

LA “RAZÓN OJO” Y LA “RAZÓN ABRAZO” SENGHORIANAS. ¿CONTRAPUESTAS O COMPLEMENTARIAS?

M^a JESÚS CUENDE GONZÁLEZ

Resumen

Abordamos en este trabajo el estudio del conocimiento humano desde la perspectiva filosófica de L. Sédar Senghor. En nuestro análisis podemos comprobar cómo para este autor existen dos formas de conocimiento, que él denomina “razón-ojo” o “razón discursiva” –característica del blanco-europeo-, y la “razón abrazo” o “razón intuitiva” –propia del negro-africano-.

Estos dos modos de conocimiento tienen unas implicaciones que podrían ser objeto de estudio por sí mismos, pero en este trabajo nos remitimos a la concepción que tiene Senghor de ambos y cómo los considera propios de cada cultura (occidental y africana).

Para finalizar este análisis realizamos una tabla comparativa entre ambos tipos de conocimientos (blanco-europeo y negro-africano) remarcando las contraposiciones que hace Senghor entre éstos.

Abstract

Nous abordons dans ce travail l'étude de la connaissance humaine dès la perspective philosophique de L. Sédar Senghor. Dans notre analyse nous pouvons vérifier comment pour cet auteur il y a deux moyens de connaissance, qu'il dénomme “raison-oeil” ou “raison-discursive” –caractéristique du blanc-européen-, et la “raison-étreinte” ou “raison-intuitive” –propre du noir-africaine-.

Ces deux manières de connaissance ont des implications qui pourraient être objet d'étude par soi-même, mais dans ce travail nous nous reportons à la conception que Senghor a de les deux et comment il les considère propres de chaque culture (occidentale et africaine).

Pour finir cet analyse nous réalisons une table comparative entre les deux types de connaissances (blanc-européen et noir-africaine) remarquant les comparaisons qui fait Senghor parmi ceux.

El concepto de razón en L. S. Senghor, su contraposición al pensamiento occidental (principalmente a Descartes)

La obra narrativa y poética que Senghor nos ha dejado en herencia, antes de ser el fruto de un trabajo consciente sobre el lenguaje o una línea de pensamiento filosófico, revela, ante todo, un dictado del inconsciente.

Es en el contacto con la poesía tradicional de su país (Senegal), cuando Senghor experimenta esa fuerza interior de su creatividad, que le lleva a convergir, dentro de sus escritos -imbuidos por la tradición africana-, con la cultura y poesía modernas occidentales.

Como toda gran creación, la obra narrativa y poética de Senghor es ante todo la obra de la imaginación. Imaginación, pero también formas gramaticales, música y silencios significativos que son dictados por el sentimiento. En esta imaginación senghoriana se llega a crear un lenguaje propio, que dará nacimiento a formas organizadas de vocabulario con un significado original y un pensamiento muy prolífico.

Este pensamiento dará lugar a una filosofía de vida que marcará notablemente a su pueblo y a su país (Senegal), y a todos los contemporáneos occidentales que han compartido sus ideas para hacer un mundo más rico en su intercambio cultural, mediante el diálogo, la libertad, la civilización de lo universal y el mestizaje de culturas, (conceptos expresados y latentes en su pensamiento).

