amélineau, *Prolégomèmess à l’étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l’Égypte*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1908, p. 153-156). Analizando de cerca este orden sucesorio, diríamos que el dios *Râ*, junto con sus creaturas más inmediatas, el Aire y el Agua, constituyen la super trinidad de la cosmogonía teogónica egipcia y que, estos dos últimos, junto con sus hijos, Geb y Nout, son los cuatro progenitores que, al unirse con los cinco siguientes, configuran la *eneada*, es decir el fin de la obra de la creación de los nueve dioses.

Pues bien, los que tengan el propósito de agotar su esfuerzo intelectual en la investigación de la Filosofía griega deben darse cuenta de que sus componentes: Tierra, Aire, Agua y Fuego, son justamente los cuatro dioses de la antigua cosmogonía egipcia.

Todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto *el arjé* es el agua (Tefnout), para Anaximandro el *ápeiron*, lo infinito que recuerda a la infinidad de seres futuros posibles que existían en el seno del *Noun*, para Anaxímenes el aire (el Schou), para Heráclito de Efeso, es el fuego (el Nout). Cuando Pitágoras

de Samos afirma que la sustancia de todas las cosas es el número y que el número por excelencia es el 10 representado por el *tetractús* o la *tétrada*, como un triángulo que tiene por lado el 4, esto es, sin duda, una de las mejores representaciones de las pirámides egipcias que reposaban sobre una base cuadrada. De hecho, si dibujamos un cuadrado y en medio de él trazamos un aspa para unir las aristas de sus ángulos, al levantar el centro (del aspa) hacia arriba, tendríamos una pirámide perfecta. Teniendo en cuenta que fue precisamente Pitágoras el que permaneció durante 22 años en Egipto, es fácil comprender que hiciera una reproducción más o menos exacta de lo que aprendió ahí.

El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia. Empédocles afirmará que el principio no es una sustancia única, sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *Noun* egipcio por la sigma (s) para obtener el *nous* griego. Aristóteles, a su vez, cree que el mundo sublunar se compone de agua, aire, tierra y fuego y que el mundo celeste está poblado de sustancias inmutables, ingenerables e incorruptibles, en los que se observa una clara influencia de la separación entre el *Noun* y los primeros seres creados por su hijo, el dios Râ. La reproducción más completa e imperfecta de la cosmogonía egipcia la lleva a cabo Platón. De esta cosmogonía deduce su doble concepción del mundo: el inteligible o de las ideas y el de la realidad sensible. El mundo inteligible es eterno e inmutable, reflejo de la eternidad del *Noun* egipcio, sin embargo, el mundo de la realidad sensible, que abarca todo lo cambiante, representa todo lo que ha sido creado por el dios Râ, el demiurgo del mundo. A partir de estos supuestos se puede retomar el planteamiento de Arthur Lovejoy y continuar con la historia de las identificaciones de la ontología analógica, desde Aristóteles, pasando por la Edad Media hasta llegar a los modernos y contemporáneos, sin

olvidarse de la investigación de otras culturas. Así el profesor Descola lleva a cabo unos estudios muy detallados en América del Sur, en México, en toda la extensa zona amazónica, con los Mayas y los Nahuas, etc., en América del Norte, en Siberia, en Europa occidental, en la China, etc. En este periplo, se dirige de forma particular al continente africano. **Aquí es cuando sale al encuentro de su antropología.** Así, nos lo confirma:

“A este ejemplo de analogismo mexicano encontrándose con el de Europa del siglo XVI, añadido aquí un breve contrapunto sacado de otra región del mundo podrá parecer necesario. En esta ocasión de volver hacia África, un continente poco presente en esta obra. Un recuerdo evocado por el antropólogo maliense Amadou Hampaté Bâ permitirá comprender las razones de esta elección.

” Mi propia madre, cada vez que me quería hablar, requería la presencia de mi mujer o de mi hermana y les decía: “tengo el deseo de hablar con mi hijo Amadou, pero me gustaría, ante todo, saber cuáles son los Amadou que habitan en él en este momento.” (Amadou Hampaté Bâ, *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du C.N.R.S., Paris, 1973, p. 181-192, citado por Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 307-308).

Esta es una buena lección magistral de este sabio africano que ha preferido poner la palabra en la boca de su madre quien, asumiendo su responsabilidad, después de haber jugado el papel motor de los primeros años de la pedagogía cíclica de su hijo, está en perfectas condiciones de comprobar o de interrogar cuántas entidades han constituido a lo largo del tiempo su verdadera esencia. Este es sin duda un buen dato que sirve de punto de partida al antropólogo francés, que ha tenido el gusto de viajar por los países del África occidental, justamente en la vasta región de los Mandingo, donde, a pesar de la lejanía, la concepción de la persona humana es más próxima a la de los Indios mexicanos, para quienes, “cada individuo se compone de una multiplicidad

de componentes en movimiento cuyas combinaciones totalmente diferentes producen identidades únicas.” (Idem, *Ibidem*, *Par-delà nature et culture*). Y, con ello, recurre a la terminología que le ha proporcionado el sabio africano, y se para entre los Bambara. Para estos, el término *maa* es la persona propiamente dicha, mientras que *maaya*, significa “las personas de la persona”, es decir diversos aspectos del *maa* reunidos en ella. De ahí la expresión con la que se asegura que “las personas de la persona son múltiples en la persona.” (Idem *Ibidem*, Hampaté, *La notion de personne en Afrique noire*, y Descola, *Par-delà nature et culture*). Esta es exactamente la misma lección que yo también he aprendido de nuestro filósofo africano, a la que he añadido mi pequeña aportación personal referente a los Peuls, cuya secuencia he reproducido de esa manera:

“Del mismo modo que L’Abbé Alexis Kagame ha querido explicar las categorías de la ontología bantú por medio del análisis lógico formal y lingüístico, Hampaté también quiere partir de los conceptos fundamentales que definen la realidad humana. Refiriéndose a ella, los Peul emplean los vocablos *Neddo* y *Neddaaku*, mientras que los Bambara utilizan *Maa* y *Maaya*. En ambos casos, el primer término significa la persona y, el segundo, personas de la persona. De acuerdo con la tradición, existe primero el *Maa* que, esencialmente, es la *Persona-receptáculo*. Y, después, *Maaya*, es decir diversos aspectos del *Maa* contenidos en el *Maaya-receptáculo*”. Por consiguiente:

“La noción de persona es pues, en principio, *muy compleja*. Implica una *multiplicidad interior*, unos planos de existencia concéntricos o superpuestos (físicos, psíquicos y espirituales en diferentes niveles), así como una dinámica constante.” (Amadou Hasmpaté Bâ, *Aspects de Civilisation africaine*, Présence Africaine, Paris, 1971, p. 11. Y Eugenio Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, 1ª edición, Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, 2001, 2ª edición, Ediciones Carena, Barcelona, 2006, p. 250-251). La persona, como lo acabamos de ver, es una

realidad dinámica y no estática, cuya esencia se compone de fuerzas que actúan armónicamente y cuya orientación fundamental tiende al cumplimiento o a la realización de una función. De ahí que cuando nace un niño, el acontecimiento es considerado como “la prueba palpable de que una parcela de la existencia anónima se ha separado y se ha encarnado para cumplir una misión en nuestra tierra.” (Hampaté Bâ, *Aspects de Civilisation africaine*, p. 12).

De esta manera, el profesor Descola, basándose en las investigaciones de Françoise Héritier y de Germaine Dieterlen, extiende el mismo análisis a los Samo de Burkina Faso y a los Dogon de Mali, observa que todos estos “han empujado más lejos la diversificación de los constituyentes de los seres” (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 308- 309). Yo también desarrollo el mismo tema, en “El universo metafísico Dogon” (Eugenio Nkogo Ondó, *Sintesis sistemática de la filosofía Africana*, o. c. p. 129-135). Este es un buen signo del perfecto acuerdo existente entre la investigación antropológica y la filosófica, lo cual pone de manifiesto que el profesor Descola y yo, hemos preferido respetar por lo menos la honestidad intelectual y permanecer fieles a la objetividad y a la ética profesional de nuestra investigación, hemos acudido y escuchado a los mismos maestros. Nuestros análisis no se agotan en el África occidental, sino que van más allá de sus fronteras para abrazar el continente en su totalidad. De este modo, he seguido los pasos de otro reconocido investigador, el teólogo camerunés Meinard Hebga, de quien he aprendido que, en África, la aproximación a esa raíz llamada “el hombre mismo” es mucho más amplia que la de la civilización occidental en la que reina el esquema del dualismo platónico-aristotélico del cuerpo y alma, materia y forma. A diferencia de esta posición, las culturas africanas ofrecen otro modelo totalmente distinto, que se define por su pluralismo. Su estudio nos revela que el hombre se compone de múltiples

elementos que serían: cuerpo, espíritu, soplo, sombra, corazón e incluso nombre, tales como se puede apreciar entre los **Basaa**, donde encontramos: cuerpo (nyuu); soplo (mbuu); sombra (titii); corazón (nmèm). Para los **Duala**: cuerpo (nyolo); soplo, (mudi); sombra (edingè); corazón (mulema). En los **Ewondo (Fang)**: cuerpo (nyol, nñúu); soplo (evundi, nvébe); sombra (nsisim); y corazón (nnem). En los **Kinyarwanda** o **Banyarwanda**, tenemos: cuerpo (umubiri); soplo (ubuzima); sombra (igicucu); espíritu (nitu) y corazón (umutima). Lo que para los **Baluba** sería: cuerpo (mubidi); soplo (moyo); sombra (mudidimbi), espíritu y corazón (dina); para los **Bakongo**, cuerpo (nitu), soplo (moyo), sombra (kini), espíritu y corazón (zina); o para los **Zulu**: cuerpo (umzimba), soplo (ukuphila), sombra (isitunzi); etc. (Pierre Meinard Hebga, “Volet II: Le Pluralisme Africain. Échantillon des schémas pluralistes africains”, *La rationalité d’un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L’Harmattan, 1998, p. 88-90).

Esta es la fundamentación lógica, ontológica, lingüística, etc. de la antropología africana, de la que el profesor Aranzadi se encuentra a un abismo, es evidente que no ha sido capaz de acercarse a ella por vía científica, como lo ha hecho el profesor Descola, porque eso requería un gran esfuerzo personal. Así nos ha demostrado claramente que ha reafirmado las informaciones que le han ofrecido los antropólogos coloniales, tales como Evans-Pritchard, Delacampagne, etc. En esta irrenunciable posición, sigue recomendando fuentes bibliográficas que inciden en la misma orientación, incluso aquellas que son elogios o apologías de la manipulación de las mentes, sin darse cuenta de que el mundo que nos ha tocado vivir, es un mundo que ha multiplicado las técnicas o los métodos de la manipulación del individuo y de la sociedad a pasos agigantados.

26. El curioso Platón de la *Mimesis* y el tópico del “filósofo rey”

Ya no nos sorprende la forma tan vulgar y simple con la que el profesor Aranzadi se ha acostumbrado a plantear los problemas filosóficos, aun con eso, lo seguimos hasta el final. Así podemos leer la siguiente opinión:

“Entre estos últimos estudios, le recomiendo encarecidamente al señor Nkogo, filósofo profesional, la lectura de la obra de Eric Havelock, el autor que, con su *Preface to Plato* (Harvard University Press, 1963) abrió una fascinante polémica sobre el papel que la invención griega del alfabeto desempeñó en el nacimiento de la filosofía como género literario y forma de pensamiento, así como, más en general, sobre el problema que resume el título del libro que publicó 19 años más tarde: *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton University Press, 1982). Aunque la mayor parte de los clasicistas piensa que Havelock exagera un poco la importancia supuestamente única y exclusiva de la revolución alfabética en la génesis del pensamiento filosófico, también es mayoritario el reconocimiento de que es certero su diagnóstico sobre cuál es el principal enemigo, en el diálogo *República* de Platón, del filósofo-rey y su teoría de las ideas, sobre sus motivos para expulsar de la *Polis* sana y justa a los poetas y músicos, a los *mimetai*. Havelock desvela que la realidad cultural que Platón condena y rechaza, conceptualizándola como Poesía “homérica” y “trágica”, como *Mimesis* y *Mousiché*, es la transmisión oral, mítico-ritual, de la enciclopedia tribal. Para Platón, al sumergir a ejecutantes y participantes en un mundo unitario, altamente emocional, imaginativamente construido

con la colaboración de todas las artes (arquitectura, pintura, música, danza, canto, oratoria, etc.), la transmisión oral de la cultura impide la distancia intelectual, visual, que el pensamiento filosófico demanda entre sujeto y objeto y que sólo la escritura alfabética permite al objetualizar gráficamente la lengua y convertir los significados en *eidé* (“formas” o ideas). *La Filosofía sólo puede instaurar su imperio intelectual, y el filósofo-rey su dominación política, al precio de prohibir la Mímesis en la Polis.” (Polemizando, p. 360).*

Leer estos textos es disponerse a seguir una serie encadenada de errores o falsedades que, para él, son verdades indiscutibles, de ahí su insistencia en ellas. Ahora asistimos al acto de presentación de un Platón curioso, que pretende encerrar toda su obra en los estrechos márgenes de la *mímesis*, lo que es, sin duda, un presagio de una MALA interpretación. De acuerdo con su contenido, se ve con suficiente claridad que no ha leído la obra de Platón, eso sí que, con el agudo sentido de ignorancia que lo ha hecho preso, se ha apresurado a confirmar, a ciegas, la validez de los vagos comentarios de Havelock. Además de eso, constato del mismo modo que no se ha dado cuenta de que, exceptuando raros casos como el de Noam Chomsky, los americanos no suelen ser profundos porque no entienden bien lo que es Filosofía. Esta deficiencia es una carga que arrastran desde la publicación del *Pragmatismo* de William James. Como podemos recordar, este autor, después de reducir toda la metafísica al estrecho y sensacional

ámbito gnoseológico del empirismo inglés y de la filosofía escolástica medieval, bajo la inspiración de Charles Peirce, eliminó del término griego *práxis* toda la carga y la importancia que había alcanzado en la historia de la filosofía, reduciéndolo exclusivamente a la noción de cálculo o anticipación de la eficacia operativa (William James, *Pragmatismo*, Ediciones SARPE, 1984, p. 61, 89, etc.). Esta herencia negativa que hace mella en el mundo intelectual americano, ha llevado a sus investigadores a confundir la filosofía con las ciencias particulares y, sin cerciorarse bien de los límites que marcan las fronteras entre modernidad y contemporaneidad, han lanzado un movimiento literario con el nombre de “post modernidad”. Este discurso y su medio ambiente o receptáculo han sido criticados severamente por diversos filósofos, entre los cuales sólo puedo señalar, en este limitadísimo espacio, a Bertrand Russell, en *Principes of Social Reconstruction*, George Allen & Unwin, 1916, *Principios de la reconstrucción social*, Traducción del inglés por E. Torralva Beci, Espasa-Calpe, S. A., 1921, a Herbert Marcuse, en su *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, *L’Homme Unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, y a Martín Heidegger. Este último se pegó un susto al constatar que vivíamos en una situación extrema, preocupante, donde todo “funciona y que el funcionamiento supone siempre un nuevo funcionamiento, que la técnica saca a sus anchas al

hombre de la tierra, lo saca de su raíz” (*Nur noch ein Gott kann uns retten*, Heidegger, Rudolf Augstein und Georg Wolff, *Der Spiegel*. Nr. 23/1976, p. 206; *Martin Heidegger Interrogé par Der Spiegel, Repons et questions sur l’histoire et la politique*, Mercure de France, 1977, p. 45). Así mismo, experimentó un profundo malestar al reconocer que el puesto que ocupaba la filosofía hasta su época, “había sido tomado por las ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología, lideradas por la cibernética.” (Idem, p. 209-212, Idem, p. 53-54). A estas críticas se podría añadir la que yo mismo he formulado en *L’Humanité en face de l’impérialisme*, Autoédition, Paris, 1998.

Sin embargo, Jean-François Lyotard, alejándose de todas estas experiencias de primera mano, y atraído por aquel discurso mecánico, al intentar introducirlo en otros continentes y, sobre todo, en Europa, donde se descubrió que la “postmodernidad” no era más que una “categoría” que estaba en crisis al nacer, como lo indicó Javier Sádaba. En efecto, en este opúsculo de 109 páginas, el mismo Lyotard reconoce que tiene por objeto el estudio de la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Para ello, parte exclusivamente del saber científico, evita encuadrarlo en el conjunto del saber en general, porque esto lo conduciría lógicamente a otro tipo de análisis, quizás más difícil. Siguiendo su único objetivo, después de

haber identificado las formas en que, desde hace tiempo, las ciencias y las tecnologías “punta” han influido sobre una gran diversidad de materias, tales como: la fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de la comunicación y la cibernética, las álgebras modernas y la informática, los ordenadores y sus lenguajes, los problemas de traducción de los lenguajes y la investigación de las compatibilidades entre los lenguajes-máquinas, los problemas de puesta en memoria de los bancos de datos, la telemática y la puesta a punto de los terminales “inteligentes”, etc. etc., declara que: “La incidencia de estas transformaciones tecnológicas sobre el saber debe ser considerado” (Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne, rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 11 y 12). Con la lectura de este ensayo, pude observar que su desarrollo o exposición era como un canto del cisne o una exaltación de la robótica americana, exenta de la reflexión crítica que exigía la hermenéutica de la filosofía de la ciencia.

Dicho esto, retrocedamos a la *mímesis*, de la que ni el profesor Aranzadi ni su homólogo americano han sabido interpretar. Este término griego significa, originariamente, *imitación*, una significación que es bien asumida por Platón en distintas obras, tal como lo hemos comprobado quienes las hemos leído. Así, lo encontramos, por ejemplo, en el *Timeo* 50c, en la *República*. 596c-

608b; como a veces suele ser sustituido por los términos semejanza o participación, entonces es fácil encontrarlo en otros títulos, tales como en *Parménides*, 132 d, en *Fedón*, 100 d, etc. Según esto, *la mimesis* no forma parte ni de la estructura del Estado ideal, ni de los textos estelares de la *República*, sino más bien es una parte secundaria de su epílogo y, por lo tanto, no de la conclusión propiamente dicha, lo que revela que el primer error cometido por Eric Havelock y su homólogo, el profesor Aranzadi, ha sido empezar a leer e interpretar dicha obra al revés, es decir desde el final. Para los que la hemos estudiado e incluso la hemos enseñado a nuestros alumnos, eso nos invita a repasar simplemente algunas de sus líneas fundamentales, partiendo de sus raíces. Después de haber analizado en el Libro Cuarto las condiciones del Estado Ideal, en el Quinto, nos explica la principal motivación que lo impulsó a defenderlo como el único modelo de realización social.

“--Como los filósofos no gobiernan los Estados, o inversamente como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucón, no hay remedio posible para que los males que arruinan los Estados ni para los del género humano; ni este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día. He aquí

lo que ha mucho dudaba si debería decir, porque preveía que la opinión pública se sublevaría contra semejante pensamiento, porque es difícil concebir que la felicidad pública y la privada dependan de esta condición.

”--Al proferir un discurso semejante, mi querido Sócrates-- has debido esperar que muchos, y entre ellos gentes de gran mérito, se despojarían, por decirlo así, de sus ropas, y armados con todo lo que se les viniera a las manos, se arrojarían sobre ti con todas sus fuerzas y consiguiendo efectos maravillosos. Si los rechazas con las armas de la razón, te vas a ver agobiado por sus burlas, y recibirás el castigo de tu temeridad.” (Platon, *La República*, o. c., § 474, p. 238, Platón, *La República o El Estado*, o. c., p. 185).

Estas reflexiones que nos revelan que el mismo filósofo es plenamente consciente de su utopía, son evidentemente las consecuencias de haber tenido una mala experiencia directa de la realización política en un momento en que brillaba por su ausencia un proyecto que, por lo menos, anunciara la búsqueda del bien común y reinaban, por el contrario, las distintas manifestaciones de la negación de la dignidad humana o de la destrucción de los valores éticos o morales elementales de la época. En efecto que sí, Platón será uno de los filósofos griegos que más ha atravesado tantas situaciones “límite”. Ha tenido la amarga experiencia de acompañar a su maestro hasta su último trance, ha asistido a su agonía, lo ha visto y oído expirar, condenado a muerte por el régimen de los Treinta Tiranos, cuya desgracia inmortalizará

en *La apología de Sócrates*. En su estancia en Siracusa, creyéndose estar en buenas manos, recibe el varapalo de Dionisio el Viejo, tío de Dionisio el joven, quien alérgico a las ideas de su filosofía política, siendo consciente de que Atenas y Egina, estaban en guerra, ordenó venderlo como esclavo en el mercado de Egina, hasta que fue rescatado por su amigo Anniceris de Cirene... El filósofo, soñando probablemente en la posibilidad de resucitar el espíritu que Pitágoras de Samos había dejado impreso en su *megálê Hellás, Magna Grecia*, aceptaría otra expresa invitación del mismo Dión que, al parecer habiéndose cambiado de opinión, requería sus consejos para una reforma política, en una posición débil e inoportuna frente a Dionisio el Joven que había sucedido a su padre en el trono de Siracusa, quien le desterró, pero, al no consumarse de forma inmediata dicho destierro, permaneció en aquella isla durante un tiempo hasta que regresó definitivamente y muy decepcionado a su Atenas natal. La experiencia convulsiva tristemente acumulada, le valió sin duda para perfilar las líneas maestras de su obra, *La República* o *El Estado Ideal*. Ante la consabida pregunta de ¿qué persigue este tipo de Estado? Pues, se sabe que la respuesta es fácil: su objetivo primordial entorno al que gira el resto de sus aspiraciones es la consecución de la justicia y la perfección. ¿Qué sería la justicia? Sin negar su acepción general por la que se ha definido siempre como “dar a cada uno lo suyo”, aquí, se la

entiende como una característica del Estado en el que “cada ciudadano no debe tener más que un oficio, aquel para el que desde su nacimiento ha descubierto mejores disposiciones.” (Platon, *La République*, o. c., § 433, p.170. Platón, *La República o el Estado*, p. 145). Por eso, el Estado ideal es la aristocracia, el gobierno de los mejores, lo que añade un nuevo dato a la justicia: esta “consiste en que cada uno haga lo que tiene obligación de hacer.” (Idem, *Ibidem*. Idem, y p.146). Para descubrir la conexión de causalidad existente entre la justicia y la perfección, es preciso pasar por las tres virtudes del Estado ideal, estas son: la templanza (moderación o equilibrio en la actuación y en todos los órdenes o de la marcha de la vida), fortaleza (coraje, valor, ímpetu) y la prudencia (deliberación inteligente, responsable y consecuente), cuya suma es la justicia, que será, entonces, el principio de la perfección, mediante el cual el individuo asume la realización de un oficio de la mejor forma posible, de tal manera que, aunque siendo humano, tiende a la perfección. De ahí que, según estas virtudes, el Estado Ideal está estructurado por tres clases de individuos o de personas, pero no de clases sociales, a saber: los gobernantes, cuya virtud es la prudencia, los guardianes o guerreros, se rigen por la fortaleza y los que ejercen todas las demás actividades (agricultores, artesanos, comerciantes, herreros, carpinteros, zapateros, etc.), por la templanza, que aparece a la vez como el denominador común de

todos por ser un acuerdo entre gobernantes y gobernados. Esta estructura del Estado ideal coincide con la estructura del alma humana que, a su vez, consta también de tres partes: la racional, la irascible y la concupiscible (Idem, Ibidem, *La République*; Idem, Ibidem y p. 148, *La República*). Lo mismo que las dos últimas deben ser guiadas por la parte racional, en el Estado ideal, las clases de los guerreros y de los que realizan las demás actividades deben ser guiados por los gobernantes, es decir por los sabios o los filósofos. Aquí es donde se unen las tres teorías de su pensamiento: la *política*, la *metafísica* u *ontológica* y la *gnoseológica*. La consecuencia lógica de todo eso, es que el Estado ideal platónico será perfecto en la medida en que sus ciudadanos lo son o, por lo menos, tiendan a la perfección.

Retrocediendo a Havelock, cualquier observador atento o lector de la obra de Platón puede tomar como FALSOS todos sus comentarios que nos ha ofrecido el profesor Aranzadi, como modelos de interpretación de la doctrina del pensador griego. Eliminando lo que se refiere a la importancia causal de la única y exclusiva revolución alfabética en la génesis del pensamiento filosófico, por ser un contrasentido que ignora totalmente el origen de la filosofía griega, me detendré en otras consideraciones, la primera de ellas es esta:

“También es mayoritario el reconocimiento de que es certero su diagnóstico sobre cuál es el principal enemigo, en el diálogo *República* de Platón, del filósofo-rey y su teoría de las ideas, sobre sus motivos para expulsar de la *Polis* sana y justa a los poetas y músicos, a los *mimetai*. Havelock desvela que la realidad cultural que Platón condena y rechaza, conceptualizándola como Poesía “homérica” y “trágica”, como *Mímesis* y *Mousiché*, es la transmisión oral, mítico-ritual, de la enciclopedia tribal.”

Dispuestos a comprender este breve párrafo, es fácil descubrir que la perversa intencionalidad que conduce al profesor Aranzadi a manipular las ideas y los textos de los grandes filósofos a los que, sin entender sus teorías profundas, pretende, erróneamente, atribuir sus imaginaciones, se une aquí a la de su homólogo americano Havelock. Así demuestran que no han entendido la teoría platónica de las ideas y, con este malentendido, se han dejado caer en la arbitrariedad. Lo primero que habría que aclararles es que ellos hablan del Estado ideal, es decir de un Estado que nunca existió en el mundo griego, como si fuera un Estado real. En segundo lugar, si el Estado ideal tuviera enemigo o enemigos, estos serían: la *injusticia* y la *imperfección* y nunca los poetas y los pintores, que el mismo autor incluye entre los grandes modelos de *imitadores*. En tercer lugar, de acuerdo con la estructura de este Estado ideal que, según acabamos de ver, coincide con la estructura del alma humana, Platón no insinúa ni siquiera la posibilidad de expulsar a ningún ciudadano de él, ni por su naturaleza ni por su

expresión, aunque estas fueran criticadas de alguna o de otra manera. En cuarto y último lugar, la afirmación de que “la realidad cultural que Platón condena y rechaza, conceptualizándola como Poesía “homérica” y “trágica”, como *Mímesis* y *Mousiché*, es la transmisión oral, mítico-ritual, de la enciclopedia tribal.”, demuestra, por una parte, que ni el profesor Aranzadi ni Havelock han sido capaces de entender o de descubrir la razón o el fondo de la crítica que Platón ha hecho a Homero, y, por otra, que debido a esta ignorancia la han identificado con lo que ellos querían: con “la transmisión oral, mítico-ritual, de la enciclopedia tribal”, algo totalmente extraño a todo lo que quiso decir el mismo filósofo griego. Esto significa que han MANIPULADO SUS IDEAS. Para deshacer esta vulgar manipulación, debo recoger la secuencia del texto platónico de su contexto original. Después de haber insistido en múltiples ocasiones en que el primer objetivo del Estado ideal es la búsqueda o el establecimiento de la justicia y, tras ella, la perfección, sostiene que una de las formas ilustrativas de comprender lo que es la justicia es compararla con la injusticia, esto lo lleva a evocar otra vez las distintas constituciones o modelos de Estados. En principio admite que hay cinco modelos, contando naturalmente con el suyo que nunca existió. Con lo cual, se queda con los cuatro modelos reales. El primero de ellos es la timocracia, el segundo, la oligarquía, el tercer, la democracia y

el cuarto, la tiranía. Lo mismo que el timócrata es ávido de honores y de todas las riquezas, el oligarca las concentra en una pequeña minoría, pero siempre en detrimento del pueblo. Pues, el demócrata excederá en su libertad y, con ella, tenderá al libertinaje y acabará en un caos, detrás del cual llega el tirano, el más vil de los gobernantes (Platon, *La République*, o. c, § 544, p. 354-355. Platón, *La República o El Estado*, o. c., p. 248-249). Como es obvio, el denominador común de estos regímenes pasa por todos los vicios, entre ellos en primer plano ocupa la injusticia. Al compararlos con la aristocracia, salta a la vista la imposibilidad de mirarlos desde el punto de vista de la justicia. Por eso, el filósofo, inmerso en su preocupante actitud crítica, pone otra vez la palabra en boca de su maestro Sócrates quien, dirigiéndose a su interlocutor, Glaucón, le dice:

“¿Cómo un Estado de las condiciones del nuestro puede ser objeto de modificaciones o de cambios? ¿Por dónde la discordia, infiltrándose entre los guardianes y los que ostentan el poder, excitará a unos contra otros o contra sí mismos? ¿Quieres tú que imitemos a Homero y que recurramos a las Musas, para que nos expliquen cómo sucedió el accidente de la primera guerra, que las oigamos hablar en tono trágico y sublime, festivo y serio, un lenguaje lleno de malabarismos, tratándonos como niños?”

” ¿--Y qué dicen ellas?” (Idem, § 545, p. 357. Idem, p. 251).

Este es el texto en que el mismo Platón habla de la expresión trágica del relato homérico, es decir que nos sitúa en el centro de la cuestión central que es objeto de nuestra atención, en cuyo fondo se descubre la estrecha relación que guardan el tema de la explicación del accidente de la primera *guerra*, -- marco con letra cursiva el último término-- y el de la búsqueda de un Estado justo. En efecto, Homero es el primero, entre todos los intelectuales, literatos y pensadores griegos que habla de la *polis*. Así, recordaré, una vez más, lo que dije al respecto en mi “Reflexión crítica”, esto es:

Casi desprovisto de una fundamentación ontológica y, por supuesto, lógica, él (Aranzadi) nos asegura que “El término “política” viene de Polis, que era como los griegos clásicos designaban a las Ciudades-Estados en que vivían: sin Estado no hay “política” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, p. 116). Esta afirmación demuestra que no tiene una idea clara del momento en que en el mundo clásico griego se inicia el uso del término polis, que no fue en principio Ciudad-Estado como lo sostiene alegremente, sino más bien una organización. Hacia el siglo IX a. C., encontramos por primera vez en los textos homéricos tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, sobre todo, en esta última un empleo constante del término *polis*, ciudad. En los Cantos, IV, “Estancia en Lacedemonia”, V, “La gruta de Calipso y la barca de Ulises”, y el VI, “La llegada de Ulises al país de los Feacios” (Homère, *Odyssée*, présentation,

Dossier, Bilbiographie, Répertoire, par Pierre Pellegrin, Traduction, notes, Index des noms propres, par Médéric Dufour et Jeanne Raison, GF Flammarion, Paris, 2017, p. 90, 116 y 132), se nos exponen la aventura y las peripecias del intrépido protagonista. Ulises es capturado y retenido por la ninfa Calipso, pero habiendo recibido el auspicio de la diosa Atenea para construir una barca, con la que logra huirse, tras su naufragio es lanzado por los mares hasta caer en el país de los Feacios donde es acogido por la flamante Nausícaa, hija de Alcínoo, quien ha sido ya advertida en los sueños por Atenea de la posibilidad de conseguir un marido. El famoso y perdido viajero cree hallarse en una coyuntura favorable y, con ella, se dirige a su anfitriona en estos términos:

“Te suplico, oh reina. ¿Eres diosa o mortal? Si eres una de esas diosas que poseen el vasto cielo, veo que te pareces a la hija del gran Zeus, Artemis por el aspecto, la talla y el porte. Si eres de los mortales que habitan esta tierra, tres veces felices tu padre y tu madre, tres veces felices tus hermanos... Pues, reina, ten piedad de mí. Después de tantas pruebas, eres la primera a la que invoco. No conozco a ninguno de los hombres que poseen esta ciudad y esta tierra. Muéstrame la ciudad... ¡Que quieran los dioses acordarte todo cuanto tu corazón desea, un marido, una casa, y hacer reinar en ella la concordia, este bien precioso! No hay nada mejor ni más bello que un hombre y una mujer gobiernen su casa en perfecta armonía de pensamientos...”

Nausícaa, al oír estas palabras elocuentes e insinuativas, respondió:

“Extranjero, no me pareces ni malo ni insensato, sólo Zeus, del Olimpo reparte la felicidad a cada uno de los hombres, buenos y malos, según su voluntad. Sin duda, él te quiso dar estas pruebas; ¡debes resignarte con ellas! Pero de momento, puesto que vienes a nuestra ciudad y a nuestro país, no te faltará ni vestidos ni otros recursos que debe obtener el desgraciado que nos llega. Te mostraré la ciudad y te diré el nombre de este país. Esta ciudad y esta tierra pertenecen a los Feacios. Y yo soy la hija del magnánimo Alcínoo, que ejerce fuerza y poder sobre los Feacios.” (*Odyssee*, o. c. p. 137-138).

Aquí aparece cinco veces el término ciudad, polis, en la primera parte sin ubicación y en la segunda, como un lugar, como una localidad perteneciente a la Feacia. El quid de la cuestión consiste fundamentalmente en que dicho vocablo, polis, evoca a una organización que tienda a la concordia y, en consecuencia, a una asociación que tiende a un fin, que será la justicia o el bien. Aun con ello, es necesario precisar que, antes de Alejandro Magno ningún griego podía soñar en una Ciudad-Estado. Ni siquiera el mismo Platón, autor de *La República o El Estado*, que ha tenido la mala suerte de caer en manos de los egineses, enemigos de los atenienses, y ser vendido, como esclavo, en el mercado de Egina, hasta que es rescatado por su amigo Anníceris de Cirene, verá la deseada Ciudad-Estado. Ni siquiera Pericles, al que se le suele atribuir el siglo V ateniense, sumido en la impotencia que le provoca la guerra del Peloponeso, será capaz de hablar de la Ciudad-Estado, una

experiencia y una situación “límite” que supo recoger el historiador Tucídides en una obra que lleva precisamente el título de *Historia de la guerra del Peloponeso*. (Eugenio Nkogo, “Reflexión crítica”, *Polemizando*, p. 229-231).

Recordemos que Glaucón, el principal interlocutor de Sócrates, al oírle cuestionar si era preciso recurrir a las musas, como lo había hecho Homero, para que nos explicasen las causas o el origen de los males que sacudían al mundo helénico, sabiendo que les hablarían un lenguaje enigmático, por ser las adivinas y sabias hijas de Zeus, le preguntó:

“--¿Qué dicen ellas?”. Pues, es lógico que la respuesta a esta pregunta ha sido precisamente la que Nausícaa, la hija de Alcinoos, ha dado a Ulises. Mas Sócrates, pensando que era necesario aportar algo más a la cuestión, se lo explica de esta manera:

“--¡Esto es, más o menos!”. Según ellas, desde el principio, “es difícil que la constitución de un Estado como el vuestro se altere”, sabiendo que todo lo que nace está destinado a perecer, “vuestro régimen no subsistirá eternamente, se disolverá un día”, supuesto que debe seguir el curso de los seres que pueblan el mundo sublunar, sobre todo, los correspondientes a los reinos animal y vegetal, cuyos ciclos evolutivos “tienen lugar cuando cada especie termina y vuelve a comenzar su evolución circular”... Ellas aseguraron advirtieron a

continuación que, aunque vuestros magistrados sean hábiles y se apoyen en la experiencia y en el cálculo, nunca podrán determinar el instante favorable o contrario a la propagación de su especie, en cuyo intervalo descontrolado, darán al Estado hijos en épocas desfavorables. Pues, tratándose de las generaciones divinas, existe, para ellas, un número perfecto, pero, en concreto: “respecto a la raza humana, hay número geométrico, cuya virtud preside a las buenas y las malas generaciones. Ignorando la virtud de este número, vuestros magistrados harán contraer en épocas indebidas matrimonios de los que nacerán bajo funestos auspicios hijos de mala índole...; pero como serán indignos de sucederles en sus puestos, tan pronto como sean elevados comenzarán a despreciarlos, haciendo caso omiso de la música y despreciando de la misma manera la gimnasia, de donde resultará que la educación de vuestros jóvenes será mucho menos perfecta. Y así los magistrados que fueran escogidos de entre ellos no tendrán el talento de discernir las razas de oro y de plata, de bronce y de hierro, de las que habla Hesíodo, y que se encuentran entre vosotros. Llegando, pues, a mezclar el hierro con la plata y el bronce con el oro, resultará de esta mezcla una falta de conveniencia, de regularidad y de armonía, defecto que ahí donde aparece, engendra siempre la enemistad y la guerra. Este es, indudablemente, el origen de la escisión en todas partes donde surge.” (Platon, *La République*, o. c., § 546-547, p. 358-359, Platón, *La República o El Estado*, o. c., p. 250-251).

Todos estos testimonios a los que hemos recurrido hasta aquí, redundan insistentemente en uno de los mensajes que el mismo filósofo griego nos transmitió en su obra cumbre, por eso lo hemos

citado antes y, después, a Homero quien se ve forzado a refugiarse en el país de los Feacios en búsqueda de una *polis*, de una ciudad, en la que reine la concordia, el bien más precioso que anhelan los humanos. La respuesta de su anfitriona, Nausícaa, aunque significa un sosiego que lo alivia de sus males, sin embargo, es una señal que le advierte que ha ido a parar en un régimen donde reina un tirano, “el magnánimo Alcínoo”. Dicha situación coincide más o menos con la que describe Sócrates, al resumir la voz de todas las Musas y reconocer que aquellos magistrados que no han tenido el nivel de educación necesaria para luchar por el bienestar de la *polis*, su incapacidad de poner orden entre las pocas razas que acaparan todas las riquezas, es propia de un régimen oligárquico que, inevitablemente, acaba en la enemistad y en la guerra. Estos sistemas, junto con la timocracia y la democracia, como ya lo hemos comprobado, son los extremos opuestos del Estado Ideal. Esta es la razón por la que Platón lanza una crítica severa a la poesía homérica, por ser la expresión o la manifestación de una tragedia que ha sido la consecuencia inmediata de la “primera guerra”, que no es, en realidad, ni la búsqueda de ninguno de los principios que velaran por el bien común, ni mucho menos del establecimiento de la justicia y de la perfección. Por todo ello, es un imperativo insistir en que confundir la finalidad de esta crítica del filósofo griego a su antiguo compatriota con “la transmisión oral, mítico-ritual,

de la enciclopedia tribal”, es una **infame manipulación** cometida por el profesor Aranzadi y por Eric Havelock. A pesar del infructuoso remedio, nos remiten o nos lo amplían de esta otra forma, que es la continuación de su anterior texto:

“Para Platón, al sumergir a ejecutantes y participantes en un mundo unitario, altamente emocional, imaginativamente construido con la colaboración de todas las artes (arquitectura, pintura, música, danza, canto, oratoria, etc.), la transmisión oral de la cultura impide la distancia intelectual, visual, que el pensamiento filosófico demanda entre sujeto y objeto y que sólo la escritura alfabética permite al objetualizar gráficamente la lengua y convertir los significados en *eidé* (“formas” o ideas). *La Filosofía sólo puede instaurar su imperio intelectual, y el filósofo-rey su dominación política, al precio de prohibir la Mímesis en la Polis.*”

La primera parte del breve texto matiza el vano propósito de atribuir a Platón sus opiniones desconcertantes acerca de la actividad pensante, a estas alturas, se afanan en querer trasladar sus divagaciones al terreno de la investigación filosófica. El pensamiento nunca surgió, desde sus principios, de la escritura, sino de la experiencia, entendiendo por esta el fruto que obtiene el ser racional en sus contactos con los distintos modos de dación de la realidad (sensible o inteligible, real o irreal, concreta o abstracta, singular (particular) o universal, próxima o lejana, etc.). La actividad mediante la cual retrocede o da vueltas a esta experiencia en su mente o espíritu, es la reflexión. De aquí surge el segundo paso, este consiste en

grabar sus experiencias o reflexiones en un soporte, esto es: la escritura. La grafía del primer pensamiento abstracto lo llevó a cabo el *Homo sapiens*, perteneciente a los Blombos, en su cueva situada a 200 kilómetros al sureste de la ciudad del Cabo en África del Sur hace unos 78.000 años antes de Cristo. En cuanto a la Hélade, su pensamiento filosófico no nació nunca antes de que sus filósofos lo hubieran aprendido de los negros en *Kemit*, *Aithiopía*, *País de Negros*, y, por consiguiente, no nació con Platón, como se lo explicaré mejor en el siguiente apartado. La repetición mecánica que anuncia otra vez que “*La Filosofía sólo puede instaurar su imperio intelectual, y el filósofo-rey su dominación política, al precio de prohibir la Mímesis en la Polis*” es la consumación de su vil intencionalidad manipuladora que demuestra claramente, como ya lo conocemos, que, por no comprender a Platón, conserva intacta su irremediable inclinación a la manipulación de sus ideas. Así unen su falsa concepción de la filosofía con el tópico del “filósofo-rey” al que atribuyen la función del simple agente que sólo se encarga de prohibir la *mímesis* en la *polis*, algo totalmente ajeno a la justicia y a la perfección propuestas por el filósofo ateniense en su *República* ideal. Lo mismo que no han sido capaces de entrar en la temática fundamental de esta obra, no han podido descubrir que la crítica a Homero tiene dos partes: una, teórica, que correspondería a su expresión poética o trágica, y otra, a su deficiente grado de participación no sólo

en las ciencias prácticas sino también en las especulativas, sobre todo en la actividad política. Por eso, pensó que no era necesario exigirle a él, ni a los demás poetas que explicaran a la gente todo cuanto habían escrito, no hacía falta preguntarles si eran médicos o si habían intentado alguna vez imitar su lenguaje; en concreto, habría que preguntarles si algún poeta antiguo o moderno había curado enfermos como Esculapio quien, a su muerte, dejó discípulos doctos en medicina, como él mismo hizo con sus hijos. Sin escatimar el hecho de que Homero haya hablado de materias más importantes y “preciosas”, como la guerra, la conducción de los ejércitos, la administración de los Estados, la educación de los hombres, quizás fuera justo dirigirse personalmente a él, interrogarle y decirle:

“--Querido Homero, supuesto que eres un artista que se ha alejado tanto de la verdad y no puede ofrecer más que fantasmas de la virtud (porque es la definición que hemos dado del imitador); si eres un artista de segundo orden; si has podido conocer lo que puede mejorar o empeorar los Estados o los particulares, dínos, ¿qué Estado te debe la reforma de su gobierno, como Lacedemonia es deudora a Licurgo, y números Estados grandes y pequeños la deben a muchos otros? ¿Qué país habla de ti como de un sabio legislador, y se gloria de haber sacado ventaja de tus leyes? Italia y Sicilia han tenido un Carondas; nosotros, los atenienses, hemos tenido un Solón, pero, ¿dónde está el pueblo que te reconoce por su legislador?

”—Creo que no hay ni uno solo; por lo menos, los partidarios de Homero no dicen nada.

” --¿Se hace mención de alguna guerra dirigida con fortuna por Homero mismo, o según sus consejos?

”—De ningún modo.

”-- ¿Se distinguió por invenciones útiles en las artes o en los demás oficios, de que al parecer habla con tanta sabiduría, como se cuenta de Tales de Mileto y del escita Anacarsis?

”-- Nada de eso se cuenta de él.

”—Si Homero no ha prestado ningún servicio a la sociedad, ¿lo ha hecho siquiera a los particulares? ¿Se sabe que haya influido en la educación de algunos jóvenes adictos a él, y que hayan transmitido a la posteridad un plan de vida homérica, como se refiere de Pitágoras, que durante su vida fue buscado con ese objeto, y que ha dejado sectarios que se distinguen aún hoy entre todos los demás hombres por el género de vida que llaman ellos mismos pitagórico?

”—No, Sócrates; nada que se parezca a lo que dices se cuenta de Homero. Creofilo, su compañero, ha debido ser más ridículo aun por sus costumbres que por el nombre que llevaba, si lo que se cuenta es exacto. Se dice, en efecto, que Homero fue durante su vida singularmente despreciado por este personaje.” (Platon, *La République*, o. c., § 599-600, p. 446-448. Platón. *La Republica o El Estado*, o. c., p. 303-304).

Es muy significativo el instante de este diálogo que mantienen aquí Sócrates y Glaucón. Como se ve, es el primero, Sócrates, quien, con su pulido método *mayéutico*, lleva la voz cantante y habla a menudo, cuando tiene oportunidad para ello, de Homero con tanta ironía, lo cual no es un don de

acierto, sino más bien de desacierto que podemos detectar con facilidad, por ejemplo, cuando lo tilda de ser un personaje muy alejado de la verdad, que no puede presentar más que un fantasma o una imagen fantástica de la virtud, un simple imitador o un artista de segundo orden, al mismo tiempo que censura su carácter inútil en la proyección política opuesta a los políticos conocidos históricamente en la antigüedad. El hecho de comparar su inactividad con el dinamismo con el que Licurgo, Carondas y Solón resolvieron los problemas políticos de sus respectivas *polis*, no sólo es injusto sino también anacrónico e inconexo, por varias razones, entre ellas, la de recordar que Homero ha sido y debe ser siempre considerado como el poeta por excelencia de su época, al que más tarde, casi un siglo después, seguiría Hesíodo. Pues, partiendo de aquel contexto histórico, no tiene tanta lógica establecer un parangón en igualdad de condiciones entre la Grecia del siglo VIII a. C., en el que vivió él y la de los siguientes siglos, VII, VI y V, a. C., que corresponderían a las épocas de las personalidades que nos ha citado Sócrates; tampoco parece consistente la posibilidad de encontrar una analogía entre su actividad poética y la filosófica de Tales de Mileto o de Pitágoras de Samos. No obstante, el mismo Platón se habría dado cuenta de que, tres siglos antes de él, era difícil por no decir imposible tener idea de la configuración de un Estado ideal tal como lo hizo, y que, por esta razón, Homero se

erigió en el mejor pionero. Además de eso, las múltiples alusiones o citas a sus obras, la *Ilíada* y la *Odisea* en *La República* demuestran que, aunque hubiera habido una enorme distancia entre sus visiones, era imprescindible contar con ellas como las primeras fuentes del tratado del Estado.

Revisando uno a uno todos estos argumentos o testimonios valiosos en pro o en contra de Homero, el mismo filósofo, tras haber explicado bien con agudas sentencias las diferencias que, desde sus orígenes, existen entre la poesía y la filosofía, juzgó oportuno dedicar unas bellas reflexiones a la poesía, cuya síntesis sería:

“--A pesar de esto, protestamos resueltamente que si la poesía imitativa, que tiene por objeto el placer, puede probarnos con buenas razones que no se la debe desechar de un Estado civilizado, nosotros la recibiremos con los brazos abiertos, porque no podemos ocultarnos a nosotros mismos la fuerza y la dureza de sus encantos; pero en ningún caso es permitido hacer traición a la verdad. En efecto; tú mismo, mi querido amigo, ¿no eres uno de los apasionados por la poesía, sobre todo si se trata de la de Homero?

”—Sí, seguramente.

”--- ¿No es justo, por lo tanto, que le demos el derecho de venir a defender su causa delante de nosotros, sea en una oda, sea en cualquier otra especie de poema que juzgue conveniente escoger?

“”—Sin duda.” (Platon, *La République*, o. c., § 607, p. 460-461. Platón, *La República o El Estado*, o. c., p. 312-313).

Esta es la situación que debe regir el Estado justo y de la perfección, el Estado aristocrático, en que cada uno de sus individuos debe ejercer la función en que él debe ser considerado como el más apto, o el mejor. Así lo puede hacer Homero como el poeta de los poetas o el padre de los poetas griegos. *Estas son las deducciones lógicas o hermenéuticas que se escapan del corte análisis del profesor Aranzadi, una circunstancia que incrementa su cúmulo de ignorancia, que ha querido proyectar sobre la cultura fang. Oigámos lo que nos puede contar esta vez de ella:*

“No creo que al señor Nkogo le resulte demasiado difícil imaginar una analogía entre el conflicto que, según Havelock, se escenifica en *República*, y el choque que se produjo en Río Muni, sólo hace un siglo, cuando la Cultura Fang, una cultura sin escritura, de transmisión oral, mítico-ritual, fue sometida y dominada por el Estado colonial español, que, al mismo tiempo que prohibía y reprimía los actos rituales por medio de los cuales se transmitía oralmente la enciclopedia tribal, imponía por la fuerza la escolarización, la alfabetización y la aculturación en una cultura escrita fundada en una religión del Libro. Hay testimonios de resistencia de la Cultura Oral Fang, de supervivencia y persecución del Rito *Malan*, pero pronto desaparecieron bajo los golpes de la represión colonial y la reacción mítico-ritual a la colonización más sólida, rica, difundida y perdurable, fue un movimiento de revitalización cultural doblemente sincrético (de la cultura Fang con la cultura Itsogo y Apindji y de esa síntesis con el cristianismo católico) denominado Bwiti. En la misma época en que el Bwiti se difundía en Guinea Ecuatorial y los *bandjis* eran sañudamente perseguidos por el Estado colonial español, Eugenio Nkogo ingresaba en el Seminario de Banapá y daba

los primeros pasos para convertirse en filósofo en España. Todo filósofo sueña con ser filósofo-rey, aunque sea de un reino imaginario sólo poblado de ideas que le obedecen dócilmente. Quizás cuando Nkogo leyó a Diop encontró por fin su Reino imaginario en el Egipto Faraónico Negro; y ahora pretende revestirlo con las galas étnicas de *La Filosofía Fang*.” *Pôlemizando*, p. 360-361).

Este conflicto que se presenta aquí es, como siempre, una falsedad del profesor Aranzadi, una de sus MENTIRAS, atribuida, en esta ocasión, a Havelock, un conflicto que nunca aparece en *La República* de Platón. En sus tres teorías que he apuntado: la política, la metafísica u ontológica y la gnoseológica no se manifiesta nunca el conflicto o el choque entre la escritura y la transmisión oral, o mítico-ritual, -- al que añade su expresión vulgar de “enciclopedia tribal” en vez de cultural-- porque el mismo Platón es uno de los grandes *mitólogos* del mundo clásico griego, tal como lo reconoció Cheikh Anta Diop y como lo hemos comprobado al penetrar en el fondo de su obra. Mientras que Homero recurre a la tragedia, Platón recurre constantemente al mito. Por lo tanto, sólo un ignorante de su filosofía puede comparar sus teorías con el atraso de la colonización española en Guinea. Ante semejante ignorancia, me gustaría recordarle lo que dijo este filósofo respecto al origen de la escritura y de su verdadera significación en la transmisión de los conocimientos. En cuanto a lo primero, es decir a su origen, he ahí su explicación:

“Sócrates. - Pues, bien, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquel a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis.

Su nombre es Theuth y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras.” (Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, Colección universitaria de Bolsillo, Punto Omega, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1969, p. 374-375. Platon, *Le banquet, Phèdre*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier Frères, Paris, 1964, et Flammarion, Paris, 1992, p. 190-191).

Habría que recordar que Thoth o Theuth en la sabiduría egipcia, es el escribano divino, el encargado de anotar el peso de las almas en el juicio final, que, dependiendo de su maldad o bondad y de la unión que han tenido con el cuerpo en la vida terrena, puedan pasar al reino eterno de Osiris o ser condenadas o arrojadas al lago del Doble fuego.

Sin embargo, su aceptación en la transmisión de conocimientos no es del todo positivo como se esperaba. Se dice que el dios Theuth, después de haberse dedicado a tantos inventos, en una época en que reinaba en todo Egipto Thamus que vivía en Owas, Ciudad del Cetro, a la que los griegos dieron el nombre de Tebas egipcia, lo fue a ver y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas a todos los egipcios. Al oír eso, Thamus le pidió que le explicara las ventajas de cada una de ellas, y así lo hizo, mas, al llegar a la escritura, se expresó de esta manera: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria”. El rey le replicó: “Oh Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van hacer usos de ellas. Y ahora tú, como padre que eres de las

letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues ese invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde afuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Estos, después de leer mucho sin aprender, serán en su mayoría más ignorantes y difíciles de tratar porque se creerán ser sabios sin serlo.” (Idem, *Ibidem* y p. 375, *El Banquete, Fedón y Fedro*. Idem, *Ibidem*, *Le Banquet, Phèdre*). Ahora ya sabemos que la escritura hace una función contraria a la que había inspirado su creación, en lugar de aumentar o mejorar la memoria, la atrofia, perturba su desarrollo, entonces lo que comunica es una sabiduría aparente o engañosa y no la auténtica sabiduría. Lo que es más agravante todavía en ella, Sócrates, el maestro de los maestros, se lo explicita a su interlocutor de esta manera:

“—Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de esta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que es siempre la misma.” (Idem, p. 192. Idem, p. 376). Por supuesto, lo escrito permanece de forma invariable, y no puede responder a ninguna pregunta ni resolver ninguna de las dificultades que se le pueda plantear. Con lo cual se anuncia aquí el eterno problema de la *hermenêia*, es decir el esfuerzo mental del eventual lector por encontrar la

esencia de lo que dice la escritura. Pienso, de buena fe, que, a partir de ahora, el profesor Aranzadi podrá aprender que no todos los filósofos griegos usaron la escritura para comunicar o transmitir sus conocimientos a los demás, sino que hubo entre ellos muchos otros que lo hicieron por medio de la oralidad, como se lo he demostrado antes, cuyos testimonios Diógenes Laercio recogió muy bien en su libro, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Uno de los grandes representantes de la oralidad fue precisamente Sócrates, maestro predilecto del mismo Platón, quien, como lo acabamos de ver, ha sido el que dirige la palabra a Fedro.