Senghor apoya el análisis filosófico de la cultura africana en obras de otros autores (occidentales y africanos) que se ocuparon previamente de este estudio. Entre ellos tenemos al padre Tempels. Este autor explicita las características del pueblo negro-africano, así como sus principios filosóficos y ontológicos, en su obra *La philosophie bantoue*. Afirma que “todo comportamiento humano reposa sobre un sistema de principios”¹. En el caso del europeo moderno e hiper-civilizado, no alcanza a liberarse de una cierta actitud ancestral, porque sus reflexiones reposan sobre un sistema filosófico completo, de inspiración cristiana, sobre una concepción intelectual, clara, completa y positiva, del universo, del hombre, de la vida y de la muerte, y de la supervivencia de un principio espiritual: el alma. Esta acepción del mundo visible e invisible está impresa de forma muy profunda en el espíritu de la cultura occidental como para no resurgir en los grandes acontecimientos de la vida. Es muy posible, que esta concepción de los misterios de la vida y de la muerte, de la permanencia y de la destrucción, hayan engendrado un miedo, un temor, un agente psicológico que ha dado lugar a ciertos comportamientos y a ciertas prácticas redentoras. El hombre occidental no tendría por qué tener una guerra científica contra todo lo espiritual, como único fundamento de estos comportamientos, que la influencia del miedo y los factores psicológicos (emoción, fantasía o imaginación pueril) han alimentado. Tempels no se preocupa de estudiar las actitudes de algunos individuos, sino de comparar dos concepciones de la vida, -la concepción cristiana occidental de una parte, y la concepción “mágica” por otra parte-, que son perpetuadas a través del tiempo y del espacio; dos concepciones que, a través de los siglos, han abrazado las culturas de los pueblos occidentales².

¹ Cf.: TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965⁵, p. 14.

² Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 110 ss.

La permanencia de estas actitudes a través de los siglos de evolución no encuentra una explicación satisfactoria si no es en la presencia de un conjunto de conceptos lógicamente coordinados y motivados, dentro de una “Sabiduría”. El comportamiento no puede ser universal para todos, ni permanente en el tiempo, si no hay en la base un conjunto de ideas, un sistema lógico, una filosofía positiva completa del universo, del hombre y de las cosas que le rodean, de la existencia, de la vida, de la muerte y de la supervivencia. Sin excluir otras incidencias (divinas o humanas), no se podrá postular, buscar y encontrar, como último fundamento de un comportamiento humano lógico y universal, un pensamiento humano lógico.

En contraste con este pensamiento y forma de actuar occidental, nos encontramos con la cultura *bantú*, y de forma más genérica, con todas las culturas denominadas “primitivas” que, en el fundamento de sus concepciones intelectuales del universo, tienen unos principios de base, y un sistema filosófico, relativamente simple y primitivo, pero derivado de una ontología lógica y coherente. El descubrimiento de este sistema ontológico nos lo puede dar un conocimiento profundo de su lengua, un estudio de la etnología, un examen crítico de su derecho y su ética, y así llegaremos a descubrir que esta ontología negro-africana existe: penetra e informa todo el pensamiento primitivo, domina y orienta todo su comportamiento³. Para concluir esta cuestión podemos afirmar que todas las costumbres y características del pensamiento negro-africano reposan sobre un principio único: el reconocimiento de la naturaleza íntima de los seres, es decir, sobre el principio de su ontología, designando con este término su conocimiento del ser, de la existencia de las cosas⁴.

Esta evidente simplificación de ambas concepciones o “filosofías” de vida, ha venido a plasmar una realidad que no necesita ser probada. Algunos intelectuales versados sobre el pensamiento africano (Tempels, Mbiti, Ndaw...), relacionan una actitud de respeto, “comunidad y sensibilidad” para con la naturaleza y la cultura tradicional africana. Pero no todos se sienten obligados a mencionar el materialismo de Occidente y la “integridad” del África tradicional.

Senghor hace alusión de forma específica a esta oposición entre razón discursiva y razón intuitiva en varios de sus escritos cuando habla del modo de conocimiento preferentemente intuitivo de los africanos en contraste con el modo analítico y discursivo (“domador”)⁵ de los occidentales. Las implicaciones de estos modos de conocimiento podrían ser objeto de estudio por sí mismos, pero en este trabajo nos remitiremos a la visión que Senghor tiene de ambos y cómo los aplica a una y otra cultura (africana u occidental).

El concepto de razón en Senghor parte de su particular visión del hombre. Así nos explica que en los distintos niveles de vida, desde la planta al animal, y del animal al hombre, la *psique* se eleva a consciencia para “hacerse” y experimentarse en la libertad humana. “Hacerse”, es decir, “realizarse por”, pero, más allá del *bien-ser* material, en el *más-ser* espiritual. “Realizarse”, es decir, desarrollar armoniosamente los dos elementos complementarios del alma: el corazón y la cabeza, la razón intuitiva y la razón discursiva⁶.

³ Cf.: TEMPELS, P., 1965, pp. 14-15.

⁴ Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 22.

⁵ Senghor afirma que el blanco-europeo “doma” al objeto y lo “mata”. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993, p. 18.

⁶ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Le Seuil, París 1977, p. 72. A este respecto de “realizarse” la persona, De la Pienda subraya que no debemos confun-

Senghor describe la forma de conocer del negro de la siguiente manera:

El negro tiene los sentidos abiertos a todos los contactos, a las más ligeras sollicitaciones. Siente antes de ver y reacciona inmediatamente al contacto con el objeto, incluso ante las ondas emitidas desde lo invisible. Es gracias a su capacidad emotiva como toma conocimiento del objeto (...).

El negro-africano presiente el objeto incluso antes de sentirlo, se acopla a sus ondas y a sus contornos, después, en un acto de amor, se lo asimila para conocerlo profundamente. Mientras que la razón discursiva, la *razón ojo* del blanco, se detiene ante las apariencias del objeto, la razón intuitiva, la *razón abrazo* del negro, por encima de lo visible, llega hasta la realidad profunda del objeto, para captar su sentido, más allá del signo. De esta manera para el negro-africano, todo objeto es símbolo de una realidad más profunda, que constituye el verdadero significado del signo que nos es dado en primer lugar. Toda forma, toda superficie y línea, todo color y detalle, todo olor, todo aroma, todo sonido, todo timbre, todo tiene su significado⁷.

Aún más, podemos afirmar que la “razón abrazo” de Senghor es el núcleo de su teoría del conocimiento. Así lo comprobamos en este otro texto del autor:

El Negro-Africano, no ve el objeto, lo siente. Es un puro campo sensorial. Es en su subjetividad, en la punta de sus órganos sensoriales, donde él descubre al Otro. He ahí *emocionado*, girando, en un movimiento centrífugo, del sujeto al objeto sobre las ondas del Otro. Y no es una simple metáfora, puesto que la psique contemporánea a descubierto la energía bajo la materia: las ondas y las radiaciones. He ahí donde el Negro-Africano que simpatiza y se identifica, que muere a sí para renacer en el Otro. Él no asimila, *se asimila*. Vive con el Otro en simbiosis, con-nace al Otro, por hablar como Paul Claudel. Sujeto y objeto son aquí, dialécticamente confrontados, en el alma misma del conocimiento, que es acto de amor. “Yo pienso, luego yo existo” escribía Descartes. La diferencia ya esta

dir los binomios “naturaleza-persona” y “espíritu-materia”. Tanto la dimensión material como la dimensión espiritual del ser humano pertenecen a la “naturaleza” del individuo. El binomio “naturaleza-persona” es la estructura dinámica del hombre, pertenece al “hacerse” del hombre. El binomio “espíritu-materia” es la estructura estática u ontológica del hombre y pertenece al “ser” del hombre. Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006 (B), p. 137.

⁷ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté* 5, p. 18: “Le Nègre a les sens ouverts à tous les contacts, aux sollicitations les plus légères. Il sent avant que de voir et il réagit, immédiatement, au contact de l’objet, voire aux ondes qu’il émet de l’invisible. C’est sa puissance d’émotion, par quoi il prend connaissance de l’objet. (...) Le Negro-Africain pressent l’objet avant même de le sentir, il en épouse les ondes et contours, puis, dans un acte d’amour, il se l’assimile pour le connaître profondément. Là où la raison discursive, la *raison-oeil* du Blanc, s’arrête aux apparences de l’objet, la raison intuitive, la *raison-étreinte* du Nègre, par-déla le visible, va jusqu’à la sous-réalité de l’objet pour, au-delà du signe, en saisir le sens. C’est ainsi que, pour le Negro-Africain, tout objet est symbole d’une sous-réalité, qui constitue la véritable signification du signe qui nous est, d’abord, livré. Toute forme, toute surface et ligne, toute couleur et nuance, toute odeur, toute senteur, tout son, tout timbre, tout a sa signification”.

hecha, se piensa siempre cualquier cosa. El Negro-Africano podría decir: “Yo siento al Otro, yo danzo con el Otro, luego yo existo”. Porque danzar es crear, sobre todo porque la danza es danza de amor. *Es en todo caso, el mejor modo de conocimiento*⁸.