Ignorando esta circunstancia en la que se desarrolla el pensar helénico y, sobre todo, ignorando la filosofía platónica resumida en su obra cumbre, *La República*, ignorando, en fin, los pilares sobre los que se apoya el pensamiento Fang, el profesor Aranzadi no dispone de datos o de elementos de análisis que lo permitiría establecer una comparación entre estas dos culturas ejemplares. Unas de sus grandes confusiones es que reduce la cultura fang al *Bwiti* y al *Melan*, cuyas manifestaciones intenta constantemente mezclar con la atrasada colonización española. Le hemos indicado en múltiples ocasiones que el *Bwiti* es una secta religiosa que sólo una parte mínima de la población fang ha importado de los Mitsogo, y que el *Melan* es, junto con el *So*, el *Mevungu* y el *Nguui*, uno de los ritos de iniciación en dicha cultura.

Dispuesto a deshacer su “entuerto”, sólo le invitaría a recordar que el primero y fundamental objetivo de la *República* platónica es la búsqueda o el establecimiento de la justicia y de la perfección, un proyecto en el coincide exactamente con la mayor aspiración del pueblo Fang. Para el historiador gabonés, especialista en las culturas ibéricas e iberoamericanas, siguiendo la fuente primaria de Assame Minkoo, el cronista del extraordinario evento de Mkitzic, el vocablo *fang* viene del verbo *afang* que quiere decir:

“El que no ejecuta jamás la tarea a medias, el que persiste y persevera, que lucha, que resiste, que combate, que reflexiona en vía de concentrar una solución a un problema, que esculpe, piensa y crea, que abre camino hacia algo, que restablece el orden, que preconiza la igualdad, ama la justicia y el trabajo, que concierta y está en busca perpetua de la inmortalidad a través de su acción, sus obras, su cultura y sus tradiciones.” (“Qu’est-ce qu’être fang selon les congressistes?”, Zyriaque Simon-Pierre Akomo-Zoghe, *1er Congrès International Fang de Mitzic-Gabon (1947), Objectifs-enjeux-perspectives, Texte Patrimonial Fang*, Préface français-espagnol d’Eugenio Nkogo Ondo, L’Harmattan – Gabon, Paris, 2018, p. 41). Una ampliación de las acepciones del término *fang* nos la ha ofrecido otro intelectual gabonés, el filósofo, egiptólogo y profesor Grégoire Biyogo, para quien, además de todo lo dicho que comparte con Simon-Pierre Akomo, la voz “**Fa**, quiere decir: “birllar, elevarse (hacia el cielo) en el egipcio antiguo, y en la lengua ekang, se dice **Fa**,

fê, feiñ, elevarse, brillar, resplandecer. Esta raíz explica también la formación de la palabra ekang **Mfanga** (la joya), como por lo demás el genérico **Fang** en sí mismo (el que brilla), o más aún su calificativo **Mfêfê**, lo que es nuevo y brilla más, o **Mfang**, lo verdadero, lo auténtico, lo original.” (Grégoire Biyogo, *Dictionnaire comparé égyptien/fang-beti, de la coappartenance Kémit-Ekang: L’Égypte et l’Afrique en quête d’éternité*, IMPRIM’VERT, Centre Littéraire d’Impression Provençal, France, 2012, p. 227). En definitiva, el Fang es el que busca la inmortalidad a través de su realización cotidiana, a través de la huella impresa por su forma de ser o estar-en-el-mundo, que lo encamina a la búsqueda de la justicia y de la perfección, estas últimas características son los primeros objetivos en torno a los cuales gira resto de todas las metas que propuso Paltón en su *República Ideal*. Estos son los términos o las premisas de una comparación que se podría establecer entre ambos proyectos, que suena a algo muy difícil de concebir para el profesor Aranzadi. Dado que ha querido concluir su texto manteniendo la línea de sus vaguedades, afirmando que “Todo filósofo sueña con ser filósofo-rey, aunque sea de un reino imaginario sólo poblado de ideas que le obedecen dócilmente. Quizás cuando Nkogo leyó a Diop encontró por fin su Reino imaginario en el Egipto Faraónico Negro; y ahora pretende revestirlo con las galas étnicas de *La Filosofía Fang*.”, con estas palabras, se erige en buen aficionado y, con él, aprovecho la oportunidad para continuar con la conversación en

las páginas que siguen cuyo apartado recibe el título que aparece justamente a la vista.

27. El aficionado y el nombre de Filosofía.

Lo que me ha llevado a este epígrafe es el hecho de haber comprobado que, hasta ahora, la forma habitual seguida por el profesor Aranzadi para plantear los problemas filosóficos lo ha traicionado, porque revela que su nivel de conocimiento de la materia no supera al de un simple aficionado. Aquí reproduzco su texto al respecto, creo que es la mejor forma que llevaría a cualquier persona interesada en el presente debate a emitir su juicio particular.

“A la luz de Havelock, que considera la Filosofía como una forma de pensamiento escrito nacida de la revolución alfabética griega, propia por tanto de sociedades con Estado y con escritura y enemiga declarada de las culturas orales, es inevitable preguntarse cuál puede ser la relación entre la obra titulada *La Filosofía Fang* que el señor Nkogo dice estar escribiendo y la cultura Fang precolonial que, como él mismo reconoce, era una cultura sin escritura, una cultura oral de transmisión mítico-ritual. No creo que a Platón o a Aristóteles se les pasara por la cabeza ponerle por título a alguna de sus obras. *La Filosofía Griega* –lo cuál habría provocado, sin duda, una intensa polémica acerca de cuál de ellas, siendo diferentes, era la más “auténticamente” griega-, pero convendrá conmigo el señor Nkogo que su relación con la cultura oral griega que

les precedió fue polémica, que en modo alguno intentaron darle forma filosófica al pensamiento mítico griego, sino criticarlo, anular su vigencia y sustituirlo, aunque tuvieron al menos la humildad y la decencia de reconocer que lo que había antes de la *Filo-Sofía* merecía el nombre de *Sofía*, Sabiduría. ¿Es del mismo tipo la relación que el señor Nkogo postula entre *su* Filosofía, a la que tiene el presuntuoso descaro de bautizar como *Filosofía Fang* –a imitación del misionero belga, Padre Tempels, que se atrevió a llamar *Filosofía Bantú* a la suya- y la Cultura Oral Fang, mítico-ritual, del pasado precolonial, que sólo nos resulta accesible hoy a través de los estudios etnográficos realizados sobre ella por quienes Nkogo considera “antropólogos coloniales”? (*Polemizanddo*, p. 361).

Ya no nos hace falta volver a las aberraciones en las que han incurrido él y Havelock por ignorar el verdadero origen de la filosofía y por manipular inútilmente las ideas de Platón, mentir y escribir falsedades intentando atribuírselas a su pensamiento. Es obvio que al profesor Aranzadi le falta una base firme y un criterio propio para plantear los problemas filosóficos que anuncia simplemente, por eso recurre a otros autores que, sin saberlo lo conducen a grandes errores. De momento, empezaré a decir algo de la $\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$. Este término (*Filosofía*) que significa *amor a la sabiduría*, es muy reciente en relación con el tipo de sabiduría a la que se refiere. No fue una casualidad el hecho de que fuera empleado por primera vez por Pitágoras de Samos, que permaneció durante 22 años en *Aithiopia, País de Negros*, conocido posteriormente con el nombre de Egipto (Jamblique, *La Vie de*

Pythagore, Introducción, traducción et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, 2e tirage revu et corrigé, Les Belles Lettres, Paris, 2011, § 12-16, p. 14), donde la aprendió y transportó, después, a la Hélade. Cicerón, el más helénico o helenizado de los pensadores romanos, habiéndose enterado por medio de Heraclides Póntico, discípulo de Platón, de todos los detalles de la circunstancia en que Pitágoras explicó brillantemente al rey Leonte de Fliunte la significación del término en cuestión, nos cuenta:

“Aunque veamos que las cosas son muy antiguas, el nombre sin embargo confesemos que es reciente; pues ¿quién puede negar que la sabiduría no sólo es antigua de hecho, sino también de nombre? Entre los antiguos alcanzaba este hermosísimo nombre por su conocimiento de las cosas divinas y humanas, así como de los comienzos y causas de cada una. Así la tradición confirma que existieron y se tuvo por sabios a los famosos siete que por los griegos eran considerados y denominados “sophoi” y por los nuestros eran considerados y denominados sabios, y muchos siglos antes Licurgo, en cuya época antes de la fundación de esta ciudad vivió también Homero, y ya en los tiempos heroicos Ulises y Néstor.” (Cicerón, *Tusculanas*, traducción de José Antonio Enríquez González y Ángela Roperó Gutiérrez, Editorial Cologuo, S. A., Madrid, 1986, p. 236-237). En efecto, la tradición nos ha transmitido este sabio testimonio que nos ha puesto al corriente de que Pitágoras, durante su estancia en Fliunte, en una larga y docta conversación, “admirando Leonte su talento y elocuencia, le preguntó qué arte tenía por

más verdadera; y este contestó que no conocía arte alguna sino que era φίλό-σοφός, (*filó-sofos*), *amante de la sabiduría* (Idem, *Ibidem*. Y Jamblique, *La vie de Pythagore*, o. c., § 157-160, p. 89). Desde entonces hasta hoy, se ha usado siempre el nombre de φιλοσοφία (filosofía), *amor a la sabiduría*, en lugar del de φίλό-σοφός (filó-sofos), *amante de sabiduría*. Pues bien, dado que no parece necesario detenernos en el resto de la trascendental conversación que mantuvieron este filó-sofos, amante de sabiduría, y el rey anfitrión, eso sí que es un imperativo aclarar, que fuera amante de la sabiduría o amor a la sabiduría, los dos primeros términos: amante de y amor a la sabiduría no significaron, ni desde el principio, ni han significado en su histórica posterioridad, *una identificación con la misma sabiduría*. En otros términos, no se puede confundir el amor a la sabiduría o amante de la sabiduría con aquella sabiduría de la que proceden. Esta es la confusión que obnubiló la mente de los falsificadores no sólo de la historia de la filosofía sino también de otras disciplinas del conocer humano y es la que sigue ofuscando al profesor Aranzadi, de la que le resulta todavía imposible salir. Sólo nos quedaría precisar que esta sabiduría primordial a la que nos estamos refiriendo fue inventada muchos milenios antes de que la Hélade entrara en la historia universal, cuya temática fundamental fue, como lo apuntó el gran pensador romano Cicerón, un conocimiento profundo tanto

“de las cosas divinas y de las cosas humanas” como de sus comienzos y de sus causas. No cabe ninguna duda de que esta es la *sabiduría* que aprendieron los griegos en su *Aithiopia, País de Negros*, como ya lo conocemos. En este caso, me gustaría recomendarle al profesor Aranzadi que relejera lo que yo he expuesto al respecto a principios del apartado **25**, el **“De los vértigos de la Analogía al encuentro de la Antropología africana”**.

Sin llegar al extremo del análisis que seguirán los autores objetivos e independientes de la era contemporánea, el pensador del *Siglo de las Luces*, adoptando un criterio riguroso en la investigación filosófica, descubrió la dimensión universal de la filosofía y así pudo contemplar el vasto horizonte que le ofrecía la multiplicidad de sistemas filosóficos, tanto lejanos como cercanos o próximos. Inmerso en ellos, Diderot halló en el *Dictionnaire historique et critique*, de Pierre Bayle, y en la *Historia critica philosophiae*, Johann Jakob Brucker, el decisivo acicate para emprender la tarea y dejar bien asentadas las bases de la Historia de la filosofía de *L'Encyclopédie*. Así le salió la extensa y rica historia de la filosofía, en la que se englobaba la gran diversidad de las culturas que conocieron entonces y, con este esfuerzo casi titánico, nos llegaron los tratados de las filosofías prefilosóficas, como la antediluviana, la de los orientales y asiáticos, de los indios, de los japoneses, de los

brahmanes y brahmines, de los chinos; etc.; las otras filosofías, como las de los caldeos, de los persas, de los fenicios, de los egipcios, de los etíopes, de los escitas, tracios y getas, de los celtas, de los bárbaros, de los canadienses y de los antiguos árabes; las filosofías o sistemas de los Antiguos, tales como los de la legendaria griega, filosofía política de los griegos, filosofía de las escuelas griegas, la filosofía de los presocráticos, de Sócrates y los socráticos, Platón y la Academia, Aristóteles y el aristotelismo, etc.; sin olvidarse e toda la tradición posterior que se mantuvo en tantas escuelas, desde la cínica, pasando por la estoica, epicúrea y otras hasta llegar a los etruscos y romanos; entran en las Edades Media y Moderna, puso final a la obra con las filosofías de su época.

Este es el gran esfuerzo intelectual y la metodología que ha seguido una gran mayoría de investigadores objetivos, para cavar y llegar hasta lo hondo de lo que ha hecho o ha sido la filosofía en todas las culturas desde sus orígenes hasta nuestros días. Así lo hemos aprendido en *Prolégomènes à l'étude la religion égyptienne, essai sur la mythologie égyptienne*, de Emile Amélineau; en el primer volumen de la *Histoire de la philosophie* de Emile Bréhier; en *Les grandes lignes de la philosophie morale*, de Jacques Leclercq; en *Les plus grands textes de la philosophie orientale*, de Denis Huisman & Marie-Agnès Malfray; en *La Grèce*

antique devant la Négritude, de Alain Bourgeois; en la *Filosofía de Hispanoamérica*, obra colectiva bajo la dirección de Alain Guy; en *El pensamiento náhuatl, cifrado por los calendarios*, de Laurette Séjourné; en *Filosofía andina*, de Josef Estermann; en *Antériorité de civilisations nègres, mythe ou vérité hisgorique?*, de Cheikh Ana Diop; en *La Philosophie bantu-rwandaide de l'Être*, de Alexis Kagame; en *Philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*, de Philippe Obenga; en *Histoire de la philosophie africaine*, Grégoire Biyogo; en *La philosophie morale des Wolof*, de Assane Sylla, por supuesto, en *La Philosophie bantoue*, del R. P. Placide Tempels, aunque no la escribió para los bantu o los africanos sino para los colonos o los europeos; en fin, como la lista podría alargarse un poco, preferimos poner un punto suspensivos o un etc. Esto es lógicamente una invitación a los investigadores que se sienten independientes, libres y autónomos a que recuperen la naturaleza, el sentido y la importancia que alcanzó aquella sabiduría primordial y que abandonen la trasnochada y dogmática tendencia a confundirla con el término filosofía. Qué duda cabe, que tenemos que convivir con aquellos que no han alcanzado el nivel que exige la actual hermenéutica filosófica, que se ha convertido en uno de los brillantes capítulos de la Epistemología actual. Eso me ha hecho recordar al R. P. Rafael María Nzé Abuy, quien ocupaba el puesto de prefecto en el

Seminario de Banapá cuando entré en él, en 1959. Era una persona ecuánime en la que la formación humanística se unía a la religiosa y teológica y, junto con el R. P. José Esono, licenciado en Teología por la Propaganda Fide de Roma e impartía docencia en Filosofía, inspiraba una reconocida admiración no sólo entre los seminaristas, sino también entre los demás sacerdotes. Al año siguiente, se fue a Roma donde se doctoró en Misionología y fue, posteriormente, nombrado obispo d Bata, donde tuve el placer de encontrarme otra vez con él, siendo yo estudiante de Bachillerato en el Instituto de Enseñanzas Medias Carlos Lwanga. Tras la independencia de Guinea y su crítica al régimen de Macías, se exilió en USA y residió en Washington D. C., regresando al país después del golpe de Estado de Obiang, en 1979. Durante mi viaje cultural a Estados Unidos, residí también en dicha capital federal, donde estuve en contacto casi continuo con aquellos que lo habían tratado muy de cerca, estos me contaron que, en las constantes reuniones que solían tener con él, al hablar de conductas que se podían calificar ética y moralmente como infrecuentes o muy malas, les dijo una vez que **“la ignorancia es atrevida”**. Esto es lo que estoy observando en este debate, en el que constato que el profesor Aranzadi, con sus escasos conocimientos, pretende hablar de todo y en voz alta, pero, lo que suelta son aberraciones, estas las enumeraré más adelante. Sinceramente, siento reconocer que

cuando me habla de la filosofía, tengo la impresión de que, en 2023, en pleno siglo XXI, se ha retrocedido a la Edad Media. Al referirse a mi proyecto de investigación, vuelve a las andadas para enfatizar que: “es inevitable preguntarse cuál puede ser la relación entre la obra titulada *La Filosofía Fang* que el señor Nkogo dice estar escribiendo y la cultura Fang precolonial que, como él mismo reconoce, era una cultura sin escritura, una cultura oral de transmisión mítico-ritual...”.

Como se ha acostumbrado a escribir sus ideas imaginarias, sin previa reflexión y atribuir las a otras personas, para ver si encajan en su forma de ver o de pensar, aquí es fácil comprobar lo que me atribuye en esta ocasión. Es indudable que las primeras etapas de mi vida, infancia y adolescencia, mediante el método de la *pedagogía iniciática*, aprendí oralmente muchos contenidos de mi cultura fang que, aunque los cameruneses y gaboneses los tenían ya escritos, pero esto no había llegado todavía a Guinea. A pesar de esta importante dimensión oral, nunca he creído que esta perteneciera única y exclusivamente a las culturas africanas. En este caso, lo primero que la hermenéutica nos exige aclararle, es que emplea constantemente el término “oral” de forma despectiva, porque ignora que la oralidad ha sido cultivada por todas las culturas y que, incluso, la siguen utilizando en la actualidad como se lo he explicado antes, aunque este cultivo haya tenido y tenga más extensión en el continente africano. Lo segundo sería que, como cree

erróneamente que la “cultura sin escritura”, la “cultura oral de transmisión mítico-ritual” no tiene nada que ver con la filosofía, recordarle que eso es FALSO, porque la escritura no es *una condición sin la cual no puede haber pensamiento*, como se lo he explicado ya en el precedente apartado. Le remito otra vez a esta crítica severa que el profesor Philippe Descola ha hecho a la antropología opaca e incapaz de entrar en análisis profundo de la realidad humana, que yo mismo he hecho eco en el apartado **24. Como “A modo de prólogo”: el desafío del espíritu científico del profesor Philippe Descola**, del que reproduzco, otra vez, la siguiente secuencia:

“¿Cómo no ver, sin embargo, que las prácticas y los comportamientos observables en el seno de una colectividad exhiben una regularidad, una permanencia, un grado de automatismo, que los individuos concernientes están en la mayor parte del tiempo esforzándose por atribuir a sistemas de reglas instituidas? ¿Cómo ignorar que, en las sociedades sin escritura al menos, sólo unas personalidades de excepción, tan raras que todos los etnólogos conocen sus nombres, han estado en condiciones de proponer síntesis parciales de los fundamentos de sus culturas, síntesis a menudo producidas con el fin de responder a las expectativas de un encuestador y que su carácter generalmente esotérico prohíbe tomar por una carta conocida por todos? ¿Cómo estas líneas de conducta, estas reacciones y elección rutinarias, estas actitudes compartidas respecto al mundo y al otro, tan distintivos que sirven de indicio intuitivo para medir las distancias diferenciales entre los pueblos vecinos, pero interiorizados de manera tan profunda que no afloran casi jamás en una deliberación reflexiva, cómo estas disposiciones tácitas podrían ser objeto de un debate público, ser sometidas conscientemente a las

reformas, constituirse según las circunstancias por ajustes rebuscados? Afirmar que estas lo pueden, por concesión a los encantos de una espontaneidad de la *praxis* en fin liberada de su alienación, es perpetuar la vieja confusión entre los repertorios de normas instiladas por la educación, por una parte, y los gálibos cognitivos y corporales gobernando la expresión del *ethos*, por otra; es operar una amalgama entre los modelos de acción objetivados bajo la forma de prohibiciones o de prescripciones revocables a merced y los esquemas de la práctica que, por ser eficaces, deben permanecer expuestos en la oscuridad de los hábitos y de las costumbres.” (Phillipe Descola, *Par-delà nature et culture*, o. c., p. 136). En consonancia con esta antropología crítica y objetiva, habría que recomendar al profesor Aranzadi la lectura de la gran diversidad de exposiciones sistemáticas que los mismos intelectuales o filósofos fang han hecho constantemente del pensamiento de su propia cultura. Me gustaría recordarle, aunque sea por enésima vez que el *Mvet-Arte total*, es la “Fusión de la palabra con la música, con la poesía, con la literatura, con la pedagogía, con la psicología, con la filosofía, con la sociología, con la cosmogonía, con la espiritualidad, etc., en dos palabras: *Cultura Fang* (Tsira Ndong Ndoutoume *Le Mvett, l’homme, la mort et l’immortalité*, o. c., p. 31). Para entrar de lleno en esta cultura, en el campo específico de su filosofía, además de otras múltiples monografías de las que disponemos hoy en día, es imprescindible recurrir a los textos del *Mvet* que, desde hace cerca de un siglo, han ido saliendo a la luz. Obviando cualquier esfuerzo por acercarse a

estas fuentes primarias y permaneciendo fiel a sus errores monumentales, se sigue la inferencia o la consecuencia de su discurso. Dado que merece la pena detenerse un poco más en él, vuelvo a reproducir íntegramente su contenido:

“No creo que a Platón o a Aristóteles se les pasara por la cabeza ponerle por título a alguna de sus obras. *La Filosofía Griega* –lo cual habría provocado, sin duda, una intensa polémica acerca de cuál de ellas, siendo diferentes, era la más “auténticamente” griega-, pero convendrá conmigo el señor Nkogo que su relación con la cultura oral griega que les precedió fue polémica, que en modo alguno intentaron darle forma filosófica al pensamiento mítico griego, sino criticarlo, anular su vigencia y sustituirlo, aunque tuvieron al menos la humildad y la decencia de reconocer que lo que había antes de la *Filo-Sofía* merecía el nombre de *Sofía*, Sabiduría.”

Como tiene el propósito de inmiscuirme en sus falsedades, sin tener idea de la metodología que he seguido en el desarrollo de mi pensamiento, mi respuesta sería la siguiente:

Que Nkogo no puede participar en su IGNORANCIA SUPINA de la filosofía griega, ni mucho menos en la de sus modelos: Platón y Aristóteles. Si Platón y Aristóteles hubieran querido dar el título de La Filosofía Griega a una de sus obras respectivas, esto no habría provocado ninguna polémica, porque se trataría de un estudio de la temática extensa que la constituía y, como la filosofía la hacen los filósofos, habría sido partir desde las reflexiones hechas por Hesíodo, pasando

las de los demás filósofos y sus escuelas hasta llegar al siglo V a. C., en el que vivieron, lo que no significaría un invento particular o sus filosofías personales sino un tratado objetivo de todas las doctrinas de aquellos autores, el tratado en cuestión ha sido, es, el fundamento de la historia de la filosofía o de las filosofías. Así nos hemos asomado al inmenso panorama de las filosofías que nos había ofrecido el filósofo del *Siglo de las Luces*, cuya información no le ha llegado todavía al profesor Aranzadi, por eso no se ha percatado de que, además de filosofía griega, hubo filosofía romana, filosofía persa, filosofía indú, filosofía china, filosofía egipcia, etc. Dicho esto, Nkogo se propone cavar, como un arqueólogo, y bajar en la profundidad de las raíces de la *Filosofía fang*. Supuesto que he explicado tanto los orígenes como los significados de los términos *filosofía* y *filó-sofos*, espero que los haya aprendido, con lo cual, no juzgo oportuno repetir aquí lo que ya he dicho, sólo demostrarle que es FALSO que la relación que tuvieron Platón y su discípulo Aristóteles “con la cultura oral griega que les precedió fue polémica, que en modo alguno intentaron darle forma filosófica al pensamiento mítico griego, sino criticarlo, anular su vigencia y sustituirlo...”. Respecto al tema, debo precisar algo más, para afirmar, en último término, que Platón nunca jamás se apartó, a lo largo de su vida, del método de transmisión mítico oral del mundo clásico griego, por eso he subrayado anteriormente

que fue uno de sus grandes *mitólogos*, como lo demostró en las cuatro etapas que configuran su pensamiento que se enumeran así: de juventud, de transición, de madurez y de senectud, cuya forma de expresión es el *diálogo* en el que intervienen filósofos de diversas generaciones y de diversas épocas. El Séptimo Libro de su obra cumbre, *La República o el Estado*, se inaugura precisamente con el famoso **Mito de la caverna** donde es fácil distinguir las teorías de su pensamiento, en el que, además de las tres que hemos señalado antes, se puede incluir las teorías psicológica y antropológica. Del mismo modo, se puede decir de Aristóteles que también escribió *diálogos*, como el anterior, y en su gran obra, *Metafísica*, dedica el Primer Libro a los presocráticos, sin olvidarse de Sócrates, de los socráticos, y de Platón, de quien ha sido discípulo en su Academia. En este mismo Libro, sostiene que: “Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la Luna, el curso del Sol y de los astros y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse que el que amigo de la ciencia (*filó-sofos*) lo es en cierta manera de los mitos (*filó-muthos*), porque el asunto de los mitos es lo maravilloso.” (Aristote, *La Métaphysique*, traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire revue et annotée par Paul Mathias, introduction et dossier de Jean-Louis

Poirier, Pocket, 1991, p. 45-46. Aristóteles, *Metafísica*, traducción del griego por patricio de Azcárate, séptima edición, colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1972, p. 16-17).

Si el profesor Aranzadi hubiera tenido la oportunidad para acceder a estas fuentes primarias, habría comprendido que Platón y Aristóteles nunca se opusieron al pensamiento mítico griego, ni lo rechazaron y ni siquiera intentaron sustituirlo por otro, sino por el contrario, lo asumieron en diversos y distintos aspectos de sus obras. No quisiera concluir este apartado sin mencionar su última experiencia en Guinea.

“Por si le sirve de algo, le contaré al señor Nkogo mi propia experiencia de desilusionado reconocimiento del sinsentido de mi proyecto de escribir un libro sobre *La Sabiduría del Bwiti* tras convertirme en *bandji* en 1992 (Cf. Juan Aranzadi, “El antropólogo *bandji*”, Cap. 21 del Vol. II de *Guinea Ecuatorial (des)conocida* (Ed. UNED, 2020). Muchos años después, en una conversación con Carmelo Makoso, el *kambo* fundador de la congregación de *Bwiti Disumba Nganga* en que me inicié, cuya aprobación para mi proyecto literario buscaba yo con el argumento de que mi libro respetaría lo más auténtico y genuino de la mejor “tradición Bwiti” y combatiría los infundios que se han vertido sobre las prácticas rituales de los *bandjis*, me dejó meridianamente claras dos cosas: 1. Que la *Sabiduría del Bwiti* no cabe en un libro; 2. Que escribir un libro sobre el Bwiti no me haría avanzar un solo paso en el “camino del Bwiti”; o lo que es lo mismo, que mi maduración como *bandji* y la progresiva memorización, revelación y clarificación de las “visiones de *eboga*” experimentadas durante la iniciación sólo podían producirse en el marco de la

práctica ritual colectiva, en el seno del *ngoso*. Ni el filósofo Nkogo ni el antropólogo Aranzadi tienen ninguna autoridad para usurpar la autoría de un colectivo étnico (los Fang) o religioso (el Bwiti) y escribir y firmar con su nombre libros pomposamente titulados Filosofía Fang o Sabiduría Bwiti.” (*Polemizando*, p. 361-362).

Es evidente que, desde la incomprensión de la filosofía griega pretende saltar a la incomprensión de la filosofía fang o africana. En su texto se puede recoger cuatro ideas fundamentales, la primera es la experiencia de su conversión al bwiti y su permanente, respetuoso e inquebrantable contacto con Don Carmelo Makoso, el fundador de su congregación. Celebro que esto haya sido una decisión firme y suficientemente deliberada, que es necesario aplaudir, por su valor, porque debe ser el primer español y el único en someterse a semejante y riguroso proceso. La verdad es, aunque los pueda haber, no he tenido conocimiento de otro caso análogo en toda África. La segunda idea lo encierra otra vez en la confusión del bwiti, una secta religiosa, una mínima parte de la cultura fang, con la totalidad de los Fang. En la tercera, se observa que, con esta confusión, concibe un proyecto, el de escribir un libro sobre su nueva religión, pero, que, en la cuarta, el hecho de haberse frustrado por no conseguir dicho objetivo, le “dejó meridianamente claras dos cosas: 1. Que la Sabiduría *del Bwiti* no cabe en un libro; 2. Que escribir un libro sobre el Bwiti no me haría avanzar un solo paso en el “camino del *Bwiti*”; o lo que es lo mismo, que mi maduración como *bandji* y la progresiva memorización,

revelación y clarificación de las “visiones de *eboga*” experimentadas durante la iniciación sólo podían producirse en el marco de la práctica ritual colectiva, en el seno del *ngoso*. Ni el filósofo Nkogo ni el antropólogo Aranzadi tienen ninguna autoridad para usurpar la autoría de un colectivo étnico (los Fang) o religioso (el Bwiti) y escribir y firmar con su nombre libros pomposamente titulados Filosofía Fang o Sabiduría Bwiti”.

Aquí cabe señalar, según el orden de su juicio, para él, el bwiti es un campo infinito de conocimientos, porque su sabiduría no cabe en ningún libro, pero, en el hipotético caso de que abarcara una sabiduría de esta naturaleza, el resultado de su estudio arrojaría un balance de muchos tomos, lo cual sólo él mismo se lo puede creer. Ante la incapacidad de poder efectuar un trabajo de este calibre, intenta hacerme inmiscuir en su ignorancia porque, afirma:

“Ni el filósofo Nkogo ni el antropólogo Aranzadi tienen ninguna autoridad para usurpar la autoría de un colectivo étnico (los Fang) o religioso (el Bwiti) y escribir y firmar con su nombre libros pomposamente titulados *Filosofía Fang* o *Sabiduría Bwiti*”. Sabiendo que lo suyo es atribuir sus falsas ideas a otras personas, todo lo cuenta aquí es una de sus grandes MENTIRAS, que saca en un momento oportuno para atribuírsela a Don Carmelo Makoso, fundador de la congregación *Bwiti Disumba Nganga Bwiti*, en la que se inició, cuya argumentación descabellada se deshace por sí misma. Hace más de dos cuartos de siglo que salí de Guinea, pero, a pesar de todo, sigo muy de cerca

todo lo que ocurre ahí; he estado, estoy, en contacto permanente con mis familiares. Si en la década de los ochenta, mis sobrinos que estudiaban en Bata y en Malabo (ayudé a algunos de ellos a continuar sus estudios en España) me contaban todos que nadie en el país conocía mi obra, porque las autoridades guineanas habían puesto veto a mis escritos en todas las instituciones docentes, pues, en la actualidad es lo mismo que me cuentan sus hijos, es decir mis sobrinos nietos. He hablado, hablo, con muchos de los intelectuales guineanos que viajan constantemente al pequeño país y regresan a sus residencias en España, todos me confirman que ni los profesores, ni los alumnos de la universidad guineana saben nada de mi trabajo. Si ahora nos dice el profesor Aranzadi que su jefe bwiti conoce mi obra y que, por eso, me acusa de haber usurpado la autoría del saber del pueblo fang por escribir su filosofía, esta aceptación y transmisión del mensaje de su jefe espiritual nos demuestra que nos encontramos ante una fantasía que parece un cuento de HADAS. Estos son los extremos a los que nos ha conducido, sin embargo, dado que en este breve párrafo plantea, sin cerciorarse de nada, la cuestión del paso de la oralidad a la escritura del saber cualquiera que fuera o fuese y la autoría de dicho saber, me veo obligado a precisarle que este es un tema universal, que ni es de ahora ni es novedoso, que remonta a la historia de la transmisión de conocimientos en todas las culturas desde la

antigüedad hasta nuestros días. Para su comprensión, pienso que nos bastaría con recurrir a algunos cuantos ejemplos, como estos:

A. ¿Quién podría haber prohibido a Platón que firmara con su nombre la gran variedad de mitos griegos que evoca en sus *diálogos*?

B. ¿Quién acusaría a Karl Paetow de haber usurpado a los alemanes la autoría de *Die schönsten WESERSAGEN an der Märchenstraße von Kassel bis Bremen*, Adolf Sponholtz Verlag, Hameln, 1961, 5. Neubearbeitete Auflage 1989?

C. ¿Quién acusaría del mismo modo al Dr. Eugen Hollerbach, de haber usurpado a sus compatriotas la autoría de *RHEIN-SAGEN, "Vater Rhein erzählt seine Sagen"*, nacherzählt Rahmel-Verlag GmbH?

Y D. De forma más cercana a nuestro entorno: ¿quién se atrevería a calificar como usurpador de la autoría de la colectividad castellanoleonesa a Germán Diez Barrio, por haber escrito *Los refranes en la sabiduría popular*, Colección Nueva Castilla, Ediciones Castilla, Valladolid, 1985? ¿Quiénes criticarían, del mismo modo a Germán González Andrés y a Ana María Liñares Gutiérrez, por haber escrito y publicado *Los cuentos que nos motivaron a ser lo que somos*, en Editorial Sal Terrae, 2023?, etc. He reconocido tantas veces que he tenido la suerte de

vivir en una de las comunidades españolas que mantiene todavía viva su oralidad, por eso me he acostumbrado a aprovechar la oportunidad que nos brinda anualmente la celebración de la fiesta de las *Melonerías*, para escuchar directamente las distintas experiencias del pasado de sus regiones o subregiones que sus actores, intérpretes u oradores suelen transmitir oralmente a los asistentes.

Trasladando el problema al continente africano donde encontramos muchas culturas que, incluso habiendo contado con sistemas de escrituras, dieron excesiva confianza a la memoria y al cultivo de la oralidad. Por eso, los grandes maestros, tales como los filósofos, Ogotemmêli (dogon), y Zwé Nguema (fang), se mostraron reticentes a materializar sus conocimientos en libros, hasta que fueron finalmente rogados y convencidos por sus discípulos que era imprescindible dar este paso con el fin de facilitar la extensión y la rápida cobertura que sus pensamientos tenían que conquistar dentro y fuera de todo el continente. Así salieron a la luz *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotermmêli* y *Un Mvet de Zwe Nguema*. Con lo cual, se constata que el tema de la autoría de los saberes que se ha planteado vulgarmente aquí, ya había sido resuelto en la metodología de trasmisión de conocimientos, en toda África, hace ya más de setenta años. A partir de aquí, el profesor Aranzadi podrá comprender que la responsabilidad que asume Nkogo es aportar algo

nuevo a las líneas generales que han sido llevadas a cabo por los grandes filósofos e investigadores de la cultura fang desde hace siglos hasta hoy y que, como ha sido anunciado, eso se llamara *La Filosofía fang*.

Al no tener ninguna base de información suficiente que le permitiría considerar la trascendencia de semejante indagación, empieza a hacer sus cábalas recurriendo a uno de los africanos que se han quedado en ridículo por negar irracionalmente su propia filosofía. Así lo manifiesta:

“Como escribe acertadamente Paulin J. Hountondji, en *African Philosophy. Myth and Reality* (Indiana University Press, 1983: 62), a propósito de las dos obras inaugurales de lo que se conoce como Etnofilosofía africana:

“La ‘Filosofía Bantú’ del Padre Placide Tempels no es la filosofía de los Bantú sino la filosofía de Tempels, y la ‘*Filosofía Bantú-Rwandeses*’ del abad Alexis Kagame no es la filosofía de los Rwandeses, sino la filosofía de Kagame. Ambos utilizan las tradiciones africanas y la literatura oral, y proyectan sobre ellas sus propias creencias filosóficas, con la esperanza de aumentar con ello su credibilidad” (Idem, *Polemizando*, p. 362).

Siento que tenga que repetir lo que he explicado antes, pero, como no me queda otro remedio, deduzco asumir con gusto esta responsabilidad. Como su texto se compone de dos partes, siendo la primera la que se refiere a la

Etnofilosofía, en la que acepta totalmente la interpretación de Hountondji, quien ha afirmado que *La filosofía bantu* de Tempels, no es la filosofía de los Bantú sino la filosofía de Tempels”. Esta afirmación es totalmente falsa, porque no es la filosofía de Tempels sino la filosofía bantú estudiada desde el punto de vista colonial y dedicada a los colonos no a los mismos bantu o africanos. Esto es lo que el mismo autor cuenta en el primer capítulo de su libro, donde expone claramente que llegó al Congo para educar y cristianizar a los primitivos, a los salvajes, pero que le pilló la sorpresa el hecho de ver que estos adoraban a su único Dios, que tenían sus escalas de valores, sus costumbres, en fin, su ontología. Que, en último término, como alguien que traía en la mano el *Libro sagrado* y el *Catecismo colonial* reforzado por el Discurso del rey belga Leopold II, tenía la obligación moral de dar lecciones a los demás colonos para que ellos aprendieran la forma en que había que tratar a esos primitivos. Pues, Hountondji, al afirmar a la vez que *Filosofía Bantú-Rwandesa* del abad Alexis Kagame no es la filosofía de los Rwandeses, sino la filosofía de Kagame, incurría en otra falsedad porque, al contrario de su juicio rápido, la filosofía banturrwandesa es la auténtica filosofía bantu estudiada por uno de sus grandes intérpretes desde sus propias raíces, de ahí que, partiendo de rigurosos análisis lingüístico, lógico y ontológico, establece cuatro categorías para entender a los Bantú. Situar

este análisis al mismo nivel que la visión colonial de Tempels es otro error que va en contra de las normas hermenéuticas más elementales. Con este error galopante, Hountondji califica a estos dos estudios de Etnofilosofía, sin percatarse del hecho de que no existe ningún sistema filosófico, en la historia de la filosofía universal, que no sea etnofilosofía. Por eso quisiera remitir al lector a todo lo que he dicho en el apartado **20. Anta Diop y *La Philosophie Bantoue* del R. P. Placide Tempels**, donde podrá revisar las reflexiones que he hecho, en la *Síntesis sistemática* y en *Le génie des Ishango*, sobre el eco que la etnofilosofía tuvo entre los filósofos africanos negadores de su propia filosofía.

Pero, como el profesor Aranzadi no ha leído ni la versión española ni la francesa de mi obra, prefiere adherirse a los errores de Hountondji. Así confirma:

“Lo que sí podemos hacer legítimamente –si renunciamos a suplantarlo a todo un colectivo y nos limitamos a hablar exclusivamente en nuestro nombre- es escribir y publicar comentarios literarios, filosóficos o antropológicos sobre la concepción que nos hayamos hecho personalmente de la Cultura Oral Fang o del Bwiti. Eso es lo que yo he empezado modestamente a hacer en “Conquistadores y fugitivos: el Bosque y el Mal entre Pigmeos y Fang”, cap. 4 de la Segunda Parte de *Viviendo con Guinea Ecuatorial. Aportaciones a una conversación antropológica* (Ed. Fundamentos, Barcelona, 2021) y me permito prolongar sumariamente aquí.” (Idem, *Ibidem*,

Polemizando, p. 362). Igual que Hountondji que ha infringido las normas hermenéuticas más elementales, esta adhesión ciega a sus opiniones que manifiesta nuestro antropólogo demuestra que confunde la investigación seria, rigurosa, con la tergiversación en la que, al margen de la metodología que requiere cada realidad que es objeto de reflexión, cada uno puede opinar, escribir y publicar a su antojo sobre ella. Esto es lo que nos ha confirmado, al reconocer que “nos limitamos a hablar exclusivamente en nuestro nombre- es escribir y publicar comentarios literarios, filosóficos o antropológicos sobre la concepción nos hayamos hecho personalmente de la Cultura Oral Fang o del Bwiti”. En efecto, según los comentarios que él mismo nos ofrece acerca de los contenidos de esta bibliografía que nos recomienda, nos revelan que no ha sido capaz de entrar en el alma fang, no sabe quiénes son los Fang, de donde proceden, qué han hecho, cuáles son sus escalas de valores o las características esenciales de su forma de ser o de estar-en-el-mundo, etc. sólo alude a su peregrinación a través de la Sabana tropical en dirección al amar, con su doble cara de “fugitivos” y “conquistadores de poblaciones cazadoras-recolectoras y agricultoras que encontraron en el bosque, empezando por los Pigmeos”; haciendo que los únicos mitos de sus orígenes y leyendas genealógicas se concentren especialmente en el rito *Melan* o el *Byere*, mientras que el *Mvet* pierde totalmente su esencia o significación y *Alar Ayong* y *Bwiti*, se ven forzados a fundirse, en idénticas

condiciones, en un abrazo inseparable que nunca existió...

Si, para el profesor Aranzadi, los Fang no han sido más que “fugitivos” de la sabana y “*conquistadores de poblaciones cazadoras-recolectoras y agricultoras que encontraron en el bosque, empezando por los Pigmeos*”, en lugar de reconocer su progresivo avance migratorio hacia otras zonas en cuyo proceso se enfrentaron a unas poblaciones y conquistaron a otras que encontraban, como lo han estudiado los grandes investigadores, tales como Robert Cornevin (*Histoire de l’Afrique noire*) y Georges Balandier (*Sociologie actuelle de l’Afrique noire*), siento comunicarle que, partiendo de la tergiversación de todo lo que cuenta, lo único que ha hecho ha sido simplemente un diseño FALSO de esta gran cultura, lejos de su realidad existencial, haciendo recurso de los tópicos que ya maneja. Lo curioso es que este diseño haya sido publicado. De eso hablaremos más adelante.

28. Hoy como ayer, la ideología afrocentrista tiene poco que ver con el África real y con los africanos que viven en África, Ignoro cómo NKogo logró abrirse a esa ideología americana-(afro) americana

“Hoy como ayer, la ideología afrocentrista tiene muy poco que ver con el África real y con los africanos que viven en África. Fue desde sus inicios y sigue siendo hoy una ideología de quienes se consideran a sí mismos afrodescendientes de la Diáspora; la imagen de África y de la Historia de África que promueven y cultivan es una imagen al servicio de sus propios problemas políticos e identitarios en América o en Europa, problemas que, por lo general, tienen muy poca relación con los problemas económicos, sociales, políticos y culturales de los africanos en África.”
(*Polemizando*, p. 381).

El epígrafe de este apartado lo he dejado tal cual él mismo lo escribió, lo cual me permitirá sacar con facilidad las consiguientes inferencias. Partiendo de este supuesto, la lectura del “estudio introductorio” y de los “Comentarios a la “reflexión crítica” de Eugenio Nkogo” me ha hecho cuestionar la concepción que tiene el profesor Aranzadi de este mundo que nos ha tocado vivir. Su crítica al maestro Ortega, a quien ha colocado en el bajo escalón del Erial de la cultura del franquismo, nos ha hecho concebir un nuevo apartado con el título de **Del erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco**, donde hemos comprobado que se encuentra entre los más complacientes de la situación. Ignorando que España está sometida a la presión del doble neocolonialismo americano y europeo y que casi todos los países de la UE, exceptuando muy pocos de entre ellos, son vasallos de Estados Unidos en lugar de aliados, a lo que se ha opuesto el presidente

francés Emmanuel Macron al regreso de su reciente viaje a China. Desde su posición individual por la que acepta pasivamente y sin ninguna crítica el poder político que le han impuesto las circunstancias, ahora nuestro profesor Aranzadi se empeña en dar lecciones a los africanos para enseñarles cómo deben luchar por la liberación de sus pueblos, lo cual es, lógicamente, una incongruencia, porque si no sabe a ciencia cierta cuál es la situación del entorno más próximo, ¿cómo es posible que, a partir de esta incertidumbre, intente comprender lo que ocurre en África?

Como se ha comprobado hasta ahora, el método que ha seguido en todos los temas es anteponer la imaginación a la investigación, eso lo ha llevado en este caso concreto a confundir la *ideología afrocentrista*, es decir la ideología de los *afrodescendientes de la diáspora*, con la ideología de la lucha por la liberación africana que, en la era contemporánea, se puso en marcha con el Panafricanismo. Esto significa que, si queremos hablar con propiedad, la ideología afrocentrista no ha entrado todavía en África, tampoco ha sido asimilada por ninguna de las generaciones de los africanos que han integrado e integran la diáspora africana en Occidente. A pesar de eso, sin previa información, le resulta fácil emitir falsos juicios y dejarse arrastrar por su irreversible confusión. Como no ha leído mi obra, no la conoce, tampoco

conoce mi ideología, lo mismo que ha intentado proyectar su ignorancia sobre *La pensée radicale*, ahora cree infundadamente que mi ideología es *afrocentrista* y, con ello, demuestra que no es capaz de diferenciar lo que es ideología filosófica de la simple ideología en sus diversas manifestaciones. Para deshacer su confusión le remitiré otra vez a un breve artículo que tiene precisamente el título de: “Afrocentricidad no es Panafricanismo”, sino simplemente una iniciativa o una denominación creada o acuñada por el profesor Molefi Kete Asante, secundada por su compañera Ama Mazama, siendo ambos profesores en Temple University, en Pensilvania, USA. Después de haberlos conocido personalmente en “Afrocentricity Think Tank”, “Grand meeting de l’Afrocentricité et du Panafricanisme”, que se celebró en París del 12 al 13 de mayo de 2012, convocado precisamente por ellos, donde fue anulada los pocos minutos que inicialmente me habían prometido para presentar *La Pensée radicale*, por no haber estado de acuerdo con ellos, me di cuenta rápidamente de que su grupo era más o menos como una secta que pretendía captar adeptos para confundir a los africanos, por eso no supieron explicar a ninguno de los asistentes a aquella convocatoria en qué consistía la “afrocentricidad”. Con tal decepción regresé a España, y les envié una carta con el título de GOODBYE, que se puede leer en el capítulo de Artículos, en mi Web. Debo recordar, al mismo

tiempo, que esta fue la segunda vez en la que me enfrentaba con la maniobra de los negros americanos, el primer enfrentamiento con ellos se dio en el “Colloque International, Hommage à Aimé Césaire, juste de voix, gran éveilleur de conscience”, que se celebró también en París entre el 11, 12 y 13 de julio de 2008, al que participé con esta ponencia: “Cheikh Anta Diop, le Réveil de la Philosophie de l’Histoire Africaine”, mi declaración como nkrumahista fue negativamente considerada por el profesor Leonard Jeffries, que venía del City College de New York, quien, ensalzando al neocolono Sedar Senghor, demostró su ignorancia no sólo de la Filosofía africana, sino también de la filosofía occidental. Lo mismo que envié un “goodbye” a la “Afrocentricity”, envié otra carta del mismo tono, expresando mi disconformidad con la actuación del profesor Jeffries. Todos estos forman parte de la dogmática, yo diría mafiosa, organización opaca y unidimensional que, con las siglas de WADU (World African Diaspora Union), se ha apartado, desde su fundación, del ideal de la lucha por la liberación africana. En su gran panel propagandístico, como simples usurpadores de un supuesto acervo que nunca les puede corresponder, han colocado las imágenes de los grandes panafricanistas, tales como: Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere, Patrice Lumuba, etc., a cuyo lado sitúan a Marcus Garvey, cuando en realidad ellos mismos se han declarado

públicamente antinkrumahistas, antilumbumbistas, antirrevolucionarios y se han mostrado siempre defensores del imperialismo norteamericano y de sus aliados. Esto es una de las mejores pruebas de que pretenden utilizar su apariencia afrodescendiente para ir contra de los africanos/as y del proyecto de la auténtica liberación africana.

Como se lo he recalcado antes, el negro norteamericano es una pieza frágil del mecanismo de funcionamiento del capitalismo totalitario o totalitarismo capitalista americano que, en relación con África, es igual o peor que los blancos, cuya experiencia yo mismo he vivido personalmente durante un año académico en USA. Por consiguiente, lo mismo que he rechazado la Afrocentricidad, he rechazado el despropósito de aquellos que pretenden relacionar a Marcus Garvey con el Panafricanismo, en otro artículo que se titula: “Marcus Garvey, el ausente del Panafricanismo”, disponible en la Web. Sin tener ninguna idea clara de estos temas, sin saber que estamos ya hablando de filosofía e ideología, el profesor Aranzadi puede perder su tiempo en querer relacionarme con los *Black Panthers* y con otros grupos de su índole, lo que demuestra que su bajo nivel de análisis de los fenómenos sólo se detiene en lo vulgar. Tampoco tiene sentido las comparaciones que puede hacer entre mi forma de pensar y la de mis compatriotas guineanos, muchos de ellos, según sus propias

palabras, son amigos suyos, como él mismo lo explicará más adelante. Los que han estado o están al corriente de mi investigación, habrán descubierto que, en lo se refiere a mi conexión con los pensadores que han influido en mi visión del mundo americano, aparecen tres autores: el guayanés Ivan Van Sertima, el alemán Herbert Marcuse y Noam Chomsky, cuyas obras he manejado y cito constantemente en las mías.

Tras descartar la monumental confusión, me queda aclararle que la lucha por la liberación africana no vino del exterior, sino que fue organizada por los mismos africanos en su propio suelo. Así la llevaron a cabo Kwame Nkrumah, en Ghana, Jomo Kenyatta, en Kenia, Patrice Lumumba, en el Congo, Sékou Touré, en Guinea, Ruben Um Nyobé, en Camerún etc. Pero, con el acceso masivo a la *independencia ficticia* de los países africanos que inauguró, sobre todo el Neocolonialismo francés, dicha lucha se vio sacudida por el impulso destructor de la explotación desorbitada de las potencias extranjeras. Esto nos lleva a unas de las reflexiones profundas en las el gran filósofo africanos nos advirtió tantas veces, puntualizando que:

Para los países independientes, “El neocolonialismo es más peligroso que el colonialismo”, porque se puede vencer la brutalidad de este viejo sistema “movilizando racionalmente el esfuerzo nacional.”

(Kwame Nkrumah, *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine*. Traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris, 1964, p. 164). La esencia del neocolonialismo consiste fundamentalmente en que, las naciones que caen en la red de su dominación son en teoría independientes y aunque tengan todas “las galas externas de la soberanía internacional”, sin embargo, sus sistemas económicos y políticos están dirigidos desde fuera por los antiguos amos (Kwame Nkrumah *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, traducción de Marta Chávez y Marí Soler, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1966, p. 3). Los métodos de este nuevo imperialismo se ejercen habitualmente mediante férreos controles económicos y monetarios, pero, en ciertos casos, “las tropas del poder imperialista pueden ocupar el territorio de un Estado neocolonial y controlar su gobierno.” (Idem, *Ibidem*). El resultado del neocolonialismo se producía como una inferencia lógica, por el mero hecho de que el capital extranjero se destina a la explotación y nunca al desarrollo de los pueblos. “La inversión, bajo el neocolonialismo, aumenta mucho más de lo que disminuye la distancia entre los países ricos y pobres del mundo.” (*Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, p. 4). En su proceso, los mismos nativos, ocupando los puestos de los antiguos colonos, obedeciendo las órdenes de sus metrópolis, son no sólo cómplices de la explotación de sus pueblos, sino también autores materiales de su

aniquilación. El nuevo imperialismo, habiendo armado hasta los dientes con todos los instrumentos de opresión a sus marionetas con el fin de que procedieran a torturar e incluso asesinar a todos aquellos que podrían oponerse a ellos, les proporciona el apoyo militar necesario para mantenerlos indefinidamente en el poder, mientras que todos los medios de comunicación occidentales se encargan de difundir por el mundo entero que las calamidades que sufre el continente africano son una de las consecuencias de sus “guerras tribales”. En otros términos, atribuyen las guerras imperialistas a los países africanos. Esto es lo que ha convertido la lucha por la liberación africana en una misión imposible. En otro orden de consideraciones, el neocolonialismo no es un fenómeno que sólo afecta únicamente al continente africano o al Tercer Mundo, sino también a Europa, como lo observamos en el seno de la UE, donde los grandes dominan a los más débiles y les obligan a defender intereses ajenos a sus propios pueblos. Ignorando la dimensión general de esta realidad histórica, el profesor Aranzadi cree que puede dar lecciones a los africanos para enfrentarse a ella, lo que sin lugar a dudas lo deja en evidencia.