En contraposición a esta forma de conocimiento negro-africana, es importante señalar lo que Senghor manifiesta respecto a la forma de conocer del blanco-europeo, definiendo dicho conocimiento en los siguientes términos:

Así, pues, consideremos al europeo blanco frente al objeto: frente al mundo exterior, frente a la naturaleza, frente al *Otro*. Como hombre de voluntades, guerrero, ave de presa, pura mirada, el europeo blanco se distingue del objeto, manteniéndole a distancia, inmovilizándolo, fijándolo. Provisto de instrumentos de precisión, le disecciona en un implacable análisis. Animado de una voluntad de poder mata al Otro y, en un movimiento centrípeto, le convierte en un medio para poderle utilizar con fines prácticos. *Le asimila*. Así es el europeo blanco, así era antes de la revolución científica del siglo XX⁹.

El blanco europeo mantiene el objeto a distancia. Lo mira, lo analiza, lo mata, o al menos lo doma: para utilizarlo¹⁰.

Una de las modalidades de este saber o conocimiento negro-africano la encontramos en la *intuición*, en la psico-fisiología de los negro-africanos. Esta relación entre la psicología y la fisiología negro-africana la aborda ampliamente Senghor en su conferencia en el “Coloquio sobre el mestizaje”¹¹ y que después desarrollará en el artículo: “*Del mestizaje biológico al mestizaje cultural*” en su obra *Liberté 5*. Aquí expresa Senghor la relación genética, (basándose en un estudio de los distintos grupos de sangre: A, B, AB, y O), con las características morfológicas y de temperamento –cada grupo sanguíneo es la señal de un temperamento-. Para esta ponencia se basa en las obras de L. Bourdel “*Groupes sanguins et Tempéraments*”, la de P. Grieger “*La Caractérologie ethnique*”, y la de Ruffié: “*De la biología a la cultura*”, donde se hace un estudio preciso de dichas relaciones. Senghor llega a la conclusión de que existen unos caracteres biológicos y hereditarios que pueden ser determinantes para justificar unas determinadas pautas comunes de comportamiento o formas de ser dentro de un grupo¹². Pero no termina todo en el plano biológico, sino que habría que tener en

⁸ Cf.: SENGHOR, L. S., “Elements Constitutifs d’une civilisation d’inspiration négro-africaine”, en *Présence Africains*, février-mars 1959, p. 255. Citado en: SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1975, p. 315. Este artículo lo encontramos también publicado dentro de la obra de Senghor *Liberté 1: Negritud y Humanismo*, (traducción de Julián Marcos), Tecnos, Madrid 1970, pp. 263-298.

⁹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, p. 269-270.

¹⁰ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 18: “Le Blanc européen tient l’objet à distance. Il le regarde, il l’analyse, il le tue, du moins il le dompte: pour l’utiliser”.

¹¹ Cf.: SENGHOR, *Liberté 5*, p. 228. Conferencia en el coloquio sobre “Mestizaje”, Universidad de Évora, Portugal, 16 de Junio de 1980.

¹² “El diccionario *Robert* define la *raza* como “el conjunto de los individuos en los que se dan juntos unos caracteres comunes hereditarios”. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 111.

cuenta el mestizaje biológico y cultural que comenzó con los grandes descubrimientos del siglo XV y con la “trata de negros” para reconocer el saber negro-africano¹³.

Afirma Senghor que la intuición se encuentra al comienzo y al final del acto *de conocer*, lo ha dicho Aristóteles y otros filósofos del siglo XX, entre los que se encuentran Bergson y Teilhard de Chardin¹⁴. Así, para Bergson, la intuición es:

Conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia”; por esta intuición “el hombre se instala en lo cambiante y adopta la vida misma de las cosas”¹⁵.

No es de extrañar que Senghor coincida con Bergson en el modo de conocer a través de la intuición, ya que para Bergson la intuición garantiza la posibilidad de una metafísica positiva y, más aún, constituye su método específico, aunque pueda servirse de la inteligencia cuando se refiere a lo estrictamente material o expone las ideas contenidas en lo intuitivo. Bergson no dejó de perseguir el ideal de una filosofía científica que resolviera sus problemas de forma empírica, es decir, apoyándose en los datos que le aportase la experiencia y con la capacidad de elaborar conocimientos rigurosos y precisos. Ahora bien, existe una salvedad: a diferencia del positivismo, la metafísica sería un saber absoluto, que se identifica con la realidad misma, y la intuición, será su experiencia fundante, una experiencia inmediata del objeto¹⁶.

El bergsonismo nos asegura que podemos alcanzar un conocimiento absoluto, un contacto inmediato con la realidad o con lo real a través de la intuición. Nos desvela el secreto oculto de la presencia eficaz de la conciencia en el mundo:

El universo y el hombre resultan así transfigurados por la luz que emana de una intuición mística de la vida. La filosofía nos introduce así en la vida espiritual (...) Vida, Creación, Espíritu son las categorías fundamentales bajo las que se nos presenta la realidad transfigurada, desvelada¹⁷.

Cuando los autores africanistas, (Senghor, Alassane Ndaw, Damas, entre otros), hablan del conocimiento “por participación” de los negro-africanos, afirman el conocimiento por medio de la intuición. Por eso, Senghor habla de un conocimiento por conjunción amorosa con el otro, de una muerte a sí mismo para renacer en el otro o, mejor aún, de un con-nacer en el otro¹⁸.

¹³ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté* 5, p. 110 ss.

¹⁴ Estos autores serán aludidos, como referentes, en numerosas ocasiones por Senghor a lo largo de sus obras.

¹⁵ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté* 5, p. 228.

¹⁶ Cf.: CHACON FUERTES, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid 1988, pp. 128-129.

¹⁷ Cf.: CHACON FUERTES, 1988, p. 155. La experiencia metafísica que resulta para la conciencia humana es la de su esencial comunidad con el resto de los seres vivos, con el “impulso vital” que a todos nos ha constituido. Valiéndose de la intuición, Bergson se cree capacitado para introducirse en la ontología del hombre y del mundo y simpatizar con la evolución creadora.

¹⁸ El término francés “connaissance”, significa conocimiento, mientras que “con-naissance”, en dos palabras, significa “nacer juntamente con”. De aquí que el juego que se da en francés con estos términos es más claro.

De aquí que al pensamiento negro-africano le resulte extraño la ruptura epistemológica entre razón intuitiva y razón discursiva. Así, por ejemplo, las definiciones del alma se expresan en el continente africano, por medio de imágenes corporales: “corazón”, “cerebro”, “soplo”, “sombra”, “doble”, “fantasma”¹⁹, etc. Esta implicación doble del cuerpo y del espíritu, de la cosa y de la idea, del sentir y del pensar hace que el pensamiento africano no pueda desviarse ni hacia el intelectualismo, ni hacia el materialismo (no decimos hacia el espiritualismo)²⁰. Esto quiere decir, que el pensamiento negro-africano es dialéctico: juega con las dos claves, los dos aspectos del mundo y, por tanto, del conocimiento.

Otro rasgo del pensamiento negro africano es su carácter teórico y práctico, al mismo tiempo. El pensamiento africano se hace saber y conocimiento, en primer lugar, por medio del mito (relato tejido de imágenes simbólicas). Y para convertirse en conocimiento, este mito, además de ser comentado por el orador (maestro o iniciador), necesita también realizarse en la vida, o sea, necesita la práctica. Se trata de vivir el conocimiento, y esto se realiza en la adivinación, la iniciación y la vida mística. Los medios que tiene el negro-africano para esta vivencia son aquellos que ofrece el arte. Desde aquí se pueden vivir las imágenes analógicas y los símbolos, en definitiva, el mito. Senghor cita para aclarar esta cuestión una frase del filósofo senegalés A. Ndaw:

La vida mística aparece como una práctica del simbolismo, práctica de purificación en la que entre, no solamente, la captación intelectual del significado de los símbolos, sino también la captación intuitiva del sentido, es decir, la visión total, inmediata e indivisible de la relación ontológica hombre-cosmos²¹.