29. Al margen de *El orden de los conceptos*

No creo que haga falta explicar otra vez que *El orden de los conceptos* es el título que Jacques Maritain dio a su tratado de Lógica formal, como lo vimos anteriormente, sino admitir honestamente que ha sido una obra cuyos criterios me han servido de apoyo para incrementar mi facultad personal de concatenar adecuadamente mis razonamientos y hacer algo más inteligibles los resultados de mi investigación. Con este método, es fácil descubrir el inconveniente que supone discutir con los que prefieren razonar al margen de los principios elementales de la anunciada lógica que, creo, todos debemos utilizar. Para centrarnos en la cuestión, habría que aplicar dicha observación a algunos de los textos oportunos que nos presenta el profesor Aranzadi, siendo el primero de ellos el que aparece a continuación:

“Todos esos estudios, sea cual sea su objeto, método y marco disciplinar, están siempre influidos y condicionados por el marco colonial o poscolonial en que se realizan (marco que determina, para empezar, la división académica y disciplinar de los saberes, el tipo de pregunta que cada uno de ellos dirige a su “objeto” y el método o camino por el que intenta encontrar una respuesta) pero el peso ideológico y político del colonialismo suele ser –lo es sin duda en el caso de Guinea– directamente proporcional a la dependencia del estudio con respecto a las fuentes escritas (escritas *casi* siempre desde la perspectiva del Estado colonial y huella histórica de su acción colonizadora e inversamente proporcional a la cercanía de su objeto –en el tiempo, en la pertenencia étnica, en la jerarquía social y en el método de estudio– a la acción colonizadora: cuanto más “lejos” de ésta, en uno u otro aspecto,

menos influjo. El resultado inevitable es que *los estudiosos de Guinea Ecuatorial sabemos mucho menos de la realidad precolonial que de la situación colonial, sabemos mucho menos –dentro de la situación colonial– de los colonizados que de los colonizadores, de los africanos que de los europeos y lo mucho o poco que sabemos de unos y otros lo sabemos desde una perspectiva colonial y basándonos en fuentes casi exclusivamente coloniales.*” (Juan Aranzadi, “Estudio introductorio: **Hacia un replanteamiento radical de los estudios sobre Guinea Ecuatorial**”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida...* p. 49-50. *Polemizando* p. 19-20). Dado que el primer párrafo redundaba en señalar que el peso ideológico y político del colonialismo gravita siempre en este tipo de investigación que nos concierne, sólo me pareció importante recoger lo que aparece en letra cursiva, e intentando valorarlo en sus justos términos, escribí esto:

“Juzgo personalmente que sería justo aceptar esta confesión de ignorancia, si se toma como un error porque “errare humanum est”, de lo contrario, si esta ignorancia se considera todavía como invencible después de haber tomado conciencia de que el colonialismo había confundido la ciencia con la opinión, pues, asumir sus aberraciones a estas alturas del siglo XXI es, lógicamente, no sólo incomprensible, sino también insostenible.” (Eugenio Nkogo, “Reflexión crítica”, *Polemizando*, p. 251-252).

El lector atento que nos sigue, se dará cuenta de que el profesor Aranzadi ha cambiado, si no íntegramente por lo menos una parte significativa, el anterior texto de su “Estudio introductorio” y lo ha

sustituido por un texto nuevo en el que pretende refutar mis argumentos y afirmar curiosamente que:

“Lo que yo defiendo es exactamente lo contrario a lo que Nkogo me atribuye... lo que yo propugno es intentar rescatar y reconstruir por todos los medios y métodos (arqueológicos, genéticos, históricolingüísticos, etnográficos, “tradición oral”, etc.) el conocimiento de las sociedades sin Estado y de las culturas orales, sin escritura, de las poblaciones precoloniales de Guinea Ecuatorial.” (*Polemizando*, p. 383). Este es, evidentemente, uno de sus sueños que su nivel de conocimientos no le ha permitido ni le permitirá convertir en realidad. Como nos ha demostrado hasta ahora que existe un abismo entre su discurso y su forma de actuar, no es necesario retroceder, aquí y ahora, a todas sus contradicciones, sino simplemente indicar este nuevo texto con el que ha sustituido al anterior, cuyo contenido reza así:

“Desde un punto de vista antropológico, el colonialismo, especialmente la colonización de sociedades sin Estado, es mucho más que un proceso histórico de dominación político-militar, de explotación económica, de discriminación racial y de imposición cultural: *la colonización de poblaciones humanas que viven en sociedades sin Estado y con culturas sin escritura es la imposición violenta de un modo de ser humano sobre otro, de un tipo humano sobre otro y la consiguiente transformación por la fuerza de una forma de humanidad en otra forma de humanidad*. Y sin una idea medianamente clara y precisa del pasado precolonial de las poblaciones africanas, de la especificidad diferencial de sus sociedades y culturas, de sus modos de vivir y de pensar, de sus valores, poderes, aspiraciones, ‘teodiceas’ (concepciones del infortunio, de sus causas y remedios) y ‘deprivaciones relativas’ (distancias entre

lo deseado y lo logrado; frustraciones e ilusiones) difícilmente podremos comprender y valorar esas radicales transformaciones coloniales de una forma de humanidad en otra y sus metamorfosis poscoloniales disfrazadas de descolonización. *Y en el caso de Guinea Ecuatorial, desgraciadamente, no hay nada que ignoremos más que ese pasado, no hay nada más necesitado de esclarecimiento, estudio e investigación que ese pasado precolonial”* (GEdesC, p. 86) (*Polemizando*, p. 384).

Olvidándose de la totalidad de su texto original que es el objeto directo de mi crítica, su respuesta empieza por el cambiazo en el que asegura:

“Nkogo cita con paternalista aprobación este último párrafo que aquí repito en cursiva porque lo interpreta, poniéndolo en singular, como si fuera una confesión de ignorancia personal, un error o pecado cometido por mí que podría haber remediado con sólo acudir a su consejo y haberme dejado iluminar por la sabiduría de Cheikh Anta Diop y sus discípulos. ¡No, señor Nkogo! ¡La ignorancia del pasado precolonial de Guinea Ecuatorial, que confieso es colectiva, afecta a todos los estudiosos de Guinea Ecuatorial y le incluye, por supuesto, a usted y a sus maestros, por más esfuerzos que hagan por disfrazarla bajo las ampulosas galas de una presuntuosa “sabiduría”! La incapacidad del señor Nkogo de entender lo que lee, o bien su perversa voluntad de tergiversar lo que cita, se muestra también cuando, tras citar un párrafo de mi texto en el que enumero a qué tipo de fuentes y documentos “no pasaré revista” en *mi revisión de los “estudios” sobre Guinea Ecuatorial* y justifico la exclusión provisional de los “estudios” realizados por autores extranjeros y por autores guineanos (GEdesC, p.43- 44) que examinaré en un libro próximo (*Guinea española y su perduración poscolonial*.

Introducción crítica a los estudios sobre Guinea Ecuatorial), comenta displicente que “un investigador que evita aceptar cualquier tipo de fuentes que pueden aportar algo a su objeto de reflexión, tales como las que él mismo acaba de enumerar, corre el riesgo de quedarse atascado en hipótesis inverificables” (Nkogo, p.28[238]), como si mi decisión de excluir esas fuentes y publicaciones de mi revisión de los “estudios” implicara mi desconocimiento de las mismas o el rechazo a tenerlas en cuenta en mis investigaciones.” (*Polemizando*, p. 384).

Es fácil detectar las diferencias y las coincidencias de los dos textos, el primero empezaba por aceptar que todos los estudios, sea cual fuera su objeto, su método y su marco disciplinar, están simplemente influidos por el marco colonial o postcolonial, etc., el segundo empieza por una visión antropológica de la colonización de las sociedades sin Estado, que va más allá de un proceso histórico de dominación político-militar, de explotación económica, etc., temas que ha repetido excesiva y constantemente, los dos acaban reconociendo la ignorancia de lo que quiere indagar o conocer. El reconocimiento de dicha ignorancia se expresa en plural, en términos como: “*de Guinea Ecuatorial sabemos mucho menos de la realidad precolonial que de la situación colonial...*”, o “*no hay nada que ignoremos más que ese pasado, no hay nada más necesitado de esclarecimiento, estudio e investigación que ese pasado precolonial*”. Estoy convencido de que, en todos los idiomas de todas las culturas, el yo forma parte del nosotros, con lo cual

el mismo profesor Aranzadi está íntegramente implicado en esta confesión de ignorancia que ha repetido enfáticamente, pero, como lo niega a la vez, esto significa que su forma de razonar cae totalmente fuera de las reglas de la Lógica común o elemental. Esto es precisamente lo que le he indicado en mi crítica, haciéndole ver que, tras esta confesión de ignorancia, él no ha hecho ni el mínimo esfuerzo por corregirla o salir de ella. Sin entender ese razonamiento tan sencillo, recurre a su obsesión por nombrar al incomparable sabio Cheikh Anta Diop, cuyas múltiples doctrinas no ha sido capaz de entender. Y, sin atender a razones, sostiene que: “¡La ignorancia del pasado precolonial de Guinea Ecuatorial, que confieso es colectiva, afecta a todos los estudiosos de Guinea Ecuatorial y le incluye, por supuesto, a usted y a sus maestros, por más esfuerzos que hagan por disfrazarla bajo las ampulosas galas de una presuntuosa “sabiduría”! La incapacidad del señor Nkogo de entender lo que lee, o bien su perversa voluntad de tergiversar lo que cita”. Por lo visto, desde su conocida posición frustrante, pretende en vano meterme mí, a los demás guineanos que tienen buena conciencia de la historia de su país y a todos los investigadores objetivos, en la ignorancia colectiva de los estudiosos españoles y en la suya propia del pasado precolonial no sólo guineano, sino también de otros países africanos. Por eso, me atribuye su incapacidad, una incapacidad que se extiende a todos los temas que ha querido plantear en sus escritos, en los que, refiriéndose concretamente a Guinea, evita citar a sus investigadores. Así, en su

“Estudio introductorio”, afirma que no quiere entrar en el complejo problema de la configuración de los grupos étnicos de la Guinea Ecuatorial y sus subdivisiones internas, sin embargo, entra rápidamente en la *Historia de Guinea Ecuatorial* de Rosendo-Elá Nsue Mubui, que califica como una obra inspirada por el presidente Obiang, algo que ya sabemos todos, y enumera sus fallos denunciando que: “la versión oficiosa de la opinión del Gobierno guineano (en Guinea no hay registro legal de la identidad étnica), distingue “el pueblo fang, el pueblo ndowe, el pueblo bubu, el pueblo annobonés, el pueblo bissio y el pueblo balengue (molenué)” y se olvida de los fernandinos o kriós, que fueron los primeros colonizadores de Fernando Poo en el siglo XIX, aunque fueran posteriormente colonizados, como el resto de los grupos étnicos guineanos por los españoles. Ni Nsue Mubui ni casi ningún otro autor enumera siquiera los pigmeos del bosque continental, ni a los krumanes de Liberia ni a los ibos, ibibios y calabares de Nigeria que tuvieron un importante y poco estudiado papel en el *melting pot* étnico de Fernando Poo: aunque todos ellos llegaron a la isla como trabajadores temporales y la mayoría volvió, tras unos años, a su lugar de origen, fueron muchos los que se quedaron y quizá más aún los que, durante su estancia, fecundaron a mujeres bubis con las que mantuvieron una relación más o menos estable y prolongada.” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida...*, p. 44-45). De acuerdo con eso, no se entiende cómo, siendo él un antropólogo, no ha podido aprovechar esta oportunidad que le ha brindado la ocasión para recurrir a las profundas investigaciones realizadas por los guineanos. Me refiero en concreto a las del profesor Augusto Iyanga Pendi, en *El Pueblo Ndowe, etnología, sociología e historia*, Nau Libres,

Valencia, 1992, del reconocido sociólogo Edmundo (Kopesese) Sepa Bonaba, en *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968), colonización y fragmentación de la sociedad bubí*, Icaria Editorial, S. A., Barcelona, 2011, del R. P. Rafael M^a Nzé Abuy, en *Breves datos históricos del Pueblo Fang*, Instituto Politécnico Salesianos-Atocha, Madrid, 1984, y otros. Estas fueron exactamente mis palabras: “un investigador que evita aceptar cualquier tipo de fuentes que pueden aportar algo a su objeto de reflexión, tales como las que él mismo acaba de enumerar, corre el riesgo de quedarse atascado en hipótesis inverificables”. Tomándolas como un comentario “displicente”, según su expresión, se ve imbuido por una visión corta y opaca de la realidad que le ha llevado a confundir la historia guineana y africana con su concepción propagandística y unidimensional de la esclavitud. Por eso, resulta inexplicable que, habiendo hecho caso omiso del criterio hermenéutico que le exigía el empleo de estas fuentes bibliográficas, nos prometa hacerlo en su próximo libro, que tendrá el título de *Guinea española y su perduración poscolonial. Introducción crítica a los estudios sobre Guinea Ecuatorial*, lo que será, sin duda, una reproducción de su interpretación superficial, incapaz de superar la barrera impuesta por las cadenas del colonialismo que le impiden acceder con su propia autonomía al conocimiento cierto del mundo guineano.

Supuesto que sus análisis, sus argumentaciones y sus correspondientes inferencias

no satisfacen, por lo general, las exigencias del procedimiento de la Lógica elemental formal, he dado a este apartado el título de **Al margen de *El orden de los conceptos***.

30. Sobre la identidad fang

La diversidad de las investigaciones sobre los Fang, de las que disponemos en la actualidad subrayan que estos forman parte de un pueblo que se define o se identifica con su proyecto existencial, con su historicidad primordial donde cada uno es plenamente consciente de que nunca está sólo, vive siempre en plena comunicación afectiva, lingüística, lógica, ontológica, axiológica, etc., entre y con los demás: el fang “lleva en sí a su familia, a todo su pueblo a donde va y en todo lo que hace. Lleva en sus espaldas el peso de una historia de la que es artesano entre otros artesanos. Asume el pasado, el presente y se proyecta hacia el futuro. Del mismo modo que es beneficiario del renombre de sus antepasados, sus hijos deben aprovechar, en el futuro, del suyo para situarse de cara a otros clanes y a otras familias. El principio para cada uno queda establecido de esta manera: “Lo que mis ancestros sembraron ayer, lo recojo hoy; y lo que siembro hoy, mis descendientes lo recogerán mañana. El tiempo sanciona todo cuanto hacemos bien o mal”. Esto es lo que el Fang llama responsabilidad histórica.” (Paul Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, o. c., p. 80). Esta identidad con su proyecto vital, implica, al mismo tiempo, que el Fang “está en busca perpetua de la

inmortalidad a través de su acción, de sus obras, de su cultura y de sus tradiciones.”, como nos lo recordó el historiador e hispanista Zyriaque Simon-Pierre Akomo-Zoghe En “Qu’ est-ce qu’être fang selon les congressistes?”, *1er Congrès International Fang de Mitzic-Gabon (1947)*, o. c., p. 41. Ahora me detengo en esta afirmación de su identidad de forma individual, en la que recojo el texto de la página siguiente donde el profesor Aranzadi presenta un resumen de los reproches de mi crítica en este orden:

“1. Nkogo me reprocha haber centrado mi atención en Nsue Mibui al tratar sobre los grupos étnicos de Guinea Ecuatorial, desestimando las aportaciones de investigadores guineanos como Sepa Bonaba e Iyanga Pendi, e ignorando las informaciones sobre los orígenes de los Fang, los Ndowne y los Bubis “descubiertas” por los discípulos de Cheikh Anta Diop;

”2. Nkogo me reprocha haber ofrecido una “interpretación rápida, ligera e inexacta” del *Dulu Bon Be Afri Kara*, que contrasta con la “aproximación hermenéutica” que él ofrecerá en *La Filosofía Fang*;

”3. Nkogo me critica por preferir las informaciones sobre los Fang precoloniales y de las primeras etapas de la colonización que ofrecen las obras de Tessmann, Alexandre y Binet y James Fernández a las que ofrecen los estudiosos Fang de Gabón y él mismo.

” Empezaré por el último punto e iré entrelazando mi respuesta a los tres. Nkogo ilustra su descalificación de las investigaciones de Alexandre y Binet (*Le groupe dit Pahouin (Fang-Boulu-Beti)*, PUF, Paris, 1958; y “Proto-histoire du groupe beti-bulu- fang: essai de synthèse provisoire”, *Cahiers d’études africaines*, 1966), que –según nos informa– “fueron tachados de falsos por las múltiples investigaciones llevadas a

cabo por los mismos fang, en particular los gaboneses”, con la contraposición análoga y paralela entre su propia certidumbre “científica” sobre la auto-conciencia de la identidad cultural Fang desde la creación del mundo hasta hoy y el “error” cometido por Tessmann en un pasaje de *Die Pangwe* (1913) que cito en GEdesC, p.111 y que Nkogo repite (p. 32[242])” (*Polemizando*, p. 385).

De acuerdo con este orden que nos presenta sus argumentos, dado que ha citado a estos tres autores: Alexandre, Binet y Tessmann, empearé también por los dos primeros, en cuyo caso debo indicar que la autoría de sus estudios no es como la ha presentado aquí. El primero, Pierre Alexandre, fue autor de “Proto-histoire du groupe Beti-Bulu-Fang, essai de synthèse provisoire”, *Cahiers d'études africaines*, Vol. V., n° 20, 1965; este mismo aparece como coautor junto con J. Binet, en *Le groupe dit Pahouin (Fang-Bulu-Beti)*, PUF, 1958. En ambos títulos, hablan de estos como si fueran realidades diferentes, al mismo tiempo que, no sólo ellos sino también otro autor, se muestran perplejos en la búsqueda de su verdadero origen. Un rayo de luz proyectado sobre esta perplejidad, nos ha llevado a esta aproximación de los hechos:

“Ahora bien, podemos creer que si numerosos estudios consagrados a la cuestión Fang, más específicamente a su migración y a sus relaciones con los Bantu, no habían encontrado respuestas plausibles, es decir ciertas, es simplemente porque la metodología vigente hasta aquí continúa privilegiando un análisis diacrónico inexacto de su ecúmene primitiva (“oekumène primitif”). Por eso, en esta

nebulosa de incertidumbres geográficas es donde habría que situar los estudios tradicionales de Pierre Alexandre, Jacques Binet, Christopher Chamberlain, de sus émulos discípulos, para quienes la migración de los pueblos fangóides se desarrolló únicamente en el interior de su actual hábitat.” (Marc Ropivia, “Migrations Bantu et tradition orale des Fang (Le Mvett): interprétation critique”, *Les Mois en Afrique*, 18e année, Août-Septembre 1983, p. 128). Aquí es donde cita concretamente a los escritos de estos autores: Pierre Alexandre, “Proto-histoire du groupe Beti-Bulu-Fang, essai de synthèse provisoire”, *Cahiers d'études africaines*, Vol. V., n° 20, 1965; P. Alexandre et J. Binet, en *Le groupe dit Pahouin (Fang-Bulu-Beti)*, PUF, 1958, pp. 13-17; C. Chamberlain, “The migration of the Fang into Central Gabon”, *The International Journal of African Studies*, Vol. 11, n° 3, 1978, pp. 429-456. Sabiendo que, para estos autores, “los lugares más alejados de donde surgió dicha migración podrían ser la región de Ngaoundéré, al norte del Camerún y la de la Sangha, al este de la república popular del Congo”, acaba con esta valoración: “De momento, en un principio, sus hipótesis nos parecen falsas y sus conclusiones erróneas” (Idem, Ibidem, Marc Ropivia, “Migrations Bantu et tradition orale des Fang (Le Mvett): interprétation critique”). A partir de ahí, emprende un minucioso y riguroso análisis en el que examina paso a paso diversas fuentes primarias, tales como los estudios de la lingüística llevados a cabo por Beek (1862), Guthrie (1962, 1967, 1971), Greenberg (1955, 1966, 1972) y Phillipson (1977), sin olvidarse de los esfuerzos

realizados en el ámbito de la metalurgia del hierro por Leakey L. S. B. (1948), J. Hiernaux y Maquet (1957, 1960), junto con los de los mismos pensadores fang y demás africanos, como Tsira Ndong Ndoutoume, *Le Mvett, libre II*, Présence Africaine, París, 1975; Cheikh Anta Diop, “Introduction à l’étude des migrations en Afrique Centrale et Occidentale, identification du berceau nilotique du peuple Sénégalais”, *Bulletin de l’IFAN*, T. XXXV, Série B, n°4, 1973, pp. 782-783; Dika-Akwa, *Le problème de l’Anthropologie et de l’histoire africaine*, édition CLE, Yaoundé, 1982, etc. Y, con este esfuerzo, establece un mapa geográfico de la antigua ecúmene Fang, compuesta de dos grandes regiones: a) la de *Okü, Okuñ*, que abarcaba una parte del suroeste de Egipto, del noroeste de Etiopía y del suroeste del Sudán, y b) la región de *Engong*, el sur, situado justo al norte de Kenia, en la orilla del lago Victoria (Idem, Ibidem). Este fue el primitivo hábitat de los Fang. Mientras que los habitantes del *Engong*, el sur, se quedaron in situ hasta hoy, los de *Okuñ*, el norte, emprendieron su larga, difícil y milenaria marcha migratoria, rumbo al oeste, pasando por la República Centroafricana, unos se establecieron definitivamente en Camerún, y otros siguieron el camino hacia Gabón, la Guinea Ecuatorial, el Congo Brazza hasta llegar a Príncipe y São Tomé. Su llegada a Gabón, fue bien observada por diversos testigos oculares europeos, tales como: Paul Belloni

du Chaillu, el marqués de Compiègne, Pierre Savorgnan de Brazza, etc. En cuanto a su antigua procedencia, como se ha dicho, ni Alexandre y Binet, ni siquiera Chamberlain y sus discípulos dieron talla para llevar a cabo una investigación digna de mención, cuyo fracaso no sólo ha sido criticado o rechazado por los africanos sino también por todos aquellos que pretenden alcanzar un conocimiento objetivo de otras culturas. Así se puede comprobar que, a diferencia de estas tergiversaciones, el experto sociólogo y antropólogo George Balandier, habiéndose esforzado por conocer bien a los Fang, ha entablado un buen contacto con su gente y ha escuchado directamente de boca de sus especialistas, de sus notables, la evocación de las secuencias de la famosa leyenda del *adzamboga*, “indicando la obligación en la que se encontraron todos los grupos de la migración de pasar a través de un agujero abierto en el árbol *adzap*. Muchos Fang se ven orgullosos, actualmente, de los orígenes proporcionados por sus tradiciones: poniendo acento en el parentesco lingüístico existente entre los dialectos fang y zandé, aferrándose así a las civilizaciones del Alto-Nilo (y con ello, a Egipto), evocando la época en que sus ancestros se vestían “exactamente como los Haoussa”. Esta voluntad, más o menos explícita, de entregarse a los orígenes “nobles” corresponde al deseo, más o menos consciente, que tienen los Fang de imponerse a las poblaciones forestales del Gabón – el espíritu conquistador se matiza y varía así sus medios.” (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, o. c., p. 76-77). Sólo a Balandier le faltó un detalle que, por lo visto, no es nada grave por exceder fuera del marco estricto de

su dominio cognoscitivo: este fue que no acudió a los filósofos mvetistas de la época, con el fin de que le hablaran del sistema cósmico, llámase cosmogónico, del universo fang, que ya hemos explicado en otras partes, tales como, por el ejemplo, se ve en *Le Mvet, l'homme, la mort et l'immortalité*, de Tsira Ndong Ndoutoume, o en “Aki-Ngos o la evocación del universo pluricósmico” que recojo en la Tercera Parte de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Como quiera que sea, con su experiencia testimonial, este sociólogo crítico puede tachar de insuficientes y superficiales todos los trabajos de Alexandre, de Binet y de Chamberlain, como lo ha hecho ya con otros autores que no superaron la influencia colonial. Todo lo dicho hasta aquí respecto a los Fang viene a redundar en que ellos proceden de Hamata (*Dulu Bon Be Afri Kara*, Ane Ondoua Engute-Afa´a Bibô be nga tili, Mesama Ntumu, Janvier, 1948, Mission Presbytérienne, Halsey Memorial Press, Elat, Ebolowa, Cameroun, 1954, 1956, p. 01. *La migración Fang*, *Dulu Bon be Afri Kara*, introducción, traducción y notas de Juan Bibang Oyee, Editotial MaLAmBA, Ávila, España, 2202, p. 35. *Les pérégrinations des descendants d' Afri Kara*, Traduit de l'oeuvre *Dulu Bon b' Afrikara* (écrit en boulou) de Ondoua Engute, Marie-Rose Abomo-Maurin, L'Harmattan, 2012, p. 11. Paul Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, L'Harmattan, 2006, p. 36). La descripción geográfica de Hamata coincide, según todas las

fuentes, con esta zona del noroeste de Egipto en la que las aguas del mar Rojo entraban debajo de la tierra en un lado y fluían hacia el otro. Ahí es donde inició su proceso migratorio que tuvo que pasar por el agujero del gran *Adzap*, del que procede el nombre de *Adzamboga*, que significa: “Adzap be Nga Bokh, évom be nga bokh Adzap”, “el árbol Adzap que ha sido perforado, ahí donde perforaron el Adzap” (Grégoire Biyogo, *Encyclopédie du Mvett, Tome I – Du Haut Nil en Afrique Centrale, Le rêve musical et poétique des Fang Anciens: La quête de l'éternité et la conquête du Logos solaire*, Éditions MENAIBUC, Paris, 2002, p. 73). Espero que estas fuentes primarias sirvan de aliciente al profesor Aranzadi para disipar sus dudas y entrar definitivamente en el infinito campo de los saberes de la cultura Fang.

Esto nos permite pasar a la cuestión de la identidad fang que surgió a propósito de un juicio que emití tras haber leído el siguiente texto:

“La unidad política más grande que el pamue considera como ‘patria’ no es un subgrupo como los Fang ni los Pamues en su conjunto, cuya conexión desconoce, sino el clan familiar (ayong). Puede que algún Fang diga en atención a los europeos, ‘soy Fang’, o quizá, si este libro, desgraciadamente, llega a sus manos y a su entendimiento, dirá: ‘Soy un Pamue’; pero el Fang auténtico e incontaminado no dirá otra cosa que ‘ma me mône esawon’, ‘soy un esawon’, o como se llame en su caso su clan familiar (su ayong). Si preguntamos a un Esawon si es Ntumu o Fang, probablemente nos mirará con asombro, de la misma manera que hubiese

sucedido, no hace mucho tiempo, con un Labrador alemán que se consideraba ‘mecklenburgués’ o ‘bávaro’, si se le preguntase si era alemán” (Tessmann, 1913: 66). Antes de ir directamente al juicio subsiguiente que emití después de este texto, el profesor Aranzadi empieza a opinar, he ahí su opinión:

Tessmann expone aquí su experiencia durante los años 1904-1905 y 1909- 11 entre los Ntumu del Sur de Camerún y Norte de Guinea Ecuatorial. En el año 2022, el señor Nkogo, que lleva más de 50 años viviendo en España, escribe que “esta interpretación simplista, rápida e imprecisa no conduce al lector a un conocimiento válido de los Fang” (¿de los Fang de cuándo?) y defiende, contra Tessmann, basándose en el concepto de *ayong* que supuestamente manejaba el movimiento *Elat-Ayong* en el Congreso de Mitzi, Gabón, en 1947, y en su propia experiencia (¿antes o después de salir de Guinea?; ¿en Guinea o en España?) que las cosas son muy distintas:

“El Fang entre otras etnias o culturas, se sitúa en la órbita de lo universal y se identifica con su cultura. Es decir que, ante un Ndowne, un Bubi, un Annobonés, un francés, un español, etc. dirá siempre: ‘Soy Fang’. Sostener que el fang, como individuo de su tribu, no tiene conexión con su raza o cultura es una buena señal de no haber entendido su lenguaje ni su forma de manifestarse ante los demás” (Nkogo, p.32[241-242]). En efecto que sí, reafirmo todo cuanto se lee aquí. Tras ello, nuestro interlocutor sigue opinando de esta manera:

“Es posible que ésa sea la experiencia de Nkogo actualmente y en España, pero ¿puede extrapolarse y generalizarse esa experiencia a la época a la que Tessmann se refiere, a los comienzos del siglo XX? Y si la identidad cultural

Fang estaba tan clara para todos 36 años después, en 1947, ¿cómo se explica el señor Nkogo que su celebrado Congreso de Mitzic, sobre el que generosamente nos recomienda una amplia bibliografía, tuviera que denominarse *Congrés Pahouin* porque varios de los sub-grupos “tribales” del *Elat- Ayong* se negaron a incluirse bajo la denominación común de “Fang”, del mismo modo que actualmente siguen negándose a reconocerse como “Fang” algunos *meyong* Ewondo de Camerún, como los *Evuzok*? (Cf. Juan Aranzadi, “Entrevista con Lluís Mallart”, en *Nuevas Investigaciones sobre y desde Guinea Ecuatorial*, ENDOXA, nº 37, Ed. UNED, 2016).

”Pronto volveremos sobre el problema que este hecho ilustra acerca de la complicada relación –incluso en la autodenominación y heterodenominación del grupo- entre poblaciones precoloniales y grupos étnicos en Guinea Ecuatorial en diferentes épocas históricas, pero lo que aquí quiero subrayar es que, por la misma razón que, acerca de la identidad étnica y el nombre “tribal” de “un Esawon” de Guinea en 1913, le doy más peso a la opinión de Tessmann, que “estaba allí entonces”, que a la de Nkogo, que aún no había nacido...” (*Polemizando*, o. c., p. 385-386).

Como estamos ante una mezcla caótica de problemas, de los que no tiene ideas claras, empezaré por el final que apunta al acto de identificación individual del fang entre los Fang y entre otras culturas, en cuyo caso recuerdo que: “El fang entre otras etnias o culturas, se sitúa en la órbita de lo universal y se identifica con su cultura. Es decir que, ante un Ndowe, un Bubi, un Annobonés, un francés, un español, etc. dirá siempre: Soy Fang.” Oponiéndose a ello, el profesor Aranzadi dice: “acerca de la identidad étnica y el nombre

“tribal” de “un Esawon” de Guinea en 1913, le doy más peso a la opinión de Tessmann, que “estaba allí entonces”, que a la de Nkogo, que aún no había nacido”. Cualquier lector que tuviera el propósito de reflexionar un poco más allá de esta afirmación la tachará de trivial, con exceso, por el simple hecho de que le concede a Tessmann el honor de saber más de la identificación de los Fang que ellos mismos por estar en Guinea en 1913 y, por consiguiente, como yo nací en 1944, no he estado al tanto de su forma de relacionarse ni con la gente de su propia colectividad ni con la de las próximas o lejanas. Para sacarle de sus dudas, mejor de su ignorancia, se lo pondré más fácil: como él viaja constantemente a Guinea, si estuviera otra vez en Malabo, sólo le aconsejaría visitar la villa de **Sácriba Fang**, construida a principios del siglo XX, que yo mismo visité un par de veces durante mi estancia en Banapá, del mismo modo, retrocediendo en el tiempo, si desde Bioko se trasladase a Río Munid y se quedara unos días en Bata, que se traslade a la ciudad de **Nniefang**, construida en el siglo XIX. Si nos atenemos a la investigación de una de las voces guineanas autorizadas en el tema, la fundación de dicha ciudad remonta al año 1885, tras la firma del pacto de *Mottingo* o *Bendungwe*, entre los Fang y los Ndowé, para los primeros, “la aldea siguiente al monte Bendungwe (*Bindum*, para ellos), a 70 kilómetros de la costa y que les pertenecía la llamaron Nniefang (Nnie-fang), entrada al territorio fang, la frontera entre las dos comunidades, ndowé y fang.” (Augusto Iyanga Pendi, *Historia de Guinea Ecuatorial*,

NauLlibres – Edicions Culturals Valencianes, S. A., Valencia, 2021, p. 161). En síntesis, *Sácriba fang* y *Nniefang* son signos de identificación de los Fang entre otras culturas guineanas, pero, el profesor Aranzadi no ha sido todavía capaz de enterarse del asunto, aunque haya viajado tantas veces a Guinea, porque la única motivación de sus viajes ha sido, es, su conversión a la secta *bwiti*, lo que no le ha permitido estudiar nada más de las culturas del país. Para que no haya ninguna confusión respecto al tema, debo aclararle, otra vez, que nadie puede poner en duda el excelente trabajo que el antropólogo alemán Tessmann realizó no sólo sobre los Fang sino también sobre los Bubi, lo que lo ha convertido en una personalidad merecedora de gran respeto y admiración en el mundo científico. Lo mismo que hemos sido obligados a aplaudirlo por sus aciertos, tenemos la misma obligación de censurar sus errores. No podemos dudar de la eficacia de su método antropológico, eso sí que podemos corregir el intento de extenderlo al saber filosófico, teológico o a otros temas que salen fuera de su ámbito cognoscitivo, como el espacio y el tiempo. Estas consideraciones exceden la capacidad de análisis del profesor Aranzadi. Para dilucidar algo más en este tema concreto, le recomendaría la lectura de uno de mis ensayos disponibles en mi Web, con el título de “El concepto del tiempo entre Occidente y África”, cuyo primer apartado se subtitula: “La ilusión de Tessmann”.

Desde esta posición en que nos encontramos, volvamos a otro de sus incertidumbres donde me hacía esta pregunta:

“¿cómo se explica el señor Nkogo que su celebrado Congreso de Mitzic, sobre el que generosamente nos recomienda una amplia bibliografía, tuviera que denominarse *Congrés Pahouin* porque varios de los sub-grupos “tribales” del *Elat- Ayong* se negaron a incluirse bajo la denominación común de “Fang”, del mismo modo que actualmente siguen negándose a reconocerse como “Fang” algunos *meyong* Ewondo de Camerún, como los Evuzok?”. Para buscar una especie de apoyo en lo que cree, o se imagina, que es una demostración, nos ha remitido a uno de sus escritos, Juan Aranzadi, “Entrevista con Lluís Mallart”, en *Nuevas Investigaciones sobre y desde Guinea Ecuatorial*, ENDOXA, nº 37, Ed. UNED, 2016.

Es obvio que no puedo declinar de aclarar los problemas que nos ha planteado hasta ahora. Para empezar, en esta ocasión, le diré que el término *pahouin* no es fangoide ni africano, sino europeo. Se ha reconocido que “fue empleado por primera vez, en 1819 por T. E. Bowdich en el apéndice de “Mission from Cape Coast Castle to Ashantee”, Londres, pero sólo a través de leyendas escuchadas. El primer blanco que realmente los vio fue el desacreditado viajero y aventurero Paul B. Du Chaillu, quien, en 1861, en su libro “Explorations and adventures in Equatorial Africa”, Londres, dio la primera descripción “científica” de los pamues (pahouins), a los que conoció en el actual territorio español, a pocos días de viaje de la costa.” (Günter Tessmann, *Die Pangwe. Völkerkunliche*

Monographie eines westafrikanischen Negerstammes, Ernst Wasmut, Berlin, 1913. *Los Pamues (los Fang)*, *Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*, traducción de Erika Reus Galindo, Edición al cuidado de José Manuel Pedrosa, Ministerio de Asuntos Exteriores, Agencia Española de Cooperación Internacional, Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, Universidad de Alcalá, servicio de Publicaciones, 2003, Introducción, p. 13). A partir de entonces, el término en cuestión se propagó por toda África colonial y, así, se empleó en el Congreso de Mitzié, un Congreso que fue convocado bajo el auspicio de la administración colonial francesa en Gabón, con este especial epígrafe de *Congrès Pahouin*, y cuya organización corrió a cargo de los mismos Fang. En su desarrollo, sus mejores observadores pudieron constatar que la autoridad colonial no logró controlar la situación como lo esperaba, en la que, a pesar de la diferencia existente entre los tradicionalistas y los “évolués” y del supuesto riesgo que estos últimos suponían para la administración dominante, ambas partes llegaron a un acuerdo para reconocer a un representante como líder que sería el portavoz de todos... (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, o. c., p. 198: “Le congrès pahouin et la crise de l’organisation politique”). Con lo cual, afirmar que la denominación de aquel Congreso se debió al hecho de que “varios de los sub-grupos “tribales” del

Elat-Ayong se negaron a incluirse bajo la denominación común de “Fang”, del mismo modo que actualmente siguen negándose a reconocerse como “Fang” algunos *meyong* Ewondo de Camerún, como los Evuzok”, es una FALSEDAD en la que pretende implicar al misionero catatán, Louis Mallart Guimera quien, en efecto, permaneció desde 1963 hasta 1968, en Atog Boga, capital de la colectividad Evuzok, situada en sur del país, donde escribió su obra, *Ni dos ni ventre*, una obra que yo mismo guardo en mi biblioteca personal y me ha sido útil para plantear el tema del evú(s) entre los Evuzok. Estos pertenecen al extenso grupo Beti, cuya capital es Ongola Yaundé y cuyos habitantes son los Ewondo; esta villa es al mismo la capital de la nación. En definitiva, la historia nos ha enseñado que, desde el momento en que Fang Afri, el hijo primogénito del padre Afri Kara, asumió la responsabilidad de englobar nominalmente a todos sus hermanos, ningún Beti, Bulu, Oka, Ntumu, etc., puede negar su pertinencia al tronco común FANG.

Inmerso en su perplejidad y en una situación resbaladiza, que no lo ha permitido encontrar ningún signo de identidad fang, el profesor Aranzadi se manifiesta así:

“debo reconocer que, en general y sin que ello suponga una aceptación acrítica de las mismas, le concedo más crédito a las informaciones sobre los Fang de mediados del siglo XX suministradas por los antropólogos europeos y americanos que hicieron trabajo de campo y vivieron entre

ellos (Alexandre y Binet, Balandier, Laburthe-Tolrá, James Fernandez, etc.) que a las elaboradas por los historiadores y antropólogos gaboneses, cameruneses o guineo-ecuatorianos que llevan a cabo sus investigaciones en las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI, que se han formado en Universidades europeas, adquiriendo una cultura académica y disciplinar idéntica a la euro-americana y cuya única diferencia con los antropólogos “blancos” anteriores es –como entre Nkogo y yo- el color de la piel, que no la inexistente “raza”. (*Polemizando*, p. 386). Vuelve a incurrir en su obsesiva trivialidad, su incapacidad le ha convertido en el escudero de todos. Como lo ha hecho con Tessmann, ahora nos dice que las investigaciones llevadas a cabo sobre los Fang por los americanos y europeos en el siglo XX, incluso las más erróneas como ya lo hemos demostrado, tienen para él un valor de verdad absoluta y, basándose en ellas, descarta todas las que han hecho los mismos investigadores Fang en las últimas décadas del mismo siglo y del umbral del actual XXI, aunque estas sean las más verídicas. Atrapado siempre por la supina ignorancia en todos los temas, no ha podido descubrir las grandes diferencias que existen entre Alexandre y Binet, Balandier, Laburthe-Tolra y James Fernandez, etc. Como le he hablado ya de los tres primeros, en cuanto al cuarto (L-Tolra), le diré que su obra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur le religion beti*, ofrece una visión objetiva de la cultura fang camerunesa, mientras que el quinto y último (J. F.), por dedicarse exclusivamente al bwiti, ha confundido, como él,

toda cultura fang con dicha secta. Además de lo dicho, si insiste en que las investigaciones guineanas o africanas deben ser necesariamente desvaloradas porque sus autores han estudiado en universidades europeas, sus palabras suenan ya a un *racismo rancio e irracional*, propio de una mentalidad que retrocede a los siglos anteriores de nuestra época. Su nivel de formación, yo diría de instrucción, lo lleva a creer curiosamente, hasta hoy, que África es un continente vacío de conocimientos, lo único que ha aprendido del idealismo absoluto de Hegel del que le he hablado ya, y que, por eso, el hecho de que los africanos vengan a estudiar a Europa ha borrado de sus mentes, como si fuera por arte de magia, todo el abanico de los saberes que habían aprendido de sus culturas. Esta es simplemente la prisión del *absurdo* que lo impide bajar al fondo de los fenómenos para descubrir sus raíces, y con ello le basta sólo con plantear superficialmente los problemas africanos.

31. Evocación de problemas añadidos a la incompreensión

Desde una posición deficiente, hemos comprobado que el método de investigación elegido por el profesor Aranzadi es, además de la acumulación de otras graves deficiencias, hacer simples alusiones o enumeraciones de problemas,

incluso los más trascendentales e interdisciplinarios evitando entrar en sus causas y consecuencias. Por esta vía, es difícil que aquellos que busquen ampliar sus conocimientos estén dispuestos a seguir adecuadamente sus pasos demasiado inseguros. De acuerdo con todo lo que he hecho hasta este instante, pienso que nos bastaría con recordar algunos casos ilustrativos:

“En 1959, sólo un año antes de la independencia de la mayoría de las colonias africanas de Francia y Gran Bretaña, Basil Davidson, en un libro de revelador título, *Old Africa Rediscovered* (London: Gollancz, 1959), informaba al mundo de “la historia del olvidado pasado de África”, una historia de antiguos Estados, de redes de comercio y de gran Arte, y argumentaba que ese brillante pasado anunciaba un brillante futuro. En su capítulo final, “La historia comienza de nuevo”, afirmaba:

“Los africanos reaparecen hoy en el triste ocaso del mundo de las naciones-estado... los pueblos africanos siguieron su propio camino en el pasado; no hay ningún motivo para que no lo sigan de nuevo otra vez, constructivamente, creativamente” (Davidson, o. c.; 267-268).

”El libro de Davidson profundizaba en la brecha ideológica abierta tres años antes por *Nationalism in Colonial Africa*, de Thomas Hodgkin, y no ocultaba que su objetivo principal era convencer a un amplio público culto, especialmente a las élites políticas de Europa, de que la historia pasada de África justificaba la confianza en el futuro de los nuevos Estados independientes. Todos los participantes en la aventura académica de promover una “nueva” Historia de África desde una perspectiva africana y resaltando la *agency* de los africanos, eran plenamente conscientes del papel crucial

que la Historia jugaba en aquel momento como instrumento de legitimación política de los movimientos nacionalistas africanos y de los nuevos Estados. En 1965, Terence O. Ranger, que dos años antes había fundado el Departamento de Historia de Dar es Salaam, en la Tanzania independiente, elevó esa conexión entre historia y política a doctrina explícita, defendiendo que la tarea principal de los “nuevos” historiadores de África era reconstruir “*un pasado útil*”, un pasado ideológicamente útil a los nuevos regímenes políticos instaurados tras la independencia.” (*Polemizando*, p. 370-371).

El lector se habrá dado cuenta de que ha citado a tres autores, si no me equivoco, fueron todos ingleses y que, tal como se expresan, parecen haberse saltado la barrera de la concepción del mundo al revés del empirismo inglés. Si el primero pone más acento en la recuperación del pasado africano que había sido usurpado por el colonialismo, lo que debe marcar el signo o el inicio de un proyecto hacia un nuevo futuro, mientras que el segundo y el tercero ponen énfasis tanto en la justificación razonada y legitimada del nacimiento tanto de un nacionalismo africano liberador, como en la responsabilidad académica y pedagógica que deben asumir los “nuevos” historiadores, en vía de la reconstrucción de un pasado, un pasado que, desde el punto de vista ideológico, sirva de inspiración a la realización política de sus pueblos después su acceso a la independencia. En lugar de reparar en estos aspectos, el profesor Aranzadi prefiere salir por la tangente y responde así:

“Obviamente, ese uso ideológico, políticamente interesado, de la “nueva” Historia de África, no tiene porqué contaminar necesariamente los descubrimientos genuinos y las reconstrucciones fiables del pasado realizadas por los historiadores, pero sí ilumina algunos aspectos oscuros o interesadamente deformados de esa empresa intelectual colectiva. En primer lugar, ilumina los motivos del *peligro de que la visión de la Historia de África que se propone se convierta en la imagen invertida en el espejo de la “historia imperial”*, como Vansina (o. c.; p. 57) piensa que les ocurre a Cheikh Anta Diop y al historiador nigeriano Kenneth Dike como consecuencia de *aceptar la definición de civilización propuesta por los colonizadores europeos* y basada en la existencia de organización política, arte y registros escritos.” (*Polemizando*, p. 371).

En su respuesta se ve que se le ha borrado increíblemente de la memoria el papel que jugó el factor ideológico entre los demás, económico, político, religioso, etc., que fueron los pilares sobre los se apoyó el colonialismo. Tampoco es capaz de explicarse cómo *Les fondements économiques et culturels d’un État Fédéral’Afrique noire*, tal como lo defiende Cheikh Anta Diop, es sinónimo de “*la imagen invertida en el espejo de la “historia imperial”*”, una idea que acepta ciegamente de Vansina. Así mismo, no se atreven a determinar el fundamento histórico de la acusación que han hecho al pensador senegalés y al historiador nigeriano Kenneth Dike de haber aceptado “*la definición de civilización propuesta por los colonizadores europeos* y basada en la existencia de organización política, arte y registros

escritos”. Esta acusación es una repetición de su concepción vaga del Estado, de la que he hablado en distintos apartados del presente libro. Y como en las páginas siguientes redundo en lo mismo, sólo me detendré en lo que plantea a continuación:

“El optimismo reivindicativo de los primeros historiadores de África se fue apagando al mismo ritmo que se apagaba el optimismo político de los nuevos Estados independientes: a la eterna crisis del Congo se añadió el golpe de Estado contra Kwame Nkrumah en Ghana en 1966, la guerra civil en Nigeria (1967-1970) provocada por el intento de secesión de Biafra, y la crisis económica de los 70 que dejó a los nuevos Estados y a las nuevas Universidades sin recursos. Paralelamente, la atención de los historiadores pasó de la historia política a la historia económica y la publicación en 1972 de *How Europe Underdeveloped Africa*, del historiador Guyanés Walter Rodney, de la Universidad de Dar es Salaam en Tanzania, dio la señal de salida a más de una década de polémicas sobre el subdesarrollo, la pobreza y la lucha de clases en África bajo la creciente influencia de todas las corrientes del marxismo, especialmente en sus variantes francesas. El marxismo africano se desinfló en los 80 con la misma facilidad y rapidez con que se había inflado en los 70 y dejó como herencia un creciente interés por la “historia social”, por la experiencia vivida de la gente común; más recientemente, se puede apreciar un giro hacia la historia cultural e intelectual.” (*Polemizando*, p. 372).

En su texto se puede descifrar cuatro partes:
1) La frustración de los objetivos fijados por los historiadores y los planes políticos de los nuevos Estados africanos, a raíz de sus crisis internas, de los golpes de Estado y de las guerras. 2) La sustitución

de la historia política por la historia económica. 3) El auge del marxismo africano y su rápida decadencia. 4) Lo que él llama “giro” hacia la historia cultural e intelectual.

En todos estos temas que simplemente enumera, como ya lo sabemos, parte de la ignorancia de la realidad histórica del mundo que nos ha tocado vivir, donde la gran mayoría de los que se proclaman intelectuales viven cómodamente en una especie de letargo, bien alineados, sometidos a los dictámenes de los poderes o los pilares mediante los cuales coge impulso el funcionamiento del *sistema unidimensional*, en el que sólo un reducidísimo número de individuos logra pensar por su propia iniciativa, autónoma e independiente, asumiendo semejante responsabilidad son considerados como rebeldes o enemigos del sistema. De ahí que el profesor Aranzadi no sea capaz de darse cuenta de la situación, cuyo status quo acepta con mucho gusto. Podemos recordar él y yo lo que sucedió en nuestro encuentro en Madrid, el 14 de junio de 2019, donde asistimos a la presentación de *¡Quién es quién! En el submundo del narcotráfico y lavado de dinero negro del siglo XXI*, del Dr. Adolfo Obiang Bikó, que corrió a cargo del profesor Chillida. En mi pequeña intervención en aquel acto, además de subrayar la estrecha relación que, desde 1962 hasta la fecha, he guardado con el autor como compañero de la lucha por la liberación del pueblo de Guinea

Ecuatorial, que accede a su independencia política en pleno auge de la tercera Guerra mundial, me dirigí también al presentador, al profesor Chillida, y le dije que, como historiador, tomase nota de mis palabras. En efecto, hace cerca de un siglo que estalló la tercera Guerra mundial, pero su estallido en África coincidió con la inauguración del neocolonialismo, en 1960, es decir con el acceso masivo de la mayor parte de sus países a la *independencia ficticia* y con la configuración de los nuevos Imperios. El acta de la Declaración de esta tercera Guerra mundial, cuyas consecuencias sufre hoy el Tercer Mundo y, en particular, el continente africano, la bautizaron con el nombre de *LA CHARTE DE L'IMPÉRIALISME OU "LA CHARTE DE LA SERVITUDE"*, versión inglesa: *AFRICA, IMPERIALISM CHARTER CONCERNING THIRD WORLD COUNTRIES*. Desde el auge de las nuevas tecnologías en los medios de comunicación, este documento, se encuentra gratuitamente disponible en internet y consta de 28 artículos.

La letra del 1º reza así:

“La divisa del imperialismo es: gobernar el mundo y controlar las riquezas del planeta; nuestra política es dividir para reinar mejor, dominar, explotar y saquear para llenar nuestros bancos y hacer de ellos los más potentes del mundo”.

“Artículo 2º: Ningún país del Tercer Mundo constituye un Estado soberano e independiente”

“Artículo 3º: Todo poder en los países del Tercer Mundo emana de nosotros, somos quienes lo ejercemos por las presiones sobre los dirigentes que no son más que nuestros títeres. Ningún órgano del Tercer Mundo puede atribuirse su ejercicio”.

“Artículo 4º: Todos los países del Tercer Mundo son divisibles y sus fronteras movibles según nuestra voluntad. El respeto a la integridad territorial no existe para el Tercer Mundo”.

“Artículo 5º: Todos los dictadores deben meter sus fortunas en nuestros bancos para la seguridad de nuestros intereses. Esta fortuna servirá de donaciones y créditos otorgados por nosotros como asistencia y ayuda al desarrollo a los países del Tercer Mundo”.

“Artículo 6º: Todo gobierno establecido por nosotros es legal, legítimo y democrático. Pero, cualquier otro poder o gobierno que no emana de nosotros es ilegal, ilegítimo y dictatorial, cualquiera que sea su forma y su legitimidad”.

“Artículo 7º: Todo poder que presenta la mínima resistencia a nuestras conminaciones, pierde por el mismo hecho su legalidad, su legitimidad y su credibilidad. Debe desaparecer.”

...

“Artículo 10º: Ahí donde existen nuestros intereses, los países del Tercer Mundo no tienen ningún derecho, en los países del sur, nuestros intereses se anteponen a la ley y al derecho internacional.”

...

“Artículo 13º: Los países del Tercer Mundo no tienen cultura ni civilización sin referirse a la civilización occidental.”

“Artículo 14º: No se habla de genocidio, de masacres, ni de “crímenes de guerra” o de “crímenes contra la humanidad” en los países donde nuestros intereses están garantizados. Incluso si el número de víctimas es más importante.”

...

“Artículo 23º: Nuestro objetivo es desestabilizar y destruir a los regímenes que nos son hostiles e incorporar a nuestros títeres bajo la protección de nuestros militares y la cobertura de los mandatos de las fuerzas de la ONU.”

“Artículo 24º: Las resoluciones de la ONU son los decretos que nos otorgan el derecho de atacar, de matar y de destruir a los países cuyos dirigentes y gente se niegan a someterse a nuestras órdenes, bajo la cobertura de las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU.”

“Artículo 25º: Nuestro deber es mantener a África y a otros países del mundo en el subdesarrollo, en la miseria, en la división, en las guerras, en el caos, para dominarlos mejor, explotarlos y saquearlos a través de las Misiones de las Naciones Unidas.”

“Artículo 26º: Nuestra regla de Oro es la liquidación física de los líderes nacionalistas y dirigentes del Tercer mundo”. (*La Charte de l'Impérialisme ou “La Charte de la Servitude”*, p. 1-3, 4 y 7; *Africa, Imperialism Charter Concerning Third World Countries*, p. 1-3, 4 y 7).

Sólo he citado 14 Artículos, es decir la mitad de la Declaración de la tercera Guerra Mundial que las potencias imperialistas occidentales firmaron contra el Tercer Mundo, cuyo texto tuvo la última modificación después de la fundación de la ONU. Desde entonces, pusieron en práctica indefinidamente todo cuanto habían acordado. En otros términos, La tercera Guerra mundial no tiene fin, es indefinida. Pienso que, a partir de aquí, se puede emprender una aproximación objetiva, rigurosa a lo que ocurre en el Tercer Mundo y, en concreto, en África. Así se intentaría, por lo menos, comprender los problemas tan difíciles que la afectan: la explotación desorbitada de sus recursos, las guerras imperialistas y sus golpes de Estado, la perpetuidad del doble neocolonialismo, exterior e interior que condenan a sus masas a permanecer

forzosamente en la pobreza y en la miseria absoluta, etc.

El investigador que, por lo menos, quisiera ser consecuente, responsable y honesto con su tarea investigadora podrá descubrir las causas y los efectos de la serie de problemas africanos que el profesor Aranzadi ha anunciado inconscientemente. En el primer apartado, había aludido a la crisis del Congo, al golpe de Estado contra Kwame Nkrumah y a la guerra de Biafra. De acuerdo con el espacio y tiempo disponibles, sólo daré algunas pistas para cada problema. Pues, la crisis del Congo fue provocada por las autoridades coloniales, neocoloniales, belgas apoyadas por las potencias coloniales de todo el Occidente. Unos meses antes de la independencia, los belgas habían concentrado las fuerzas de sus ejércitos en Katanga, con lo cual, el 30 de junio de 1960, el acto oficial de proclamación de la independencia congoleña se efectúa como una pantomima. Tras el discurso de exaltación de la misión colonial pronunciado por el rey Balduino, seguido del de la conformidad del domado Kasavubu, llegó el turno de Patrice Lumumba, el líder por excelencia y orador insuperable cuya intervención enardeció a los asistentes, con grandes y sucesivas ovaciones, dejando en segunda fila a todos los demás, fue objeto de una declaración de guerra de parte de la antigua metrópoli (*La pensée politique de Patrice*

Lumumba, textes et documents recueillis et présentés par Jean Van Lierde, préface de Jean-Paul Sartre, Éditions Présence Africaine, Paris, 1963, p. 197-201). Pocos meses después, “el 6 de octubre del mismo año, el mayor Loos, consejero militar (del ministro belga) D’Aspremont Lynden, sale de Bruselas para una breve misión a Pointe-Noire. En orden del día figuran los contactos discretos con el coronel Marlière, quien está en plena preparación de la operación Barracuda [el nombre de código de la acción belga de eliminación de Lumumba]. Se puede adivinar el objeto de las entrevistas: el mismo día en que Loos viaja a África, D’Aprémont Lynden pone en su telegrama a Mistebel la eliminación definitiva de Lumumba en el orden del día.” (Ludo De Wite, *L’Assassinat de Lumumba*, Éditions Karthala, Paris, 2000, p. 9). “La suerte está echada”, a partir de aquí, las cosas suceden con una extraña velocidad: las revueltas de la armada, la constitución del gobierno belgo-kantagués presidido por el gran títere Tshombe, la detención del primer ministro y su traslado a manos de sus enemigos, toda una operación dirigida y controlada por los belgas. Lumumba será finalmente asesinado el 17 de enero de 1961 (Idem, p. 252-253 y 276-277), hoy se sabe que su cadáver fue disuelto en ácido, y la noticia se expandió por todo el planeta. En Europa, sólo Jean-Paul Sartre, el creador del existencialismo radical, echa chispas y se rebela contra todos: “Los Belgas, los Franceses, los Ingleses, las grandes compañías y el M. H. han hecho asesinar a Lumumba por sus secuaces, Kasavubu, Mobutu, Tshombe, Munongo—y la América del Norte, puritana, ha cerrado los ojos para no ver la sangre.” (*La pensée politique de Patrice Lumumba, textes et*

documents recueillis et présentés par Jean Van Lierde, préface de Jean-Paul Sartre, o. c., p. XXXVIII. Y Jean-Paul Sartre, *Colonialisme et néo-colonialisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 243: “La pensée politique de Patrice Lumumba”). Del mismo modo, este asesinato descargó la cólera en el Osagyefo, Dr. Kwame Nkrumah, quien levantó su voz contra el imperialismo, una situación a la que dedicará su obra, *Challenge of the Congo, A Case Study of Foreign Pressures in an Independent State*, Panaf Books Ltd. London, 1967, 1969, 1974.

Esto nos lleva directamente al golpe de Estado que derribó a su régimen progresista, en 1966, un año después de la publicación de su obra, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, en 1965, que sonó como una bomba en todo el Occidente. De hecho, en la historia de la filosofía política del siglo XX, tras la aparición de *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme, essai de vulgarisation*, de V. Lénine, en 1917, aquella fue la primera vez en que se expuso incomparablemente la esencia de esta nueva forma de dominación que se extendió rápidamente en todo el mundo. Por eso, el gobierno americano, con una reacción más histérica, ordenó inmediatamente a la CIA, a la Embajada americana en Accra, junto con las representaciones diplomáticas de sus aliados, a organizar un golpe de Estado con sus lacayos locales, Kotoka, Afrifa y Harlley, con quienes logró todos sus objetivos el 24

de febrero de 1966 (Kwame Nkrumah, *Dark Days in Ghana*, Panaf Publications limited, London, 1968, p. 20-21 y 96). En consecuencia, el imperialismo, habiendo eliminado a su enemigo nº 1, irrumpió en todos los rincones del continente africano.

En cuanto a la guerra de Biafra, esta fue provocada por el gobierno francés. Jacques Foccart, el “Super Monsieur Afrique” del general De Gaulle, al darse cuenta de que un desarrollo efectivo y progresivo de la República de Nigeria, el colosal país de toda África, iba a contaminar a los países francófonos más cercanos, puso todos los medios necesarios para incitar la rebelión de Biafra a cuyo frente se puso el teniente coronel Ojukwu, quien, el 30 de mayo de 1967, proclama unilateralmente la independencia de Biafra, iniciándose así una guerra civil apoyada por Francia y que durará algo más de tres años, es decir hasta los finales de 1969. Ojukwu se escapa y se refugia en Abidjan, acogido fraternalmente por Houphouët-Boigny, uno de los acérrimos defensores del neocolonialismo francés e inventor de la denominación de *Françafrique*. Con lo cual, el proyecto imperialista de la creación del Estado neocolonial de Biafra llegó a su fin el 12 de enero de 1970. Sobre dicha guerra, es imprescindible leer el testimonio que el mismo Jacques Foccart ofreció públicamente a los principales medios franceses de comunicación tal cual aparece en el primer tomo de sus Memorias, que

lleva precisamente el significativo título de: ***FOCCART PARLE, Entretiens avec Philippe Gaillard, 1***, Fayard / Jeune Afrique 1995. (Avec de Gaulle! - Grandes heures du RPF - Les complots du 13 mai 1958 – Les dessous de la décolonisation - Putsch à Alger – Lutte contre l’OAS- Coups d’État en Afrique – Les Déjeuners des barons” – Quand le Général s’occupait de cuisine électorale – Mai 68 vu de l’Élysée – Le jour où de Gaulle avait disparu – Services secrets et secrets d’État -).

Los demás apartados que he podido distinguir en su texto son sumamente vagos y carecen de toda fundamentación interdisciplinaria en la que puede apoyar sus afirmaciones. En el 2, sostener que “la atención de los historiadores pasó de la historia política a la historia económica y la publicación en 1972 de *How Europe Underdeveloped Africa*, del historiador Guyanés Walter Rodney”, es simplemente confundir la historia africana con uno de sus *capítulos*, porque se trata de la explotación galopante del sistema colonial heredada por el neocolonialismo, un tema en que, como acabamos de ver, Kwame Nkrumah ha sido el exponente incomparable. En el 3, partiendo de su confusión, afirma irreflexivamente que la obra de Rodney “dio la señal de salida a más de una década de polémicas sobre el subdesarrollo, la pobreza y la lucha de clases en África bajo la creciente influencia de todas las corrientes del marxismo, especialmente en sus variantes

francesas. El marxismo africano se desinfló en los 80 con la misma facilidad y rapidez con que se había inflado en los 70 y dejó como herencia un creciente interés por la “historia social”. Sin ambages, para él, sólo el marxismo ha hecho que los africanos tomen conciencia de los graves problemas que paralizan, en todos los órdenes, su desarrollo, reduciendo su trabajo a la “historia social”. Como nos lo ha demostrado, uno de los grandes vicios del profesor Aranzadi ha sido, es, su tendencia a imaginar antes que investigar, a creer antes que razonar, lo cual le ha cerrado, le cierra, el paso de acceso al conocimiento científico. En primer lugar, el cultivo de la filosofía social africana es, como lo hemos estudiado, un capítulo de la filosofía africana, cuyo mejor precedente se encuentra en *La Charte du Manden*, obra cumbre del Imperio Mandingo, en pleno siglo XIII, de la que ya hemos hablado anteriormente. Además de “La Déclaration des Droits de l’Homme, Cinq Siècles Avant la Révolution... en Afrique”, de Jean Moreau, cuya lectura le recomendé, ahora le recomiendo la lectura de mi artículo, “El legado de la filosofía social del imperio Mandingo: primera Declaración universal de los Derechos Humanos”, disponible en mi Web en la sección de ensayos. En pleno siglo XX, esta filosofía ha sido bien cultivada por grandes pensadores y estadistas africanos, quienes, bajo el genérico de *Comunalismo africano*, la bautizaron con distintas denominaciones, tales como: *socialismo africano* (Kwame Nkrumah, *Consciencisme*); *Harambee* (Jomo Kenyatta,

Suffering without Bitterness), y *Ujamaa* (Julius Nyerere, *Socialisme, démocratie et Unité africaine*); etc. Todos estos fueron, al mismo tiempo, buenos lectores de la obra de Karl Marx, sin que eso signifique que, debido a esa lectura, hayan hecho una “historia social” africana. Para deshacer semejante ilusión, nos bastaría con recordar la posición de uno de los pensadores que acabamos de citar, Julius Nyerere, quien declara que, cualesquiera que sean los medios con los que se haga el proceso productivo, este requiere fundamentalmente tres cosas: 1) la tierra, de la que obtenemos materias primas que transformamos para satisfacer nuestras necesidades. 2) Los instrumentos. “En la simple experiencia, hemos descubierto que los instrumentos ayudan mucho: así fabricamos la azada, el hacha, o bien la fábrica y el tractor modernos, para ayudarnos a producir las riquezas, los bienes que necesitamos. Y, 3, “En fin, el esfuerzo del hombre. No tenemos necesidad de leer a Karl Marx o a Adam Smith para darnos cuenta de que, en realidad, ni la tierra ni la azada producen bienes.” (Julius K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et Unité africaine*, suivi de *La Déclaration d'Arusha*, Textes traduits et présentés par Jean Mfoulou, African Studies Program – Boston University, Présence Africaine, Paris, 1970, p. 18-19).

Partiendo de esta clarividencia del Mwalimu Nyerere, podemos confirmar que, con la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*, en 1848, la

concepción de la filosofía de la historia y de la filosofía social de Karl Marx se extendieron por las cuatro esquinas del globo, con lo cual tuvieron gran eco en África sin modificar sustancialmente ni la trayectoria de su historia, ni de su filosofía. De acuerdo con esto, ignoro quiénes serían los componentes de esta corriente marxista africana que nació en 1970 y desapareció diez años después que nos ha pintado aquí el profesor Aranzadi. Y, sin despejar la situación, nos lleva al 4º y último apartado de su texto, en el que mantiene que:

“por la experiencia vivida de la gente común; más recientemente, se puede apreciar un giro hacia la historia cultural e intelectual.” (*Polemizando*, p. 372). Se ve que la experiencia vivida por la gente común, no se sabe a qué gente se refiere, no es de ella sino de su imaginación, en la que se le aparece el “giro hacia la historia cultural e intelectual”. Por lo visto, como no conoce que el último tomo, de los ocho volúmenes de la *Historia General de África*, se titula, *L’Afrique depuis 1935 jusqu’à 1997*, ha querido reducirlo a su pretendido “giro hacia la historia cultural e intelectual”. Intentando refrescar un poco nuestra memoria, le remitiría a lo que he expuesto en el apartado **15. Entre *La pensée radicale*, *Préface de Les damnés de la terre* y “*L’Orphée noir*”**, para recordarle que, a principios de la década de los treinta nace, en París, la *Revue du Monde Noir*, fundada por el haitiano Dr. Sajous, secundado por las hermanas Jane, Andrée y Paulette Nardal,

oriundas de las Islas Martinicas, dicha revista publicó seis números, de noviembre de 1931 a febrero de 1932. Que, tras ella, entra en escena la *Légitime Défense*, una revista fundada por los estudiantes antillanos, en la misma capital francesa, que sólo logró publicar un solo número debido a la terrible persecución colonial: “falta de subsidios, amenazas gubernamentales, suspensión de becas de estudios durante varios meses. Pero el grano estaba sembrado y las reacciones iban a nacer. Esto fue lo esencial.” (Lilyan Kesteloot, *Histoire littéraire de la francophonie, Histoire de la littérature négro-africaine*, KARTHALA-AUF, 2001, p. 95). Con esta represión los integrantes del único número de la revista: Etienne Léro, Thélus Léro, René Ménil, Jules-Marcel Monnerot, Michel Pilotin, Maurice-Sabas Quitman, Auguste Thésée y Pierre Yoyote, fueron totalmente desamparados y sometidos a las consiguientes vejaciones, hasta que renunciaron a su ideología revolucionaria y se declararon partidarios de los que planteaban única y exclusivamente problemas culturales. Con este control exterminador, se puso en marcha una nueva iniciativa, la del Grupo de *L'Étudiant noir*, bajo el auspicio del gobierno francés, cuyo manifiesto fue lanzado por Léon-Gontran Damas, en este tono:

“[...] *L'Étudiant noir*, journal corporatif et de combat avec pour objectif la fin de la tribalisation, du système clanique en vigueur au

Quartier Latin. On cessait d'être un étudiant essentiellement martiniquais, guadaloupéen, guyanais, africain, malgache, pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir. Terminée la vie en vase clos." ("[...] (*El Estudiante negro*, periódico corporativo y de combate con el objetivo de poner fin a la tribalización, del sistema clánico en vigor en el Barrio Latino. Se dejaba de ser un estudiante, esencialmente martiniqués, guadalupeano, guayanés, africano, malgache, para convertirse en un solo y mismo estudiante negro. Se acabó la vida cerrada de la burbuja.") (Idem, *Ibidem*, *Histoire de la littérature négro-africaine*). Este documento, que fue aprobado por unanimidad, podría haber sido perfectamente escrito por los funcionarios del Ministerio francés de Ultramar. En el seno de este Grupo del *Estudiante negro*, nació la *Negritud*, creada por Aimé Césaire, en su poemario *Cahiers d'un retour au pays natal*. Con ella, se inaugura una corriente de escritores que defendieron, defienden, sistemáticamente el proceso de la colonización francesa en todo el mundo, donde sólo se podía, se puede, hablar de cultura, de religión, y de todo aquello que no atenta contra la ideología, la política, los intereses metropolitanos, etc. En este contexto es donde habría que situar lo que el profesor Aranzadi llama "giro hacia la historia cultural e intelectual" que sería, científicamente hablando, un apartado o un capítulo de la historia contemporánea africana

que nunca puede identificarse con la época en la que se encuadra.

Anunciar esta serie de problemas sin previo conocimiento de sus causas o fundamentos, conduce inevitablemente a falsas conclusiones. Estas, junto con todas las que hemos constatado en múltiples y repetidas ocasiones, forman parte del balance que arroja la investigación del profesor Aranzadi.

32. La profanación de la dialéctica

Dado que no encuentro razón suficiente para detenerme en su *Epílogo amigo sobre los Pigmeos y el Bwiti (Polemizando, p. 414)*, le recomendaría, simplemente, retomar todas las aclaraciones que he hecho no sólo respecto a estos temas, sino también respecto a todo cuanto he escrito hasta aquí, en cuyo procedimiento he observado que su discurso ha sido, es, una profanación de la dialéctica. Lejos de pensar en que la profanación signifique tratar lo sagrado sin el debido respeto, o entregarse a lo puramente libertino, habría que pensar en otra acepción, la que toma al término en cuestión como un uso indigno de lo que se cree respetable. En este caso, aunque la dialéctica no tiene nada que ver con lo sagrado, eso sí, que, siendo una parte importante de la lógica, tiene unas reglas elementales que todos debemos

respetar. Por eso, debo recordar que la lógica estudia la razón misma en cuanto es instrumento de la ciencia o medio de adquirir o de alcanzar un conocimiento verdadero y que, como ya dije, aprendí de una de sus notables autoridades, se puede definir como “el arte que nos hace proceder con orden, fácilmente, y sin error en el acto mismo de la razón.” (Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie-II. L’Ordre des Concepts (I. Petite logique – Logique fromelle)*, *El orden de los conceptos, I. Lógica Menor (Lógica formal)*, o. c., p. 13). Intentando utilizar en cada momento sus principios o reglas, tengo la percepción de haberme topado con un discurso perplejo, contradictorio, superficial en todos los ámbitos, como se descubre en los “Comentarios a la “Reflexión crítica” de Eugenio Nkogo” que, por lo visto, al proceder al margen de esta lógica formal que reclamamos aquí, pueden provocar el desdén de cualquier investigador exigente que quisiera dejarse guiar por los métodos que conduzcan a la búsqueda de la verdad o, al contrario, hacer confundir a los indecisos.

Se comprende, lógicamente, que, tanto en su “Estudio introductorio”, objeto de mi crítica, como en sus “Comentarios”, el profesor Aranzadi no ha sido sincero consigo mismo por no haber sabido medir el nivel de sus conocimientos, en relación con la variedad temática que ha querido plantear, tampoco ha sido sincero con sus compañeros, por no

haberles revelado su verdadera intención, que era asumir un proyecto político y trasladarlo al terreno de una investigación científica lejos de cumplir sus objetivos. Su punto de partida o motivación original ha sido bien recogido y presentado incluso con cierto elogio por algunos de sus investigadores, como lo hemos leído, por primer vez, en el texto del profesor Enrique Martino, Capítulo 6, “La recluta y la prestación: la economía política y la violencia estructural del trabajo colonial en Río Muni” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen I, p. 527), y por segunda vez, en el “Prólogo” del mismo profesor Aranzadi a *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, p. iii). Supuesto que ha sido tomado como un proyecto perfecto, en el que no cabe ni la mínima autocrítica, he juzgado oportuno y aconsejable contrastarlo con el juicio objetivo de un prestigioso investigador guineano, quien, refiriéndose justamente al **“proyecto de lo que se sabe y se ignora acerca de Guinea Ecuatorial”**, nos recuerda:

“Después de cuarenta y tres años, se pensó que se quería reparar un error político, cuando en 2012 el gobierno español presidido por Mariano Rajoy Brey (Partido Popular) y siendo responsable del Ministerio de Economía y Competitividad Luis de Guindos Jurado, este Departamento impulsó el proyecto “Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca del pasado y el presente de Guinea Ecuatorial. Revisión crítica multidisciplinar y nuevas vías de investigación” (HAR 2012-34599). En el marco de este proyecto se realizaron diversas investigaciones.

” El momento y la complejidad de este proyecto, así como la variedad de las investigaciones que se llevaron a cabo a su amparo, sorprendieron a cualquiera que supiese un poco del pasado y el presente de la antigua colonia de España en el golfo africano de Guinea, y el plan y disposición para la ejecución de este importante propósito. Parecía más bien, esa clase de proyectos de los que no se sabe exactamente lo que persigue; pero sí se sabe quienes tienen que hacerlo y de los que generalmente suele nacer la idea.” (Augusto Iyanga Pendi, *Historia de Guinea Ecuatorial*, NAULlibres – Edicions Culturals Valencianes, S. A., Valencia, 2021, p. 691).

Los que conocemos las líneas maestras de la rigurosa investigación del profesor Iyanga Pendi, estamos convencidos de que su nivel le ha dotado de una autoridad moral, científica y pedagógica como para valorar en sus justos términos este proyecto sobre Guinea que se puso en marcha hace ya once años, cuyos resultados fueron deficientes, no sólo para él, sino también para el resto de los que han seguido y siguen de cerca la realidad interdisciplinaria del pequeño país africano. De esta manera, lo tilda de ser uno de estos proyectos que, desde sus orígenes, suelen anticipar su fracaso por no saber exactamente lo que persigue, aunque se sepa el nombre o los nombres de sus promotores y de sus ejecutores o representantes. Es muy significativo que el ilustre profesor Iyanga, tras emitir este juicio crítico, haya dedicado, casi las cinco páginas siguientes, a un breve recuerdo y repercusión de la obra de **Max Liniger-Goumaz** y

su preocupación por hacer visible Guinea Ecuatorial (Iyanga Pendi, *Historia de Guinea Ecuatorial*, p. 692-695). Esto significa que, en oposición a la perplejidad del proyecto español, es una obligación reconocer, homenajear al que más había consagrado su vida y su mejor producción intelectual a la causa de la Guinea Ecuatorial.

En las circunstancias presentes, se observa que el profesor Aranzadi ha reactivado el proyecto del gobierno del Partido Popular presidido por Mariano Rajoy, sin percatarse de que asumía también su incertidumbre, lo que es desastroso en el ámbito de la investigación, digamos científica sabiendo que la suya no cumple esta condición. De ahí que, en su “Estudio introductorio”, haya hecho una mezcla caótica de la antropología guineana con su historia, reduciéndolas a la antropología y a la historia de la esclavitud; de ahí que, saltando las fronteras del pequeño país haya extendido el mismo análisis a todo el continente africano. En sus “Comentarios”, intentando buscar una justificación infundada a sus aberraciones, ha sacado de sus contextos a los textos que nos ha presentado en “A modo de prólogo” y, sin haberlos entendido, sólo ha logrado aglutinarlos en una página, donde la voluminosa obra *Histoire de l’Afrique noire*, del gran historiador Ki-Zerbo, queda reducida a su crítica al racismo como un “asunto de boticarios o de veterinarios, que huele tanto a caballerizas y a su

pedigrí”. En esta línea, ha pretendido atribuir el patrimonio de la violencia de forma exclusiva a los Estados africanos precoloniales, ignorando la violencia que reinaba en los Estados europeos en aquellas épocas. Lo mismo que puede negar lo que ha escrito o afirmado, se evade de sus contradicciones haciendo referencias vagas a distintos autores sin cerciorarse de los problemas que plantean. Así, ha creído que el ensayo de Lévi-Strauss, *Race et histoire*, era una de las Biblias contra el racismo, cuando, en realidad, es una defensa subrepticia del racismo y un alegato en favor de Gobineau. Así ha confundido la teoría óntico-ontológica de Martín Heidegger con su participación en el nazismo. Sin haber leído a D. Miguel de Unamuno, ni a Ortega y Gasset, ha querido desprestigiar a este último haciendo de él un simple agente del erial de la cultura del franquismo, olvidándose totalmente de que él mismo es uno de los fervientes complacientes del erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco. Ha otorgado fantásticamente a *Juan de Mairena*, el personaje apócrifo de la obra del poeta Antonio Machado, el título de gran filósofo español superior al maestro Ortega. Ha reducido toda la extensa producción filosófica de Jean-Paul Sartre, el creador del existencialismo radical francés, a “L’Orphée Noir” y, a partir de esta insensata reducción, ha dicho sandeces de mi obra, *La Pensée radicale*, sin haberla leído. Ha querido manchar con el fango de su

ignorancia y de su malvada intención manipuladora el nombre del sabio africano, Cheikh Anta Diop sin haber seguido las líneas epistemológicas de su pensamiento. Ha intentado, a trancas y barrancas, reducir toda la cultura fang a la secta religiosa bwiti, su larga ruta migratoria, desde Hamata (noroeste de Egipto) hasta donde se encuentra actualmente, a la de un pueblo fugitivo en la sabana, y su espíritu conquistador a la conquista de los cazadores, recolectores y agricultores de los bosques incluyendo a sus propios hermanos, los Pigmeos. Del mismo modo, ha reducido la extensa filosofía platónica a la *mímesis* y al tópico del *filósofo rey*. Ha confundido la “afrocentricidad” con el ideal del panafricanismo, el reducido grupo de la “etnofilosofía” con una corriente de la literatura africana, etc., etc. *En último término, ha falseado, ha manipulado textos, ideas de grandes pensadores cuyas doctrinas no ha sido capaz de comprender, un caso insólito que sorprende a los que pretenden cumplir con los requisitos del código deontológico de la investigación científica. El quebrantamiento de las normas elementales tanto de la hermenéutica como de la epistemología y, sobre todo, de la dialéctica, reduciendo esta última al recurso, a la desesperada, de un lenguaje ajeno a ella para negar o afirmar sus vetustas e inverosímiles ideas, faculta a cualquier investigador honesto y riguroso a tacharlo de “zumbado”, en un debate que exige otro nivel a sus participantes.*

Siento admitir que el profesor Aranzadi es un buen representante de la *Universidad endogámica*, que sucedió a la Universidad franquista, y que, según nos lo ha demostrado, tanto él mismo como los que han sido fieles a sus opiniones no han sido capaces de superar la barrera infranqueable de la antropología colonial para entrar en la antropología estrictamente científica.

Si pudiera establecer una comparación entre la Universidad franquista y la Universidad endogámica, me gustaría emitir un juicio personal y objetivo en relación con ambas instituciones. En cuanto a la Universidad franquista, todo el mundo sabe que, al desarrollarse dentro de una de las férreas dictaduras del siglo XX, sólo los conformistas con el régimen tenían todos los derechos, el resto estaba perseguido, o permanecía en silencio absoluto o se exiliaban en el extranjero. Pero, a pesar de ello, debo confesar que tuve algunos profesores de mi especialidad que me ayudaron a pensar, tales como: D. Sergio Rábade Romeo, Catedrático de Crítica Metafísica, quien me dirigió la tesis doctoral sobre *La relación yo-mundo en Jean-Paul Sartre*; D. Roberto Saumells, antiguo alumno de Xavier Zubiri, en la Universidad central de Barcelona, se traslada a la Universidad de Paris-Sorbona para ampliar sus estudios con Gaston Bachelard y Louis Lavelle, Catedrático de Filosofía de la Naturaleza, en cuyo Departamento, además de su disciplina que me

encantaba, aprendí la antropología filosófica, con el profesor adjunto, Cándido Cimadevilla, que también pasó por la Sorbona. D. Luis Cencillo Ramírez, quien, tras sus diversos estudios jurídicos y filosóficos en las facultades madrileñas, se traslada a la Universidad austríaca de Innsbruck, donde obtiene una Licenciatura en Teología y, después completará sus estudios en Alemania, profesando, incluso en las Universidades de Freiburg am Breisgau, Munich y Bon, a su regreso a España, consigue el puesto de agregado de Historia de los sistemas filosóficos, cuya disciplina, junto con la Filosofía fundamental, cursé con agrado. D. José Luis Pinillos, médico de profesión, completa sus estudios en Bon (Alemania) y en Londres (R.U.) y, tras especializarse en Psicología, obtiene la Cátedra de la materia en la Complutense, con él estudié la Psicología general y evolutiva. D. Leopoldo-Eulogio Palacios, el célebre condiscípulo de García Morente, de José Gaos, de Ortega y Gasset, de Juan Zaragüeta y de Xavier Zubiri, Catedrático de Lógica general, con él me introduje en la materia y seguí con interés los cursos del adjunto D. Pascual Martínez Fraile. D. Alfonso López Quintas, adjunto del Departamento de Estética. No puedo olvidarme de D. Enrique López Castellón, del Departamento de Ética y Sociología, que completó su formación en Cambridge (R.U.) y obtuvo el puesto de profesor adjunto en la Complutense, quien se atrevió a figurar como director de mi tesina, *La filosofía política en*

Kwame Nkrumah. Con este reconocimiento, no quisiera decir que todos estos profesores fueran geniales o extraordinarios, sino subrayar que algunos de ellos escribían libros interesantes que, por lo menos, servían de buena base de orientación a los alumnos, una apreciación que podría ser verificada por cualquier investigador que se interese en ella.

En aquellas circunstancias, debo evocar la palabra del Dr. Sergio Rábade Romeo quien, habiéndome dirigido la tesis doctoral sobre el existencialista radical francés, después de escuchar mi exposición en el acto de su defensa y las aclaraciones a las cuestiones planteadas por los demás miembros del Tribunal, incluso por él mismo, exclamó finalmente que el doctorando “*se había identificado con la figura y la obra de Jean-Paul Sartre*”. Hablando con sinceridad, creo que mi profesor había acertado, pero que yo no podía vaticinar que, con eso, me iba a convertir en *persona non grata* para la universidad española. Tras haber efectuado mis estudios postdoctorales en la Sorbona, al regresar a Madrid, fuentes fidedignas me confirmaron que muchos de mis compañeros de la Complutense se preguntaban: “¿A qué ha venido otra vez a España?... Por el contrario, unos años después de mi instalación definitiva en León, una compañera madrileña que estaba al corriente de mis publicaciones, me dijo, en una conversación, a

mediados de la década de los ochenta: “Te llamarán para impartir docencia en la universidad”. Comprendí posteriormente que, aunque fuera una aseercción sincera de una amiga y colega llevada por una intuición realista, su vaticinio era imposible de cumplirse, porque tenía que enfrentarme por todas partes con la estructura cerrada a cal y canto de la *Universidad endogámica*, cuyo método de selección docente saca a concurso los perfiles que corresponden exactamente a los que pertenecen a los distintos Departamentos y excluye automáticamente a los que proceden de fuera, aunque estos cuenten con los mejores currículos. Me alegro mucho de que esta Universidad me haya suspendido en un concurso a una plaza de historia de la filosofía moderna a la que me presenté a finales de 1987, en la UNED. En aquella ocasión el tribunal estaba constituido por un presidente, un secretario y tres vocales, de los cuales sólo recuerdo los nombres de estos tres profesores: D. Arias Muñoz, de la Complutense, D. José M. Ripalda Crespo, de la UNED, y D. Carlos Díaz, de Santiago de Compostela, este último fue el más valiente, quien me dijo: “La Universidad no necesita intelectuales”. Eso mismo me dijo Gustavo Bueno, ante el concurso a una plaza que había creado para su alumno Manuel Lorenzo. Mandó a su mujer a buscarme con el fin de preguntarme cuál era el título de mi exposición para el segundo examen y, sin darme cuenta del truco, le dije que iba hablar de las “Reflexiones sobre las

doctrinas del ateísmo contemporáneo”, ella a su vez se lo contó inmediatamente a su marido y a su secretario, los cuales prepararon la sentencia condenatoria: que “la investigación del concursante no era la que requería la Academia”. Pero, lo más insensato fue que, en un Congreso que organizaron unos meses después sobre el ateísmo, me cursaron una invitación oficial, que decliné, lógicamente. En su clausura, el profesor Gustavo Bueno declaró a través de los medios informativos mi tesis sobre el tema, una declaración que yo mismo escuché en la tele. Debo recordar que el profesor Gustavo Bueno había creado un círculo dogmático cerrado en donde sólo podían entrar los adeptos, que empobreció la facultad de Filosofía y Letras de la universidad de Oviedo hasta hoy, lo que vino bien al oscurantismo del franquismo y al de la Monarquía que nos impuso Franco. Por todo ello, experimento cierta satisfacción al constatar que, debido a la posición libre, autónoma e independiente de mi actividad investigadora, *EL Pensamiento radical no haya nacido en el seno de esta universidad endogámica*. Una visión crítica de su extraña inmovilidad, me motivó a escribir un ensayo, en forma de novela corta, cuyo título es: *La encerrona (Experiencia pedagógica del maestro Juan Latino)*.

En Filosofía y en ciencias afines, me resulta difícil encontrar a los autores que pueden reflexionar fuera de los estrechos márgenes impuestos por la

servidumbre de los poderes del pensamiento unidimensional. En este sentido, lo que todos hemos experimentado en este debate es, sin duda, algo revelador de la situación que cualquier crítico puede calificar de escandaloso. Ante una anormalidad de este calibre, me pregunto: *¿cómo es posible que una editorial universitaria haya caído en la tentación de publicar estos “Comentarios” que ha escrito el profesor Aranzadi, sin comprobar la correspondencia que guardan con los temas, los objetos o fenómenos sobre los cuales caen sus reflexiones?* Es probable que esto revele, a su vez, el nivel de investigación en que nos encontramos todavía en España, donde se puede politizar todo incluso lo que corresponde al ámbito estricto de la intelectualidad o de la investigación. Siendo un país de la U.E. donde manden los más potentes, España debería darse cuenta de su especial situación. Si defiende los intereses americanos, alemanes, franceses, etc., es decir los intereses del imperialismo del que se cree aliado cuando, en realidad, ejerce permanentemente una función de vasallo más sumiso, no le será fácil salir de la órbita del neocolonialismo. Recordemos que la presión que Kissinger ejerció, en 1976, sobre el Gobierno español para que cediera el Sahara a Marruecos, es la misma que la actual administración americana acaba de reanudar para que acepte la política marroquí respecto a esta tierra, en contra de las resoluciones de la ONU. Esta obediencia ciega de

los regímenes españoles al imperialismo, encaja, con pocas diferencias, en la categoría o en el modo de actuación que aquel ha impuesto, impone, a los países del Tercer Mundo. A pesar de ello, España no se aclara de la posición que debe adoptar respecto a estos países, sean próximos o lejanos, hablen la misma lengua oficial u otras. Así, por ejemplo, se ha comprobado que sus proyectos para la pequeña Guinea acaban en contantes fracasos.

Como el profesor Aranzadi no ha sabido diferenciar lo verdadero de lo falso, se ha apuntado a todas las tendencias y, por eso, ha seguido o aceptado las teorías de los investigadores superficiales que, como él, no han sido capaces de entender los fenómenos que pretendían analizar. Por eso, sus modelos preferidos han sido: Evans-Pritchard, Alexandre y Binet, Eric Havelock, etc., porque nunca ha podido llegar a la altura de seguir a los investigadores categóricos, como Georges Balandier, Philippe Descola, Max Liniger-Goumaz, y otros cuyos nombres ha conocido por casualidad. Con esta disposición de adherirse a lo fácil, superficial y dudoso, tomó la decisión de retomar la iniciativa del proyecto político del gobierno español y, sin reparar en su fracaso, pensó que lo daría un nuevo enfoque. Con este propósito, precisó su “Estudio Introductorio” con este otro título: “Hacia un replanteamiento radical de los estudios sobre Guinea Ecuatorial”. Leyéndolo, al constatar que eso

era una repetición de las teorías coloniales y neocoloniales y que, por lo tanto, no había entendido bien el significado del término “radical”, le recomendé la lectura de mi obra, *La pensée radicale*, cuyo Índice aparece expuesto en el capítulo 16. Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta aquí, espero que nuestro interlocutor se anime a introducirse de verdad en el arte dialéctico y que, cuando lo haya hecho, vuelva a la palestra. En este caso, tendremos una buena oportunidad para intercambiar nuestros razonamientos o pensamientos, que es la primera acepción de la dialéctica. De lo contrario, nuestro diálogo carecería de todo tipo de fundamentación.

33. A Enrique Martino, “Antropología colonial y la filosofía afrocéntrica”, interrogando el método a seguir en la investigación africana

Ante todo, debo recordar que este es uno de los coautores de *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África* que me puso al corriente de esta obra, a quien me dirijo aquí y ahora suponiendo que haya tenido la posibilidad de leer todo cuanto he escrito en los capítulos anteriores.

Como introducción a su artículo, antepone esta serie de preguntas:

“¿Qué es la antropología colonial?, ¿o es anti-colonial?. ¿Qué es el pensamiento afrocéntrico?, ¿o es anti-africano? ¿A quién hay que leer y citar para entender – y ayudar a otros a entender – el pasado precolonial africano: a Cheikh Anta Diop o a E. E. Evans-Pritchard? O en el caso del pasado colonial y poscolonial: ¿a Frantz Fanon o a Georges Balandier, a Marshall Sahlins o a Stokely Carmichael, a Mudimbe, Hountondji y Appiah o a Césaire, Senghor y Nkrumah?” (*Polemizando*, p. 1).

Partimos del sofisma de la pluralidad de preguntas, que hemos visto en otra parte, de las que el autor no quiere o no puede contestar. De todas formas, intentaré decir algo de ellas siguiendo el mismo orden: 1) “¿Qué es la antropología colonial?, ¿o es anti-colonial? Recuerdo haber dedicado varias páginas al tema, en el cuarto apartado con el título de: **Elogio de la antropología colonial y reducción de la realidad africana a sus esquemas simplistas o imaginarias** (“Reflexión crítica”, p. 16-21; *Polemizando*, p. 223-229). El resultado de dicho estudio establece que la antropología colonial, apartándose de las líneas de la antropología general que se definía como exposición sistemática de los conocimientos que se tiene del hombre, de la realidad humana, se había centrado específicamente en estudio unilateral de las civilizaciones de los pueblos colonizados, atribuyendo a sus habitantes todas las características inferiores o inhumanas con el fin de apoyar y de defender la dominación colonial en todos los órdenes. Ahora bien, si me vuelve a

preguntar, ¿qué es la antropología colonial?, esto significa, simplemente, que ha hecho caso omiso de todo lo que concierne al conocimiento de la cuestión. Esto indica, a su vez, que ha entrado en el debate porque se lo ha pedido el profesor Aranzadi y que, al igual que él, resiste a seguir el objetivo de los temas que quiere plantear. 2) ¿Qué es el pensamiento afrocéntrico?, ¿o es anti-africano? Para responder a la cuestión, le remito la explicación que he dado a su maestro en el apartado **28. Hoy como ayer, la ideología afrocentrista tiene poco que ver con el África real y con los africanos que viven en África.** 3) ¿A quién hay que leer y citar para entender – y ayudar a otros a entender – el pasado precolonial africano: a Cheikh Anta Diop o a E. E. Evans-Pritchard? O en el caso del pasado colonial y poscolonial: ¿a Frantz Fanon o a Georges Balandier, a Marshall Sahlins o a Stokely Carmichael, a Mudimbe, Hountondji y Appiah o a Césaire, Senghor y Nkrumah?

Si me pregunta a quién debe leer para entender la realidad africana, entiendo que, habiendo dedicado una parte de su tiempo a la temática, él mismo haya encontrado la respuesta más adecuada a su deseo de alcanzar un mayor dominio en su actividad docente e investigadora. No obstante, a mi juicio, le recordaría que la hermenéutica nos exige imparcialidad, tendencia a profundizar nuestros conocimientos, rigor de análisis y de síntesis de

todos los datos que lleguen a nuestro alcance, con el fin de diferenciar lo verdadero de lo falso, bajo una estricta comparación de las ideas, de las doctrinas que nos pueden llevar a la mejor comprensión del objeto de nuestra reflexión, etc. Esto nos lleva a entrar de lleno en la Epistemología que, por lo general, suele ser entendida como la disciplina que toma por objeto la ciencia o las ciencias y que se esfuerza, por lo tanto, en clasificarlas o agruparlas de alguna manera o de otra, teniendo siempre en cuenta sus objetos, sus fines y sus métodos. En esta perspectiva, cabe señalar que el tema de la división de las ciencias, ha sido uno de los grandes capítulos de la filosofía contemporánea, donde la disciplina en cuestión ha alcanzado la categoría de filosofía de la ciencia, en un mundo en que se amplía infinitamente el nuevo abanico científico. De acuerdo con eso, nuestro profesor Enrique Martino debe elegir entre seguir al confuso inglés Evans-Pritchard que redujo los sistemas políticos africanos a sus elementos mínimos y no entendió tampoco a los Nuer, o seguir al sabio Cheikh Anta Diop, quien arrojó un rayo de luz sobre la estructura del sistema social de esta reducida cultura y nos ha ayudado a comprenderla. En la siguiente pregunta, como mezcla a tantos autores a la vez sin percatarse de la diversidad de temas que plantean en sus obras, le diré que de Appiah y de Frantz Fanon, hemos hablado en **El sentido hermenéutico de “Amnodo de prólogo” (2)**, habiendo incluido al último en el capítulo de

Entre *La pensée radicale*, Préface de *Les damnés de la terre* y “L’Orphée noir” (16), donde se descubre la sumisión absoluta de la teoría de la Negritud, de Cécile, de Senghor y de sus seguidores al colonialismo francés y al nuevo imperialismo a los que se opone radicalmente el Panafricanismo de Kwame Nkrumah. Así mismo, Mudimbe, Hountondji, los he incluido en la desorientada etnofilosofía (Ver: **20. Anta Diop y *La Philosophie Bantoue* del R. P. Placide Tempels).**

Sin embargo, merece la pena tomar en consideración esta otra noticia que nos da, en la que nos confiesa:

“Un día hace diez años, casualmente y sin ningún aviso previo de lo que me esperaba, me senté a leer el libro de George Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire: Dynamique sociale en Afrique centrale*, publicado en 1955. Fue mi punto de partida para comenzar a entender la historia social de los Fang de Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún. Una afirmación de Balandier me chocó y me sigue persiguiendo: el pueblo Fang, dice Balandier “nunca había mostrado el más mínimo rastro de feudalismo” y toda su “estructura social” les había “preservado de cualquier concentración excesiva de poder”. ¿Cómo? En aquel entonces no sabía mucho ni de Balandier ni de los Fang, pero, al instante, me impresionó su lectura y me quedó claro que toda la tradición de la ciencia social y política anti-colonial que dió forma y lugar al fragmento de ese libro era una gran ruptura y un gran logro histórico e intelectual. Sigo dándole vueltas a esa afirmación que me persiguió.” (*Polemizando*, p. 8).

A todas luces, esto supone un avance para él. Si ha leído a Balandier, convendrá conmigo en que este fue un autor reconocido por los mismos Fang y por los demás investigadores, a nivel mundial, de tal manera que su investigación podría ser considerada como uno de los pioneros, europeos, en emprender simultáneamente la ardua tarea de penetrar en la magnitud de las culturas fang y ba-kongo. Dado que ha hecho referencia a la *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, habiéndola manejado yo también, tengo la obligación de subrayar que esta es una voluminosa obra de 532 páginas, cuya distribución se explicita de esta manera:

Primera Parte, La “Situation coloniale” et sa Négation, compuesta a su vez de estos dos grandes capítulos: 1) La notion de “situation” coloniale. 2) Les peuples du Gabon-Congo et la présence européenne.

Segunda Parte, Changements Sociaux chez les Fang du Gabon, con tres capítulos: 1) La société “fang”. 2) Les crises fang. 3) Le sens des changements socio-culturels en pays fang.

Tercera Parte, Changements Sociaux chez les Ba-Kongo du Congo, que ofrece también tres capítulos: 1) Les caractéristiques de la société ba-kongo. 2) Nature et sens de changements sociaux. Problèmes spécifiques. 3) Le messianisme ba-kongo en tant que “révélateur”. Y, Por fin,

Conclusion, Sociologie Dynamique et Changements Sociaux.

Pues bien, siguiendo esta estructura polivalente, la primera parte es una crítica dura al sistema colonial, en general, y, en particular, a la colonización francesa, una crítica extendida a los investigadores coloniales a los que tacha de incompletos y superficiales. La Segunda y la Tercera partes son estudios profundos sobre las culturas fang y ba-kongo, sus orígenes, sus ritos, sus cuentos, sus mitos y sus leyendas, sus despliegues demográficos que marcan las líneas generales de la realidad histórica de sus distintas formas de ser y sus asentamientos definitivos en los países en los que actualmente se encuentran. Dicha investigación se reveló más compleja y complicada sobre los Fang, por abarcar los territorios del Camerún, del Gabón y de la Guinea española, que sobre los Ba-kongo que, aunque se extendieran hacia el Congo belga, a Kabinda y a Angola, se centró exclusivamente en el Congo Brazza. Su conclusión, la “Sociología dinámica y cambios sociales” es un estudio comparado de los desequilibrios y los problemas que surgieron en ambas sociedades a consecuencia del fenómeno colonial. En este caso, es curioso que, de los Fang, sólo dice que: la afirmación de Balandier de que este pueblo “nunca había mostrado el más mínimo rastro de feudalismo” y toda su “estructura social” les había “preservado de cualquier concentración excesiva de poder”, le chocó y le “sigue persiguiendo”, es decir que aquella

afirmación le impresionó tanto hasta el extremo en que no ha dejado de pensar en ella. Para retomar la cuestión, tendremos que ir al apartado de “Autorité politique et autorité judiciaire” (“Autoridad política y autoridad judicial” (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, o. c., p. 137). Aquí, además de contar con los estudios del Dr. Cureau, quien indica una *falta de organización jerárquica* (Idem, *Ibidem*), y de Le Testu y de M. Briault quienes señalan, a la par, su aversión a los privilegios y al mal ejercicio de la autoridad, y constatan que estos, los Fang, acusaron a la administración colonial de haber permitido que aquellos que se enriquecían bajo su protección, “anteponiendo sus intereses personales pusieran en tela de juicio la solidaridad y la tendencia igualitaria fundamentales.” (Idem, p. 141). En consecuencia, nos parece un imperativo recoger la legra completa de su cita, en la que se confirma que:

“La sociedad fang, por el juego de fuerzas más o menos antagonicas, variables en intensidad según las coyunturas, se ha preservado de la tentación de cualquier concentración excesiva del poder; esto explica que, a pesar de su carácter de sociedad militar conquistadora, no ha permitido en su seno la aparición de un feudalismo ni siquiera rudimentario.” (Idem, *Ibidem*). De hecho, los Fang forman parte de estas pocas culturas africanas que, a lo largo de su historia, se han desarrollado de forma independiente, libre, de los sistemas hereditarios o monárquicos. La estructura clásica de dicha cultura,

incluso la actual, estaba o está distribuida en grupos o subgrupos, subdividiéndose cada uno de ellos en tribus, estas se dividen, a su vez, en clanes y en familias, su primer eslabón. Creo que su mejor reflejo se encuentra en *Dulu Bon Be Afri Kara*, de Ondoua Engute- Afaa Bibô, donde se puede seguir su complicada distribución geográfica en los tres países limítrofes que hemos mencionado, sin contar con el Congo Brazza ni con Príncipe y Sao Tomé, una tarea tan ardua que no he sido capaz emprender. Como no soy antropólogo, animo, invito, a los que perteneciendo a la disciplina en cuestión y tengan, en realidad, el deseo de ampliar sus conocimientos, a asumir el reto. Con este propósito, pueden consultar también estas otras obras: *La sociologie actuelle de l'Afrique noire*, de Georges Balandier, que expone, como ya he señalado, entre otros aspectos, todos los censos que se disponían en su época de las tribus y de los clanes Fang en Camerún, Gabón y en Guinea española, a la vez que extiende el mismo análisis a los Ba-Kongo; *Los Pamues (Los Fang), Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*, de Günter Tessmann, quien, por su parte, ha abarcado otros aspectos, como la música, el arte, la arquitectura, los trabajos manuales, etc., pero, que no se repara en el análisis de los efectos o consecuencias sociales, políticas y económicas de su constante movilidad migratoria como lo ha hecho el anterior; *La adivinanza en la zona de los Ntumu, tradiciones*

orales del Bosque Fang, de Iñigo de Aranzadi, donde se visibiliza, entre otros múltiples aspectos, un Apéndice en el que figura el “Orden de las adivinanzas de la zona Ntumu y la relación de nombres, poblados y clanes donde fueron recopilados desde 1952 hasta 1959”; etc.

Según esto, el ejercicio del poder se bifurcaba en dos vertientes: la política y la judicial, cuya sede central residía en el *abaa* o *abea*, la casa de la palabra, que los filósofos gaboneses llaman “*maison commune*” o “*corps de garde*” (“casa común” o “puesto de protección”), que se puede encontrar en cualquier pueblo de África y es considerada como la sede de la democracia tradicional africana, sin que eso signifique que todos los pueblos lo hayan asimilado, como fue el caso particular de los Ba-kongo, cuyo jefe real residente en Kihinda, centro de difusión considerado como la cuna de todos los linajes de un inmenso clan en el que se englobaban unos 38 *mbôgi* o focos de familias extensas, ejercía un poder absoluto sobre todos ellos en la región de Boko, aunque fuera esta la más avanzada (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, o. c., “Le peuplement dans le pays Boko” (“La población en el país Boko”) p. 295-297). Esta es una de las características fundamentales que los diferenciarán de los Fang, entre los que reinaba esta democracia tradicional que acabamos de anunciar, en cuya sede se elegía a los *bedzôe* o *bendzôe* (los *jefes*), a quienes algunos

confundieron más tarde con los *kumá*, *bekumá*, *mikumá* o *minkukumá* (los ricos), y a los *minkîghe medzo* (los jueces). En este tema, se observa el cruce entre el máximo y el mínimo esfuerzo de los que, sin comprender el empleo de estos términos, intentaron hacer sus cábalas, pudiendo admitir incluso que no había en el lenguaje fang una palabra específica para designar el concepto de “jefe”. Frente a eso, Balandier recurre a estos tres vocablos: “*esa*, cuando la preeminencia es de alguna manera genealógica, *nkuma*, cuando se funda en la riqueza, *zoé* (de *zu*: decir) cuando esta se justifica por la elocuencia y por la habilidad para mandar. De ahí que, exagerando esta constatación, Cureau opone las agrupaciones fang a estos otros pueblos, como “tribus anárquicas” a las “tribus organizadas” (*Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, p. 137-138). Con eso, conviene destacar que, mientras Balandier se esfuerza mucho por querer entender la situación, Cureau se precipita en el vacío por su exageración e incompreensión colocando a los Fang entre las tribus, y no entre las culturas, “anárquicas”. De esta forma, revisando los tres términos elegidos por el notable sociólogo, es obvio que acierta en la evocación de sus significados, así, *esa* (su grafía correcta: *ésaá*) conserva su sentido genealógico porque se refiere al carácter de la superioridad que corresponde al mayor de la descendencia; *nkuma*, sólo atañe al poder del que posee la riqueza. Redundando en esta acepción, recurrimos al gran maestro Akue Obiang, uno de los grandes filósofos mvetistas gaboneses, quien nos la explicitó así:

“*Kumá* y *kúm*, “*mvùt*” y *aa bele byóm ómó*. Hay una gran diferencia entre “*mvùt*” (aquel cuyos bienes fructifican), “*àà bele byom ómó*” (el que a menudo tiene bienes), *Kúmá* (el rico) y “*Kúm*” (el riquísimo)” (Régis Ollomo Ella Ngyema Ebang’á, *Un Mvet d’Akue Obiang*, Livre I, Nlang ábe, préface de Grégoire Biyogo, L’Harmattan, 2011, p. 143). Con esta magistral aclaración, se comprende que, tanto la noción de *esáa* como la de *kumá* o *nkúma* no se refieren esencialmente al poder político, mientras que *zoé* (cuya grafía correcta es *dzóe* o *ndzóe*) implica explícitamente una dimensión política que apunta al uso de la palabra y a la facultad de mandar. En este último caso, Balandier, al afirmar que *zoé* (de *zu*: decir), comete un pequeño error en el que confunde el verbo *ádzó*, que significa decir, con el verbo *ádzóe*, que significa mandar, gobernar. Con lo cual, este último término (*ndzóe*) sería el que, en su sentido estricto, significa jefe. Este, como hemos dicho, era elegido de acuerdo con la democracia tradicional. Esta elección obedecía a criterios bien establecidos que exigían corrección en todos los órdenes: recta actitud moral y ética en la toma de decisiones, entrega a la causa común, resistencia, perseverancia, lucha por la paz, la igualdad, la justicia, etc. Según este criterio, el *nkumá* o *nkulumá* también podía ser elegido, como cualquier otro notable, para asumir el cargo de jefe, pero que su estatus no era una condición imprescindible para ello. Por lo general, debido al fenómeno migratorio,

todas las tribus de cada grupo o subgrupo se constituían en pueblos y aldeas esparcidos a lo largo y ancho de las localidades en que habitaban, incluso más allá de sus fronteras, cuya distancia influía en el reparto de los poderes de sus jefes, de sus jueces y de sus equipos o consejeros. Recuerdo que, siendo pequeño, mi pueblo, Bibás, de la tribu Nkodjeñ, estaba dividido en más de diez pueblos pequeños, que se unieron después, y contaba con un segundo jefe, porque el jefe mayor (el primero), Nsué Nguema, un monógamo que tuvo un único hijo de cuyo nombre Onofre Esono Nsué, residía en Ebom, a 50 kilómetros, al lado de otros poblados. Pero, a la hora de tomar las decisiones trascendentales, todos acudían a él, a su equipo, con el fin de contar con la previa deliberación de sus asesores. Del mismo modo, recuerdo haber conocido muy de cerca al primer jefe de la tribu Obuk, que se llamaba Ngúu Mvé y residía en Akonibe, la segunda ciudad regional después de Nsok, a donde todos acudíamos a la escuela oficial. Este también fue monógamo, su hijo, Antonio Fernando Ngúu, fue compañero mío en Colegio Mayor Ntra. Sra. de África, en Madrid, a lo largo de nuestros estudios universitarios. El segundo jefe y el resto de los consejeros de aquella tribu se repartían entre los demás pueblos obuk. Eso mismo ocurría en Bisobinam, de la tribu Oyak. Sin obviar el hecho de la poligamia en África, habría que aclarar que esta también existió y existe todavía en Europa, como lo demuestran sus diversas formas

históricas del *concubinato* (Mireille Dewervre-Fourcade, *Le concubinage*, Que sais-je? Presses Universitaires de France, Paris, 1989, 1972). Cuando me traslado por primera vez a Gabón, en enero de 1961, para visitar a mis primos, atravesando la frontera de Mongomo, llegué a Oyem, una ciudad fundada y rodeada por los Nkodjeñ, Mendame me Ndong, el conocido político de uno de sus clanes que entonces ocupaba el puesto de consejero de Estado del régimen León Mbá, me dio una nota para ir a ver al primer jefe que residía en Angon, el pueblo que alberga la catedral católica regional, a cinco kilómetros al norte de la villa en dirección a Minvoul. Este, al recibirme, convocó inmediatamente una reunión extraordinaria, cuyo único tema fue mi visita y mi estancia en la localidad, en aquella reunión estaba el maestro de la escuela oficial, que se llamaba Cos, quien se encargó de alojarme en su casa que parecía un palacete y me trató como uno más de su familia. Unos años después, a primeros de 1963, aterricé en Camerún y aproveché la oportunidad para recorrer en repetidas ocasiones el trayecto que va de Yaundé a Mbalmayo, pasando por Ebolowa hasta llegar a Ambam y viceversa, donde comprobé que reinaba el mismo sistema de autoridad política y jurídica que en Gabón y en Guinea.

Todo eso nos revela que la responsabilidad de ejercer el poder asumida por los Fang,

dondequiera que estuviesen, se repartía de forma equitativa e igualitaria entre aquellos que habían sido elegidos por sus respectivos pueblos en defensa del interés común. Esto llevó a los que se vieron incapaces de emprender un análisis profundo de los hechos, como lo demostró Cureau, a situar rápida y simplemente a lo Fang entre “las tribus anárquicas” o “sociedades sin Estado”, sin darse cuenta de que era metafísicamente imposible que una cultura construyera simultáneamente tantos Estados en cada uno de los países en que ha vivido o vive todavía. Es decir que, según esta vulgar deducción, los Fang habrían creado un Estado en Camerún, otros en Gabón, en Guinea y en el Congo, lo que sería o es, sencillamente, absurdo. De ahí que, alejándose de semejante tergiversación, el experto sociólogo francés, Georges Balandier, haya acertado en afirmar que estos supieron preservarse de la tentación de cualquier concentración excesiva del poder, al mismo tiempo que eliminaron la posibilidad de que apareciera ni siquiera el mínimo vestigio de feudalismo entre ellos. Echando una mirada retrospectiva a la historia europea, recordemos que este término, feudalismo, designó tanto a un sistema como a la clase social y a los ritos propios que lo dominaban, un fenómeno que los especialistas resumieron de esta manera:

“Desarrollados entorno a la contribución de un feudo (*feodum*) por un señor a su vasallo – por investidura – a cambio de una promesa de servicio y de fidelidad – por homenaje --,

estos ritos ponen en relieve los valores profundos de la sociedad feudal: los vínculos personales y la tierra, englobados en una visión cristiana y coherente de la condición humana.” (*Histoire de l’Europe*, Préface de René Rémond, sous la direction de Jean Carpentier et François Lebrun, o. c., p. 154). En virtud de la consiguiente comparación histórica y social entre aquella servidumbre y el proceso del proyecto existencial fangoide en el espacio y en el tiempo, la afirmación de Georges Balandier nos revela que este tipo de contrato entre los siervos y sus amos o señores que se dio en la edad Media europea, nunca se produjo en el seno de la sociedad fang, algo que podría ser verificado por cualquier otro investigador independiente, capaz de salir fuera de los márgenes del ritual de análisis superficial que se muestra, cada vez, incapaz de entrar en lo hondo de lo cognoscible.

Espero que estas líneas hayan podido servir de algo que ayude o impulse a D. Enrique Martino a una mejor comprensión no sólo de la afirmación del sociólogo francés, respecto a aquella cultura, que le sigue “persiguiendo” hasta hoy, sino también a una mejor comprensión de los mismos Fang.

No creo oportuno detenerme en sus lecturas panafricanistas, ni en sus comentarios sobre Hegel, por haber hablado suficientemente del Panafricanismo y del idealismo absoluto en varios apartados, eso sí que me interesa emitir un breve juicio sobre el siguiente párrafo, donde, tras referirse

a lo que “la antropología clásica o fundadora llamaba “punto de vista interno”, que ha sido muchas veces denunciado como ajeno, indeseable e impuesto...”, asegura:

“Aranzadi proporciona un sofisticado marco conceptual para convertir lo viejo en nuevo: mediante un giro “alegre” (Singh y Guyer, 2016) que se expresa claramente a través de la polémica. Aplasta lúdicamente los subterfugios que existen en torno a las visiones retrospectivas de la “vieja antropología” y los estudios africanos clásicos, europeos y africanos, antes del giro “radical” anti-colonial y afro-céntrico. El efecto no es una reanimación de fósiles, sino su refiguración, el dejarlos vivir otra vez como verdaderos parientes o amigos. Otros campos dedican ramas enteras a escribir y revisar su propia historia, normalmente en forma de una moratoria historicista. La habitual excavación de la evolución de los campos y disciplinas en la historia intelectual convencional excluye una cierta “intensidad” para volver a comprometerse. La virtud del formato polémico es su potencial para detener estas narrativas del progreso interdisciplinario.” (*Polemizando*, p. 8). Este texto dice todo contrario del método seguido por el profesor Aranzadi, como se ha comprobado sucesivamente. En lugar de partir de la antropología general, ha partido y defendido sin cesar la antropología colonial que ni siquiera lo ha permitido entrar en el estudio de las bases de la antropología africana, como lo he explicado en los apartados **24. Como “A modo de prólogo”: el desafío del espíritu científico del profesor Philippe Descola**, y **25. De los vértigos de la Analogía al encuentro de la Antropología africana**, donde el renombrado antropólogo francés

arremete contra la antropología vulgar y colonial y descubre la esencia de la antropología africana. Del mismo modo, haciendo caso omiso de las orientaciones metodológicas imprescindibles en la investigación de la historia africana establecidas por el historiador burkinabé, Joseph Ki Zerbo, que hemos analizado en “**El sentido hermenéutico de “A modo de prólogo”**”, ha conservado hasta el final las líneas de la historia colonial. Con lo cual, mantener que, “Aranzadi proporciona un sofisticado marco conceptual para convertir lo viejo en nuevo”, es una vana exaltación que demuestra claramente que el profesor Enrique Martino pertenece al círculo de su nivel de investigación, un nivel inmerso en la absoluta perplejidad, donde reina la superficialidad, la tergiversación, la falsedad y la manipulación, como lo hemos comprobado. Así, descubrimos la razón que lo impulsó a promocionar rápidamente este libro, *Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África*, a difundirlo y a distribuir su PDF online antes de su aparición, asegurando que lo enviaría a Abuy Nfubea, el típico periodista guineano manipulado por la vaga ideología de la “Afrocentricidad” de los profesores americanos, Molefi Kete Asante y Ama Mazama, y por los españoles. *Con todos estos trámites, ha cumplido con las exigencias de la regla de oro impuestas por la metodología de la investigación colonial que era: escribir todo lo que se imaginaba, se suponía de los pueblos colonizados, basándose exclusivamente y por lo*

general en los prejuicios, exceptuando pocos casos, publicarlo y lanzarlo por las cuatro esquinas del globo porque contenía verdades absolutas indiscutibles. Los autores de aquellas noticias o de aquellos informes alcanzaban su notoriedad y pasaban a formar parte de la lista de los grandes especialistas en la temática africana, cuando muchos de ellos no podían considerarse como tales en el mundo de la epistemología europea u occidental. Esta es la tendencia que condiciona todavía a una gran mayoría de los investigadores españoles, en pleno siglo XXI, lo que significa, ciertamente, un obstáculo infranqueable que les cierra el acceso al conocimiento verdadero.

Lo que sigue en su escrito es una referencia al “dilema interno” que subyace en el ámbito socio-cultural, donde observa que, lo que no se manifiesta tácitamente como antirracista puede ser fácilmente calificado de racista, que es más o menos lo que ha escuchado en las “conferencias decoloniales o afrocentricas” a las que ha asistido, algo que le ha parecido desagradable... etc. Descartando la posibilidad de participar en estos debates, sólo me queda considerar su última afirmación, en la que sostiene que:

“El riesgo de la polémica, que sólo puede ser intentada por quienes saben lo que hacen, es que se abre a interpretaciones poco generosas en estos momentos ansiosos de “crítica” piadosa. El principal resultado de este peculiar género polémico no es un proceso de acumulación de

conocimiento – aunque las muchas citas en las polémicas publicadas a continuación muestran que es también definitivamente un efecto secundario – sino la animación a una alegre búsqueda de una sabiduría allí donde se enfrenta y donde se pueda encontrar.” (*Polemizando*, p. 10). No se explica bien la esencia de este riesgo de la polémica a la que se refiere por el hecho de que queda sin especificar en qué consisten las “interpretaciones poco generosas y la “crítica” piadosa” y sus consecuencias. Sin embargo, lo que se observa claramente al final es la falta de una estricta distinción entre una obra de creación y una obra de investigación. La primera surge de la capacidad o de la facultad creadora del mismo sujeto o “causa agente” que la realiza, aunque pueda, en cierto modo, ser iluminado por otros agentes o individuos... En la segunda, el investigador emprende su tarea desde su área de conocimiento, que suele determinar el objeto sobre el que cae sus reflexiones, un objeto que requiere un método a seguir para su mejor comprensión. Como, por lo general, este mismo objeto puede pertenecer a otras áreas de conocimiento, entonces su estudio entra necesariamente en el ámbito de la investigación interdisciplinaria. Aunque cada uno de los investigadores pueda estar seguro de haber seguido los cánones y la deontología particular de su disciplina para alcanzar sus objetivos, es siempre aconsejable escuchar a los demás, citarlos, por supuesto, comparar las distintas tesis o conclusiones, para aceptar, criticar, o rechazar las que no sean

válidas. Eso no debe ser considerado como “un efecto secundario”, como se ha dicho, sino todo lo contrario: si se hace desde la honestidad, la sinceridad, la responsabilidad, etc., es decir respetando las reglas de juego que nos exigen la hermenéutica y la epistemología de nuestra época, todos estaríamos de acuerdo en que esta sería la mejor vía que nos conduciría a la búsqueda de la auténtica sabiduría. Lo opuesto a esto sería atascarse en presuposiciones carentes de todo tipo de fundamentación gnoseológica e interdisciplinaria.

34. La espontaneidad de Amancio Nsé: “Mi visión sobre la reflexión crítica de D. Eugenio Nkogo al estudio introductorio de Juan Aranzadi”, el efecto de una incuestionable manipulación

Como reza, este apartado lleva el subtítulo de “el efecto de una incuestionable manipulación” y, con él, quisiera seguir algunas secuencias de su artículo que demuestran claramente que el autor en cuestión ha sido manipulado por su amigo, el profesor Juan Aranzadi. Como este último nos lo ha confirmado anteriormente, su texto había circulado en manos de sus amigos y colegas, para su aprobación y posterior publicación. Esta vez, nos

explica exactamente los términos de su influjo sobre él, cuya letra reproduzco aquí:

“Con esa actitud de rechazo al Estado y a la Sociedad de Mercado, sumada al profundo “desencanto” por el penoso desenlace de la mitificada transición española a la Monarquía Parlamentaria, empecé a viajar a Guinea Ecuatorial el año 1989, para encontrar allí una situación política desgraciadamente análoga a la de la España franquista que fue el modelo colonial del régimen *nguemista* tiránico y criminal. En la práctica, esa situación hacía irrelevantes en Guinea los dilemas teóricos antedichos y no me dejaba más opción que apoyar incondicionalmente a la oposición, especialmente a mis amigos del CPDS68, en contra del terror y la corrupción de Obiang, sin entrar en disquisiciones y matices sobre su ideología política y los objetivos concretos de su lucha: en la Guinea de Obiang, como en la España de Franco, la línea divisoria entre la población no era ni es en modo alguno ideológica, sino moral, y separa a una minoría de privilegiados, agentes y cómplices de la corrupción y del terror, de una mayoría silenciosa y pasiva que sólo busca sobrevivir de cualquier modo, en cuyo seno otra minoría activa y opositora afronta los serios riesgos que en Guinea conlleva el mero intento de vivir con dignidad y sin renunciar a la libertad.” (*Polemizando*, p. 326-327).

En este texto, parte de su rechazo al neoliberalismo, un sistema que yo mismo he tildado tantas veces en mis escritos de ser el hijo predilecto del capitalismo totalitario o totalitarismo capitalista americano. Pero, como sabemos, existe una distancia infranqueable entre su teoría y su práctica, es decir entre lo que dice y lo que hace, de ahí sus contradicciones, sus perplejidades que hemos

descubierto continuamente. Por eso, su pretendido “rechazo” al sistema no es más que la nueva expresión de la “conspiración de salón” que asumieron los activistas demócratas y los intelectuales españoles que se creían opositores al régimen de Franco, como lo comprobó, en 1966, el alemán Robert F. Lamberg, uno de los colaboradores de la Fundación Ebert y encargado de viajar constantemente a Madrid, como lo hemos comprobado en el capítulo **14. Del erial de la cultura del franquismo al erial de la cultura de la Monarquía impuesta por Franco**. A partir del resultado de pasividad general que condujo a la Monarquía Parlamentaria, empezó a viajar al pequeño país africano para ayudar a la oposición, de forma especial a sus amigos de CPDS, a mantenerse firmes contra la dictadura de Obiang, análoga a la España de Franco. Dado que es muy importante la nota 68, donde explica con más detalles las razones o las causas que inspiraron su firme decisión de embarcarse en asuntos guineanos, juzgo que es también necesario reproducirla en su integridad, hela ahí:

“El CPDS (Convergencia para la Democracia Social) es un Partido Socialdemócrata fundado en 1990 por estudiantes guineanos que se habían licenciado en España en la época de la transición democrática y se movían en la órbita ideológica del PSOE; en 1992 ingresaron en la Internacional Socialista. Aunque obviamente, como anarquista confeso, no comulgo con su ideología ni con la oportunista tutela que el PSOE ha tratado de ejercer sobre su política, hay en mi opinión dos

rasgos que les diferencian del resto de Partidos y grupos políticos de la oposición a Obiang en los que también tengo buenos amigos, como Donato Ndong, Celestino Okenve o Lidia Kinson, y que les convierten en el Partido más serio y consistente de Guinea Ecuatorial: su decisión de *ejercer la oposición en el interior del país*, afrontando los serios riesgos de cárcel, tortura y asesinato que ello implica, y la cualificación académica y profesional de sus líderes y cuadros; Plácido Micó es Químico y Abogado, Amancio Nsé Arquitecto, Andrés Esono Licenciado en Ciencias Políticas, Wenceslao Mansogo Médico, etc. Bien podría decir que el germen de la perspectiva crítica con el racialismo afrocentrista que inspira este texto se lo debo al “escándalo” que me produjo en 1990 un comentario de Amancio Nsé, tras salir de Black Beach, durante una tertulia en una caseta del Ferial de Bata: “Mandela ha tenido la suerte de caer en una cárcel de blancos; si no, ya estaría muerto”. Ante mis protestas de inocente blanco antirracista, defensor de la bondad de todos los negros por el solo hecho de serlo, Amancio me espetó: “A los blancos antirracistas se os llena la boca con la igualdad entre blancos y negros, pero os cuesta mucho reconocer que un negro puede ser tan hijo de puta como un blanco”. Y añadió: “¿qué me dices de Macías y de Obiang”? No pude hacer otra cosa que callar y reflexionar.” (*Polemizando*, p. 327)

Esta nota es mucho más explícita que el texto anterior. Aquí nos pone al corriente del nacimiento del partido político de su amigo, Amancio Nsé, de ideología socialista como el PSOE, que, aunque no comulgue “con su ideología ni con la oportunista tutela que el PSOE ha tratado de ejercer sobre su política”, eso sí que está convencido de que es un partido diferente y quizás el mejor de los que integran aquella oposición. Para eliminar cualquier

duda, expone la lista completa de sus amigos guineanos y acaba en el primer encuentro en Bata con el más preferido, justamente tras su salida de la cárcel de Black Beach, con quien mantiene la emotiva e interesante conversación que tanto le impresionó y le llevó a implementar su compromiso con su causa. Es cierto que ningún guineano, ni siquiera yo mismo, puede poner en duda ni menospreciar el testimonio de su buena voluntad. Pero, a pesar su esfuerzo titánico por aportar algo a la oposición guineana, siento admitir que incurre en el mismo grave e irreversible error. Lo mismo que le he indicado que ignora la realidad histórica del mundo que nos ha tocado vivir (en **31. Evocación de problemas añadidos a la incomprensión**), y que no había sido sincero consigo mismo ni con sus compañeros (en **32. La profanación de la dialéctica**), en el presente apartado debo insistir en que no ha sido sincero consigo mismo, ni con sus amigos guineanos y con los que, de verdad, hemos querido reflexionar en serio sobre las recientes circunstancias históricas de España y de Guinea Ecuatorial. En este caso, es obvio que no ha entendido que lo mismo que el generalísimo se proclamó invicto y fue reconocido como tal, tras su muerte, el franquismo no fue vencido, con lo cual la famosa y exaltada Transición fue la legalización de un sistema que garantizaba su continuación bajo la denominación de Monarquía Parlamentaria, como lo hemos analizado ya. A partir de aquí, las

circunstancias exigen una revisión de hechos muy importantes de los que todos guardamos buena memoria, entre los cuales podemos confirmar que la dictadura franquista apoyó a Macías, tras el estrepitoso e inesperado fracaso electoral de Ondó Edú, porque Carrero Blanco quería conservar intactos sus intereses personales y los de otros focos neocoloniales españoles en Guinea, incluyendo en el capítulo de *materia reservada* a todo cuanto se refería a ella, y en la categoría de *apátridas* a los que se oponían al regreso forzoso reclamado por sus autoridades (una situación en la que no puedo entrar en este preciso momento). Esto lleva a confirmar, por otra parte, que de la misma manera que el franquismo apoyó a Macias, todos los gobiernos de la Monarquía impuesta por Franco han apoyado y siguen apoyando a Obiang. Por consiguiente, afirmar que no comulga “con la oportunista tutela que el PSOE ha tratado de ejercer” sobre el CPDS y declarar públicamente su apoyo a la oposición guineana al “régimen *nguemista* tiránico y criminal”, como lo ha hecho el profesor Aranzadi, sabiendo que son precisamente los gobiernos españoles los que, cumpliendo las órdenes de los americanos y de las potencias neocoloniales de la UE, lo sostienen, es una HIPOCRESÍA que ha sido aplaudido por los que creen en ella y, sobre todo, por D. Amancio Nsé, quien se ha metido como un buen espontáneo en este debate, como él mismo lo testimonia de esta manera:

“Para ello, evidentemente no voy a entrar en los muchos temas de antropología, historia, filosofía que evoca D. Eugenio (para los que no tengo suficientes conocimientos); creo que basta con contextualizar algunos de los comentarios y las citas que el propio señor Nkogo hace o extrae del estudio introductorio y que supuestamente ilustran su reflexión crítica, para situar al lector que no conoce el estudio introductorio de Juan Aranzadi.

” El profesor Nkogo empieza diciendo que se encontró con Gonzalo Álvarez Chillida (uno de los coordinadores, con Juan Aranzadi, del libro de referencia) el día 14 de junio de 2019. Y quedó con él para hablar del proyecto del libro *Guinea Ecuatorial (des)conocida...* Pero que Gonzalo no le llamó para quedar. Y dice”:

“Dicho esto, se observa que muchos de los ensayos que componen sus dos volúmenes siguen las orientaciones temáticas de la investigación de sus autores, incluso algunos/as de ellos/as nos las han avanzado ya en sus obras, en sus artículos o en los diversos congresos donde a veces hemos coincidido, cuyo esfuerzo es siempre digno de agradecimiento y de mención, mientras que otros plantean temas tanto ilustrativos como novedosos e interesantes para los lectores/as. Aun con eso, supuesto que conozco bien el nivel de la intelectualidad guineana, sobre todo de la diáspora, me quedo con la impresión de que algunos de sus investigadores hubieran preferido introducir otros temas, otros criterios distintos de análisis u otros enfoques, en caso de haber contado con ellos.” (*Polemizando*, p.256-257).

Es evidente que D. Amancio se evade de los temas principales del debate para detenerse en los simples, fáciles o secundarios, pero, en estos, cualquier observador atento se percatará enseguida de que no tiene clara idea de lo que subyace tras

ellos, ni cuáles serían sus objetivos. Su intromisión es como hacer un cumplido dar satisfacción a la manipulación del que cree que es su íntimo amigo. Partiendo de esta situación resbaladiza de incertidumbres, nos aporta una información que le parece irrefutable y, confiándose en su valor argumentativo, asegura:

“El proyecto que dio como fruto el libro que comentamos se elaboró a principios de la década pasada. Y el primer seminario tuvo lugar en el año 2014. Yo participé en tres de los seminarios previos, los del 2014, 2016 y 2018. De los que veníamos de Guinea, coincidí en el primer seminario con Diosdado Mba Nconi y Bienvenido Nze; en el segundo (2016) con Fernando Siale Djangani, Verónica Ñengono, Trifonia Melibea Obono. El tercer seminario (2018, el del 50 aniversario de la Independencia de Guinea Ecuatorial), iba más de temas relacionados con la actualidad política que de temas del proyecto. De los participantes guineanos que no venían de Guinea, eran asiduos a los seminarios Donato Ndongo, Justo Bolekia, Marcelino Bondjale, Abui Nfubea. Y fue precisamente en este seminario del 50 aniversario de la independencia en el que me encontré con D. Eugenio. Al final, cuando el libro salió, observé que no aparecen las aportaciones de muchos de los que participaron en los seminarios. Será que su participación se limitó a sus ponencias. Me acuerdo de los correos que me enviaban Gonzalo y Juan para recordarme las fechas de entrega de los trabajos (y también de los aplazamientos porque muchos no estábamos llegando a tiempo). Y es, por tanto, más que probable que algún trabajo llegara tarde para ser incluido en el libro.

” La primera contextualización es que si, como dice, D. Eugenio conoce “bien el nivel de la intelectualidad guineana” (de la que estará de acuerdo en que Donato y Bolekia

son exponentes importantes) y además tiene un ‘habitual contacto’ con Gonzalo Álvarez Chillida, es más que probable que D. Eugenio habría tenido conocimiento del proyecto desde el inicio y tuvo la participación que creyó oportuna o posible para él...” (*Polemizando*, p. 257).

Prefiero dejar su texto en puntos suspensivos para aclarar que Donato Ndong y Justo Bolekia son dos grandes intelectuales guineanos con quienes estoy en permanente contacto, pero que, aunque tuvieran la misma relación con Gonzalo Álvarez Chillida, en principio no eran ellos los encargados “oficiales” de invitarme a una convocatoria de la que no recibí ninguna información. Con lo cual, sostener que “es más que probable que D. Eugenio habría tenido conocimiento del proyecto desde el inicio y tuvo la participación que creyó oportuna o posible para él” es una FALSA suposición. Basándose en esta pretenciosa “contextualización”, es evidente que no se ha dado cuenta de que, en este largo proyecto en que ha participado y remonta a 2014, faltan nombres de otros guineanos que, según sus especialidades o áreas de conocimiento, podrían haber enriquecido un poco más sus resultados. Pero, como no fue así, me veo en la obligación de aportarle algunos nombres de los que conozco y con los que trato habitualmente: 1) Adolfo Obiang Bikóo, un autor muy conocido por su actividad y por el peso de su obra histórico-política, vive en Nueva York, si no es el único, pues, será uno de los líderes supervivientes de la lucha por la independencia de Guinea que nos

quedan. 2) Joaquín Ebile Nsefun, juez de Primera Instancia que ejerció en los Juzgados de Barcelona y después en Madrid, donde se jubiló y reside actualmente, recuerdo que, en sus estudios universitarios, presentó una tesina sobre *La justicia colonial*. 3) José Luis Nvumba, abogado e hijo de un reconocido político guineano del mismo nombre, quien, tras haber sido perseguido en Guinea, regresó a España y ejerce en Barcelona, donde reside. 4) Simplicio Nsué Avaro, licenciado en ciencias Económicas y ensayista, fundador de un centro cultural de proyección guineana con el nombre de “Okume”, habiendo ejercido en Barcelona donde vive actualmente. 5) José Mbomio, ingeniero industrial, antiguo compañero en la ESI de Saturnino Ibongo Iyanga, reside en Alcorcón, Madrid. 6) Francisco Zamora Segorbe, un reconocido periodista y escritor que ha publicado una gran variedad de obras, reside en Madrid. 7) Celestino Okenvée, ingeniero aeronáutico que profesó en la Universidad politécnica de Madrid, donde reside. 8) Cruz Melchor Eyáa, pedagogo y diplomático, con residencia habitual en Ginebra, Suiza. 9) Valentín Oyono Abegue, licenciado en Económicas, que reside también en Ginebra. 10) Joaquín Mbomio Bacheng, periodista y escritor, que vive actualmente en Francia. 11) Juan Carlos Ibongo Indivo, hijo de Saturnino Ibongo Iyanca, técnico superior en gestión y administración pública a cuya función se dedica, reside en Loranca-Fuenlabrada, Madrid. 12)

Florentino Adjaba Nvé, profesor de Pedagogía en la universidad de Valencia, que se trasladó a la universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, donde, tras la jubilación, vive actualmente. 13) Teodoro Bondjale, sociólogo y enfermero habiéndose dedicado a la sociología clínica en los Servicios Sanitarios de Las Palmas de Gran Canaria, donde reside. 14) Edmundo (Kopesese) Sepa Bonaba, otro sociólogo e investigador, vive en Barcelona. 15) Augusto Iyanga Pendi, profesor en la universidad de Valencia, donde reside habitualmente, las obras de estos dos últimos son muy conocidas por todos. 16) Fidel Ndong, médico de profesión, habiendo ejercido en Don Benito, Badajoz, Extremadura, donde sigue viviendo. 17) Narciso Osáa, otro médico que reside en Sevilla. 18) Ambrosio Sebastián Abeso-Ndjeng Angono, un joven sacerdote y poeta que une la investigación teológica con la filosófica, reside en Las Palmas de Gran Canaria. 19) Jesús Rafael Eyama Achama, que reside en Sevilla, es otro joven sacerdote e investigador, cuya obra, *La fundamentación de los derechos humanos en la etnia Fang*, yo mismo he citado en el presente escrito, etc. etc. Esto significa que D. Amancio Nsé no sabe o no puede explicar con qué criterio se procedió a la selección de los integrantes de esta lista tan raquítica, que nos ha presentado, de guineanos que han participado en un proyecto ambiguo forjado hace una década. Esto es una buena prueba de que se vio obligado a acatar las

órdenes de su principal organizador, el profesor Aranzadi, sin reflexionar sobre lo que eso suponía, ni entender que había asumido, a perfección, la noción colonial del negro acompañante y segundón.

Ninguno de los que he citado, ni yo mismo tuvimos información acerca del anunciado famoso proyecto y de sus seminarios. La única noticia que recibí de casualidad, fue la del *V Seminario Internacional, Revisitando las descolonizaciones africanas: 50 años de la independencia de Guinea Ecuatorial*, que tuvo lugar en Madrid, del 2 al 13 de julio de 2018. Teniendo en cuenta de que en *An International Conference, Between Three Continents: Rethinking Equatorial Guinea on the 40th Anniversary of Its Independence from Spain*, Thursday, Friday and Saturday, April 2, 3 and 4, 2009, HOFSTRA University, New York, USA, donde diserté sobre “Guinea Ecuatorial: reminiscencia histórica, luces y sombras de un proyecto político, sueño de un posible resurgimiento”, que fue galardonado con el **Joseph G. Astman Distinguished Conference Scholar**, pues, en Madrid, opté por otro tema diferente, cuyo título fue: “Guinea Ecuatorial, entre el ocaso de *Mvet* y del *Ubuntu*”, en cuyo acto no estuvo presente ni él, ni siquiera su amigo Aranzadi, mas, sin saber de qué iba, este último criticó torpemente el epígrafe de esta conferencia en un video en que Abuy Nfubea sólo exhibía la portada de un libro sobre África de

cuyo autor no recuerdo el nombre. Si esto fue en el *V Seminario Internacional*, ignoro lo que ha podido decir el profesor Aranzadi en otros encuentros o seminarios. De sus escritos, él mismo nos ha remitido a estas páginas donde manifiesta que, en “Conquistadores y fugitivos: el Bosque y el Mal entre Pigmeos y Fang”, cap. 4 de la Segunda Parte de *Viviendo con Guinea Ecuatorial. Aportaciones a una conversación antropológica* (Ed. Fundamentos, Barcelona, 2021), los Fang aparecen únicamente como “conquistadores” de las poblaciones cazadoras-recolectoras y agricultoras que encontraron en el Bosque, empezando por los Pigmeos, a las que asimilaron social y culturalmente durante su larga emigración en busca de “la sal” (*Polemizando*, p. 362-363). Como no tiene idea de las escalas de valores del “Mundo moral fang”, ni de su carácter militar y conquistador al que Georges Balandier se ha referido en múltiples ocasiones, tampoco de su ruta migratoria, pues, todo lo que cuenta aquí es totalmente FALSO. Pero, D. Amancio se lo ha tragado y, en esta actitud de total sumisión, ha defendido, defiende, a capa y espada todas sus falsedades, sus errores, sus contradicciones... Además de los que hemos contabilizado hasta aquí, le remito a releer los apartados **3. Causas y Efectos del Debate Degenerado; 12. La prueba irrefutable de la mala fe y 32. La profanación de la dialéctica.**

Es notorio que ha adoptado la actitud de su patrocinador quien, a cada paso, pretende negar

infructuosamente todo lo que ha dicho o escrito, se contradice y no asume la responsabilidad de las consecuencias de sus actuaciones. Si el señor Amancio hubiera tomado buena conciencia del balance de errores que acumula su amigo, le habría pedido alguna explicación. ¡Pero no! Es triste constatar que ha sido obligado a seguirle en la senda de la oscuridad que lo ha impedido arrojar un rayo de luz sobre su discurso. Así, recogiendo el tema de la esclavitud, sostiene que:

“Lo que a mí me parece, es que se habla de la trata negra para denunciarla como un crimen de lesa humanidad y para denunciar a los negreros. Incluso hay corrientes que reivindican que debe haber una reparación a África por la trata. Y cuando, en el estudio introductorio, Juan habla de la esclavitud, lo hace para entender el origen de la presencia de España en Guinea Ecuatorial.” (*Polemizando*, p. 262). En cuanto a la primera y la última de sus opiniones, es preciso explicarle que confunde la condena a la esclavitud como crimen de lesa humanidad, que es lo que han reclamado, reclaman, los que realmente se han inscrito, se inscriben, en la categoría de “personas de buena voluntad”, con la exposición apologética de la esclavitud que es lo que se ha hecho y se hace todavía en Occidente para conservar la herencia colonial de ofender y humillar constantemente a los negros. Esto es precisamente lo que ha hecho el profesor y Aranzadi y todos aquellos que han seguido sus planteamientos. En cuanto a la segunda, cree que admitir simplemente, a estas

alturas, que “Incluso hay corrientes que reivindican que debe haber una reparación a África por la trata” es aportar algo nuevo a la cuestión, cuando las investigaciones sobre ella nos demuestran que, desde el siglo XVIII hasta hoy, ya cuenta con una larga historia, aunque los racistas y los poderes del oficialismo occidental la ignoren y se comporten como si no hubiera existido. Le diré, al respecto, que en el *Colloque d'études décoloniales: déplacements épistémologiques du pouvoir, de l'être et des savoirs*, que se celebró en l'Université Lumière Lyon 2, en la Maison internationale des langues et des cultures, en Lyon, Francia, entre el 7 y el 8 de diciembre de 2015, además de haber participado en una mesa redonda, en su inauguración, con el profesor Ramón Grosfoguel, del Departamento de Estudios Étnicos, de la Universidad de California (USA), formé parte también del panel de clausura del evento con él y con Louis Georges Tin, de la Universidad de Orleans, Francia, presidente del Consejo Representativo de Asociaciones Negras (CRAN), especialista en la reparación de la trata negra y autor de *De l'esclavage aux réparations, les textes clés d'hier y d'aujourd'hui*, Les Petits matins, Paris, 2013, que conseguí de inmediato. Es un ensayo de una lectura fácil y asequible, compuesto de una Introducción: “Réparation vs repentance”, y de cuatro partes cuyo orden es: 1 “La question des réparations en France”, 2, “La question des réparations en Haïti”, 3, “La question des

réparations aux États-Unis” y 4, “La question des reparations au niveau international”, con este apéndice: “Le droit de réparation”, firmado por Patrick Farbiaz. De todas formas, interesa subrayar que, entre los diversos pensadores del *Siglo de las Luces*, que denuncian la trata negrera y reclaman la justicia de su reparación, figura en primer lugar Nicolas de Condorcet quien, en sus “Réflexions sur l’esclavage des Nègres”, publicado en 1781, confirma sin paliativos que la esclavitud fue uno de los grandes crímenes de la humanidad, al mismo tiempo que resalta el derecho que debe tener el esclavo liberado a recibir una indemnización de parte de su maestro (Louis-Georges Tin, *De l’esclavage aux réparations, les textes clés d’hier y d’aujourd’hui*, o. c., p. 55-56). Esta referencia me obliga a recordar mi experiencia personal en la Sorbona durante el año académico 1975-1976, en el que, además de mis dos cursos monográficos de Historia de la filosofía contemporánea y Ontología e historia de la Ontología, también asistí a una de las secciones del Departamento de la filosofía del *Siglo de las Luces* dedicada específicamente a Condorcet e impartida por una profesora, quien me dio la bienvenida e insistió con más énfasis en los detalles de la doctrina de dicho autor y en su condena a la trata negra.

Casi dos siglos después de aquel discurso del célebre ilustrado, Frantz Fanon, en *Peau noire*,

masques blancs (1952) se manifiesta curiosamente en contra de las reparaciones, pero, nueve años más tarde, sin desmentir lo que se podría considerar como un error imperdonable, en *Les damnés de la terre* (1961), toma una posición totalmente diferente de la anterior para defenderlas como algo justo y merecido (*De l'esclavage aux réparations*, o. c., p. 75-77). Es bueno que haya dado este paso que marca, evidentemente, la diferencia existente entre estas dos obras y, por supuesto, entre las dos etapas de su pensamiento, aun con eso, se confirma sus tesis contradictorias y a veces confusas que, como he señalado anteriormente, son una de las consecuencias de la *extrema alienación* a la que la colonización francesa redujo a la inmensa mayoría de los habitantes de sus colonias en todo el mundo. No obstante, justo al comienzo del siglo XXI, el 10 de mayo de 2001, la diputada guayanesa *Christiane Taubira*, *presentó al parlamento francés la ley que lleva su nombre* y “reconoce a la esclavitud como crimen contra la humanidad, su artículo 5 dedicado a las reparaciones, fue eliminado en la comisión de leyes” (Idem, p. 79). Con lo cual, “el crimen contra la humanidad se convirtió en un crimen perfecto: sin víctimas, sin culpables, sin reparación. La ley Taubira se quedó así aprobada y mutilada... pasó por un silencio absoluto-esto es lo que se llama tabú.” (Idem, p. 12). Lejos de extenderme en los análisis de este ensayo, he juzgado oportuno presentar este número reducido de algunos de sus extractos, con los cuales, intuyo que el señor Amancio Nsé se formará una ligera idea del origen, desarrollo y los

obstáculos a los que se ha enfrentado el problema de las “reparaciones” de la trata negrera. En fin, le recomiendo, a él y a todos los interesados en ampliar sus conocimientos, la lectura de este texto, por ser uno de los más ilustrativos de la cuestión.

Sabiendo que estas investigaciones le resultan muy ajenas y lejanas, tengo la obligación de ponerle siempre al corriente del método a seguir en vía de una posible consecución de la verdad, aunque se resista a ello y siga expresándose así:

“Cuando D. Eugenio considera “exageradamente estudiada la trata negrera”, no se entiende muy bien si prefiere que no se hable de ella. Y cuando denuncia que la trata blanca es uno de los grandes tabúes, tampoco dice por qué sospecha que no se quiere hablar de ella.” (*Polemizando*, p. 262). Su duda o malentendido demuestra que lo único que tiene claro es que le han mandado a escribir contra mí y tiene que cumplir con dicho mandato, pero que no sigue de forma coordinada mis razonamientos, debido a eso, no ha leído todo cuanto he escrito en la *Inconsciencia del tabú de la esclavitud de los blancos en el Occidente y de la manifestación de sus huellas en pleno siglo XX*. Este es el tercer apartado de mi “Reflexión crítica”, en cuyo punto de partida, asumo la posición de la corriente crítica francesa de la historia contemporánea que interroga: “... cuál ha sido la razón que ha impulsado a los historiadores a olvidar o a omitir la trata de los Blancos para detenerse única y exclusivamente en la trata de los Negros. Cómo ha sido posible que hayan sido obnubilados por la trata negrera atlántica que

ha durado de dos siglos y medio a cuatro siglos, según los tratantes, para no atreverse a abordar esta trata de “Blancos” que, habiendo sido su antecesora, la ha servido de modelo y ha durado más de un milenio” (*Les études J.J. Rousseau* N° 18, 2011, en Alexandre Skirka, *La Traite des Slaves du VIIIe au XVIIIe siècle. L’esclavage des Blancs*, 3ème édition revue et corrigée, Éditions Vétché, Paris 2010-2016, p. 235. *Polemizando*, p. 215-216). Partiendo de esta verdad irrefutable, deduzco:

“Dado que la trata negrera ha sido objeto de una propaganda excesiva que, a veces, ha llegado al absurdo, tal como se observa en ciertos artículos de la reciente obra colectiva, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, es necesario aclarar algunas ideas al respecto. En principio, cabe admitir que la esclavitud ha sido, indudablemente, un fenómeno histórico que ha afectado a todas las civilizaciones. Por lo tanto, habría que plantearlo siempre en su dimensión universal, una exigencia o verdad histórica que en la civilización occidental brilla por su ausencia, porque sólo interesa propagar una de sus partes.” (*Polemizando*, p. 216-217). En otros términos, no quiero decir que no se hable de la esclavitud negra, como lo ha entendido erróneamente D. Amancio Nsé, sino todo lo contrario: que se hable de ella y no sólo de ella, sino también de la de los blancos y de otras culturas. De acuerdo con eso, sigo las orientaciones de los grandes autores que pueden ser considerados autoridades en la materia y han dedicado sus investigaciones a esta dimensión universal de la esclavitud (“Reflexión crítica”, *Polemizando*, p. 217-223).

Manteniéndose firme en su línea de la tergiversación, manifiesta:

“Lo que a mí sí que me parece un tabú es que no se denuncie suficientemente alto que los jefes africanos no fueron colaboracionistas sino coautores de la trata negrera: son los que vendían a sus propios congéneres a los esclavistas blancos. De hecho, aún sigue habiendo problemas para abolir la esclavitud en países como Mauritania; en Libia recientemente se denunció que los libios (africanos) estaban vendiendo como esclavos a africanos que estaban ahí de paso, precisamente para intentar ir a “esclavizarse” en Europa, expulsados de sus tierras por los jefes africanos de hoy. Supongo que D. Eugenio conoce las declaraciones de la periodista y escritora nigeriana Adaobi Tricia Nwaubani [https://eldeber.com.bo/bbc/mi-bisabuelo-nigeriano-seganaba-la-vida-vendiendo-esclavos_192563], donde dice que su bisabuelo se enriqueció vendiendo esclavos: y evidentemente no era un caso aislado. Y mientras los africanos no reconozcamos nuestros errores en la gestión de la convivencia y dirección de nuestras comunidades y sociedades, seguiremos yendo a remolque y dependiendo de los otros. El que no hace autocrítica y reconoce sus errores en lo negativo que le acontece, es más probable que siga hundiéndose cada vez más en su propio fango (como nos pasa a los guineanos.” (*Polemizando*, p. 262-263). Al leer esto, lo primero que se me ocurre es remitirle a él y a los demás lectores al apartado **31. Evocación de problemas añadidos a la incomprensión** donde he puntualizado que la forma habitual y superficial con la que el profesor Aranzadi pretende plantear la diversidad de temas que anuncia, entre otros múltiples inconvenientes, supone un obstáculo que lo impide conocer tanto sus causas como la realidad histórica del mundo envolvente, en el que vivimos

todos. Este es el método adoptado por D. Amancio Nsé.

De hecho, aquí plantea fundamentalmente tres cuestiones: a) el tabú de la trata negra, trasatlántica, colonial, b) las declaraciones de una periodista y escritora nigeriana confirmando la participación de su bisabuelo en trata colonial, c) la trata neocolonial o actual, y d) el brillo por su ausencia de la autocrítica africana en relación con el gran crimen. En este orden de consideraciones, es obvio que, a falta de una información previa, ha trasladado el término tabú de la trata blanca a la trata negra. No ha comprendido el juicio de análisis profundo emitido por la corriente de la historia crítica que ha puesto de manifiesto el hecho de que los historiadores europeos sólo han querido hablar de la trata negra trasatlántica que duró cuatro siglos, olvidándose de la trata blanca que duró un milenio, una declaración que acabo de citar. Por lo tanto, se observa que, a pesar de contar con grandes expertos en todas las épocas y con una abundante bibliografía, la difusión de la trata blanca fue un tabú en todo Occidente, un tabú impuesto por sus tres religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo que fueron coautores o partícipes activos en su proceso, un tabú impuesto en los demás continentes por las distintas administraciones coloniales y por todos sus defensores; impuesto por los mismos Estados que obtuvieron pingües

beneficios en el gran negocio, cuyas rutas, cuyos ríos y mares servían de tránsito de sus propios esclavos, como lo exponen todas las investigaciones que indico en mi artículo; en fin, este tabú ha sido impuesto por los sistemas educativos occidentales en sus instituciones académicas y en las de sus satélites esparcidos en todo el mundo, donde se conoce y se predica de forma machacona y exclusiva la propaganda de la esclavitud negra hasta hoy. Por el contrario, trasladándonos al continente africano, *el tema de la trata negrera nunca fue un tabú*: sabemos que hubo una forma de esclavitud entre los mismos africanos antes de la llegada de otras culturas, pero con características diferentes. Los primeros en practicarla fueron los árabes, no sólo en África, sino también en España, tras ellos llegaron los portugueses, a los que secundaron los demás países europeos convirtiéndola en un suculento negocio que enriqueció su expansión colonial al otro lado del Atlántico. Aquí es donde resalta la participación activa o la coautoría de los mismos africanos, reyes en su mayoría, que hicieron fortunas vendiendo a sus congéneres, dejándose sucumbir a todos los tipos de sobornos, incluso a los más viles y a otros trucos de la misma laya o de diversa índole. Así sabemos, por otra parte, que sus fortunas, a decir verdad, fueron unas migajas en relación con lo que acapararon, acumularon y se llevaron los negreros europeos. Esta traición ha sido siempre reconocida y criticada por los historiadores africanos, como lo

encontramos en *Histoire de l'Afrique noire*, de J. Ki-Zerbo, “La Traite des noirs. Origines et évolution”, o. c., p. 208. Intentando averiguar cuáles fueron, de hecho, los objetos de este tráfico, recuerda que un cargamento de la *Compañía del Senegal*, que salía de África y fue retenida por los acreedores irlandeses, llevaba a bordo unos “diecisiete mil cueros, treinta y ocho toneles de goma, más de una tonelada de marfil.” (Idem, p. 213). Este dato nos pone en vía de interrogar los pormenores, las causas profundas de una de las mayores exportaciones humanas que arrasaron al continente africano desde el siglo XV hasta más allá del siglo XIX. Así, el R. P. Damanet, un viejo sacerdote y primer párroco senegalés de la pequeña isla de Gorée, nos legó, entre otras reflexiones de uno de sus escritos, esta breve revelación que nos confirma lo que todos sabíamos, en la que denuncia que: el “hierro y el alcohol” componían la parte más esencial del comercio en tierras africanas y que el que los llevaba podía asegurarse “en todas partes el tráfico de oro, de cautivos y de marfil. En todas las diferentes tratadas, hace falta abalorios de todas las especies. Es la mercancía que es el mejor mercado para las negociaciones de la que obtienen más provecho. Sin el abalorio, la colonia no podría subsistir...” (Idem, Ibidem). Con estas palabras, conviene precisar que Gorée fue, es, una pequeña y curiosa isla situada a tres kilómetros y medio de Dakar, con una extensión de un kilómetro de longitud, es decir veintiocho hectáreas, pero, por haber sido uno de los pequeños centros de la trata negrera trasatlántica, se convirtió

en una de las grandes atracciones de la zona, donde, a pesar de su diminuta extensión, Le Chevalier de Boufflerts, gobernador de Senegal, tomó la decisión de trasladar su residencia de Saint-Louis a Gorée, en 1785, lo que favoreció, a la vez, la instalación en el mismo lugar de las representaciones diplomáticas de los Estados Unidos y de algunas de las principales potencias europeas implicadas en el codicioso negocio negrero. Yo mismo, al visitar dicha isla en mayo de 2017, intenté revivir la experiencia del viejo sacerdote Damanet, a mi llegada, antes de asomarme a todos sus rincones, entré en “La Maison des esclaves” donde permanecí el tiempo necesario para informarme acerca de la terrible condición infrahumana que sufrieron los africanos antes de ser embarcados rumbo a las Américas. Para dejar constancia de aquel instante, escribí después este artículo: “Un soir agonisant à la petite et historique île de Gorée, Sénégal”, que publiqué en la Web el sábado, 1 de enero de 2020, en la sección de Ensayos.

Como se recuerda, los sometidos a la exportación forzosa constituían una parte esencial de la mercancía y del intercambio del extraño mercado no sólo de sus existencias individuales y colectivas, sino también de todo lo que habían hecho y eran capaces de hacer, en cuyo proceso era imprescindible situarse en el centro de todas las operaciones posibles, en las que se supone que la

balanza se inclinaba siempre hacia el bando de los más aventajados:

“Así pues, de un lado, barras de hierro, pendientes, tejidos y ropa que eran, con frecuencia, viejos trapos, harapos abigarrados y viejos trajes de teatro transferidos de graneros, llegaban a la costa africana. En varias ocasiones, nos han mostrado a un rey africano de la costa en un grabado de la época ataviado en granadero o en gendarme, lo que correspondía además medianamente a sus funciones reales. El alcohol que salía a borbotones era muy a menudo adulterado, mezclado con agua, o según el consejo de un negrero holandés, añadido del jabón de España, “con el fin de que suba una pequeña espuma, lo que para los negros es una prueba infalible de calidad”. En el peor de los casos, se ve a negros comprados únicamente con alcohol, al menos que se le invite a un hombre ágil y en pleno vigor, paseando entre el mar y el almacén, a venir a probar la bebida, esperando que se embriague, se tambalee, para encadenarlo propiamente con vistas a la exportación. Más peligroso que el abalorio, los mosquetes y los fusiles formarán cada vez más parte del tráfico. Estos artefactos, viejos y malos fusiles reformados, eran además a menudo más peligrosos para sus utilizadores que para sus adversarios.

” A cambio de estos productos europeos, generalmente de vulgar calidad, los negreros pedían pieles, goma, marfil, oro y sobre todo negros.” (*Histoire de l’Afrique noire*, p. 213). Este fue el abominable mercado de la trata negrera, donde los traficantes europeos recurrieron constantemente a los fraudes más pobres y despreciables y aprovecharon el espejismo de sus proveedores africanos, quienes intercambiaban a sus congéneres con los materiales u objetos de muy baja calidad. Así se pudo

desarrollar y completar la operación destinada a la venta de los africanos/as en su propio suelo, una operación que se extendió a lo largo de la costa atlántica. De ahí que, según el mapa diseñado por Monsieur D'Anville, en 1729, dicha costa fue dividida en siete sectores:

“Senegal, Sierra Leona, los Países del Galam y Maniguette (Guinea), Costa de Marfil y de las Kwa-Kwa, Costa de Oro, los Reinos de los Ardres, de Juda y de Benin, Costa de Loango y de Angola. Se observará que el Congo no figura en esta lista. Angola que lo había relevado permanecerá durante muchos siglos antes que la Costa de Oro y de Benin (costa de los esclavos) como el paraíso de los negreros.” (*Histoire de l'Afrique noire*, p. 213-214). Aunque este fuera un mapa costero diseñado a principios del siglo XVIII, no presenta ninguna variación significativa, exceptuando algunos nombres, en comparación con la actual distribución geográfica y política de esta parte occidental de África que, como el resto de otros territorios, fue, es, más o menos, la consecuencia de la Conferencia de Berlín, de 1884-1885. Desde este punto de vista, se sabe que, a partir de los siglos XV y XVI, esta costa estará íntegramente inundada de fortalezas, construidas y dedicadas única y exclusivamente a la trata negrera. De este modo, partiendo de Benguela, antiguo reino de "Mbegela", pasando por Saint Paul de Luanda, Cabinda (Angola), Lagos, Ouidah (Nigeria y Benin), Popo Grande (Dahomey), El-Mina, Cap Coast, (Ghana), Mesurado (Liberia), James y Gorée

(Senegal) hasta llegar a Cabo blanco de Arguin (Mauritania), se puede visibilizar o contabilizar hasta diecisiete fuertes o “Casas de esclavos”, donde los cautivos encadenados, torturados, esperaban la llegada de los barcos, diseñados específicamente para ellos, para ser exportados a distintos países de Europa, de América del Sur y del Norte (Max Guérout, *Esclaves et négriers, Voir l’Histoire*. Film: *Les esclaves oubliés de Tromelin*. Studio: DVD Partners, Fleurus Éditions, 2012, “Les opérations de traite” y “Les lieux de traite”, p. 26-29). Lo mismo que visité Gorée, en mayo de 2017, a primeros de 1979, es decir que hace 44 años, siendo profesor en la University of Ghana, visité la gran fortaleza de El-Mina, Cape Coast, a 147 kilómetros al suroeste de Accra, donde permanecí toda una mañana y experimenté agónica y directamente, por primera vez, lo que significó ser prisionero de la trata negrera trasatlántica.

Tras esta perspectiva panorámica, nos queda reparar en este otro dato de gran relevancia que nos recuerda que:

“Cada sector tenía además la reputación de proporcionar una variedad bien determinada de esclavos, cotejados en los puertos negreros de Europa y de América: “Negros del Cayor: esclavos de guerra que traman las revueltas. Bambara: estúpidos, agradables y robustos. Costa de Oro y de Ouidah: buenos cultivadores pero dispuestos al suicidio. Congoleños: alegres y buenos obreros.” Llamaban a los mejores cautivos “piezas de India”. Estos eran los negros

de quince a veinticinco años, sin ningún defecto, con todos los dedos y todos los dientes, sin membrana en los ojos y de excelente salud”. Las equivalencias estaban además establecidas: tres niños de ocho a quince años valían dos piezas de India. Dos niños de tres a siete años: una pieza. Una madre y su niño o niña: una pieza, etc. Los cambios se hacían sobre la base del trueque. Pero finalmente las unidades convencionales de cuenta fueron adoptadas en numerosos mostradores: eran la onza, el paquete, la barra. Cada mercancía estaba expresa en onzas. Las otras monedas generalmente utilizadas eran los “cauris” y la pólvora o los granos de oro que eran a veces además chapados en oro, porque algunos joyeros especializados trabajaban para los estafadores negros y blancos.

” En cuanto las autoridades locales daban la autorización de abrir las operaciones, la trata se desarrollaba según un escenario rutinario. Los esclavos traídos del interior o recogidos a lo largo de la costa, estaban en stock en unas especies de almacenes infectos llamados barracones. En torno a estos siniestros caserones suceden escenas infernales, en particular la separación de las madres de sus bebés...” (Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire*, o. c., p. 214). Juzgo que nos bastaría con pocos comentarios a lo que acabamos de leer, debido a la clarividencia con la que nos lo ha ofrecido el historiador burkinabé. No obstante, pienso que se podría insistir en que, para que el proceso de la trata negra se desarrollara de forma apabullante, como se ha conocido, fue necesaria la colaboración armónica que reinó entre los negreros y los mismos africanos. Mientras que los primeros, los tratadistas europeos, se encargaron de construir sus fortalezas a lo largo de la costa occidental africana, con todos sus

instrumentos y medios de disuasión, los segundos, los jefes o reyes africanos, aceptaron el encargo de organizar razias para capturar a su propia gente y presentarla como las únicas mercancías preferidas en los diversos mercados, cuyos precios estaban fijados unilateralmente por los compradores, con lo cual los vendedores se contentarían con lo que les tocaba que, como hemos subrayado, no eran más que migajas del gran negocio. En todas las trata, la tasación de la mercancía humana adolecía del mismo carácter unilateral, aunque en distintos niveles y, con ello, la africana presenta una gran diferencia en relación con la trata blanca, donde hemos visto que:

“Una hija o un esclavo importado de España en el Oriente musulmán, sin que tuviera ningún oficio, se vendía sólo por su belleza, al precio de 1000 dinares incluso con ventaja. El traficante de esclavos de Córdoba, Ibn-al-Kattâni, que instruía a los músicos y a las cantantes entre los esclavos cristianos y sakaliba que él compraba, vendía una cantante experta a un príncipe musulmán por 3000 dinares. Otras indicaciones mencionan, en casos excepcionales, los precios de 5000 dinares...Los niños no estaban censados entre los esclavos porque pertenecían a sus padres. Con una media de 100 dinares por cabeza, 10000 esclavos representan una suma global de un millón de dinares, alrededor de 5000 kg de oro” (Maurice Lombard, o.c., p.203). Si, como se observa aquí, el precio de los esclavos ha sido determinado según sus bellezas y sus conocimientos, así “un távaro valía de 130 a 140 dinares, un ‘circassien’ de 110 a 120, un griego 90, un albanés, un eslavo o un serbio 70 a 80, sumas pagadas en oro...” (Alexandre Skirda, *La Traite des Slaves du VIIIe au*

XVIIIe siècle, l'esclavage des Blancs, o. c., p. 188). Si en la trata negrera el único criterio era que el esclavo no tuviera ningún defecto, que fuera joven y de excelente salud, aquí en la trata blanca, además de la belleza cuenta también el oficio y la nacionalidad. Si en la anterior trata el precio de la mercancía se estableció en base a trueques y, después, se explicitó en onzas, paquetes y barras, pues, aquí el principal medio era el dinar, seguido del oro.

En cuanto a las escenas infernales que sucedían constantemente en los barracones reservados para los se quedaban en stock en espera de ser exportados, además de la separación de las madres de sus bebés, es necesario añadir las mayores torturas sufridas por aquellos que intentaban rebelarse contra la situación, estos, siendo encadenados como los demás, estaban encerrados apiñados en celdas especiales cubiertas de agua hasta las rodillas, donde hacían todas sus necesidades, etc.

De esta guisa, la esclavitud colonial irrumpió en todos los rincones del litoral occidental africano y en otras zonas limítrofes, un fenómeno de gran trascendencia que ha afectado trágicamente a la historia moderna y contemporánea de nuestro continente, del que el señor Amancio Nsé demuestra no haber leído NADA. Su extraña situación nos permite pasar al punto b) el de las declaraciones de

la periodista y escritora nigeriana Adaobi Tricia Nwaubani, quien le ha confirmado que “su bisabuelo se enriqueció vendiendo esclavos: y evidentemente no era un caso aislado”, pero que, por su iniciativa o esfuerzo personal como intelectual guineano, no ha podido descubrir todavía que dicha noticia no es más que una fuente imprecisa que nos obliga a indagar para determinar su raíz u origen, supuesto que la información que le ha ofrecido es deficiente, superficial y, por lo tanto, no le permite avanzar hacia el fondo de la cuestión. Partiendo de esta barrera que le impide el paso hacia otro nivel de conocimiento pertinente al objeto de nuestra reflexión, intentaré darle algunos detalles del importante papel que jugó Nigeria, así como algunos de sus principales protagonistas en la trata negrera. La posición que ocupa este colosal país no sólo en el Golfo de Guinea, sino también en toda África hará que sea uno de los grandes focos de dicho tráfico humano, donde, entre otros protagonistas en su mayoría anónimos, sobresale la figura de Madame Efunroye Tinubu. Según el investigador nigeriano Oladipo Yemitan (*Madame Tinubu; Merchant and king maker*, Ibadan University Press, 1987), esta nació en 1805 en una aldea cercana a la potente y próspera ciudad de Abeokuta perteneciente a la zona fronteriza del país egba, en la Yorubaland, situada al noroeste de Lagos, la antigua capital nacional. Desde su niñez, se acostumbró a las tareas comerciales acompañando a su madre en sus puestos

de venta ambulante de maíz cocido. De su padre, no se sabe más que de su procedencia de Owu. Tinubu se casa a los veinte años, de cuyo enlace tiene dos hijos, se queda viuda a los veinticinco tras la muerte súbita de su marido, una desgracia que se suma a la desaparición de sus hijos, víctimas de la maldita malaria. En 1830, se dirige a Abeokuta para ayudar a su abuela materna en su comercio de hierbas medicinales y de pieles de animales del que obtenía buenos ingresos. Hacia 1833, se traslada a la ciudad costera de Badagry, que estaba en pleno auge, situada al oeste de Lagos. Algunas fuentes señalan que había sido atraída por el amor de Adele, un príncipe apuesto de la zona, con el que se casaría después y tuvo también la mala suerte de morir en 1837. Superando esta nueva desaparición, Tinubu reconstituye un pequeño comercio ambulante de sal y de tabaco que le permitía subsistir. Sus constantes vaivenes a través de la ciudad, le condujeron a su puerto donde conseguía sus mejores ventas. Ahí es donde observó y aprendió los tejemanejes de las negociaciones discretas que giraban en torno al suministro de esclavos, justamente en un momento en que la trata negrera ya había sido declarada ilegal (Sylvia Serbin, *Reines d'Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, Éditions MedouNeter, Paris, 1918, nouvelle édition mise à jour et augmentée de portraits supplémentaires, 2023, p. 145-146).

En efecto, “en 1802, Dinamarca fue la primera nación en abolir oficialmente su participación en el comercio

de esclavos por razones humanitarias. En 1807, le tocó el turno al Reino Unido que estimó, en consecuencia, que la legislación antiesclavista tenía que aplicarse a toda Europa. Sin embargo, tuvo que tropezar con la resistencia de un frente de rechazo dirigido por Francia, Portugal, España y los Estados Unidos, todavía implicados excesivamente en el comercio de las plantaciones de sus colonias. No obstante, las presiones británicas lograron sus objetivos haciendo que Francia se resignara a afirmar la convención en 1818, pero cerrando hipócritamente sus ojos sobre las actividades sucias de sus compañías comerciales.” (*Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, p. 144). Intentando ser justos y fieles a las pautas que nos marca las disciplinas hermenéutica y epistemológica, diremos que la condena a la trata negrera y su inclusión definitiva en la categoría de crímenes contra la humanidad fue iniciada, en Europa, por los pensadores de la Ilustración francesa, pero que lo primeros regímenes en asumir sus tesis y ponerlas en práctica fueron Dinamarca y e Inglaterra. Pues, Francia, por no haber escuchado la voz de sus intelectuales, se apuntó en la lista de los países rezagados en la materia, como lo acabamos de comprobar. Aunque podamos criticar al empirismo inglés, siempre tenemos en cuenta el hecho de que fue en Inglaterra donde surgió tanto la revolución industrial como la revolución social y política un siglo antes que la revolución francesa. Sin ánimo de defender ni de eximir de sus responsabilidades a ningún tipo de colonización, tenemos la obligación de reconocer que en aquel país insular se gozó de más libertad que en la Europa continental. De ahí que en él el

Panafricanismo expresara libremente sus ideas en las conferencias de Londres y de Manchester, mientras que en París la *Légitime Défense* era víctima de la atroz persecución de las autoridades coloniales francesas. Lo mismo que Inglaterra había exigido la extensión de la ley antiesclavista a los países europeos, puso en marcha una fuerza disuasoria a través de los mares, mediante ella, “había armado una escuadra de navíos gendarmes encargada de inspeccionar en alta mar a los barcos cogidos en flagrante delito de la trata, para liberar a los negros que iban a bordo y hacer condenar a los negreros. Esta vigorosa reacción obligó a otros Estados europeos a asociarse débilmente, a partir de 1841, a una flota internacional de vigilancia que patrullaba toda la costa de África occidental, del océano Índico, de América y de las Antillas, para detener el comercio ilícito” (Idem, *Ibidem, Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, p. 144). Las localizaciones y las aplicaciones de las correspondientes sanciones, implicaban necesariamente dos tipos de consecuencias, una terrible e irreparable y la otra recuperable. La primera era la más grave por tratarse de la pérdida de tantas vidas humanas y, la segunda, que consistía en un desembolso recuperable a corto y a largo plazo, cuyo método operativo a seguir en ambas formas se explicita en estos términos:

“...Ciertos capitanes de los barcos localizados, arrojaban su cargamento de centenas de hombres, mujeres y niños al mar para evitar que sus barcos fueran tomados, mientras que otros se sometían al pago de una multa. Los esclavos eran liberados en una isla, la más próxima, e

inmediatamente emancipados. Pero, lo más a menudo, es que ellos tenían de firmar contratos de trabajo de ocho años renovables, lo que significaba de hecho retenerlos en un estatus equivalente.” (Idem, *Ibidem, Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, p. 144). Lo mismo que hay que valorar el alcance de todas estas medidas que lograron la persecución de los negreros, también es preciso reconocer que la prohibición del comercio reinante no significó el fin o la supresión total de la esclavitud, sino, al contrario, provocó un recrudecimiento del tráfico clandestino. Se sabe que, a lo largo del siglo XIX, entre otros sectores de explotación, el mercado europeo se había abierto totalmente al consumo de productos tropicales, de los que, a partir de entonces, disfrutaban no sólo los más afortunados sino también las demás clases sociales, razón por la que se fortalecieron los lazos entre los negreros del uno y del otro lado del Atlántico. En consecuencia, sabemos, del mismo modo que las economías azucareras y cafeteras necesitaban mano de obra para hacer frente al crecimiento exorbitante de sus exportaciones. En este apogeo, “la colonia portuguesa de Brasil, por ejemplo, fue, junto con Cuba, uno de los más grandes beneficiarios de la trata clandestina, tenía que responder a una triplicación de sus exportaciones de café hacia Europa, cuando su producción se había ya multiplicado por diez en el periodo 1817-1835. ¡Sólo en este campo, sus plantaciones iban absorber cerca de un 1,200, 000 africanos entre 1811 y 1870, es decir el 60% de los negros deportados a las Américas en aquella época! ¡En cuanto a Cuba, que a partir de 1830 había cuadruplicado sus ventas de azúcar en cuatro años, sus importaciones de africanos

pasaron de 14,000 en 1853 a 30,500 en 1859!” (*Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, p. 145).

El balance de estas décadas señaladas empañadas por el tráfico humano arroja unas cifras escalofrantes, mientras se triplican las exportaciones y se multiplica indefinidamente la producción de bienes obtenida de la mano de obra gratuita de los esclavos, mucho más se incrementa su demanda en los países de su destino, en los que Brasil lleva la palma. En este ambiente de transgresión de todos los valores de la dignidad humana, en el que reina el afán de lucro ilícito, entra impetuosamente doña Efunroye Tinubu, supuesto que los vientos soplan a su favor. El puerto de la ciudad de Badagry, donde había conquistado cierta notoriedad, era en aquella época uno de los últimos bastiones de la trata clandestina con destino a Brasil y a Cuba. Por eso, en dicho puerto, recurriendo a todas las estrategias y artimañas para escaparse de los patrulleros británicos, los navíos del comercio triangular llegaban subrepticamente y se abastecían en rotación tan rápida para no dejar ninguna huella. Ahí la atrevida emprendedora logró introducirse en el grupo de los mulatos afro-brasileños que sacaban provecho de su actividad de intermediarios ante los negreros europeos. Y, con este salto, “ella conservó una clientela de mercantes al por mayor que a penas prestaba atención a su pequeña vendedora de tabaco. Después un día, se atrevió a proponerles que les podía poner en contacto con las tribus guerreras especializadas en busca y captura de

prisioneros. Su aplomo fue rentable: la oferta interesó a los revendedores. Ella se puso inmediatamente en busca de cazadores de esclavos en el seno de la comunidad egba. Siendo ella misma descendiente de esta etnia, los contactos le debían ser fáciles. Se acercó al entorno de unos jefes notoriamente conocidos como proveedores de la mercancía humana y se presentó. Y ahí, hizo prueba de una especial labia de tal manera que consiguió convencerles de hacer negocio con ella y, haciéndoles tentar con los consiguientes beneficios, se aseguró la exclusividad de su suministro de prisioneros. Este nuevo papel de intermediario, del que era además la única mujer en ejercer, iba a traer la prosperidad.” (S. Serbin, *Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, p. 146-147). Con este paso rápido y seguro, Tinubu pudo conquistar su puesto en el cosmos y se convirtió en la super business-woman, “consejera de reyes, heroína, resistente, una nigeriana que pasa por pionera de una red emprendedora de comerciantes del golfo de Guinea (Togo, Benín, Ghana, Nigeria), conocidas con el nombre de Nana-Benz” (un sobrenombre que les viene de su gusto por los coches de lujo)” (Idem, p. 143). Así, dobló a los hombres y se erigió en la única personalidad que controlaba el comercio de esclavos en el extenso territorio nigeriano. En estas circunstancias, es indudable que el bisabuelo de la periodista y escritora nigeriana Adaobi Tricia Nwaubani fue uno de los esclavistas que, como los demás de la época, actuaba bajo las órdenes de la potente Madame Tinibu. De acuerdo con lo que hemos dicho de la esclavitud africana, en general, el señor Amancio podrá por lo menos intuir, a partir de estos datos, lo que ocurrió en Nigeria, donde no se sabe todavía, a ciencia cierta, cuántos miles o millones de personas

fueron vendidas y embarcadas forzosamente rumbo a las Américas. Mi viaje a Salvador de Bahía, Brasil, en octubre de 2019, donde participé en un congreso, me dejó sumamente impresionado al descubrir la vibración de la huella imborrable de la cultura de los Yoruba. Visité la iglesia de Nuestra Señora de la Barroquinha, que conserva una interesantísima exposición de las Orisàs, las divinidades yorubas. Como me encontraba muy a gusto y entretenido con la explicación que escuchaba, entre ellas, que las reliquias cristianas de los altares habían sido sustituidas por esas divinidades, me vino rápidamente a la memoria lo que yo había escrito sobre “La visión cósmica de los Yoruba”, en la Tercera Parte de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Al día siguiente, tomé otra ruta, donde permanecí más de una hora paseando alrededor del Lago de las Orisàs, tomando imágenes de sus múltiples posiciones. Lo curioso de esas divinidades es que parecen estar en constante movimiento conforme se desplaza en el espacio el que las contempla. En otros términos, ofrecen imágenes totalmente cambiantes según las perspectivas de sus observadores. Experimenté una sensación de amargura, al darme cuenta de que había descubierto uno de los lugares más precisos, uno de los destinos finales más característicos de la mercancía humana que la famosa red mercantil de Efunroye Tinubu había enviado durante décadas desde Nigeria hacia el otro lado del Atlántico. No

puedo dar más detalles de mi experiencia en aquella villa, sólo recomendaría a todos la lectura de un artículo que escribí al respecto cuyo título es: “Génesis y desarrollo del II Coloquio Internacional-taller, representaciones de los africanos y personas de ascendencia africana en los manuales escolares, perspectivas afro-decoloniales, apuestas prácticas y teóricas. Un evento truncado”, disponible en mi Web, en el capítulo de Ensayos. Pueden ir directamente al último apartado: “Una mirada desde la ventana turística de Salvador de Bahía”.

Antes de abandonar la figura de Tinubu, es necesario recordar que, de la misma manera que acaparó el tráfico clandestino, también irrumpió en la práctica política justamente en un momento de turbulencia o declive de los reinos yoruba. Fue consejera del rey Kosoko, quien se había negado a someterse al tratado de la abolición del comercio de esclavos, así mismo, consejera de Akintoye, que lo destituyó y, finalmente, del príncipe heredero Dosumu (*Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora*, p. 149-150). Aunque la influencia de Tinuba había pesado en cierto modo sobre la actividad política nigeriana, sin embargo, fue perseguida por las fuerzas antiesclavistas británicas, hasta el extremo en que el Cónsul británico de Lagos, Sir Benjamin Campbell, ordenó su expulsión en 1856, pero aquella decisión provocó la protesta airada de sus compatriotas (Idem, p. 153). Lo que

más le llevó a la gloria fue el hecho de que, siendo consejera del rey Akintoye, ella misma, tomando las armas y uniéndose al ejército egba, organizó una resistencia para hacer frente a los guerreros del rey Glélé, hijo de Ghézo, de Dahomey, que, por segunda vez, intentaron invadir su tierra natal, Abeokuta, y fueron derrotados por las fuerzas locales, estas fueron, a su vez, aclamadas a gritos de “¡Victoria! ¡Victoria!” (*Reines d’Afrique et héroïnes de la diaspora*, p. 156-160). En definitiva, a pesar de su detestable imagen por haber sido la principal protagonista que traicionó a su propio pueblo y condenó a una gran parte de sus habitantes a vivir bajo la horrible condición de la esclavitud trasatlántica, Tinubu murió como heroína el 3 de diciembre de 1887. Por eso, su nombre aparece en dos grandes plazas, en Lagos y en Abeokuta.

Hasta aquí, hemos intentado trazar las líneas del tratado de la esclavitud en la historiografía africana, que ha sido reconocida y expuesta por sus historiadores y por los demás intelectuales. Yo mismo profesé durante dos años consecutivos (1978-1980) en la University of Ghana, en Accra, Legon, en 1979, donde recuerdo haber comprobado ciertos comportamientos censurables, en los que un profesor ghanés, muy honesto y crítico, certificó, en una ocasión y en una franca conversación, que “estos son los que vendían a sus hermanos”. Pues, en la actualidad, el tema forma parte de las homilias

de los grandes representantes de la Iglesia, como lo saben los que siguen de cerca las del obispo ghanés, Monseñor Samuel N. Mensah, quien insiste a sus feligreses en que “The enemy is within: who sold the Blacks to the White?”. “El enemigo está aquí entre nosotros: ¿quién vendió los negros a los blancos?”. Pues, en el Occidente, exceptuando lo que se puede leer de los mundos clásicos de Grecia y de Roma, la trata blanca no figura en los manuales de historia europea, sólo hay que buscarla en monografías especiales, como se ha comprobado.

Tras este breve repaso, llegamos al punto c) el de la esclavitud neocolonial y actual, en esta fase, recogemos otra vez su texto:

“De hecho, aún sigue habiendo problemas para abolir la esclavitud en países como Mauritania; en Libia recientemente se denunció que los libios (africanos) estaban vendiendo como esclavos a africanos que estaban ahí de paso, precisamente para intentar ir a “esclavizarse” en Europa, expulsados de sus tierras por los jefes africanos de hoy.” (*Polemizando*, p. 262-263).

Si D. Amancio Nsé no ha tenido ninguna noticia de la investigación histórica sobre la esclavitud colonial, es lógico que, partiendo de este inconveniente, no logre entender el complejo problema de la esclavitud neocolonial, que sigue vigente en el suelo africano por diversos motivos que debemos explicar, un extremo que está fuera de su alcance. Como se lo he aclarado antes, ignorando

las causas motrices del mundo que nos rodea, aquí repite la propaganda neocolonial que atribuye a los países africanos y a sus dirigentes, todas las guerras y todos los conflictos que ha provocado el imperialismo, para desestabilizar al Tercer Mundo, en general, y, en particular, a África. Hace ya casi una década que participé en un debate, donde uno de los intelectuales francófonos afincado en Francia, me planteó la siguiente cuestión:

“¿Qué hacemos ante el macabro espectáculo del Mediterráneo convertido en el más grande cementerio de africanos, como antes lo fue el Océano Atlántico en la mal llamada "travesía del medio?"”

(Una de las partes del anunciado debate se encuentra en este texto: “Respuesta a las explicaciones y a las reservas del prof. Victorien Lavou”, disponible en mi Web, en el capítulo de Artículos).

Tanto esta interrogación como el párrafo anterior nos recuerdan, y con perdón por la redundancia, que, a la esclavitud tradicional subsistente todavía en algunos países, se añade la esclavitud económica que implica el riesgo de emprender a vida o muerte la búsqueda de la supervivencia en Europa. En este sentido, lo que ha hecho que no sólo el Mediterráneo sino también este rincón tan olvidado del océano Atlántico, donde bañan las islas del Archipiélago Canario, se convirtieran en el gran cementerio de africanos,

como lo fue en la antigua trata transatlántica, es una de las consecuencias de la IMPOTENCIA y de la DESVERGÜENZA de los países africanos. Después de haber sufrido la explotación galopante del colonialismo, junto con la atroz trata negrera consentida, tras acceder a las *independencias ficticias*, han sido obligados a permanecer bajo los órdenes de sus nuevos amos, herederos del viejo colonialismo, por eso su sistema se llama neocolonialismo que, como nos lo ha asegurado el gran filósofo Kwame Nkrumah, es más peligroso que el mismo colonialismo. Aunque el continente africano sea, si no me equivoco, el más neocolonizado del Tercer Mundo, pues, en él aparecen zonas más dominadas que otras, según el nuevo imperio al que pertenezcan. Desde esta óptica, se descubre con facilidad el alto nivel de dependencia exterior que paraliza la posibilidad de una vía de desarrollo en la *Françafrique, le plus long scandale de la République* (François-Xavier Verschave). Esta es la zona del Franco CFA (Colonies Françaises d’Afrique), conocida generalmente como una moneda nazi, creada por el general de Gaulle, en 1945, que con las mismas siglas se transformó, desde 1960 hasta hoy, en “Coopération Financière Africaine”. Para su convertibilidad, los países que caen bajo su dominio están obligados a hacer un depósito de 20% de sus monedas al Tesoro francés a través de sus bancos centrales, al que deben añadir otras abultadas

cantidades dependiendo de su situación geográfica distribuida en estas tres áreas: 1) el BCEAO (Banco Central de los Estados de África Occidental), cuya capital es Dakar, que ingresa al mismo organismo francés el 50% de sus activos netos en el extranjero, porque engloba a los que hacen bien sus deberes. 2) el BEAC (Banco de los Estados de África Central), con capital en Brazzaville, que, su vez, por estar entre los morosos, debe depositar en la misma institución el 60% de sus haberes, mientras que 3) el BCC (Banco Central de las Islas Comores), el más alejado y, se supone, endeudado, debe abonar el 65% de los suyos a la misma entidad metropolitana (Nicolas Agbohoun, *Le Franc CFA et l'EURO contre l'Afrique*, nouvelle préface du professeur François Ndengwe, préface du professeur Grégoire Biyyogo et postface du professeur Jean Ziegler, Éditions Solidarité Mondiale, Paris, 1999, p. 96).

Si el franco ya no existe, ni en Francia ni en la Unión Europea, pues, el hecho de que los países de África francófona sostengan hasta hoy una divisa creada en 1945 por el general de Gaulle para unificar la explotación de las colonias francesas en el suelo africano, significa el control absoluto o el hundimiento total de todas sus economías bajo el poder económico de la antigua metrópoli, en cuyo dominio se han incorporado la Guinea Ecuatorial, en 1985, y la Guinea Bissau, en 1996. Si el 80% de su actividad industrial de estos países está monopolizada por las empresas francesas, junto con

otras empresas extranjeras, ¿qué les queda para desarrollarse? La respuesta lógica debería ser: ¡nada, o los residuos que deja la incalculable explotación! Dado que los beneficios de sus abundantes materias primas no sirven para su desarrollo, sino para el incremento del poder económico de los grandes, entonces estos países se quedan definitivamente en el subdesarrollo y sus habitantes, condenados a vivir en la *miseria*. *Esta es la primera y la principal causa que ha provocado, provoca, el éxodo dramático y desesperado de estos nuevos esclavos hacia Europa. Como se trata de la “acción negativa” del doble colonialismo, exterior (el de las potencias extranjeras) e interior (el de sus lacayos locales), el señor Amancio Nsé, atribuye exclusivamente sus efectos o consecuencias nefastas a los últimos*. Pero, nuestro político guineano, inconsciente de lo que ocurre en África y en Europa, no tiene la posibilidad de enterarse de que, en el seno de la misma UE, desde que en enero de 2019 Luigi Di Maio, el fuera entonces vicepresidente del gobierno italiano, acusó a Francia de empobrecer a África con la imposición del franco CFA, se produjo un enfrentamiento entre sus dos gobiernos, el italiano y el francés. Si dicho enfrentamiento tuvo lugar hace tres años, la actual primera ministra italiana, Giorgia Meloni, ha vuelto a acusar duramente a Francia por la misma cuestión, mientras que España, el país que más aguanta dicha presión migratoria y sufre los chantajes constantes de Marruecos, por ser el aliado más sumiso y uno de los colonizados por los imperios a los que pertenece, se ha quedado totalmente mudo, al mismo tiempo

que los dirigentes francófonos africanos permanecen en el acostumbrado estado de letargo.

En cuanto a Mauritania, sabemos que es un país que practica todavía la esclavitud y, como forma parte de la *Françafrique*, nadie se atreve a levantar la voz contra sus regímenes para no perturbar el orden impuesto por el nuevo imperio francés que, entre otras reglas, aplica la del “dividir para vencer mejor”. Sólo Nkrumah, Sékou Touré y Modibo Keita, de los que ya hemos hablado, se mostraron opuestos a la injusticia y diseñaron un plan para tomar medidas y resolver la situación en el seno de la OUA, pero chocaron con los títeres francófonos quienes sólo acudían a la organización con el único propósito de dejar constancia de las recomendaciones del Elíseo y de defender los intereses franceses. ¿Qué se puede decir de Libia? Pues, este es un país donde el que fuera máximo líder, Muamar el Gadafi, emprendió una revolución con la que quiso unir el panarabismo con el panafricanismo, como lo hiciera Gamal Abdel Nasser, en Egipto, a mediados del siglo pasado, un compromiso que asumió hasta su asesinato promovido por las fuerzas imperialistas de la OTAN en 2011. Para constatar su implicación en el proyecto de la liberación panafricana, es preciso recordar que fue el gran anfitrión de la reunión de los jefes de Estados de la OUA, que se celebró en la ciudad de Sirte en 2000, en la que tomaron la resolución de crear una moneda común africana que debía sustituir al Franco CFA, en 2014. La sede de esta Unión monetaria estaría en Yaoundé, Camerún,

su Banco central en Abuja, Nigeria, y el Banco de Inversiones en Sirte, Libia. Para ello, el dirigente revolucionario “Muamar el Gadafi había proporcionado 300 mil millones de dólares para la unión monetaria, reservando 140 toneladas de oro y 140 toneladas de plata para esta moneda que no debía ser estibada por el dólar o por el euro, sino basada en el dinar de oro. Los Estados Unidos, viendo que el proyecto que iba a ponerse en marcha en 2014 era una gran amenaza porque el dólar ya no sería la moneda de referencia, sino el oro, y la Francia de Sarkozy no ha aceptado la abolición del Franco CFA, que depende del Banco de Francia y se orienta según esta institución. Aunque Gadafi hubiera sostenido económicamente a Sarkozy para su elección presidencial, en Occidente se creó enseguida la leyenda de que era urgente eliminar al “dictador del desierto” para liberar a Libia. Así, la OTAN declaró la guerra a Libia, Gadafi fue asesinado y el país se precipitó en un inmenso caos después de siete años. En África, los medios de comunicación y la población sabían por qué la OTAN atacaba; el Occidente debió esperar las revelaciones de Wikileaks para poder leer la correspondencia del 2 de abril de 2011 entre Hilary Clinton y Sidney Blumental, ver el vídeo de Hilary Clinton donde ella dice: “Hemos llegado, hemos visto, está muerto”, para comprender los actos criminales contra la institucionalización de una Unión Monetaria, la dominación violenta del petróleo de Libia y las aspiraciones de la gran potencia de Francia.” (Kum’á Ndumbe III, *L’Afrique Reprend sa place*, o. c., p. 39-40).

Esto es simplemente una secuencia de la aplicación del manifiesto de la Tercera Guerra Mundial que las potencias imperialistas declararon al Tercer Mundo, insistimos, de forma especial a África. Para comprender mejor la situación, sólo habría que citar, por segunda vez, al artículo 24 de *La Charte de l’Impérialisme* ou “*La Charte de la*

Servitude”, en inglés, *Africa, Imperialism Charter Concerning Third World Countries*, cuya letra dice exactamente esto: “Las resoluciones de la ONU son los decretos que nos otorgan el derecho de atacar, de matar y de destruir a los países cuyos dirigentes y gente se niegan a someterse a nuestras órdenes, bajo la cobertura de las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU.” Por eso le hemos visto al presidente Sarkozy acudir a la ONU, después de conseguir su apoyo, ordenó a las fuerzas francesas de *La Licorne*, establecidas en la Costa de Marfil, a bombardear el palacio del presidente Laurent Gbagbo, que acababa de ser elegido democráticamente por su pueblo, detenerlo, en compañía de su joven ministro Charles Blé Goudé, enviarlos a la cárcel del Tribunal internacional de La Haya. Hasta hoy los miliares nacionales, de Costa de Marfil, no han hecho nada en contra de la extrema humillación, sólo han acatado las órdenes del amo neocolonial. Tras haber colocado en el poder a su siervo Alassane Dramane Ouattara, Sarkozy se dirige otra vez a la ONU, en vía de la aprobación del plan para liquidar a Gadafi. En consonancia con el inquilino de la Casa Blanca, Barack Obama, el negro que ha ignorado su origen, ha engañado a todos los negros y ha provocado más guerras y conflictos en África más que ningún otro presidente blanco, quien da inmediatamente el visto bueno a la intervención de la OTAN que consuma el asesinato del líder libio. Con la consiguiente destabilización total de la nación, los africanos que se escapan de la miseria provocada por la

explotación neocolonial y pretenden llegar a Europa, son detenidos y vencidos como esclavos, tal como ocurrió durante la antigua trata trasatlántica.

Después de todas esas explicaciones, debo insistir en que, a falta de la información previa y diacrónica de la esclavitud, el señor Amancio Nsé parece estar en las nubes y, partiendo de esta perplejidad, en el punto d), apunta al brillo por su ausencia de una autocrítica africana respecto al tema. Oigámoslo otra vez:

“Y mientras los africanos no reconozcamos nuestros errores en la gestión de la convivencia y dirección de nuestras comunidades y sociedades, seguiremos yendo a remolque y dependiendo de los otros. El que no hace autocrítica y reconoce sus errores en lo negativo que le acontece, es más probable que siga hundiéndose cada vez más en su propio fango (como nos pasa a los guineanos.” (*Polemizando*, p. 263) Pienso que no es necesario reflexionar tanto sobre estas afirmaciones, porque se observa que ha hecho un uso totalmente inadecuado del término “autocrítica”. En principio, se ve que pretende incluir en su ignorancia a todos los africanos, en general, y a los guineanos, en particular. Si no ha tenido ninguna noticia de la historiografía africana de la trata colonial, ni de la contemporánea o actual, que le he servido en bandeja, ¿de dónde deduce la falta de autocrítica? La respuesta está implícita, mejor dicho, explícita, en la pregunta: lo mismo que ha inventado su falso tabú de la trata negra, ahora inventa la ausencia de autocrítica. Esta es la carencia de

autocrítica que le ha impuesto el oscurantismo del régimen de Obiang. A partir de esta situación, censura mi actitud ante el viejo colono Heriberto Ramón Álvarez García quien, en una conversación, intentó evocarme el concepto que tenían los colonos españoles de toda África y de los negros al llegar a Fernando Poo y a Río Muni. Manteniéndose fiel a su método que no le permite entrar en lo esencial de todo cuanto quiere conocer, escribe:

“Muchos guineanos (intelectuales) creen que por tener diplomas iguales a los que tienen los españoles, ya saben tanto o más que ellos. Y con esta actitud se cierran al aprendizaje (“Reflexiones sobre la práctica política en la Guinea Ecuatorial de Obiang” en *Guinea Ecuatorial (des)conocida* p. 68-89)” (*Polemizando*, p. 266). Está claro que no puede criticar lo que ocurre en Guinea donde las autoridades educativas, obedeciendo los criterios de su jefe supremo, Obiang Nguema, promueven un sistema educativo que es cien por cien neocolonial, eso sí que no vacila en criticar a los intelectuales guineanos, estos, para él, aunque alcancen un nivel de conocimiento que sea igual o más que el de los españoles, no deben competir con ellos, porque haciéndolo, “con esta actitud, se cierran al aprendizaje”. Con eso, se ve que ya no se acuerda de que la educación colonial se basó en la *aculturación* y en la *inculturación*, de las que en este instante no juzgo necesario hablarle, sino simplemente confirmarle que estas no asumieron que la educación era una práctica de la libertad, sino

al revés, una parte del proceso de dominación que hoy sigue vigente y con más ingredientes en el neocolonialismo. Pero, al ser su caso algo especial, D. Amancio Nsé se manifiesta como el buen alumno colonizado que no quiere herir la susceptibilidad de sus maestros. De esta manera concluye que:

De hecho, el mismo Nkogo ya esgrime esta actitud cuando dice:

“En último término, Heriberto era un maestro de Enseñanza Primaria que, con un bagaje intelectual mediano, fue enviado a aquellos Territorios Españoles donde, como ya se sabe, su opinión tenía peso y, con ello, podía actuar e incluso anunciar o defender ideas inverosímiles” [Nkogo, p.39] (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 266).

Sí, por cierto, el texto es mío, soy responsable y mantengo lo que he escrito. Contra eso, él añade: “Como si tuviera que ver el ser maestro de Enseñanza Primaria con el nivel del bagaje intelectual de uno”. Pienso que estará de acuerdo conmigo en que la formación y la instrucción, aunque sean dos cosas distintas, sin embargo, tienen distintos niveles o grados. En nuestro caso concreto, Heriberto fue maestro de Escuela Primaria, en este nivel, nadie pone en duda de que hizo todo cuanto pudo en Guinea y consiguió sus objetivos, con la creación de la ESI (Escuela Superior Indígena), una institución, consagrada a la formación del personal tanto administrativo como docente dedicado exclusivamente al servicio del proceso colonial, con

lo cual, si no tuvo una gran dosis racista, por lo menos tendría algo de clasista. Muchos de los alumnos de aquel centro fueron más allá de los objetivos con los que había sido fundado. Aquí citaré algunos de sus nombres: D. Bonifacio Biyang Andeme, licenciado en pedagogía por la Complutense de Madrid, D. Florentino Adjaba, doctor en pedagogía por la universidad de Valencia, D. Augusto Iyanga Pendi, doctor en pedagogía, también por la universidad de Valencia, D. Saturnino Ibongo Iyanga, licenciado en Ciencias de la Información por la universidad de Navarra, D. Joaquín Ebile Nsefun, licenciado en derecho por la Complutense, D. José Mbomio, Ingeniero industrial por la universidad Politécnica de Madrid, etc. Todos esos, sobre todo, los pedagogos, podrían situarse, sin ninguna duda, a nivel de profesores de Heriberto Ramón Álvarez, quien, durante los dos encuentros que tuvimos, nunca me habló de ellos, pero en el hipotético caso de que se hubiera encontrado con alguno de ellos, sería impropio, incorrecto, descortés, si le hubiera hablado un lenguaje colonial de los años cuarenta. Esto fue lo que me quiso insinuar en nuestra primera conversación, pero, al querer hacerle atender a razones, se mosqueó porque para él era ningunearlo. Esto es lo mismo que ha repetido el señor Amancio Nsé en su crítica a los intelectuales guineanos, porque sigue aceptando el comportamiento colonial como algo normal lo

mismo que ha defendido, defiende a ultranza, las falsedades del profesor Aranzadi.

Sin salir de su conformismo, se lamenta de mi determinación de no volver a Guinea bajo la presión y el riesgo inminente de la situación política explosiva que la amenaza constantemente. Ante mi firme decisión sostiene:

“Qué pena que D. Eugenio haya determinado no volver a Guinea mientras sigue el estatus quo neocolonial. ¿Quién le va a cambiar el estatus neocolonial en Guinea? Porque, precisamente para poner fin a este estatus quo neocolonial, creo que Guinea Ecuatorial necesita (como otros muchos países africanos) que se reflote el iceberg de la sabiduría africana que se quedó hundida en Nubia (o en el Egipto de los faraones negros, vaya Vd. a saber) y del que D. Eugenio debe ser una de las puntas.” (*Polemizando*, p. 266-267). Qué duda cabe que la decisión de no volver al país natal de cada uno, en mi caso personal, fue una decisión dura, por varios motivos que muchas personas comprenden e incluso comparten conmigo, excepto él porque piensa que soy uno de los que pueden cambiar el status quo neocolonial en Guinea. Pero, él mismo sabe muy bien que la lista de intelectuales guineanos asesinados desde 1969 hasta hoy es casi infinita, y que, de haber vuelto al país como se lo imagina, yo también estaría en una tumba hace ya más de treinta años. No entiende que el omnipresente neocolonialismo es indefinido y “más peligroso que el colonialismo”, como se lo he dicho anteriormente recordando a Kwame Nkrumah. En

dicho sistema, las potencias imperialistas han colocado, colocan, en el poder a sus lacayos locales, los protegen con todos los medios para que, ocupando los puestos de los antiguos colonos, participen en la explotación, en el sacrificio, en la destrucción de sus propios pueblos, en el destierro o en la eliminación física de los adversarios políticos, todo eso para satisfacer la voluntad del poder de los nuevos amos y enriquecer las arcas de sus metrópolis e incrementar el bienestar de sus ciudadanos... Los dirigentes o las naciones que no acepten estas reglas de juego impuestas por los grandes, son los enemigos que deben asumir las consecuencias de su rebeldía, ya sabemos la naturaleza de las distintas penas que suelen caer sobre ellos. Esta es la situación del mal llamado Tercer Mundo, en especial de los países africanos entre los que se encuadra nuestra pequeña Guinea. Le remito otra vez a los artículos 1 y 5 de *La Charte de l'Impérialisme* que he citado anteriormente. Si los portavoces del régimen de Macías predicaban que el país necesitaba gente de formación, simplemente para que regresara y entrara en el laberinto de la criba donde sobrevivían los más adeptos y el resto acababa en la prisión o en las tumbas, hoy los adeptos al nuevo régimen de Obiang, como lo manifiesta D. Amancio, pueden hacer hincapié en que: “creo que Guinea Ecuatorial necesita (como otros muchos países africanos) que se reflote el iceberg de la sabiduría africana que se quedó hundida en Nubia (o en el

Egipto de los faraones negros, vaya Vd. a saber) y del que D. Eugenio debe ser una de las puntas.”

Me gustaría detenerme en esta última evocación comparativa para puntualizar que nuestro arquitecto, intelectual y político guineano, no ha comprendido que la sabiduría africana no se quedó sepultada en la Nubia o en el Egipto faraónico, como lo asegura, porque los grandes especialistas tanto africanos como europeos lo han recuperado. Y, que inmerso en este compromiso, yo mismo, siendo el más insignificante, he hecho mi pequeña aportación en castellano con la publicación de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Pero, por si acaso se pudiera completar la analogía, el África neocolonial, por haber conservado los sistemas pedagógicos que la han impuesto, la imponen, sus amos neocoloniales para perseguir a sus pensadores, se ha quedado desierta del inmenso campo de sabiduría que ellos han sembrado o están sembrando en Occidente, esta sabiduría sí que permanecerá hundida indefinidamente en tierras ajenas, no se sabe hasta cuándo, porque ninguno de sus países actuales ha hecho ni siquiera el mínimo esfuerzo por recuperarla.

En último término, su evocación es, por cierto, una buena invitación a que yo regrese al país y vaya a ser cómplice de la situación como él, una condición que es sumamente imposible de mi forma de ser y de pensar. Ignorando la expresión diversa de

mis ideas a través de mis escritos, los sitúa, curiosamente, a la misma altura que los comentarios que acostumbra a leer en Facebook, cuyos autores hablan de sí mismos y no de los temas de sus publicaciones, “Lo que empobrece el debate.” De ahí saca esta inferencia que lo encierra en su permanente error de interpretación, donde afirma enfáticamente que:

“esto es lo que yo observo en la reflexión crítica de D. Eugenio sobre el estudio introductorio de Juan Aranzadi al libro *Guinea Ecuatorial (des)Conocida* A mí me parece que dicha reflexión crítica no es sobre el estudio introductorio, sino sobre el propio Juan Aranzadi.” (*Polemizando*, p. 267). Si al principio nos aseguró que: “no voy a entrar en los muchos temas de antropología, historia, filosofía que evoca D. Eugenio (para los que no tengo suficientes conocimientos)”, es decir que admitía su ignorancia en cuanto a esos temas, pero, si ahora nos cuenta que el título de su exposición, la “Reflexión crítica”, no es sobre el estudio introductorio, sino sobre el propio Juan Aranzadi, entonces incide en una de sus insolubles contradicciones, una tendencia que ha asimilado muy bien de su amigo. Y así, concluye su artículo con esta apercepción que le parece un bombazo:

“Y emulando lo que publica Nhuchum Mico Abogo (que para mí tiene uno de los mejores tinos y una excepcional capacidad para argumentar y exponer) en su muro de facebook: “CUANDO JUAN ARANZADI SEÑALABA LA LUNA, PARECE QUE D. EUGENIO SE QUEDÓ MIRANDO EL

DEDO”. (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 267). Con eso, es paradójico que el señor Amancio Nsé se haya evadido de los complicados temas que he planteado por no tener “suficientes conocimientos” de lo que tratan, y que haya sido el señor Nchuchum Mico Abogo quien, con su excelente capacidad intelectual, los haya examinado, pero que, no habiendo comprendido ni sus exposiciones, ni sus conclusiones, ha creído que lo más fácil era pronunciar esta sentencia categórica: “Cuando Juan Aranzadi señala la luna, parece que D. Eugenio se quedó mirando el dedo.” (yo diría que se quedó mirando al dedo). *Parece que estos dos señores viven en una auténtica inversión de los valores, en un mundo al revés. Para ellos, todas las barbaridades que ha escrito el profesor Aranzadi sobre África y los africanos deben ser aplaudidos porque con ellas él “señala la luna”, mientras que el que las ha corregido o criticado debe ser aborrecido porque “se quedó mirando al dedo”. Ante tamaña perplejidad, sólo les puedo confirmar que, en el orden cognoscitivo, emitir un juicio u opinar sobre lo que se ignora es, sencillamente, quedarse en ridículo.* Esto es, naturalmente, uno de los efectos que conlleva el hecho de actuar bajo la presión de la incuestionable manipulación. En esta situación teatral, nuestro principal interlocutor nos sorprende con esta otra rotunda afirmación:

“Termino expresando mi esperanza de que D. Eugenio se haya dado cuenta de que con su reflexión crítica al

estudio introductorio de Juan Aranzadi se ha retratado de una manera bastante desafortunada.”

Bata, 25 de enero de 2022. (Idem, *Ibidem*, *Polemizando*, p. 267).

Ante todo, he de aclarar que el título de mi escrito fue: “Reflexión crítica sobre el estudio introductorio” y no “reflexión crítica al estudio introductorio”. Dicho esto, me toca cerrar el presente capítulo frustrando la falsa esperanza del señor Amancio Nsé, para hacerle entender que de lo único que me he dado cuenta es de su bajo nivel de análisis en el que, entre sus grandes defectos, no tiene idea de los temas que anuncia y, partiendo de esta vaciedad, se precipita en emitir falsos juicios, al mismo tiempo que se desvía del sentido o del significado original de los términos que emplea. Si antes ha hecho un uso inadecuado del vocablo autocrítica, ahora cree que yo me he “retratado de una manera bastante desafortunada” cuando, de hecho, es él el que nos ha dado un buen semblante de su vida pública y privada. Como no ha entendido nada, no ha oído hablar de ninguna de mis obras, sólo le han obligado a entrar en este debate para oponerse a la “Reflexión crítica”, una misión que ha cumplido con creces en plena actitud de un buen subordinado a la manipulación de la más baja escala neocolonial. Para terminar, le diré que yo me he retratado como una persona libre, independiente, autónoma, en la deliberación y en la toma de

decisiones dispuesto siempre a asumir la responsabilidad de las consecuencias de sus actos, en este caso, hace más o menos medio siglo que, basándome en el ideal de la lucha por la liberación africana emprendida por nuestros grandes maestros, me he esforzado por conducir a los africanos a la toma de conciencia de esta liberación, a nivel individual y colectivo, enfrentándome tanto al doble colonialismo como a sus agentes intelectuales desplegados en África y en Occidente. Sin embargo, él, D. Amancio Nsé, arquitecto y político de oposición que no sabe bien a qué sistema, se ha retratado como un manipulado por los dos costados: por un lado, manipulado por el régimen de Obiang, que lo puede encerrar en sus cárceles, sacarlo y obligarlo a participar en la farsa de sus elecciones para hacerle creer que esto es democracia, y, por otro, manipulado por el profesor Aranzadi, uno de los actuales representantes intelectuales del “hombre masa” orteguiano y del oscuro proyecto del gobierno español que no se aclara de lo que pretende hacer en nuestro pequeño país, quien puede afirmar con ironía que le ha dado su apoyo, un apoyo que habría que precisar en qué ha consistido o en qué consiste. Sinceramente, estoy convencido de que, si se produjera un hipotético cambio misterioso en Guinea, en el que D. Amancio, que se define como un político de la oposición, ascendiera al máximo poder, es muy probable que lo ejerciera igual y, quizás, peor que Obiang.

35. El escollo del colofón metafórico de Miquel Vilaró I Guëll: “Recensión de *Guinea Ecuatorial (des)conocida* en la revista *Historia y Política*”

Después de escuchar a todos, ahora estamos invitados a prestar atención a la intervención de D. Miquel Vilaró I Guëll, a quien le ha tocado el turno de tomar la última palabra en este debate, por esta razón, he dado a su texto el subtítulo de “El escollo del colofón metafórico”, del que he juzgado oportuno sacar algunos extractos de sus secuencias fundamentales que reproduzco íntegramente a continuación para captar su sentido y su comparación. El primero empieza así:

“Existe cierto acuerdo entre los musicólogos en considerar *La consagración de la primavera* de Igor Stravinski como el ejemplo más representativo de amalgama musical, tanto por su gigantesca combinación de métricas, ritmos y timbres (en una sonoridad que prioriza la intensidad percusiva sobre los ritmos melódicos de la cuerda), como por su capacidad para aunar orquestación y ballet en un mismo espectáculo. El resultado es la obra completa, la simbiosis perfecta entre cuerpo y alma. Y todo ello sin comprometer la capacidad de la partitura de expresarse por sí sola, sin el recurso de la danza; o hacer que cada uno de sus movimientos se integre en el conjunto, aun dando la impresión de caos e improvisación; o, si resulta más apropiado, introducir ritmos provocativos y sonoridades nuevas sin solución de continuidad. Se trata de una amalgama carente de repeticiones,

en la que importa más la plasticidad evocadora que la sincronía de los elementos. Es en esa ductilidad rompedora donde radica el mérito que la convierte en una obra imperecedera.” (*Polemizando sobre Guinea Ecuatorial*, p. 419-420). Yo diría que estamos ante una especial y perfecta metáfora que se funda en la música, el arte dionisiaco, según Nietzsche, carente de armonía de formas supuesto que es la auténtica embriaguez creadora. Esto es lo que ha sabido materializar el genio musical Igor Stravinski en *La consagración de la primavera*. Para los especialistas, los musicólogos, incluso para los que pertenecientes a otras disciplinas que tengan una aguda percepción musical, es una impresionante mezcla tanto de diversos elementos: métricas, ritmos y timbres, como de la capacidad de coordinar el movimiento físico o corporal, inspirado por el tono de los acordes instrumentales, en el espacio y en el tiempo, como lo diría Kant, en una síntesis espectacular que parece una especie de subida hacia lo más alto. Pensando en lo alto, esta buena sintonía nos puede llevar de lo estrictamente sensible y estético a otro nivel de analogía, la que evoca la perfecta unión existente entre cuerpo y el alma, como lo sugiere el autor de este artículo. De esta experiencia armónica, se deduce otra situada en un plano simétrico que le permite asegurarse de que:

“Algo parecido sucede, aunque sea en otro registro, en el libro *Guinea Ecuatorial (des)conocida, (lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y*

su presente), un largo ensayo en el que bajo la batuta del antropólogo Juan Aranzadi y la puesta en escena del historiador Gonzalo Álvarez Chillida, antropología e historia se aúnan para captar las voces y las materialidades de una Guinea Ecuatorial tantas veces falseada y deformada, no solo en su pasada condición de colonia, sino también en su estado actual de país independiente; y, por otro lado, tan desconocida e ignorada en las notas del larguísimo pentagrama previo a la simple y lúgubre coda impuesta en la partitura por el hombre blanco. Como muy bien afirma Aranzadi, ni la historia de Guinea empezó con el encuentro colonial ni los guineanos, como sujetos de su propia historia, pueden ser meros objetos pasivos de la acción colonial.” (*Polemizando*, p. 420). Aquí es donde tropieza con un escollo que es, sin duda, una barrera infranqueable, simplemente porque ha querido trasladar la unión perfecta de los elementos constitutivos de la obra musical de Stravinski al libro de la *Guinea Ecuatorial des(conocida)* en cuyo propósito, la comparación se hace imposible, por varias razones. La primera de ellas es que el “Estudio introductorio” del profesor Aranzadi a dicha obra no cumple ni la mínima condición que exige la disciplina antropológica como ciencia rigurosa de la realidad humana. Desde su principio, él había declarado que el único objetivo de su estudio era la “antropología de la esclavitud”, partiendo de ella, destaca la unión inseparable entre la antropología afroamericana y la africana como antropologías de la esclavitud. La segunda razón es una consecuencia o implicación de la primera, por la que, haciendo caso omiso del inmenso campo de las primordiales antropologías africana y

afroamericana, toma como único punto de partida el inicio de la colonización y, con este método, une la antropología colonial con la historia colonial e ignora totalmente la rica historia milenaria o precolonial de las tierras colonizadas. Así, retrocediendo a la antropología de “lujo” y de la “elegancia” de la colonización propia del siglo XVIII, una época en la que los análisis histórico, sociológico, mitológico y propiamente antropológico “estaban lejos de diferenciarse unos de otros” (Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, o. c. p. 37-38), ha hecho que su “Estudio introductorio”, a pesar de sus grandes e insalvables lagunas, invada los campos de otras disciplinas. Por consiguiente, se borra por sí misma o por su inconsistencia esta ilusión que le ha llevado al profesor Vilaró a creer que el libro *Guinea Ecuatorial (des)conocida* había sido un ensayo perfecto “en el que bajo la batuta del antropólogo Juan Aranzadi y la puesta en escena del historiador Gonzalo Álvarez Chillida, antropología e historia se aúnan para captar las voces y las materialidades de una Guinea Ecuatorial tantas veces falseada y deformada, no solo en su pasada condición de colonia, sino también en su estado actual de país independiente”. Desde el punto de vista interdisciplinario, es evidente que no sólo la antropología y la historia pueden y deben unirse, respetando cada una sus propios límites, en la exposición sistemática de la naturaleza humana y de la narración de sus hechos, sino también pueden unirse del mismo modo con las demás disciplinas

afines, lo que en nuestro caso concreto ha sido totalmente descartado, como lo acabamos de constatar. Este es un tema que he explicado justamente al desvelar las relevantes coincidencias existentes entre la investigación llevada a cabo por el antropólogo francés, el profesor Philippe Descola, y la mía en sendos capítulos anteriores y fáciles de encontrar.

En cuanto a la pequeña Guinea, me gustaría recoger un párrafo que he citado tantas veces, donde el mismo profesor Aranzadi declaraba que: “Si nos vamos aún más atrás en el tiempo, el propio término Guinea Ecuatorial carece de significado y referencia precisos, y es poco más que un vago indicador geográfico cuando intentamos referirlo al período precolonial y a esa amplia e imprecisa área geográfica del África ecuatorial en la que vivían distintas poblaciones que, antes del “encuentro colonial” con los europeos, solo tenían como denominador común de su diversidad socio-cultural el hablar lenguas distintas de una misma familia bantú y el poseer una organización social *sin Estado* y un sistema de reproducción cultural *sin escritura*.” (*Polemizando*, p. 17-18). Pero, Si el profesor Vilaró insiste en que: “Como muy bien afirma Aranzadi, ni la historia de Guinea empezó con el encuentro colonial ni los guineanos, como sujetos de su propia historia, pueden ser meros objetos pasivos de la acción colonial”, esto significa que ha asumido todas sus contradicciones y demás defectos que he señalado a cada paso y no creo necesario volver a enumerarlos, por eso él mismo nos ha asegurado que ésta ha sido una “lúcida y brillante recensión”, como lo hemos leído. Partiendo

de esta posición partidista, puede extender su análisis comparativo a otros aspectos que lo sitúan entre las demás investigaciones tanto europeas como de otras latitudes, olvidándose de que la posición de su colega se sitúa a un abismo de las líneas que ha seguido la antropología científica de nuestros días... Tras tropezar con el inesperado escollo, observa, con cierto pesar, el mecanismo lleno de incoherencias y “engaños” que se puso en práctica para implementar la “particular ensoñación colonial” española y su política laboral, una política atroz que, entre otros detalles, merece la pena reconsiderar los que expone a continuación:

“Lo sustancial es implantar un modelo hacendístico basado en el cultivo del cacao que le sea rentable y descansa en tres cimentados pilares: una Administración férrea en manos de militares; la conversión al catolicismo de los nativos, impuesta de forma expeditiva por misioneros ultramontanos, y la satisfacción de los grandes intereses económicos, acaparados por una escueta camarilla de comerciantes y finqueros. Todo ello aderezado con registros fotográficos y cientifismos vanos con los que demostrar la superioridad del hombre blanco y su compromiso civilizador” (*Polemizando*, p. 421). Parece una enumeración sensata de los estamentos o pilares que se encargaron de impulsar la colonización hasta sus últimas consecuencias, pero, se ha olvidado del estamento docente que, a su vez, estaba destinado a la formación de aquellos y de aquellas que prestarían sus servicios en los distintos niveles de la administración colonial. Esta es una especie de presentación o proyección visual que supuso el

proceso colonial español en el Golfo de Guinea, al que el profesor Enrique Martino ha aportado nuevos datos en su artículo, “La recluta y la prestación: la economía política y la violencia estructural del trabajo colonial en Río Muni” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen I, p. 527-552), que ya he citado en otra parte. Contemplándolo desde otra perspectiva, se podría intuir que, aunque fuera un esperpento el impulso del colonialismo en el escenario del teatro que ha representado en Guinea, cuyo proceso, habiendo sido ejecutado por una diversidad de estamentos y de personas o personalidades que actuaban al unísono, nos invita a poner de relieve su analogía con la armonía de los diversos elementos que hemos observado en la obra de Stravinski, pero, esta parece una reflexión que brilla por su ausencia en el análisis del profesor Vilaró. Alejado de lo que sería una exigencia de la lógica hermenéutica, lleva la cuestión a otra parte, a la sociedad guineana, donde, a falta de una precia investigación, sólo hace falta dar opiniones o ideas preconcebidas y, con ellas, anuncia que: “Ante el fracaso de los ancestros a la hora de protegerles de semejante embestida, a los pueblos indígenas no les queda más remedio que buscar la manera de adaptar la nueva forma de vivir en las estructuras tradicionales... y bailar su última danza pagana con un acorde fantasmal, como el murmullo de violoncelos que suena en la obra de Stravinski, antes de que se alce el telón.” (*Polemizando*, p. 421).

Sinceramente, se ve que no ha tenido la posibilidad de acertar las circunstancias a las que podía aplicar el equilibrio o la perfección de la pieza de Stravinski. Si no ha podido superar el escollo que lo impedía trasladar su armonía a la antropología e historia coloniales, tampoco ha sabido descubrir la semejanza existente entre dicha obra y la acción colonial, ahora le resulta imposible encontrar el sentido que debe tener el reflejo de su escenario en la sociedad guineana. En ella, según se expresa, el fracaso de los ancestros en su intento de defender a los pueblos indígenas ante el saqueo colonial, los ha “abandonado”, “arrojado”, a la intemperie donde, sin contar con ninguna protección, con ningún apoyo en que “aferrarse”, como dirían Sartre y Heidegger, se han visto obligados a bailar precipitadamente y a la desesperada el ritmo extraño de los acordes de los violoncelos de Stravinski. En este espectáculo, es obvio que, sin saber lo que significa *ancestro* y *antepasado* para estas culturas que lo representan, el señor Vilaró ha reducido de forma esquelética y novelesca todo el comportamiento de los guineanos frente al colonialismo a una “danza pagana” de la música de Stravinski, con lo cual, se ha apartado de la realidad y se ha quedado en lo imaginario. Así, puede creer que ha comprendido a los pueblos guineanos, quizás a los demás pueblos africanos, como lo creyeron los supuestos investigadores que, traicionando el rigor que los exigían sus disciplinas intelectuales, optaron por la defensa sistemática del

colonialismo, cuyos medios lograban la publicación de sus opiniones y su difusión a todo el mundo. Con este singular desfase, apunta a otra visión de la cuestión, con estas palabras que me invitan a reproducirlas tal cual las escribió:

“El paisaje que se revela a continuación, en los veintidós capítulos siguientes que conforman el segundo volumen, es el de una Guinea Ecuatorial anómala en su condición de Estado independiente, con una población obligada, como en el ballet de Nijinski, a caminar en una sola línea desde el mismo día de la independencia, con los codos alzados, las piernas separadas y los pies dirigidos hacia adentro, como preludio de lo que está por llegar: una Guinea dividida en tribus rivales, en bubis y fangs, en insulares y continentales que compiten en una lucha frenética en la que, a diferencia de lo que acontece en la obra de Stravinski, no llega un viejo sabio para besar la tierra y poner paz, sino un dictador sanguinario que manipula las reglas y reprime a los danzantes disidentes para apropiarse del territorio y de los recursos de un país rico en naturaleza y en petróleo, en el que traza un círculo estrecho para que bailen y se enriquezcan solo los suyos, entre los que se incluyen algunos funcionarios sin escrúpulos de la antigua potencia colonizadora, convertida hoy en un lugar alejado, donde por impericia y desdén no hay ni una opinión pública ni una clase política capaces de ejercer presión alguna sobre el sátrapa que canibaliza el Estado guineano. Una exmetrópoli en la que, en todo caso, solo se llora la ocasión perdida hace cuarenta años de sacar tajada en el boyante negocio petrolero, hoy capitalizado por grandes compañías americanas y chinas.” (*Polemizando*, p. 421-422).

Todo lo que se lee aquí sigue las líneas que ha marcado la investigación del profesor Aranzadi, como se ha visto, y no tiene el propósito de salir

fuera de sus esquemas. Al respecto, haré unas breves aclaraciones. La primera de ellas, es manifestar que me ha resultado siempre curioso que los intelectuales españoles ya no se acuerdan del hecho tan trascendental de que la pequeña Guinea accedió democráticamente a la independencia, cuando el pueblo español estaba sometido a uno de los grandes regímenes dictatoriales del mundo, es decir que, por primera vez en la historia del siglo XX, una colonia enseña lo que es democracia a su antigua potencia colonizadora que, intentando resistir a las circunstancias, se vio obligada a aceptar el reto, por las razones que todos conocemos y que no juzgo oportuno insistir en ellas. En la lucha por su independencia, jugó el papel de protagonista inicial el talento de sus líderes y de su principal partido político, el MONALIGE (Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial), que fue secundado por estos otros partidos: MUNGE (Movimiento de la Unidad de Guinea Ecuatorial, de inspiración falangista), IPGE (Idea Popular de Guinea Ecuatorial, fundada en Camerún con fines anexionistas) y Unión Bubi, creada bajo el auspicio colonial. Por consiguiente, es FALSA la idea que pretende propagar que la Guinea Ecuatorial fue “anómala en su condición de Estado independiente, con una población obligada, como en el ballet de Nijinski, a caminar en una sola línea desde el mismo día de la independencia”, como la sostiene gratuitamente, porque hasta después del

5 de marzo de 1969, toda la situación seguía bajo el respeto y el control de su nueva democracia.

La segunda aclaración nos recuerda a todos que, a las elecciones presidenciales del 22 de septiembre de 1968, se presentaron estos cuatro renombrados políticos: D. Bonifacio Ondó Edú, el candidato oficial, el hombre fuerte de los españoles en Guinea (del MUNGE); D. Francisco Macías Nguema, el candidato popular (de la coalición tripartita IPGE-MONALIGE-MUNGE); D. Atanasio Ndong Miyone, el conocido y preferido por los americanos (del MONALIGE) y D. Edmundo Bosio Dioco, el candidato de los Bubi... El triunfo de Macías en la segunda vuelta de aquellas elecciones, una semana después, y la fulminante pérdida de Ondó Edú causaron una gran frustración al régimen de Franco, a las representaciones de su administración en Guinea y en las redes de sus intereses empresariales que se habían enriquecido y habían acaparado la actividad económica del pequeño país.

Pocos meses después de su toma de posesión, el jefe del Estado guineano daba muestras de una extraordinaria moderación, en sus desplazamientos en la isla y en el continente, invitaba al embajador español que lo acompañara para enseñar a su pueblo que este ya “no era el representante de una España represora y omnipotente, sino el de una nación amiga; Macías, al explicar la diferencia entre un embajador y un gobernador general,

trataba de ser conciliador, intentando conjurar los posibles y probables deseos de venganza. Parecía que todo iba muy bien.” (Donato Ndongo Biyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Editorial Cambio 16 – Información y Publicaciones, S. A. Madrid, 1977, p. 151). Esta fue, como era natural, la declaración de principios y de la firme decisión de un presidente dispuesto a colaborar de forma más estrecha con su antigua metrópoli, una actitud que nunca ha sido reconocida ni valorada por los españoles. En efecto, se comprobó que este compromiso no recibió la respuesta que merecía, porque el gobierno español se mostraba indeciso, e incluso en su seno parecía que algunos sectores estaban “molestos por la calma y la paz reinantes en la excolonia.” (Idem, *Ibidem*). El deseo vivaz de buen entendimiento que anidaba en el espíritu del dirigente guineano y de su pueblo se hizo añicos, sobre todo, cuando salió a la luz que los colonos ya habían puesto en marcha una macabra operación desestabilizadora, mediante la cual “todas las firmas comerciales, industriales y agrícolas que operaban en Guinea no reunían, juntas, ni 2.000 pesetas en sus respectivas cuentas corrientes del Banco Exterior de España en Guinea... Y que otras empresas tan importantes como “Alena”, con casi un siglo de explotación maderera no tenían en el banco más que 158 (ciento cincuenta y ocho) pesetas” (Idem, p. 151-152). Este fue el primer varapalo que sacudió a la Guinea Ecuatorial y la condujo a la extrema situación de la bancarrota. Se ve que la declaración unilateral de amistad y de lealtad que había hecho Macías, se convirtió en una declaración de la guerra

para las autoridades y los colonos españoles. Mientras tanto Ondó Edú, en lugar de aceptar su derrota y asumir su puesto de jefe de la oposición, aconsejado por los españoles, se había refugiado en Gabón para, que desde la frontera más próxima como la de Medouneu y Akurnam, encabezara una rebelión armada para derrocar al nuevo régimen. Serán los mismos españoles, tras comprobar el sinsentido de su actuación, quienes entablarán negociaciones con Omar Bongo y con Macías para traerlo a Santa Isabel, como lo testifica muy bien D. Luís Báquena Salvador, comandante de la Guardia civil española y enviado del embajador español, señor Durán-Lóriga, a dicha misión concreta. Esto ocurría precisamente en un momento en que el país se encontraba bajo la tensión de dos gobiernos paralelos: el guineano y el español, porque todas las instituciones españolas y todos sus ciudadanos, en lugar de acatar la legalidad del nuevo Estado, obedecían las órdenes de Madrid, en una actitud de rebeldía y de constantes provocaciones, como la del incidente de las banderas. El cónsul español en Bata había multiplicado la exhibición innecesaria de las banderas en todos los sitios: una en la sede oficial de su representación, otra en su residencia particular y la otra en el cuartel de la Guardia civil, lo que llegó a colmo, sin duda, hasta que un día, el presidente ordenó al jefe de su casa militar, el comandante Tray, quien había sido también capitán del ejército español, a retirar dichas banderas, con exclusión de

la que tenía que hondear en la sede oficial, cuyo acto provocó una dura discusión entre el militar y el cónsul, entre el embajador y el jefe del Estado. ¡Una situación muy anormal en la historia de la diplomacia contemporánea! ¡Nunca se había oído que un embajador se dirigiera a ningún presidente de ninguna república en un tono fuera de lugar como el que se dio en aquella ocasión! Los autores españoles acostumbrados a publicar falsas informaciones y demás vulgarizadores que han creado y promueven una literatura barata sobre la Guinea Ecuatorial, deberían tener un mínimo de decoro o de respeto a las reglas elementales de la deontología profesional, para hacer, de una vez para siempre, una alusión a esa aberración histórica que se produjo en Guinea. No sólo el asunto acabó en la confrontación verbal, sino que en los alrededores del consulado se entabló una pelea entre guineanos y españoles con el resultado de un muerto guineano y varios heridos en ambos bandos. Y, lo más grave fue que, en aquellos días, se supo que “navegaban en aguas jurisdiccionales guineanas varias unidades de la armada española” y que, incluso un determinado destructor había recibido la orden de bombardear los depósitos de combustible de “Alada”, unas instalaciones visibles en toda la bahía de Bata y situadas a poca distancia del puerto, del palacio presidencial y de algunas instituciones docentes tanto públicas como privadas y religiosas.

Pues, el presidente Macías, esforzándose por encontrar una solución razonable de la crisis, “al tiempo que ordenaba el acuartelamiento de la Guardia Civil, cablegrafió al general Franco, al secretario general de las Naciones Unidas y al secretario general de la Unidad Africana. El bloque africano pidió la reunión urgente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Se había llegado al clímax y nadie se atrevía a prever lo que podía pasar en el minuto siguiente” (*Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, o. c., p. 154-155). Esta fue la situación creada, provocada por la torpeza de las autoridades españolas, que condujo a la rápida evacuación de sus ciudadanos. Aquellos que llegaban a Madrid, encolerizados, no cesaban de declarar públicamente que “enseguida iba a estallar una guerra tribal en Guinea”. Los que acudían al Colegio Mayor Ntra. Sra. de África, que yo mismo conocí, insistían con énfasis en la alarmante noticia. *Con ella, estábamos convencidos de que habían dejado bien preparada una inminente situación conflictiva que atribuían a los guineanos, como se ha hecho siempre en el Occidente.* Esta es la misma canción que nos viene a entonar el profesor Vilaró, cuando anuncia este prelude: “una Guinea dividida en tribus rivales, en bubis y fangs, en insulares y continentales que compiten en una lucha frenética en la que, a diferencia de lo que acontece en la obra de Stravinski, no llega un viejo sabio para besar la tierra y poner paz, sino un dictador sanguinario que manipula las reglas y reprime a los danzantes disidentes para apropiarse del territorio y de los recursos de un país rico en naturaleza y en petróleo, en el que traza un círculo estrecho para que bailen y se enriquezcan solo los suyos”. Lo mismo que el viejo

colono, además de asumir su error, cree que en Guinea no hay culturas sino tribus, los Bubi y los Fang, insulares y continentales que se enzarzan en luchas encarnizadas en un escenario que, a diferencia de lo acontece en la obra de Stravinski, ninguna entelequia es capaz de apaciguar, una circunstancia azuzada por la llegada de un dictador que lo manipula todo: reprime a los representantes de la comedia, se apropia de todos los recursos del país, entre ellos el petróleo, a cuya propiedad privada sólo pueden acceder los próximos al hermético muro que ha construido. Esta secuencia de su descripción novelesca es una mezcla confusa y anacrónica de los hechos tanto humanos como naturales del país guineano. Se ha olvidado de que Macías nunca se portó como un dictador antes de la provocación de los españoles, con lo cual el mal que se le atribuye fue la consecuencia más inmediata de la maniobra “made in Spain”. Se sabe, ciertamente, que, tras el nuevo fracaso de su vasallo Ondó Edú, las autoridades metropolitanas preparan un golpe de Estado, en Madrid, para acabar con el régimen de Macías, junto con D. Atanasio Ndong Miyone, ministro de Asuntos Exteriores guineano, quien, a su regreso al país, empieza a preparar el terreno para pasar de la teoría a la práctica y materializar las resoluciones y los compromisos que habían asumido él y las autoridades españolas, así, en las primeras horas de la madrugada del 5 de marzo de 1969 consigue detener y encarcelar a todos los miembros

del gobierno, y se instala en la residencia presidencial de Bata, en espera de la hora oportuna para pronunciar su discurso, donde es sorprendido por el mismo presidente de la República. Sintiéndose acorralado, salta precipitadamente por la ventana desde el segundo piso y se estrella contra el suelo en el patio trasero del palacio... El resultado de su acción fue una catástrofe que conmovió a todo el pueblo guineano... D. Fernando María Castiella, ministro español de Asuntos Exteriores, sin cerciorarse de que el golpe de Estado había fracasado, envía erróneamente un telegrama de felicitación a Atanasio Ndong Miyone, en calidad del nuevo presidente de la República, mas, el despacho telegráfico, al caer en manos de Macías, será una de las mejores pruebas del papel de protagonista que ha jugado el gobierno español en la intentona golpista. A partir de aquí, España, anclada en su férrea dictadura que nunca quiso tolerar el proceso democrático que se había inaugurado en Guinea, ha conseguido uno de sus principales objetivos, ha tomado la decisión de desestabilizarla, creando una figura que representara más o menos la imagen de la figura de Franco. No fue una casualidad que las malas lenguas madrileñas -quizás fueran las buenas- confesaran a sus confidentes que la democracia guineana había sido “un aborto de Franco”. Con lo cual, era necesario sustituirla por su imagen y la de su régimen, y así fue.

Omitiendo todas estas circunstancias, y sin contar con otro requisito de interpretación que la obra de Stravinski, el profesor Vilaró no puede descubrir que el dictador sanguinario al que acaba de referirse ha sido creado por los españoles, en una época en que no se conocía todavía la existencia del enorme potencial petrolero que se encontraba oculto en el suelo guineano, por lo que es incorrecto mencionar este recurso natural como materia prima de apropiación o de explotación. Con este desacierto, completa o mariza las ideas de la anterior secuencia y confirma que, en este estrecho círculo dictatorial que ha trazado, “para que bailen y se enriquezcan solo los suyos, entre los que se incluyen algunos funcionarios sin escrúpulos de la antigua potencia colonizadora, convertida hoy en un lugar alejado, donde por impericia y desdén no hay ni una opinión pública ni una clase política capaces de ejercer presión alguna sobre el sátrapa que canibaliza el Estado guineano. Una exmetrópoli en la que, en todo caso, solo se llora la ocasión perdida hace cuarenta años de sacar tajada en el boyante negocio petrolero, hoy capitalizado por grandes compañías americanas y chinas”. Con estas afirmaciones, es obvio que no ha notado que el escenario se ha cambiado y que, en él, actúa un nuevo personaje, se trata esta vez de Obiang, sobrino del anterior, “el sátrapa que canibaliza el Estado guineano”, quien, a partir de 1996, ejerce la función de *mayordomo* de la plataforma de uno de los pozos petrolíferos más grandes del mundo, cuyos beneficios de explotación, junco los de otras materias primas, circulan en el Occidente que enriquece cada vez más su potencial económico,

comercial, industrial... mientras la Guinea se arruina en la miseria. Tampoco ha podido intuir que, de la misma manera que el franquismo se entendió con Macías, las autoridades de la Monarquía impuesta por el general Franco han apoyado y apoyan a Obiang, como lo he expuesto con más detalles en otro contexto. Sólo puedo añadir, a lo dicho, que la constante histórica de la colonización española ha sido siempre la de dejarse sucumbir al imperio de los grandes, como en América Latina, en Asia, en África, en concreto en Marruecos, en el Sahara y, en particular, en Guinea Ecuatorial donde el negocio de explotación petrolera no sólo cae en manos de las multinacionales americanas y chinas, sino también en las de las francesas y de otros países de la UE.

Descartando todas estas reflexiones, que yo diría necesarias para hacer más inteligible lo que plantea, se dispone a dar la última pincelada a su Recensión y, así, entra en el variopinto y reducido espacio reservado a los intelectuales guineanos cara a la “apariencia de la modernidad impuesta por el dictador (sagazmente ridiculizado por un dibujante de cómics)”. En esta perspectiva, mantiene la habitual crítica tibia de los medios informativos occidentales a su dictadura guardando silencio absoluto de los que, con el único propósito de defender sus intereses, la mantienen en el poder, como lo han hecho todos los regímenes de la Monarquía impuesta por Franco. En este tema

concreto, me gustaría remitirle al texto de “La trama española de corrupción en Guinea Ecuatorial”, de Xavier Montanyá, Capítulo 15, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, p. 137-175), donde podrá constatar que tanto el mismo rey emérito Juan Carlos I, como los dirigentes de los gobiernos centrales, incluso de los autonómicos, todos han apoyado a su dictador, habiendo efectuado sucesivos viajes a Guinea para conversar directamente in situ con él. No obstante, reconoce que, a pesar de haber creado un Estado paralítico, permanece vivo el espíritu multicultural de un pueblo que lucha por la pervivencia de su acervo, “tal como se vislumbra con las múltiples aportaciones de los ensayistas que en este segundo volumen reclaman, desde focalizaciones autónomas, a veces casi opuestas (como las sugerentes bitonalidades presentes en las escenas del sacrificio en *La consagración de la primavera*), atención sobre la lengua bubi para que sea comprendida desde su contexto cultural, en un espacio sociolingüístico marcado con fuerza por el castellano colonial e influenciado recientemente por la cooficialidad de otras lenguas europeas” (*Polemizando*, p. 422). No creo que, a estas alturas, haga falta recurrir a la obra de Stravinski para entender la convergencia, divergencia u oposición de ideas y de proyectos que ha habido siempre entre los guineanos, sino sólo hace falta un esfuerzo intelectual para entrar en lo hondo de sus culturas, de lo contrario, se corre el riesgo de caer en la tentación de prejuzgar los hechos.

Tras estos aspectos, hace alusión a la secta religiosa *bwiti* y al *melan*, al mismo tiempo que

repara en las voces que apuntan a las alternancias de los cambios sociales y sus nuevas identidades, con el fin de visualizar el mestizaje cultural, su trascendencia al otro lado del Atlántico, sobre todo su conexión con Cuna, destaca la reclamación de otros valores tradicionales, como las manifestaciones artísticas e históricas que se ven involucradas hoy en día en las especulaciones del mercado de arte, ilustrando el caso concreto de *Eyima-Byere*. Remite, en fin, a la descripción asimétrica expuesta en el *Nseng y Faa*, el binomio masculino y femenino entre los Fang, con el fin de poner de relieve el puesto que ocupa la mujer no sólo en lo doméstico sino también en los demás ámbitos de la sociedad. Estos son, entre otros, los enfoques que, según nos confirma, “completan una obra que se cierra hablando de diásporas y de la imagen que ofrece hoy Guinea Ecuatorial en Estados Unidos, el gigante al que se dirige el grueso de sus exportaciones de petróleo y que acoge un número creciente de estudiantes universitarios guineanos.” (*Polemizando*, p .422-423). Convendría aclarar que todo cuanto se afirma en este párrafo no tiene nada que ver con lo que ha expuesto el profesor Aranzadi en su “Estudio introductorio”, sino más bien con las aportaciones de los profesores Baltasar Fra Molinero e Ibrahim K. Sundiata. Estos son dos investigadores cuyas líneas he seguido de cerca desde hace más de un decenio, habiéndolos conocido en diversos congresos. El primero, Fra Molinero, como un buen residente en los USA, observa que la Guinea ha sido objeto de cinco versiones o visiones distintas de

contenidos históricos y políticos que, a veces pueden oponerse y convergerse, cuyas características serían:

1. La visión colonialista que arranca en el siglo XIX y tiene un componente religioso que, en la actualidad, contempla a la Guinea “como un infierno de corrupción y de despotismo”.
2. La “que proviene de posiciones anticoloniales y postcoloniales”, en la que Guinea se inserta en el común denominador de los países que, en la década de los sesenta, accedieron a la independencia en cuya perspectiva se detecta la raíz de sus problemas.
3. La “cultural hispánica”, que trata de reconocer el puesto que ocupa este pequeño país en vasto mundo de la hispanidad y de ponderar su importancia como puente de comunicación entre África y Abiyala (América Latina), a través de sus manifestaciones literarias, históricas y antropológicas.
4. La del discurso medioambiental, una visión crítica de la explotación de los recursos naturales –“petróleo, gas natural y madera-- en cuanto representan un aspecto negativo para la sociedad guineana”. Este se produce en los medios académicos, sobre todo en las ciencias sociales partidarias del ideal de la conservación de la naturaleza.
5. Esta se opone a la anterior, impulsada por el mismo gobierno guineano que, mediante campañas de prensa y propaganda, ofrece “al país como un lugar adecuado para los negocios, especialmente los relacionados con los hidrocarburos.” (Capítulo 31, Baltasar Fra Molinero, “Guinea Ecuatorial en Estados Unidos”,

Guinea Ecuatorial (des)conocida, Volumen II, p. 571).

Dado que he dedicado ciertos apartados o capítulos a algunos de esos temas, sobre todo a los que se refieren al acceso masivo a la independencia de los países africanos, en general, y de la Guinea Ecuatorial, en particular, prefiero remitir a lo que ya he explicado en todos ellos, para prestar más atención a otros aspectos cruciales de la situación, entre los cuales conviene recalcar que: “En Estados Unidos, Guinea Ecuatorial significa petróleo. Esto en sí ya indica el tipo de relación política y económica que existe desde la gran potencia global hacia un país que pocos ciudadanos podrían situar en el mapa.” (Idem, p. 572). Este es, en realidad, el punto de inflexión que lleva la palma en el lanzamiento actual del dimito país en la órbita internacional. Como lo he insinuado antes, desde el umbral de la década de los noventa, el hallazgo de la nueva galería petrolífera que se encontraba oculta en las aguas del Golfo de Guinea, ha hecho que los americanos declaren a la zona como uno de los cotos privados de su programa de saqueo en suelo africano. Aquí nos situamos en la cumbre de todas las convergencias, donde confluyen, coinciden, todos los relatos periodísticos, novelescos y memoriales, tal como nos lo explica el autor del ensayo, en los que, por citar algunos cuantos, tendríamos la novela de Joseph Conrad, *Heart of Darkness*; *The Wonga Coup*; *Tropical Gangsters*, etc., etc. En definitiva, este último título, *Tropical*

Gangsters, de Robert Klitgaard, un funcionario del Banco Mundial enviado a Guinea, “es un libro de memorias donde, en palabras suyas, afirma que su misión fue “transformar una economía en ruinas”, mientras controlaba una séptima parte del producto nacional bruto del país. Una historia que empieza en 1985, pero que se quiere presentar como atemporal, en la que la corrupción, el despotismo y la enfermedad son los pilares narrativos. En similares términos, canibalismo, Macías como dictador enloquecido, se expresa el autor de *The Wonga Coup* (2007), Adam Roberts, un periodista adscrito a la revista británica *The Economist*. El asunto del libro, sin embargo, es denunciar la aventura colonialista de Mark Thatcher, hijo de la antigua primera ministra británica Margaret Thatcher y conocido traficante de armas en África. Mark Thatcher contaba con Simon Mann, antiguo miembro de los servicios secretos británicos, para derrocar el régimen de Obiang y establecer un gobierno títere al mando del opositor en el exilio Severo Moto. Querían hacerse dueños de la producción petrolera del país. Los términos del análisis inciden preferentemente en la ineptitud, ignorancia y avaricia de los políticos guineanos frente a las compañías petroleras que, se reconoce, ni siquiera cumplen con los contratos. Exxon Mobil, Amerada Hess y Marathon Oil aparecen nombradas como artífices de un sistema de sobornos a los principales miembros del gobierno guineano y se les atribuye “parte de la culpa” (“Guinea Ecuatorial en Estados Unidos”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 577-578).

Este texto significativo nos permite entrar en el quid de la cuestión para descubrir lo que se oculta detrás de las narraciones de los novelistas, reporteros o cualquiera de los autores de su género que, por supuesto, no nos lo han podido revelar. En principio,

el señor Robert Klitgaard nos ha demostrado con suma clarividencia que, como un funcionario del Banco Mundial enviado a Guinea para “transformar una economía en ruinas”, tuvo la habilidad de controlar la “séptima parte de su producto nacional bruto”, lo que explica la naturaleza de este organismo internacional en el que ejerce sus funciones. Para desvelar su esencia es necesario contemplar, interrogar la historia de nuestro tiempo, donde el imperialismo ya no se conjuga en plural como en las fases anteriores de su desarrollo, sino que hace décadas que se ha convertido en la fuerza colectiva de la tríada compuesta por los Estados Unidos, Europa y Japón. Su carácter colectivo “se expresa a través de la gestión del sistema mundial por sus instrumentos comunes; en el plano económico, la OMC (ministerio de las Colonias de la tríada), el FMI (Agencia monetaria colonial colectiva), el Banco Mundial (ministerio de la Propaganda), la OCDE y UE (constituidas para impedir a Europa la posibilidad de salir del liberalismo); en el plano político el G7/G8, las fuerzas armadas de Estados Unidos y su instrumento subalterno que representa la OTAN (la marginación/domesticación de la ONU completa el cuadro.” (Samir Amin, *Sur la Crise, Sortir de la crise du capitalisme ou sortir du capitalisme en crise*, LE TEMPS DES CERISES, éditeurs, Pantin, France, 2009, p. 83-84). ¡Ah! El experto economista egipcio-africano nos acaba de presentar el esquema de la estructura organizativa compartida de los organismos de la tríada imperialista, en ella, además de otras instituciones mencionadas, nos interesa

insistir en lo que afecta, en concreto, al Bando Mundial. Este mega Banco, siendo el “ministerio de la Propaganda”, ha preparado el terreno, ha hecho una excelente propaganda a su funcionario, el señor Robert Klitgaard, para que viaje a Guinea y que presione o engañe a su gobierno con el pretexto de que era la figura imprescindible que iba a subsanar su economía cuando, por el contrario, su verdadera misión era controlar la séptima parte de su “producto nacional bruto”. ¡Qué extraño asesoramiento! Con él, avanzamos un paso más. La segunda parte de su testimonio donde “la corrupción, el despotismo y la enfermedad son los pilares narrativos”, aunque es cierto que el mismo Macías reconociera que sufría achaques nerviosos (como lo relata Adolfo Obiang Bikó, en *Guinea Ecuatorial, del colonialismo español al descubrimiento del petróleo*, o. c., p. 161, *Equatorial Guinea, from spanish colonialism to the discovery of oil*, p. 157), ha ignorado el principio y el desenlace de su relación con España y la situación tensa que lo impulsó a descargar la ira en sus autoridades, como lo he explicado en páginas anteriores. El siguiente paso nos lleva a su coincidencia con el autor de *The Wonga Coup*, quien habla de “canibalismo, Macías como dictador enloquecido”, aunque el objetivo fundamental de su obra fuera denunciar el drama aventurero y colonial Mark Thatcher. Si este emprendió su aventura con el fin de derrocar al régimen de Obiang y sustituirlo por un gobierno títere presidido por el opositor

exiliado en Madrid, Severo Moto, de haber logrado su principal objetivo, el balance final de su operación habría dado origen a otro régimen exactamente igual al derrocado. Del mismo modo, cabe admitir que, como los términos del análisis de este libro, el gran periodista de *The Economist*, “inciden preferentemente en la ineptitud, ignorancia y avaricia de los políticos guineanos frente a las compañías” que se han apropiado de la explotación petrolera, parece que su crítica no tiene sentido porque, como acabamos de admitir, de haber triunfado el *Wonga Coup* de su compatriota Mark Thatcher, se encontraría con la misma situación ante el equipo del hipotético gobierno títere de Severo de Moto. Por consiguiente, la situación del pueblo guineano no habría cambiado nada, no habría logrado ni lo más mínimo de lo que necesita para encarrilarse hacia su posible vía de desarrollo, porque se trataría, simplemente, de reemplazar un gobierno títere por otro de la misma naturaleza; lo único que cambiaría sería la empresa o las empresas explotadoras del petróleo que, ciertamente, serían inglesas que entrarían en un conflicto de competencias con las americanas. Exxon Mobil, Amerada Hess y Marathon Oil, y que, al fin y al cabo, se pondrían en común acuerdo para repartirse el pastel. Otro importante dato a retener, nos advierte que estas multinacionales americanas que “ni siquiera cumplen con los contratos... aparecen nombradas como artífices de un sistema de sobornos a los principales miembros

del gobierno guineano y se les atribuye “parte de la culpa”. Este extremo grave en todos los órdenes (moral, social, político, económico, etc.) es como la marca o el cuño de una “situación límite” de dominación creada arbitrariamente, cuyo balance determina estas dos fases complementarias: a) que estas empresas o multinacionales, son los mejores *lobbies* imperialistas que ejercen de grupos de presión para subyugar a sus lacayos o títeres, y b) que ellas son los impulsores de los círculos viciosos de las redes de la *corrupción legalmente autorizada por los grandes*, que los medios de comunicación occidentales, exceptuando pocos casos, sólo atribuyen a los dictadores, exonerando o, quizás, dirigiendo críticas insignificantes a sus verdaderos promotores. El que investigador que, por su esfuerzo personal y autónomo, se anime a buscar las causas o las razones por medio de las cuales las multinacionales citadas se erigen en mejores *lobbies* imperialistas, debería reflexionar sobre los efectos de la aplicación del artículo 1º de *La Charte de l'Impérialisme* ou “*La Charte de la Servitude*”, al que no sólo quisiera remitir, como lo he hecho en otras ocasiones, sino reproducir su letra que dice así:

“La divisa del imperialismo es: gobernar el mundo y controlar las riquezas del planeta; nuestra política es dividir para reinar mejor, dominar, explotar y saquear para llenar nuestros bancos y hacer de ellos los más potentes del mundo”. Está claro que les ha salido fácil la operación de dominar, explotar y saquear, sin la mínima

resistencia, las materias primas de la pequeña Guinea Ecuatorial, cuyos pingües beneficios enriquecen a los bancos y a otros sectores productores de las potencias neocoloniales y de sus aliados. De la misma guisa, para saber con qué métodos estas mismas empresas ejercen como motores de las redes de *la corrupción legalmente autorizada*, reproduzco le letra del artículo 5º, hela aquí:

“Todos los dictadores deben meter sus fortunas en nuestros bancos para la seguridad de nuestros intereses. Esta fortuna servirá de donaciones y créditos otorgados por nosotros como asistencia y ayuda al desarrollo a los países del Tercer Mundo.” De ello, se deduce que las fortunas de los dictadores enriquecen excesivamente a los receptores que, apropiándose de ellas, se las otorgan a los respectivos países de origen en concepto de ayudas o créditos que estos, a su vez, deben devolverles con abultados intereses. Los que cumplen con este mandato imperativo son los buenos servidores del imperialismo cuyos representantes tienen toda la razón del mundo para mofarse de ellos y llamarlos “amigos”. Para averiguar la manera en que se vacían las arcas de los Estados del Tercer Mundo y a qué países van a parar, recomiendo al lector atento la lectura de *Biens mal acquis...profitent trop souvent La fortune des dictateurs et les complaisances occidentales, Document de travail, mars 2007, CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le*

Développement), Antoine Dulin, auteur principal, avec le concours et sous la responsabilité de Jean Merckaert. Contact: j.merckaert@ccfd.asso.fr. En esta misma línea, recomendaría la lectura de *Guinea Ecuatorial, rica, pero miserable*, de Max Liniger-Goumaz, con el prólogo de Djongele Bokokó Boko, Éditions du Temps, Ginebra, 2010. Sólo me queda señalar, al respecto que, sin contar con el derroche que Obiang y su régimen han causado al erario guineano y han depositado en los países europeos, como España, Francia, etc., el profesor Fra Molinero dedica el breve apartado de “Teodoro Nguema y el discurso del exceso” al análisis “de la corrupción del gobierno de Guinea, sus operaciones de blanqueo y la participación en ello de la banca estadounidense, con el notorio caso del Riggs Bank”, así como de las propiedades de su hijo Teodorín en Malibú (California). Y, aunque haya renunciado a sus bienes inmuebles en USA, “volvió a dar pábulo a la repetición de este lenguaje de exceso y poder ilegítimo. En las noticias se menciona el precio de la casa que perdió el hijo del dictador, a quién perteneció anteriormente, y las cantidades astronómicas que ha conseguido por medio de sobornos” (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Vol. II, p. 590-591). Aquí se pone de manifiesto, aunque sin reconocerlo explícitamente, lo que yo he llamado anteriormente *corrupción legalmente autorizada*, por la que, en los Estados Unidos, ciertos informadores se atreven a dar los nombres y los apellidos de los empresarios o de las empresas que están envueltos en el abultado negocio del pago de sobornos al régimen de Obiang, y otros

prefieren guardar silencio del asunto. En resumidas cuentas, inmerso en esta dimensión tan abominable en ejercicio de sus funciones, parece que Obiang ha ganado más peso y ha sido agasajado por todos. Así se conserva los buenos recuerdos de sus agradables encuentros con el entonces rey Juan Carlos I, con Jacques Chirac, con Durão Barroso, con Condoleezza Rice, con los Obama, con Koïchiro Matsuura, con Marcio Barbosa, etc., al mismo tiempo que Teodorín exhibe las imágenes obsesivas de sus posesiones y de su enajenación mental, entregado a los vicios más indignos de la naturaleza humana (*Guinea Ecuatorial, rica, pero miserable*, o. c., p. 18-22, 116-119 y 126-127). Y no sólo eso le ha aportado más ventajas en el terreno político, sino también en el económico, como lo confirman los hechos. Si no se contempla ningún cambio en un país con “una población que continúa viviendo con un dólar al día, que carece de agua potable, y con los estragos sanitarios que se imagina.” (Idem, p. 64), muchos se inclinarían a pensar que “el subdesarrollo, la inestabilidad y el poder autoritario podrían todos ser atenuados en parte con una modificación de la política exterior de los Estados Unidos en la región, en particular, imponiendo contratos petrolíferos condicionados por cambios políticos, orientándolos cuidadosamente.” (Idem, Ibidem). Pues, nada de eso se vislumbra en este panorama oscuro, los que quisieran ir más allá de esta visión simplista de la realidad, comprobarán que este tipo de discurso no es más que pura ilusión, un espejismo, porque está en contra de los intereses americanos. De ahí que:

“Los fondos depositados en el *Riggs* han sido ventilados hacia otros bancos, en el Reino Unido, en España y en África del Sur. Investigaciones publicadas por el *Harpers Magazine* (New York), atestiguan que, recientemente, fondos ecuatoguineanos han sido depositados en los Estados Unidos, en la *Independence Federal Savings Bank*, y ellos con el apoyo de funcionarios del Departamento de Estado. El grueso de los depósitos guineanos, según el FMI, se encontraría en los establecimientos bancarios *offshore*. De modo que Guinea Ecuatorial va continuar en la vía habitual de su criminalidad, su corrupción y su autocracia.” (Idem, *Ibidem*, *Guinea Ecuatorial, rica, pero miserable*, p. 64). Es indudable que la dinámica de la *corrupción legalmente autorizada*, es uno de los grandes vínculos que une inseparablemente el Tercer Mundo con las potencias imperialistas. En el caso de la pequeña Guinea Ecuatorial, sus fondos deben circular entre los bancos americanos, europeos y sudafricanos, en este último caso, no en beneficio de la población local sino en beneficio de las multinacionales extranjeras que han recuperado el espacio y los métodos de explotación del viejo *Apartheid*. Es difícil vivir en un mundo en que todo está manipulado por los intereses de los grandes, donde la mayor parte de la Gran humanidad se ve como adormecida en una especie de letargo, de “lavado de cerebro” irreversible, contra el que sólo pueden rebelarse los que, realmente, son críticos. Como ya lo hemos comprobado, los amos imperialistas habían declarado públicamente que “Todos los dictadores deben meter sus fortunas en nuestros

bancos para la seguridad de nuestros intereses”, ahora nos pueden asegurar que:

“No se habla de genocidio, de masacre ni de “crímenes de guerra”, ni de “lesa humanidad” en los países donde nuestros intereses están garantizados. Incluso si el número de víctimas es excesivo.” (Artículo 14, *La Chate de l’Imperialisme*). En definitiva, debo corregir la expresión de mi íntimo amigo, Max-Liniger Goumaz, Q. E. P. D., quien, en lugar de afirmar que “Guinea Ecuatorial va continuar en la vía habitual de su criminalidad, su corrupción y su autocracia”, debería haber afirmado, sin ambages, que los “Estados Unidos y sus aliados no sólo han autorizado sino también han facilitado todos los medios materiales a la Guinea Ecuatorial para continuar en la vía habitual de su criminalidad, su corrupción y su autocracia”. Entonces, habría que determinar el lado en que cae más el peso de esta “situación extrema”. Al hablar del doble neocolonialismo, exterior e interior, siempre he considerado al primero como el principal motor de su proceso, porque, el segundo recibe órdenes que, bajo amenazas de vida o muerte, tiene que cumplir necesariamente.

Dado que el túnel funesto es demasiado largo, antes de abandonarlo debo continuar el itinerario con otros estudios, me refiero a los que han sido efectuados por el profesor Ibrahim K. Sundiata. Según este apellido (Sundiata), típico del Mali y de otros países de la zona, sin tener información suficiente acerca de su biografía, me aventuro a

imaginar que podría ser un descendiente de la cultura mandinga. ¡Ojalá! ¡Que no me equivoque! Como quiera que sea, lo más importante es aproximarnos a su línea de investigación para ver lo que nos puede enseñar de África, de los africanos y, en especial, de los guineanos. Como hemos dicho antes, es el autor de “La diáspora y un pequeño rincón de África”, un artículo que compone todo el Capítulo 32, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II. En su introducción se inspira en el texto de Barack Obama quien, en su obra *Dreams from My Father*, sostiene que:

“África había llegado a ser una idea más que un lugar real, una nueva tierra prometida, llena de antiguas tradiciones y vistas espectaculares, nobles batallas y tambores parlantes. Con la ventaja de la distancia, envolvíamos a África en un abrazo selectivo-- ¿Qué ocurriría una vez que quedara abolida es distancia?”. No creo que haga falta esperar que nos de una respuesta a su pregunta, porque se ha expresado claramente empleando el concepto o la noción que la diáspora (en particular la norteamericana) ha tenido o tiene de África: *una idea que no corresponde a ninguna realidad*. Por esta razón, he insistido en mis escritos que Obama está en el grupo de millones de negros que se han negado, se niegan, a sí mismos. Ha sido el presidente americano negro que ha apoyado y participado activamente en la proliferación de las guerras y de los conflictos imperialistas en el suelo africano mucho más que ningún otro presidente blanco. Su

elección “como el cuadragésimo cuarto presidente de los Estados Unidos constituye ciertamente el más asombroso acontecimiento que ha conocido nuestro planeta. Fruto, ante todo, del despertar y de la movilización de la memoria herida de decenas de millones de descendientes africanos deportados y de personas procedentes de otras minorías, esta victoria ha despertado en el mundo entero, sobre todo en el hemisferio Sur, una esperanza ardiente. Esperanza hoy fracasada.” (Jean Ziegler, *La Haine de l’Occident*, Éditions Albin Michel, 2008, p 10). Estamos ante uno de los personajes más miméticos del umbral del siglo XXI, como un pliego que se movía más que otros a merced de los bandazos del mecanismo de la *sociedad unidimensional*, en virtud de su aspecto cambiante o cambiabile, como si tratase de un camaleón, hizo trocar rápidamente sus compromisos con la otra sociedad, la de su gente. Obama había engañado, frustrado no sólo la esperanza del mundo negro sino también la de todos aquellos que creyeron en su palabra. En una de sus conferencias presidenciales, en Estados Unidos, pudimos ver y oír directamente cómo un grupo de afrodescendientes lo increpaba con el grito unánime de: “What about Black People?”. Así traicionó a todos, a los próximos y a los lejanos. Reflexionando sobre su traición, sentí reconocer que yo también había caído en la ilusión de precipitarme en la valoración positiva de su figura. Si el 27 de noviembre de 2008, publiqué un artículo, en el *Diario de León*, con el título de “Obama, Narmer o Menès de los Estados Unidos”, una semana antes de su toma de posesión

que tuvo lugar el 20 de enero de 2009, con expresa invitación del mismo periódico, les concedí una entrevista que fue publicada el 18 del mismo mes, es decir dos días antes del acto solemne, con el título de: “La elección de Obama supone un órdago al capitalismo americano”. Pocos meses después, me vi obligado a corregir todo cuanto había dicho de él que fuera susceptible de cualquier desacierto. Abandonando su autonomía y su dignidad personal, se dejó sucumbir bajo la despreciable arbitrariedad bélica americana, cerrando los ojos a sus barbaridades. Obligado a permanecer en este estado de ceguera, se supo que:

“En la más grande prisión militar del mundo, en Bagram, en Afganistán, los agentes americanos de los servicios secretos de seguridad continúan torturando a sus prisioneros. Las “comisiones militares” siguen vigentes; la aplicación de las convenciones de Ginebra es negada a los detenidos, “combatientes hostiles” o simples sospechosos.” (Idem, *Ibidem, La Haine de l’Occident*, o. c., p.10). El que todo el mundo esperaba que iba a soplar un nuevo aliento a los Estados Unidos, para que asumiera la responsabilidad de recuperar los valores de la dignidad humana a escala planetaria, se convirtió, como los demás y más que ellos, en uno de sus grandes transgresores. De esta forma, había rebasado los límites exigibles en la ejecución racional de la actividad política. Así, la abogada de New York, Tina Forster, perteneciente al grupo de la *International Justice Network*, encargada del tema

de Bagram y, en concreto de tres detenidos: dos yemeníes y un tunecino, se lamenta de que:

“No existe ninguna diferencia entre las administraciones de Obama y de Bush”, y se extraña tanto, como lo hicimos todos los que pensamos en la auténtica lucha por la liberación del género humano de todos los males que destruyen su naturaleza racional, que Obama, liderando “dos guerras a la vez... recibe el Premio Nóbel de la Paz.” (Idem, *Ibidem*, *La Haine de l'Occident*, p. 10). Aunque el dato fuera uno de los más curiosos de los dos últimos siglos que nos han tocado vivir, esto significa, simplemente, que la manipulación del régimen de Obama ha hecho trasladar la corrupción política a otras áreas hasta echar la confusión a todos los miembros de la Academia Sueca. Así sucedió todo:

“A finales del mes de noviembre de 2009, cuatro días antes de la ceremonia solemne de la entrega de Premios en Oslo, decide intensificar masivamente la guerra en Afganistán y anuncia el envío de 30.000 soldados suplementarios.” (Idem, p. 10-11). Esta fue la constante en la actuación de Obama, como el primer presidente negro de los Estados Unidos. Ejerciendo sus funciones, como lo hicieran Clinton y Bush, impulsó con más firmeza al AFRICOM (“Africa Command”), un programa con el que “Los Estados Unidos y Europa, aspiran al control del petróleo (Golfo de Guinea, Sudán), del uranio (Niger, Sudán), de los metales raros (Congo, África

Austral), etc.” (Samir Amin, *Sur la Crise, Sortir de la crise du capitalisme ou sortir du capitalisme en crise*, o. c., p. 48). Se trata de rodear a todo el continente africano de las bases militares imperialistas, con el fin de facilitar la explotación de sus recursos naturales y de provocar guerras ahí donde pueda haber cualquier signo de resistencia, lo que incluye, por supuesto, la persecución política e incluso la eliminación física de los líderes nacionalistas o revolucionarios que se opongan a este proyecto destabilizador o simplemente de los sospechosos de dirigirse contra él.

Por eso, es fácil descubrir el verdadero sentido de la ideología de Obama quien, enfatizando que África no es más que una *idea*, puso de manifiesto que una de las características esenciales que la define es: una “tierra sometida a la máxima explotación”. Los que hacemos filosofía, solemos dar vueltas tantas veces al vocablo *idea* para entenderlo de dos maneras: como una especie única susceptible de ser intuida en una multiplicidad de objetos, en cuyo caso se trataría de una abstracción, o como cualquier objeto del pensamiento humano, es decir una representación, en general, en la que brilla por su ausencia lo representado. Si eso se aplica a lo que nos concierne en este instante, nos encontraremos, sin duda, ante *una imagen de África sin África*, una noción que le vino de maravillas a este gran afroamericano y a todos aquellos que no

han podido encontrarse con sí mismos, ni mucho menos con la tierra de sus orígenes. Desde el punto de vista hermenéutico, creo que muchos estarían de acuerdo conmigo en que esta afirmación despoja al continente africano de todos sus valores, rompe los componentes de su infinito campo epistemológico. En otros términos, es un continente que, aunque fuera cuna de la humanidad y de los saberes, siempre hay que hablar de él ignorando sus cuentos, sus fábulas, sus mitos su literatura, su filosofía, su teología, etc. etc. ¿Con qué nos quedamos? Pues, con esta otra África, probablemente la colonial, porque todo lo que había en ella antes de la colonización debe o puede ser imaginado o fantaseado. De ahí los *Dreams from My Father* (*Sueños de mi padre*). Si se entiende bien, estos sueños no son suyos, sino de su padre quien creyó haber llevado las marcas o las huellas de su cultura desde Kenia al otro Lado del Atlántico, a Estados Unidos, pero que lo que nunca se imaginó es que esta no iba a ser asumida por alguien que lleva su apellido. A propósito, este apellido significa: gavilán, con lo cual, Obama es uno de los descendientes de los Fang, de Engong, que se quedaron en Kenia; en todos los países donde habita esta cultura aparecen, como otros apellidos corrientes, muchos Obam, Obama u Obame; Aubama ou Aubame. Pues, el título *Dreams from My Father* (*Sueños de mi padre*) me ha llevado inmediatamente a pensar en otro que es su oposición

más radical, me refiero al *Sur les traces de mon père, jeunesse du Burundi à la découverte des valeurs* (Tras las huellas de mi padre, juventud del Burundi al descubrimiento de los valores), del teólogo y filósofo revolucionario burundés Michel Kayoya, asesinado en 1972, quien, entrando en lo hondo de su cultura, construye un sistema axiológico al que he dedicado unas reflexiones en “Immana: el fundamento del verdadero humanismo”, el apartado 5 de la Sexta Parte de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, y en “Immana: la source de l’humanisme véritable”, Septième Partie de *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*. Es evidente que los valores se adquieren mediante los diversos tipos y niveles de aprendizaje. Este aprendizaje ha sido siempre objeto de distintos enfoques: dogmático, impositivo, liberador, interdisciplinario, etc. Me temo que el que ha podido recibir Obama, no le ha permitido conocer nada de su cultura africana, y que tampoco él mismo se ha esforzado por estudiarla, quedándose al margen de ella formando parte de la gran masa de afrodescendientes “desarraigados”.

No obstante, aun con esta circunstancia, estamos obligados a seguir el razonamiento de uno de los representantes de la subsiguiente diáspora, quien nos ofrece, como si fuera en primera plana, una de las secuencias que marca el signo de sus inquietudes, en la que, a bordo de un vuelo desde el

aeropuerto de Dulces, Virginia, rumbo al continente africano, en concreto, aterriza en Sudáfrica, para asistir a la cumbre de la *Leon Sullivan Foundation*, una institución que remonta a la época del *Apartheid* y que puso, posteriormente, en marcha las bases de un proyecto encaminado a la creación y al fortalecimiento de los vínculos económicos entre África y los afroamericanos, organizando un encuentro que contó con algunas “figuras ilustres como Bill Clinton y Andrew Young, que habían honrado los debates con su presencia.” (Ibrahim K. Sundiata, “La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 597). Con esos datos, es necesario recordar que las potencias coloniales y neocoloniales occidentales apoyaron y protegieron al *Apartheid* durante más de medio siglo de su existencia, y con su desaparición parcial, se propusieron reanudar sus enlaces con el país de diversas maneras. Esta vez, “*El hombre unidimensional*” quiso aprovechar la buena oportunidad que le brindaba una vieja institución local, la *Sullivan Foundation*, para colaborar en uno de sus congresos, al que envió una delegación de la diáspora en la que tenía que figurar, naturalmente, una personalidad de la talla de Andrew Young, el antiguo y famoso alcalde de la City of Atlanta. El evento tuvo, como nos lo acaban de confirmar, este único objetivo: establecer los más estrechos “vínculos económicos entre África y los afroamericanos” y nada más. Por consiguiente,

nadie tuvo ni siquiera la más mínima curiosidad de mostrar interés en la cultura. Todos se olvidaron de la historicidad primordial y multicultural de esta zona de África, del inmenso potencial intelectual de los Zulú, de Xhosas, etc. Nadie quiso acordarse de que la antropología estrictamente científica se inauguró en estas tierras, en el umbral del siglo XX con el hallazgo del *Australopithecus*, en 1924, por Raymond Dart. Nadie se había enterado de que, a 200 kilómetros de la ciudad del Cabo, los Blombos inventaron la *geometría triangular*, 78.000 años a. C., de la que he hablado detalladamente en el capítulo 24. Como **“A modo de prólogo”: el desafío del espíritu científico del profesor Philippe Descola**. En términos de evaluación, se comprueba que el cálculo de la operación que condujo al viaje de visita a los antepasados, habría arrojado un saldo si no oscuro, por lo menos incierto. Ante dicho fracaso, quizás había que albergar alguna pequeña esperanza o ilusión para creer que ¡otra vez será!, como es habitual en esos casos.

En esta expectativa, hacia el año 2012, bajo la expresa invitación del presidente Teodoro Obiang, un aluvión de afroamericanos en el que se encontraban estudiantes, activistas, académicos, hombres de negocios, se presentó a Guinea Ecuatorial. El viaje infundía cierto ánimo a todos y, de forma especial, al autor del artículo quien nos lo cuenta personalmente:

“Yo estaba entre ellos. Aterrizamos en Malabo, la capital, en la isla de Bioko. Cuando salimos del aeropuerto, recibí una sorprendente impresión del África moderna: suntuosos *bungalows* y bloques de viviendas nuevas. Cuando llegamos al hotel, me encontré con lujoso despliegue de mármol y cromo y con un amable *staff* europeo. Pero me desconcertó la ausencia de guineanos en la carretera y en los hoteles. Salí a la calle y me di un paseo por los alrededores. A diferencia de mis visitas anteriores a Guinea Ecuatorial, esta vez nadie me puso ninguna traba. Llegué hasta la media luna del puerto, una zona antes restringida que sólo había visto en fotografías. Me crucé con extranjeros de distintas procedencias, muchos de ellos chinos: obreros de la construcción, ingenieros, propietarios de pequeñas tiendas y chicas de la noche procedentes de la República Popular.” (Idem, *Ibidem*, “La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 597).

Por cierto, habría que reconocer que el profesor Sundiata ha viajado tantas veces a África, yo diría más que yo o más que otros investigadores que se mueven por sus propios medios, pero que al igual que Obama, este vasto continente es para él sólo una *idea* y, por eso, no ha tenido la posibilidad de descubrir su naturaleza, su entidad. Todo lo que nos describe aquí demuestra que conoce perfectamente la situación compleja que atraviesa la Guinea Ecuatorial, donde la rápida impresión de encontrarse en una África moderna se disipa a poca distancia y en cuestión de unos treinta minutos, por ser un país en que los sectores económico, productivo, industrial (si existe en realidad), etc.,

están en manos extranjeras... De ahí que la política de todo el régimen dependa también del exterior. En consecuencia, si la dictadura de Obiang no hubiera sido apoyada por el imperialismo colectivo, habría sido liquidada hace ya decenios. Esta es una de las principales características definitorias del doble neocolonialismo: exterior e interior, siendo el primero el que establece las reglas de juego, las impone y controla el proceso de la defensa de sus intereses en todos los ámbitos, y, el segundo, el que recibe las órdenes, se somete a su estricto cumplimiento en cuya aplicación todo es posible, en detrimento de las personas físicas, de las colectividades, de las naciones... “Sálvese quien pueda”. Estos son los problemas agudos, tan elocuentes en sí mismos, que nos exigen no sólo a nosotros, africanos y afrodescendientes, sino también a los demás investigadores de buena voluntad del mundo entero, asumir el reto de emprender la ardua tarea de reflexionar seriamente sobre ellos. Sin embargo, es lógico admitir que este compromiso, al ser facultativo, no excluye la posibilidad de completar el razonamiento anterior y, con ello, se sigue que:

“La conferencia tuvo lugar en un espléndido centro de convenciones que parecía más amplio que el Coliseo Romano, un salón inmenso para un país pequeño. Después de las pomposas introducciones, hablaron varios dignatarios africanos como los expresidentes John Kufuor de Ghana y Olosegun Obasanjo de Nigeria. Tras varios días de oratoria

fraternal, la conferencia empezó a perder fuelle y terminó sin entusiasmo.” (“La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 598). Nos encontramos con la continuación descriptiva del ambiente, si en la anterior revelaba el lujo de los *bungalows* y de los hoteles, ahora nos ofrece tanto el aspecto externo como lo que sucede entre las paredes del impresionante salón de las convenciones. Independientemente del fracaso de la conferencia, sólo me gustaría indicar que la construcción de un edificio de estas dimensiones, junto con todo cuanto lo rodea, es uno de los lujos impuestos por las circunstancias y, por lo tanto, una ciudad fantasma totalmente ajena a las aspiraciones del pueblo guineano. Este tipo de proyectos están diseñados y ejecutados por los arquitectos franceses, quizás americanos, para promocionar la propaganda de la imagen de Obiang y de su régimen, lo mismo que pensó Houphouët Boigny, al ordenar la construcción de la gran basílica de Notre Dame de la Paix, en Yamoussoukro, en Costa de Marfil. Cabe recordar, por fin, que Obiang ha sido arrastrado al club del Franco CFA, por el entonces embajador de Francia en Malabo, M. Pierre Cornée, uno de mis antiguos amigos franceses, Q. E. P. D., donde, debido al auge de la explotación petrolífera, debe ser uno de los grandes y especiales contribuyentes de la organización, pero, para tapar los grandes escándalos de la corrupción que salpica a su

régimen, en lugar de poner en marcha los mecanismos o las infraestructuras que necesita el país para desarrollarse, ha preferido derrochar tanto dinero en construir mastodontes inservibles con la única finalidad de impresionar y de proyectar una desgastada y falsa imagen de progreso a los demás países africanos y a otros continentes. Inmerso en este dinamismo infructuoso, el presidente Obiang cursa una nueva invitación, concretamente, a la *National Black Chamber of Commerce*. Creyéndose encontrar en una buena coyuntura, dirigió esta arenga a la diáspora: “Trabajemos juntos por un futuro mejor, para unir lo que otros han separado”. Tras la exhortación, manifestó su firme “voluntad de garantizar la ciudadanía a los afroamericanos que quisieran asentarse en Guinea. Es muy revelador que en ninguna de las conferencias pareció preocupar a casi nadie que les hubiese invitado la más antigua dictadura superviviente en África.” (Idem, *Ibidem*, “La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 598). Supuesto que hemos hablado suficientemente del apoyo americano y de todos sus aliados al régimen de Obiang, cuyo punto de vista ni siquiera aparece aquí como una simple alusión, con esta omisión, sólo debo remitir a lo que hemos expuesto al respecto. Esto nos permite avanzar a la siguiente cuestión e intentar dilucidar sus interrogantes:

“W.E.B. Du Bois señaló en *Black Reconstruction in America* (1935) que “El drama más portentoso de los últimos

mil años de la historia humana es el transporte de diez millones de seres humanos desde la oscura belleza de su continente madre hasta el recién hallado El Dorado del Oeste. Descendieron al infierno”. Nos podríamos preguntar ahora: ¿Cuál es la relación entre esa Diáspora infernal y la “oscura belleza” que dejaron atrás? ¿Cuáles son exactamente las conexiones y las divergencias entre los relatos producidos por los africanos y por los desperdigados hijos de África? Para muchos África representa el hogar de la raza negra, el polo opuesto icónico de Europa como hogar de los blancos. En la percepción popular americana, África continúa siendo o bien la primitiva morada del hambre, la enfermedad y la guerra civil, o bien una idílica Padre/Madre-tierra.” (Idem, *Ibidem*, “La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 598). Como es obvio, este texto importante puede dividirse en tres partes, la primera de ellas apunta directamente a William Edward Burghardt Du Bois, quien, como un buen afrodescendiente evoca la trata negrera trasatlántica como el más portentoso drama de la historia humana. Como ya he criticado tantas veces la excesiva propaganda que alcanzó la trata negrera en todo el mundo frente al tabú de la trata blanca, pues, lo que puntualiza aquí Du Bois es, exactamente, lo mismo que diría el R. P. Fr. Pierre Dan, hablando de esta última (trata blanca) en su obra *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (Éd. 1637), como insistiría también en ella el gran antropólogo francés, Charles Letourneau, en *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, en 1897. Por estas indicaciones, se puede colegir que, si B. Du Bois no tuvo conocimiento de

estos estudios en 1935, resulta muy curioso que casi cerca de un siglo después, en 2023, el profesor Sundiata no haya hecho ni el mínimo esfuerzo por acceder a ellos. Por otra parte, se ha olvidado de que W. E. B. Du Bois fue el presidente del último y Quinto Congreso Panafricano que se celebró en Manchester en octubre de 1945 (*The 1945 Manchester Pan-African Congress Revisited* by Hakim Adi and Marika Sherwood with *Colonial and... Coloured Unity (the report of the 5th Pan-African Congress)* edited by George Padmore, 1947), y de que tras ello, regresó posteriormente a su Madre África, a Ghana, cuna del nacionalismo africano contemporáneo donde acabó sus últimos días en 1963, en pleno auge del Nkrumahísmo. La segunda parte de su texto se refiere a la relación entre la “Diáspora infernal y la “oscura belleza” que dejaron atrás”. Eliminando el adjetivo “oscura”, yo me quedaría sólo con el sustantivo “belleza”, para recordar la que ha sido descubierta tanto en lo natural como en lo cultural. Así, podemos entender lo que describe Anta Diop en *Les fondaments économiques et culturels d’un État Fédéral d’Afrique noire*; el apogeo y la cohesión de los Imperios Mandingo, Gao y Songhai, etc., que Ki-Zerbo denomina, “Los Grandes siglos”; el florecimiento del Imperio de Ghana y la potente Confederación Ashanti; los grandes reinos de Angola (*Ngola*, en lengua vernácula, que significa rey), y del Kongo, que describen los historiadores

Europeos que ya hemos nombrado en otros capítulos, etc. Estas eran, entre otras, las “bellezas” que dejaron atrás los componentes de esa Diáspora que fue forzada a cruzar el gran océano Atlántico. ¡Este gran bagaje o gran acervo, es lo que ignora el profesor Sundiata! Sobre ¿qué relación existe entre ambas partes? Aunque ha habido grupos como el que nos indica en la página siguiente, 599, de 229 británicos afro-caribeños que se tomaron muestras anónimas de ADN, entre los cuales Beaula McCalla descubrió, con tanta emoción y alegría, su ascendencia bubi, habría que reconocer que, desde el punto de vista estrictamente político, dicha relación ha resultado siempre conflictiva o negativa. Liberia constituye un modelo perfecto de esta anómala situación, en la que los esclavos libertos estadounidenses inauguraron un duro neocolonialismo negro en su propia tierra de origen. La tercera y última parte de su texto es una comparación entre “África como el hogar de la raza negra, el polo opuesto icónico de Europa como hogar de los blancos”. Partiendo de esta separación, para la diáspora americana, todo el continente africano no es otra cosa sino el reino de la misera absoluta, del hambre, de las guerras sangrientas, de todos los horrores, quizás una idílica madre patria. Esto es lo que el colonialismo, el neocolonialismo y el capitalismo totalitario americano, han enseñado a la diáspora americana. Pero, ella se ha visto incapaz de investigar la verdadera historia de sus orígenes,

no ha sido capaz de descubrir que en África no existen países pobres sino empobrecidos, porque es uno de los continentes más ricos del mundo, donde incluso las tierras desérticas están llenas de fosfatos. Pero, que están empobrecidos por la explotación exorbitada de todos sus recursos a cambio de nada. Ante eso, le remito, como lo he hecho a otros interlocutores, al capítulo **31. Evocación de problemas añadidos a la incomprensión.** Quizás, habría que insistirle en algunas situaciones creadas como estas: la ayuda y la protección que las potencias occidentales, las que más levantan el estandarte de la libertad y de la lucha por los derechos humanos, prestaron al *Apartheid*, en África del Sur; el estado de sitio que Francia mantiene para la desestabilización continental desde la creación de la Communauté Française o la *Francafrique le plus long scandale de la République* y la conversión de esta *Françafrique en la Mafrafrique* (François-Xavier Verschave); la puesta en marcha de las reglas de oro de *La Charte de l'Impérialisme* para reducir eternamente al continente africano al subdesarrollo, a la miseria absoluta, al hambre; el programa del AFRICOM; etc. etc. Pasando en silencio todas estas situaciones extremas sin las cuales es imposible hablar de África, insiste una y otra vez en que “como dijo Barack Obama de las perspectivas afroamericanas “África había llegado a ser una idea más que un lugar real”, tomando esta opinión como una verdad, se apoya en ella para tomar el hilo de su

discurso. Refiriéndose al archisabido tema de la responsabilidad que asumieron los africanos en la trata negrera, hace eco de la voz del Premio Nobel Wole Soyinka con estas palabras:

“Nos previene contra la tentación de cerrar los ojos ante el hecho de que algunos déspotas africanos actuales son los descendientes de los reyezuelos y saqueadores esclavos de antaño.” (“La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 610). Por supuesto, Soyinka es un gran intelectual nigeriano que ha sido, es, plenamente consciente de la cuestión, pero, a mi entender, se ha olvidado de que no sólo fueron los reyezuelos sino también los jefes tradicionales quienes, en este país concreto, fueron dirigidos por la super “business-woman” Efunroye Tinubu, un tema bien desarrollado por otros intelectuales nigerianos, en particular, por Yemitan Oladipo y por la brillante historiadora africana Sylvia Serbin, como lo he expuesto en el precedente capítulo **34**. Como se observa, dado que esta información pertinente es ajena a su propósito inicial, continúa razonando alejado de la realidad y, así, mantiene que:

“Alguien podría protestar porque, al trazar analogía entre los esclavizadores del pasado y los dictadores de hoy, estamos reduciendo el continente a un estereotipo. No lo creo. Debemos recordar que los traficantes africanos actuaban, como líderes de hoy, compitiendo por recursos escasos en sociedades fragmentadas sin ninguna ideología profunda de unidad

negra.” (Idem, Ibidem, “La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 610)). De hecho, esta analogía que menciona aquí entre los antiguos traficantes negros y negras que intervinieron activamente en el comercio humano transatlántico y los dictadores actuales africanos, es la que hemos hecho, estamos haciendo, los intelectuales independientes y críticos, una tarea que consideramos irrenunciable, en la que insistimos constantemente en que, lo mismo que en los siglos anteriores, en ésta época que nos ha tocado vivir, el neocolonialismo ha reducido a la condición de siervos a los dirigentes africanos sumisos, quienes, por defender los intereses de sus amos, están obligados a aceptar que sus países permanezcan en total subdesarrollo y en la absoluta miseria. Debido a esta “situación límite”, aquellos que abandonen sus hogares y emprendan el éxodo forzoso que los permita cruzar el Mediterráneo o dejarse llevar por las olas de la ribera del Atlántico, a través del archipiélago canario, para llegar a Europa, estarán condenados, del mismo modo, a someterse a las condiciones de la nueva esclavitud, en el peor de los casos, muchos perecerán en los naufragios y sus cadáveres quedarán sepultados en el fondo del mar, convertido en un extenso cementerio. Como en las últimas líneas de su párrafo indicaba que aquellos “traficantes africanos actuaban, como líderes de hoy, compitiendo por recursos escasos en sociedades fragmentadas

sin ninguna ideología profunda de unidad negra”, para su elucidación, debo remitirle a lo que he dicho anteriormente de los objetos que formaban parte del antiguo intercambio sirviéndome de los criterios de análisis del historiador Ki-Zerbo, de lo que he dicho de las “sociedades fragmentadas” y del alcance tanto africano como universal de *La Charte du Manden*, proclamada por el Imperio Mandingo. Obviando entrar en estos planteamientos que requiere la hermenéutica concreta de la problemática, nuestro gran investigador acaba su artículo convencido de que:

“En la diáspora no tenemos por qué renunciar a nuestro tremendo dolor, pero no debemos dejarnos cegar por él. Hacerlo permitiría que nuestro “Calvario” se transformara en la icónica cruz que cuelga en la pared del inquisidor, como si el mayor de los crímenes ya se hubiera cometido. En tal caso, la memoria no podría servir como estímulo en la búsqueda de acontecimientos similares en el pasado o en el presente. El engaño consiste en pensar que no puede haber acontecimientos similares; es más, que buscarlos sería una “falta de respeto” al pasado. Debemos evitar esta tentación. Si caemos en ella, corremos el riesgo de convertirnos en cómplices pasivos de brutalidades semejantes a aquellas que condenamos desde nuestro lado del Atlántico negro.” (La diáspora y un pequeño rincón de África”, *Guinea Ecuatorial (des)conocida*, Volumen II, o. c., p. 610). No creo que haga falta hacer hincapié en todo cuanto nuestros expertos nos han enseñado ya de este tema, sino hacer constar definitivamente que, para “la percepción popular” de la diáspora americana,

África es un continente que empieza por la esclavitud y acaba en la esclavitud. Naturalmente, esta es una de las concepciones aberrantes de la historicidad africana, fruto de la rígida inmovilidad y del letargo mental impuestos por el sistema que ha condenado a los negros americanos a permanecer inactivos ante la historia universal, en la que se inscribe ciertamente la de sus primeros antepasados. Es la falta total del ímpetu o del simple instinto de satisfacer la curiosidad de interrogar de dónde vienen, quiénes fueron los habitantes de la tierra madre antes de la esclavitud, cuál fue su primordial forma de ser o estar en el mundo, etc.

¿Qué podría yo decir de esta diáspora? Pues, tratándose de una experiencia personal, empezaré por una confesión que me lleva a confirmar que mi contacto con ella, desde hace más de tres decenios hasta hoy, ha dado un resultado negativo. Para formarse una idea de mi posición, remito a lo que ya he expuesto en estos capítulos: **21. “Cheikh Anta Diop, los historiadores africanos y el Afrocentrismo afro-americano”**: el recurso de falsos testimonios contra Diop, y **28. *Hoy como ayer, la ideología afrocentrista tiene poco que ver con el África real y con los africanos que viven en África, Ignoro cómo NKogo logró abrirse a esa ideología americana-(afro) americana.*** Además de lo que se puede leer en dichos capítulos, es aconsejable completar la información con estos

textos, “Goodbye”, “Afrocentricidad no es panafricanismo” y “Marcus Garvey, el ausente del Panafricanismo”. Los dos primeros títulos se encuentran disponibles en el capítulo de Artículos, el tercero en el de Ensayos, en la Web del Pensamiento Radical. Dicho esto, quisiera recordar, por otra parte, que yo permanecí en los Estados Unidos durante un año académico (1980-1981), donde reconozco no haber sido capaz de comprender a los negros americanos quienes, aunque han emprendido la lucha por su derechos, sin embargo, no han hecho ningún esfuerzo por investigar la historicidad primordial, y, así, viven en un mundo donde los descendientes de los esclavos blancos se han unidos todos para llamarles esclavos, haciendo caso omiso del hecho histórico que pone de manifiesto que ellos también forman parte de la larga esclavitud blanca. Pues, este mundo que, en mis escritos, he llamado capitalismo totalitario o totalitarismo capitalista americano, cuyo modelo ha sido bautizado por Herbert Marcuse con el nombre de *One dimensional man, el hombre unidimensional*, ha obnubilado sus mentes hasta el extremo de obligarles a mantenerse firmes detrás de la barrera de la historia colonial. El único que la rompió y atravesó todos sus obstáculos fue el Dr. Ivan Van Sertima, un genio oriundo de la Guayana británica, quien tuvo que enfrentarse no sólo con el sistema, sino también con los mismos negros americanos que no fueron capaces de descubrir que la esclavitud de

los blancos duró veinticinco siglos y que la de los negros se redujo a cuatro siglos. Me ha resultado curioso comprobar que Robert C. Davis, profesor de historia y especialista de la historia social de Italia, en la universidad de Ohio, haya publicado una significativa obra cuyo título es: *Esclaves chrétiens, maîtres musulmanes, l'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, y que ningún negro americano se haya atrevido a emprender semejante tarea, sólo se han dedicado a investigar y a escribir sobre la esclavitud negra que es lo que les obliga el sistema educativo americano. En consecuencia, el profesor Ibrahim K. Sundiata demuestra claramente que ha sido una víctima más de esta especial circunstancia arbitraria. En su artículo sobre la diáspora, parte de la imaginación de Obama, de que África no es más que una *idea*, como ya lo hemos analizado, y se adhiere a ella para expresarse y dar a conocer su experiencia personal. En esta línea, pudo desplegar su mejor esfuerzo intelectual en *From Slavery to Neoslavery: The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition*. Sin cambiar de orientación, logró publicar probablemente uno de sus apartados con el título de “A note on an abortive slave trade: Fernando Po 1778-1781”, en el tomo XXXV, del mes de octubre de 1973, N° 4, del *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN)* que, en otro contexto, he citado anteriormente. He hablado tantas veces de las dos tratadas y mi posición sigue inalterable, en ella

mantengo que la esclavitud negra ha sido muy propagada por el colonialismo que se obstinó en guardar la esclavitud blanca en el baúl de los tabúes, lo que ha significado, significa, una auténtica “ingeniera histórica”. Para corregirla, era un imperativo difundir a la par los dos modelos de esclavitud. Descartando la posibilidad de detenerme en otra serie de problemas que planea en su artículo, retomo la última palabra del profesor Vilaró i Güell quien concluye así su Recensión:

“Solo el tiempo dirá si esta obra monumental es el renacer de una nueva primavera, de un nuevo paradigma destinado, en un crisol de sonoridades, a descubrir y dar a conocer lo que ignoramos sobre Guinea y a corregir todo aquello que hemos deformado, o se queda en una loable iniciativa aislada, como la del antropólogo temerario que quiso renacer convertido en *Bandji*.” (*Polemizando*, p. 423). Después de todo lo que he expuesto en mi “Reflexión crítica” y en el presente libro, me imagino que el señor Vilaró haya comprobado que el “Estudio introductorio” del profesor Aranzadi a la obra referida, por haber pretendido traducir un proyecto político en términos científicos, no ha logrado estudiar a fondo las culturas guineanas, que por haber centrado su investigación sobre la antropología de la esclavitud, se ha alejado de la posibilidad de descubrir las bases o los fundamentos sobre los cuales se alza la antropología africana. Por lo tanto, no ha alcanzado el objetivo de entrar en lo hondo de “lo que ignoramos, inventamos y

deformamos acerca del pasado y del presente” de la pequeña Guinea Ecuatorial, tampoco ha hecho una aproximación realista a la inmensidad del universo o multiverso africano, cuna de la humanidad y de todos los saberes. En total, no ha hecho más que una evocación de las tesis coloniales y neocoloniales. Recuerdo haber hecho una pregunta, en **La profanación de la dialéctica**, sin respuesta, naturalmente, esta era, *¿cómo es posible que una editorial universitaria haya caído en la tentación de publicar los “Comentarios” que ha escrito el profesor Aranzadi, sin comprobar la correspondencia que guardan con los temas, los objetos o fenómenos sobre los cuales caen sus reflexiones?* Sigo en la misma línea, esta vez para preguntar, *¿en virtud de qué fundamento empírico o racional habría que exaltar la perfección de una investigación carente de ella?* Me inclino a creer que cualquier observador atento no debería pasar por alto un tropiezo de este calibre en el dominio de la investigación interdisciplinaria. Por eso, he juzgado oportuno recurrir analógicamente al juicio crítico emitido por Hubert Juin sobre la posición racial e imaginaria de su compatriota Gobineau, en el que sostiene que “*L’Essai sur l’inegalité des races humaines* es una de las obras líricas del siglo XIX. Habría que ser ciego para no verlo y loco para buscar otra cosa en ella”. (Hubert Juin, “Un grand poète romantique”. Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l’inegalité des races humaines* (1853-1855), o. c., p. 11). En efecto, sólo faltaría

dejarse arrastrar por la habitual corriente vaga, turbia e intempestiva que impide profundizar en el conocimiento de los fenómenos humanos, para no intuir que el retroceso a las concepciones trasnochadas de la realidad africana, es uno de los grandes inconvenientes que cierran el acceso a las disciplinas que configuran su infinito campo epistemológico. Del mismo modo, habría que verificar si la totalidad de dicha obra (*Guinea Ecuatorial (des)conocida*), exceptuando algunos ensayos de autores bien conocidos, aporta una nueva metodología para una buena comprensión del problema guineano en su doble dimensión sincrónica y diacrónica.

Conclusión

Habiendo querido seguir, en cada instante, las reglas de la lógica general, de la hermenéutica y de la epistemología para comprender mejor las exposiciones de los demás interlocutores de este debate, debo reconocer mi profunda decepción porque, éticamente hablando, no me han ofrecido ninguna posibilidad de ampliar mis conocimientos. Para no volver a transcurrir por los mismos derroteros, no veo la necesidad de participar otra vez en una iniciativa de esta naturaleza. Hasta que la aproximación a la problemática africana deja de ser un medio que sólo permite enriquecer o completar

los currículos, para muchos intelectuales españoles, y no un objeto de investigación rigurosa y seria como exige la epistemología de nuestro tiempo, no veo la posibilidad de entablar un diálogo o un intercambio fructífero con ellos, ni mucho menos la de abrir un debate sincero que ayude a profundizar en los distintos dominios o ámbitos cognoscitivos. Por lo demás, espero que este libro sirva de orientación, primero, a los que quieren dedicarse al estudio de la filosofía y, segundo, a los que tienen el propósito de emprender la búsqueda autónoma, independiente, de la verdad sobre la realidad africana. Tratar de entrar en sus raíces profundas, en pleno siglo XXI, sirviéndose de los prejuicios coloniales-neocoloniales y su metodología, es flotar en su superficie y permanecer atascado en las viejas tergiversaciones que impiden el avance hacia los distintos ámbitos de su infinito campo de saberes. Pretender basar un discurso en hipótesis insostenibles, inverificables, es una traición al espíritu científico y a su carácter esencial tendente a alcanzar conocimientos ciertos y válidos para toda la humanidad.

Bibliografía

Polemizando sobre Guinea Ecuatorial y África, Juan Aranzadi, Eugenio Nkogo, Amancio Nsé y Miquel Vilaró, Madrid 2022.

Guinea Ecuatorial (des)conocida (lo que sabemos, ignoramos y deformamos acerca de su pasado y de su presente), Volumen I y II, Juan Aranzadi y Gonzalo Álvarez Chillida (Coordinadores), Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid 2020.

J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire*, Hatier, Paris, 1978.

Frantz Fanon, *Peau Noire Masques Blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952.

-Les damnés de la terre, préface de J.-P. Sartre, Librairie François Maspero, Paris, 1961, 1968. Éditions La Découverte /Poche, préface de Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi, Paris, 2002.

Dr. Ivan Van Sertima, en su obra incomparable *They came before Columbus*, Random House, New York, 1976.

Charles Letourneau, secrétaire de la société d'anthropologie, professeur à l'École d'anthropologie, *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Bibliothèque Anthropologique Tome XVII, Paris, Librairie Vigot Frères, 1897.

Alexandre Skirda *La Traite des Slaves du VIIIe au XVIIIe siècle. L'esclavage des Blancs*, Éditions Vétché, Paris, 2010, 2016.

Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London, 1937, Vintage Books, A Division of Random House, New York, USA, 1965.

-*Suffering Without Bitterness, The founding of the Kenya Nation*, East African Publishing House, Nairobi, Kenya, 1968.

Frank Victor Dawes, *Not in Front of the Servants. A True Portrait of Upstairs, Downstairs Life*, London, 1983, *Nunca delante de los criados, retrato fiel de la vida arriba y abajo*, traducción de Ángeles de los Santos, Editorial Periférica, Cáceres, 2022.

Guy Hermet, en *Les Espagnols en France*, Éditions Ouvrières, Paris 1967, *Los Españoles en Francia*, traducido por Marie Françoise Pierson Langbach, Guadiana de Publicaciones, S. A., Madrid, 1969.

Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture II*, troisième édition, Présence Africaine, Paris, 1979.

-*Civilisation ou barbarie*, Présence Africaine, Paris, 1981.

-*Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, édition revue et corrigée, Présence Africaine, 1960, 1974.

Vusamazulu Credo Mutwa, *Indaba, My Cildren, African Tribal History, Legendes, Customs and Religious Beliefs*, Blue Crane Books, South Africa, 1964.

Basil Davidson, *Africa, History of a Continent*, George Weidenfield and Nicolson Ltd., London, 1966, 1972.

Janheinz Jahn, *MUNTU, Umrisse der neofrikanischen Kultur*, Eugen Diederichs Verlag, Koln, 1958, *Muntu, las culuras de la negritud*, traducción de Daniel Romero, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1970.

Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, 1955-1963.

Histoire de l'Europe, Préface de René Remond, sous la direction de Jean Carpentier et François Lebrun, en collaboration avec É. Carpentier, J. P. Pautreau et A. Tranoy, Éditions du Seuil, Paris, 1987, 1989.

Karl Marx/ Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Nachwort von Iring Fetscher, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1969, 1999 und 2001.

Marx et Engels, *Manifeste du Parti communiste (1848), Critique du programme de Gotha (1875)*, traduction de Corinne Lyotard, introduction, notes et commentaires de François Châtelet, Livre de poche, Librairie Générale Française, 1973.

-*Manifiesto del Partido Comunista, y, Engels, Principios del Comunismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1981.

Youssof Tata Cissé, *Oeuvres complètes, volume IV, LA CHARTE DU MANDEN, T1, Du Serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage (1212-1222)*, Éditions Triangle Dankoun, 2015.

-*La Charte du Manden et autres traditions du Mali*, Traduit par Youssof Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaurox, Caligraphies de Aboubakar Fofana, Albin Michel, 2003.

Jean Moreau, **“La Déclaration des Droits de l’Homme, Cinq Siècles Avant la Révolution... en Afrique”**, **“La Declaración de los Derechos del Hombre, Cinco Siglos antes de la Revolución... en África”**, in *Humanisme, Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, N° 285-Juin 2009.

Maurice Lombard, *Monnaie et histoire, d’Alexandre à Mahomet*, Éditions Mouton & Co et EPHE, 1971, et Éditions de l’EHESS, 2001.

Robert C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans, l’esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)* traduit de l’anglais (États-Unis) par Manuel Tricoteaux, Robert C. Davis, 2003/ Éditions Jacqueline Chambon, 2006.

Adolfo Obiang Bikó, *Guinea Ecuatorial, del colonialismo español al descubrimiento del petróleo*, Caracas, Venezuela, 2002 (*Equatorial*

Guinea, from spanish colonialism to the discovery of oil, a personal account).

Donato Ndongo Biyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Editorial Cambio 16 – Información y Publicaciones, S. A. Madrid, 1977.

Platon, *La République*, Classiques de Poche, Librairie Générale Française, 1995.

- *La República o El Estado*, novena edición, Espasa-Calpe, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1967.

Platon, *Le banquet, Phèdre*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier Frères, Paris, 1964 / Flammarion, Paris, 1992.

-*El Banquete, Fedón y Fedro*, traducción de Luís Gil, Catedrático de Filología griega en la Universidad de Madrid, Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1969.

Platon, *Timée, Critias*, présentation et traduction par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon, avec un supplément bibliographique 1995-2000, 5e édition, corrigée et mise à jour, GF Flammarion, Paris, 1992 et 2001.

-*Diálogos VI, Filebo, Temeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992.

Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe, traducción, notas y

presentación de Antonio Gómez Ramos, Abada Editores, S. L., Madrid, 2010.

-Wissenschaft der Logik, erster band, die Objective Logik, Nürnberg, 1812, *Ciencia de la Lógica, Primer volumen, la Lógica objetiva*, Núremberg, Johann Leonhard Schrag, traducción y notas de Félix Duque, Abada Editores, S. L., Universidad Autónoma, Madrid, 2011.

-Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg, 1817, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Para uso de sus clases, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial Madrid, 1997, 1999.

-Die Philosophie des Rechts, Filosofía del derecho, prólogo y nota biográfica: Juan Garzón Bates, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

-Vorlesungen über die philosophie der Geschichte, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Prólogo de José Ortega y Gasset, Advertencia de José Gaos, Versión de José Gaos, Revista de Occidente, 1975, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980... 2022.

-Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, Introducción a la historia de la filosofía, traducción de Eloy Terrón, Ediciones SARPE, Madrid, 1983.

Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie, Contre la philosophie universitaire*, Traduit de l'allemand par Auguste Dieterich, Préface de Miguel Abensour et Pierre-Jean Labarrière, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1994.
-*Fragments sur l'histoire de la philosophie*, 1851, Alcan, Paris, 1912.

Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.

Theodor Haering, Prof. Univ. Tubingen, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 1929.

Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ediciones Teorema, Barcelona, 1985.

Aristote, *La Métaphysique*, Traduction de Jules Barthélemy Saint-Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, Introduction et dossier de Jean-Louis Poirier, Pocket, 1991.

Aristóteles, *Metafísica*, séptima edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1972.

Paul Foulquié, *La Dialectique*, Que sais-je? Huitième édition revue et corrigée, Presses Universitaires de France (PUF), 1949, 1976.

Hans Georg Gadamer, *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien, La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de

Manuel Garrido, segunda edición, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1981.

Claude Bruaire, *La Dialectique*, Que sais-je? Praisses Universitaires de France (PUF), deuxième édition, Paris 1985-1993.

Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Guillaumin, Paris, 1846.

Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Réponse à la *Philosophie de la misère* de M. Proudhon (1847), Présenté par Jean Kessler, Petite Bibliothèque /Classiques, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1996.

Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1978-1984

Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, *Dialogues avec Phillippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie-II. L'Ordre des Concepts (I. Petite Logique- Logique formelle)*, Pierre Téqui, éditeur, 1963. *El orden de los conceptos, Lógica Formal*, Traducción de Gilberte Motteau de Buedo, en colaboración con Mariano Argüello, editado bajo la dirección de Juan Manuel Fontenla, Biblioteca Argentina de Filosofía, Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1965.

Hubert Juin, “Un grand poète romantique”, Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853-1855), Éditions Pierre Belfond, Paris, 1967.

Anténor Firmin, membre de la Societé d'Anthropologie de Paris, *De l'egalité des races humaines (Anthropologie Positive)*, Librairie Cotillon, 1885, Nouvelle édition présentée par Ghislaine Géloin, Rhode Island College, Providence, USA, L'Harmattan, 2003.

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire, Suivi de l'Oeuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Éditions Gonthier, Unesco, 1961.

Nicolas Metegue N'nah *Histoire du Gabon, des origines à l'aube du XXIe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2006.

Ondoua Engute/Afaa Bibô, *Dulu Bon Be Afri Kara*, Mesama, Ntumu, Ambam, 1/1948, Mission Presbytérienne, Aalsey Memorial Press, Elat, Ebolowa, Cameroun, 1954 (*La migración Fang*, traducción castellana de Julián Bibang Oyée, Malabo, 1995, Editorial MalAmba, Ávila, España, 2002).

Les Pérégrinations des descendants d'Afri Kara, Marie-Rose Abomo-Maurin, traduit de l'oeuvre *Dulu bon b'Afrikara* (écrit en boulou) de Ondoua Engute, L'Harmattan, 2012.

Jean-Paul Lebeuf, “Une Découverte archéologique. L’Empire de Sao”, in *Sciences et Médecine*, Paris, 26 Janvier 1938.

Fr. de Zeltner, “Notes sur les Laobé du Soudan français”, in *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris*, 1139^o Séance – 1er Juin, Année 1916.

Martin Heidegger, *Was heist Denken?* Fünfte, durchgesehene Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997.

-*Sein und Zeit*, Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926, Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2001.

-*El Ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

-*Was ist das-die Philosophie?* Verlag Günther Neske Pfullingen 1956.

-*Über den Humanismus*, Neunte Auflage 1991, Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1949.

Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern, 1960.

-*Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, 1963.

Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln und Opladen, 1965.

François Fédier, *Critique*, 1966, analyse des “documentations” de Schneeberger et de la critique d’Adorno; Beda Allemann, “Martin Heidegger und die Politik”, *Merkur*, 1967, in Otto Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin, 1969.

Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 72/1974, *Filosofía y política en Heidegger*, traducción española, Editorial Alfa, 1984.

Nur noch ein Gott kann uns retten, Heidegger, Rudolf Augstein, Georg Wolff, *Der Spiegel*, Nr.23 / 1976 (un documento testimonial: el texto íntegro de la entrevista que el mismo filósofo cedió a esta revista, el 23 de septiembre de 1966, con el fin de que la publicaran después de su muerte).

Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l’Histoire et la Politique, traduit de l’allemand par Jean Launay, Mercure de France, 1977.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1933), Das Rektorat 1933/1934 (1945), Tatsachen und Gedanken (1966), Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1983, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934 y la Entrevista del Spiegel Martin Heidegger*, Estudio preliminar y notas de Ramón Rodríguez García, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1989.

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger I, Philosophie grecque*, Editions de Minuit, Paris, 1973.

-*Dialogue avec Heidegger II, Philosophie moderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1973.

-*Dialogue avec Heidegger III, Approche de Heidegger*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.

-*Dialogue avec Heidegger IV, Le chemin de Heidegger*, Éditions de Minuit, Paris, 1985.

Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan, *DOUZE QUESTIONS posées À JEAN BEAUFRET à propos de Martin Heidegger*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1983.

Jean Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1984.

Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, NRF, Éditions Gallimard, 1978.

Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, traducción del italiano de Alfredo Báez, Editorial Gedisa, S. A., Barcelona, 1986.

Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, traduit de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, Préface de Christian Jambet, Editions Verdier, en 1987.

Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, S. A., Madrid, 1987.

LE DÉBAT, Histoire, Politique et Société, Heidegger, la philosophie et le nazisme (Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédier, Gérard Granel, Stéphane Moses, Alain Renaut), numéro **48**, janvier-février 1988, Éditions Gallimard.

Hugo Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 1988, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil, Préface de Jean-Michel Palmier, Éditions Payot, Paris 1990.

Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, Heidegger et la question politique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, 1998.

Eugenio Nkogo Ondó, *Heidegger contra Heidegger*, en preparación.

Anthropologie Critique, Gérard Leclerc, Anthropologie et colonialisme, essai "Avant de s'attaquer au corps des peuples on s'attaque à leur âme", Librairie Arthème Fayard, 1972.

Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, sexta edición, Colección Austral, Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1980.

José Ortega y Gasset, *España invertebrada, bosquejo de algunos pensamientos históricos*, segunda edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

-*La rebelión de las masas*, 41ª edición en castellano, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970.

-*El tema de nuestro tiempo y otros ensayos* (1923), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022.

- *¿Qué es filosofía?*, segunda edición Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1980.

-*Origen y epílogo de la filosofía*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1960, 1967.

-*Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, 1941 / Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Alain Guy, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratiovitalisme*, Paris, P.U. F. et Toulouse, Privat, Collection "Nouvelle recherche", 1963.

-*Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles, la ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo*, traducción del francés

por María Luisa Pérez Torres, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.

Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, colección andanzas, Tusquets Editores, S. A., Barcelona, 1998.

-Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Crítica de la razón pura*, Prólogo, Traducción, Notas e Índices de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1978, 1984.

Le Papyrus Bremner-Rhind, Tome II, Le livre du renversement d'Apophis, 1910, 1933, Collection Égypte ancienne, Claude Carrier, MdV Éditeur, 2015, "Premier Récit de la Création".

Emile Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, Essai sur la Mithologie de l'Égypte*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1908.

Alain Bourgeois, en *La Grèce antique devant la Négritude*, Présence Africaine, Paris, 1971.

Grégoire Biyogo, en *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie millénaire. Le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Éditions MENAIBUC, Paris, 2002.

-*Encyclopédie du Mvett, Tome I – Du Haut Nil en Afrique Centrale, Le rêve musical et poétique des Fang Anciens: La quête de l'éternité et la conquête du Logos solaire*, Éditions MENAIBUC, Paris, 2002

-*Dictionnaire comparé égyptien / fang-beti, De la coappartenance Kémit-Ekang: L'Égypte et l'Afrique en quête de l'éternité*, Imprim'Vert, France, 2012.

-*Déconstruire les accords de coopération franco-africains, Volume 1, Par-delà l'unilatéralisme et l'interventionnisme économique, politique et militaire*, L'Harmattan-Gabon, 2011.

Jhon Mbiti, *African religions and philosophy*, Makerere University, Kampala, Uganda, 1968/ Heinemann, London, UK, 1990.
Entre Dios y el tiempo, religiones tradicionales africanas, traducción del inglés: José Carlos Rodríguez, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991.

Plutarco, *Isis y Osiris*, Nota introductoria y traducción de Fransesc Gutiérrez, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2013.

Plutarque, *Isis et Osiris*, traduit du grec par Victor Bétolaud, Éditions Paleo, 2021.

Porphyre, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. Correspondant de l'Institut, avec un appendice d'Alain-Philippe Seconds, troisième tirage, Belles Lettres, Paris, 2010.

Jamblique, *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Seconds, 2e tirage, Belles Lettres, Paris, 2011.

M. T. Cicerón, *Tusculanae Disputationes, Cuestiones Tusculanas*, Edición de José Antonio

Enríquez González y Ángela Ropero Gutiérrez,
Editorial Coloquio, S. A., Madrid, 1986.

Gregorio Morán, *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, colección andanzas, Tusquets Editores, S. A., Barcelona, 1998.

Alain Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, deuxième édition, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985

-*Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, en deux volumes: I: "Époques et auteurs"; II: "Textes choisis", avec préface de Georges Bastide, doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse, Toulouse, Privat, 1956.

-*Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratiovitalisme*, Paris, P.U. F. et Toulouse, Privat, Collection "Nouvelle recherche", 196 (a été traduit en espagnol, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1968.

-*Unamuno et la soif d'éternité*, présentation, choix de textes traduits et bibliographie, Paris, Seghers, Collection "Philosophes de tous les temps", 1964.

-*Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, avec préface de Francisco Romero, appendice de mise à jour, Buenos Aires, Losada, 1966.

-*Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Seghers, Collection “Philosophes de tous les temps”, présentation et bibliographie, 1969.

-*Actas “Conversaciones sobre Ortega” (I^{as} Jornadas Culturales)*, Ed. preparada por: Ana Esther Velázquez Fernández y Belinda Álvarez Álvarez, “Temas Alleranos”, I; I. N. B. “Príncipe de Asturias”- Aller, marzo-1983.

Manuel Fernández-Monzón Altolaguirre y Santiago Mata, *El sueño de la transición. Los militares y los servicios de inteligencia que la hicieron posible*, La Esfera de los Libros, S. L., Madrid, 2014.

Amadeo Martínez Inglés, *Juan Carlos I, el Rey de las cinco mil amantes*, tercera edición en seis meses, CHIADO Books, 2018.

Jean-Marie Aubame, *Les Beti du Gabon et d’Ailleurs, Croyances, us et coutumes*, Ouvrage coordonné par Fidèle-Pierre Nze-Nguema et Henry Panhuys, Tome II, Préface du professeur Fidèle-Pierre Nze-Nguema, L’Harmattan, 2002.

Paul Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, L’Harmattan, 2006.

Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion Fang*, Éditions Karthala, 1983.

Marc Ropivia, “Migrations Bantu et tradition orale des Fang”, in *Les Mois en Afrique*, 18e année, Août-Septembrer 1983.

Marc Ropivia, “L’âge des métaux chez les Fang anciens: relations avec l’Histoire générale et la chronologie absolue”, in *Les Mois en Afrique*, Août-Septembre 1984.

Tsira Ndong Ndoutoume, *Le Mvett, l’homme, la mort et l’immortalité*, L’Harmattan, Paris, 1993.

Un Mvet de Zwè Nguéma, chant épique recueilli par Herbert Pepper, réédité par Paul et Paule de Wolf, édition bilingue, Association des Clasiques Africains et O.R.S.T.O.M., Armand Colin, 1972.

Un Mvett d’Akue Obiang, Régis Ollomo Ella Ngyema Ebang’a, Préface de Grégoire Biyogo, édition bilingue, L’Harmattan, Paris, 2011.

Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du Mvett, l’orage, processus de démocratisation conté par un diseur du Mvett*, préface de Grégoire Biyogo et présentation de Tsira Ndong Ndoutoume, L’Harmattan, 1993.

Philippe Laburthee-Tolra *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion beti*, Éditions KARTHALA, 1985.

Lilyan Kesteloot, *Histoire littéraire de la francophonie, Histoire de la littérature négro-africaine*, KARTHALA-AUF, 2001.

Eugenio Nkogo Ondo, *La pensée radicale*, Éditions de l'Héritage créateur, 2014.

-*Síntesis sistemática de la Filosofía africana*, Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, 2001, Ediciones Carena, Barcelona, 2006.

-*Le génie des Ishango, synthèse systématique de la Philosophie africaine*, Éditions du Sagittaire, Paris, 2010.

Jean-Paul Sartre, "L'Orphée noir", in *Situations, III, lendemain de guerre*, Éditions Gallimard, 1949, renouvelé en 1976.

-*L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Éditios Gallimard, 1943.

-*L'Existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1970.

Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, Argentina, 1984.

La pensée politique de Patrice Lumumba, textes et documents recueillis et présentés par Jean Van Lierde, préface de Jean-Paul Sartre, Éditions Présence Africaine, Paris, 1963.

Ludo De Wite, *L'Assassinat de Lumumba*, Éditions Karthala, Paris, 2000.

Kwame Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf Books Ltd., London, 1970.

-*Consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine*, traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris, 1964.

-*Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, traducción de Marta Chávez y Martí Soler, Siglo XXI Editores, S. A., México, 1966.

-*The Autobiography of Kwame Nkrumah, Nkrumah, un líder y un pueblo*, traducción de Enrique González Pedrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 1962.

-*Africa Must Unite*, Heinemann, London, 1963, *África debe unirse*, traducida por Amelia Aguado, revisión técnica de Alberto Ciria,

EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1965.

-Challenge of the Congo, A Case Study of Foreign Pressures in an Independent State, Panaf Books Ltd., London, 1967, 1969 and 1974.

Rolf Italiaander, *Die neuen Männer Afrikas, Ihr Leben -ihre Taten -ihre Ziele*, Econ-Verlag – Düsseldorf, 1960. *La hora de África*, traducción de Ana F. Descatllar, Editorial Seix Barral, S. A., Barcelona, 1961.

La Charte de l'Impérialisme ou "La Charte de la Servitude", 1885-1945, février 2918.

Africa, Imperialism Charter Concerning Third World Countries, Cabindan National Movement for Cultural, Economic, Political Sovereignty. [LinkedIn/Cabinda_Independent](#).

Manuel d'Histoire d'Haïti, par le Docteur J.-C. Dorsainvil, Conseil de l'Instruction Publique d'Haïti, mars 1924, Éditions Henri Deschamps, Port-Au-Prince, Haïti, 1958.

Doue Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, L'Harmattan, 2003.

Nadim Michel Kalife, "La genèse du franc CFA", en *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire. À qui profite le franc CFA?* Sous la

direction de Kako Nubukpo, Martial Ze Belinga, Bruno Tinel et Demba Moussa Dembélé, *La Dispute* / Snédit, Paris, 2016.

Demba Moussa Dembélé, “Le Sénégal 50 ans après: analyse d’un pacte néocolonial”, en *50 ans après, quelle indépendance pour l’Afrique?* Sous la direction de Makhily Gassama, Éditions, Philippe Rey, Paris, 2010.

François-Xavier Verschave, *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, Éditions Stock, Paris, 1969.

-*De la Françafrique à Mafrafrique*, Éditions Tribord, Mons, Belgique, 2004, 2016.

Thomas Sankara “*Oser inventé l’avenir*”, *La parole de Sankara*. Présenté par David Gakunzi, Pathfinder Press, New York, USA, 1988 & L’Harmattan, 1991.

Laurent Gbagbo et François Mattei, *Pour la vérité et la justice. Côte d’Ivoire: Révélations sur un scandale français*, Éditions du Moment, Paris, 2014.

Thomas Deltombe, Manuel Domergue et Jacob Tatsitsa, *Kamerun! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique 1948-1971*, Éditions La Découverte, Paris, 2011.

R. P. Placide Temples, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens,

Troisième Édition, Présence Africaine, Paris, 1949.

Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1939, Éditions Présence Africaine, Paris, 1989.

L'Abbé Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie royale de Sciences coloniales, Classe des Sciences Morales et Politiques, Mémoires in-8°. Nouvelle série. Tome XII, fasc. 1, Bruxelles, 1956.

Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, 1956, Éditions Présence Africaine, Paris, 1976.

Karl Paetow, *Die schönsten WESERSAGEN an der Märchenstraße von Kassel bis Bremen*, Adolf Sponholtz Verlag, Hameln, 1961, 5. Neubearbeitete Auflage 1989.

Dr. Eugen Hollerbach, *RHEIN-SAGEN*, "Vater Rhein erzählt seine Sagen", nacherzählt Rahmel-Verlag GmbH.

Germán Diez Barrio *Los refranes en la sabiduría popular*, Colección Nueva Castilla, Ediciones Castilla, Valladolid, 1985.

Germán González Andrés y Ana María Liñares Gutiérrez, *Los cuentos que nos motivaron a ser lo que somos*, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 2023.

R. P. Rafael M^a Nzé Abuy, *Breves datos históricos del Pueblo Fang*, Instituto Politécnico Salesianos-Atocha, Madrid, 1984.

Jesús Rafael Eyama Achama, *La fundamentación de los Derechos Humanos en la Etnia Fang, el caso de Guinea Ecuatorial*, Prólogo del Dr. Eugenio Nkogo Ondó, Editorial Académica Española, 2018.

Kum'a Ndumbe III, *L'Afrique reprend sa place, Conférence donnée en langue allemande*, à la section d'AfricAvenir International Berlin, vendredi 9 février 2018, 19 heures, Éditions AfricAvenir, Vienne/ Autriche, 2018.

Le papyrus d'AHMÈS, Revue d'Humanités Classiques Africaines, année 2015, n° 1. Atelier d'Histoire ANYJART, Mail: anyjart@gmail.com, Web: anyjart.com.

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, 2005.

-Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de Civilisation africaine*, Présence Africaine, Paris, 1971.

-*La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du C.N.R.S., Paris, 1973.

Meinard Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, 1998.

Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

Homère, *Odyssée*, présentation, Dossier, Bibliographie, Répertoire, par Pierre Pellegrin, Traduction, notes, Index des noms propres, par Médéric Dufour et Jeanne Raison, GF Flammarion, Paris, 2017.

Zyriaque Simon-Pierre Akomo-Zoghe, *1er Congrès International Fang de Mitzi-Gabon (1947), Objectifs-enjeux-perspectives, Texte Patrimonial Fang*, Préface français-espagnol d'Eugenio Nkogo Ondo, L'Harmattan – Gabon, Paris, 2018.

Augusto Iyanga Pendi, *Historia de Guinea Ecuatorial*, NAULibres – Edicions Culturals Valencianes, S. A., Valencia, 2021.

Mireille Dewevre-Fourcade, *Le concubinage*, Que sais-je? Presses Universitaires de France, Paris, 1989, 1972.

Louis Georges Tin, *De l'esclavage aux réparations, les textes clés d'hier y d'aujourd'hui*, Les Petits Matins, Paris, 2013.

Max Guérout, *Esclaves et négriers, Voir l'Histoire*. Film: *Les esclaves oubliés de Tromelin*. Studio: DVD Partners, Fleurus Éditions, 2012.

Oladipo Yemitan *Madame Tinubu; Merchant and king maker*, Ibadan University Press, 1987.

Sylvia Serbin, *Reines d'Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, Éditions MedouNeter, Paris, 1918, nouvelle édition mise à jour et augmentée de portraits supplémentaires, 2023.

Nicolas Agbohoun, *Le Franc CFA et l'EURO contre l'Afrique*, nouvelle préface du professeur François Ndengwe, préface du professeur Grégoire Biyogo et postface du professeur Jean Ziegler, Éditions Solidarité Mondiale, Paris, 1999. Samir

Samir Amin, *Sur la Crise, Sortir de la crise du capitalisme ou sortir du capitalisme en crise*, LE TEMPS DES CERISES, éditeurs, Pantin, France, 2009.

Biens mal acquis...profitent trop souvent La fortune des dictateurs et les complaisances occidentales, Document de travail, mars 2007, CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement), Antoine Dulin, auteur principal,

avec le concours et sous la responsabilité de Jean Merckaert. Contact: j.merckaert@ccfd.asso.fr.

Max Liniger-Goumaz, *Guinea Ecuatorial, rica, pero miserable*, prólogo de Djongele Bokokó Boko, Éditions du Temps, Ginebra, 2010.

Jean Ziegler, *La Haine de l'Occident*, Éditions Albin Michel, 2008.

The 1945 Manchester Pan-African Congress Revisited by Hakim Adi and Marika Sherwood with *Colonial and... Coloured Unity (the report of the 5th Pan-African Congress)* edited by George Padmore, 1947.

Michel Kayoya, *Sur les traces de mon père, jeunesse du Burundi à la découverte des valeurs*, Presses Lavigerie, Bujumbura, 1968 et 1971 (*Tras las huellas de mi padre, juventud del Burundi al descubrimiento de los valores*, traducción de Ramón Echeverría, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1990).

León, 7 de diciembre de 2023.

Eugenio Nkogo Ondó (1944) es Doctor en Filosofía y Letras por la universidad Complutense de Madrid (1975), en el año académico 1975-1976 sigue cursos postdoctorales de Ontología, Historia de la Ontología y Filosofía Contemporánea en la universidad de la Sorbona de París.

A su regreso a Madrid, (1976-1977), con la experiencia acumulada en aquella última universidad, continúa y profundiza su investigación en la Filosofía contemporánea, dedicándose más al Existencialismo. Es la época en la que, además de dicha tarea, colabora con algunas revistas especializadas y con ciertos diarios. Así, después de haber publicado, desde París, “El idiota de la familia”, en el *Mundo Hispánico*, nº 336-marzo de 1976, en los *Cuadernos de Realidades Sociales, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid*, núm. 12 enero de 1977, publica un ensayo con el título de “Filosofía e ideología en África de nuestros días”, y, en *Plataforma, Revista Universitaria de Información nacional*, nº 25, 3 de febrero de 1977, aparece “Arte africano, auténtico y original”. Así mismo, en el periódico *Informaciones*, 17 de marzo de 1977, sale su artículo “Situaciones X, La última palabra del último Sartre”. Concluye *El aspecto ético y social del Existencialismo*, en agosto de 1978, a la vez que perfila el texto de *El método filosófico en Jean-Paul Sartre*, que había comenzado a redactar en su estancia en la Sorbona. Ambas obras serán posteriormente publicadas en sendas y diferentes editoriales.

En 1978, viaja a la Universidad de Ghana, Accra, Legon, donde ejerce como Lector durante dos años consecutivos y, como fruto de este periodo pedagógico, escribe *Sobre las ruinas de la República de Ghana*. Desde ahí, se trasladó a los Estados Unidos de América, llevando a cabo una investigación privada en la universidad de Georgetown, Washington D. C., U.S.A. (1980-1981). Ahí empezó a redactar *L’humanité en face de l’impérialisme*. De vuelta otra vez a España, es nombrado profesor en el Colegio Universitario de León (1981-1982). Catedrático Numerario de filosofía del Instituto de Bachillerato, compagina dicho grado con el de profesor encargado de curso en la Escuela universitaria de

Formación del Profesorado de Enseñanza General Básica. Debido a la *endogamia*, que incide en la universidad española, será expulsado de la institución tras la creación del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, asumiendo únicamente las tareas correspondientes a su Cátedra en el Instituto, a la investigación y a la escritura.

A principios de la década de los noventa, al ser nombrado miembro de la “Association des Auteurs Autoédités” (A.A.A), una institución que se convertirá después en “Société Nationale des Auteurs Indépendants” (SNAI), París será desde entonces hasta la fecha el centro de su actividad investigadora. Ha hecho del mismo modo sucesivas investigaciones en el Institut für Christliche Weltanschauung und Religions Philosophie, der Universität München, Bayern, y en el Deutsches Literaturarchiv, Marbach, Stuttgart, donde ha manejado los archivos del filósofo Martin Heidegger, a fin de publicar un libro con el título de *Heidegger contra Heidegger*.

Pocos meses después de la publicación de *La Pensée Radicale*, a finales de 2005, la Société des Écrivains, de París, lo propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional, «Libros y palabras para la libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006.

Es fundador de una nueva corriente filosófica que recibe precisamente este nombre: *El pensamiento Radical*, cuyos partidarios han logrado crear la *Escuela del Pensamiento Radical* y su órgano de expresión *FAIA* (Revista de Filosofía Afro-Indo-Abiayalense), dirigidas por el joven filósofo y profesor argentino Dr. Fernando Proto Gutiérrez, instituciones que tienen sedes en Buenos Aires, Argentina. Web: www.editorialabiertafaia.com/faia

«Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre ÁFRICA desde el respeto, la simpatía y la solidaridad», ha sido galardonado con el Primer

Premio África, el 25 de mayo de 2006, en Barcelona, premio otorgado por la organización SOS-África.

Puso fin a su actividad docente en 2009 y, sin abandonar la escritura y la investigación, participa habitualmente en congresos y en coloquios nacionales e internacionales. Las ponencias que dejan huella de su participación activa en esos eventos están recogidas en los apartados de Ensayos y Conferencias, de los capítulos de Publicaciones y de Actividades de su Web cuyo acceso es: www.eugenionkogo.es

Es, por fin, colaborador habitual del *Diario de León*. De su variada producción filosófica y literaria, se puede citar estos títulos:

El aspecto ético y social del Existencialismo, 1982.

El método filosófico en Jean-Paul Sartre, 1983.

El problema humano, 1985.

Sobre las ruinas de la República de Ghana, 1988.

La trascendencia en la noche oscura, 1989.

La relación yo-mundo en Jean-Paul Sartre, 1990.

La encerrona, experiencia pedagógica del maestro Juan Latino, 1993.

La aldea encontrada, 1995.

Le Confinement, expérience pédagogique du maître Jean Latin, 1997

L'Humanité en face de l'Impérialisme, 1998.

Síntesis sistemática de la Filosofía africana, 2001, reedición, 2005.

La Pensée radicale, 2005.

Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine, 2010.

Conferencias y artículos breves, 2016.

Coautor de :

Cinquant ans après, Quelle indépendance pour l'Afrique, Sous la direction de Makhily Gassama, 2010.

Filosofía mestiza, interculturalidad, Ecosofía y Liberación, **Compilación dirigida por** Fernando Proto Gutiérrez, Buenos Aires, 2013.

En preparación:

La filosofía Fang; Reflexionar sobre un mundo al revés, la difícil tarea del Pensamiento radical; Del estallido del Coronavirus; etc.

E-mail: eugenionkogo@yahoo.es

Web: www.eugenionkogo.es