Otra característica de este pensamiento específico negro-africano, es que el conocimiento coincide con el *ser*.²² Así, sigue Senghor citando a A. Ndaw, y podemos afirmar, que en el acto mismo de esta visión, la persona hace un salto metafísico, que le transforma y le hace descubrir su verdadera naturaleza. Volviendo a un término ya utilizado, el conocimiento se hace *con-nacimiento* (nacer juntamente con).

Otra cuestión es la importancia del *silencio* en el conocimiento africano. Entre el hombre y el cosmos, lo invisible y lo visible, la intuición y el discurso, el significado y el significante, existe una zona de silencio, como un secreto que es, al mismo tiempo, perfección e imperfección.

La importancia concedida en el plano ético al silencio es proporcional al que se le concede a la palabra. El hombre que habla demasiado o que no sabe guardar un secre-

¹⁹ Cf.: SENGHOR, *Liberté 5*, p. 229.

²⁰ Para el pensamiento negro-africano entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el ser africano, se encuentra la naturaleza cósmica, que los sentidos se encargan de recorrer. Estos sentidos recogen las imágenes y los aspectos, que traducen y significan el ser y que interpretará el pensamiento y la razón, a veces la intuitiva y, otras, la discursiva, intuición y lógica al unísono. Se refiere aquí Senghor a los aspectos del mundo sensible y del mundo espiritual, y distingue, en varias de sus obras y discursos, entre el conocimiento discursivo o racional y el intuitivo.

²¹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 229.

²² Es decir, las condiciones que hacen posible la aparición de algo para una conciencia (que hacen posible el conocimiento), son las mismas que constituyen la esencia, el ser, de ese algo. Ontología y gnoseología se identifican.

to es para el negro-africano un ser sin valor. Por eso, el negro sitúa el verdadero fundamento del dominio del ser humano sobre su conducta en el poder y el control que ejerce sobre su palabra. Como afirma D. Zahan:

El silencio no tiene nada en común con los demás valores morales, sino que se constituye a la vez en punto de partida y en fin. Es la virtud por excelencia, subsume la integridad, el valor, la fuerza de ánimo, la prudencia, la modestia, la templanza. El silencio define al hombre de carácter, es el patrimonio del sabio, es una sabiduría. El que sabe callarse posee la verdadera felicidad, la paz interior, la *ataraxia*²³.

En el pensamiento de Senghor el silencio encuentra un lugar privilegiado cuando el autor asocia el silencio –como secreto- a la creación original. Afirma sobre esta cuestión:

el encanto que emana del misterio, de la oscuridad, y que no se saborea más que por la intuición²⁴.

En definitiva, para Senghor el secreto descansará en hacer trascender la dinámica del conocimiento de la inmanencia de lo real (ya sea subconsciente o materia) hacia lo sobrenatural. Esta cuestión genera el punto de unión entre la espontaneidad de la poesía negro-africana y el surrealismo francés, llevando a Senghor a la analogía mística. En él se establece una simultaneidad entre la vivencia metafísica del mundo y la vivencia poética, ya que el poeta es capaz de participar *en* y *de* las fuerzas del universo, que a su vez, se encuentra en armonía e interrelacionado respecto a la “gran fuerza” de Dios²⁵.

Para el poeta no sólo consiste en encontrar las palabras justas, también debe encontrar los silencios justos: los silencios capaces de dar a las palabras su verdadero valor, el verdadero peso. Bajo esta perspectiva, la poesía tradicional del África negra está en perfecta continuidad con los ritos, la concepción religiosa y la filosofía que la sostiene. Antes de cantar el poema, el *griot* - trovador africano- comienza por “escuchar” el silencio y por tomar contacto, a través de dicho silencio, con las “cosas esenciales”, con “el ritmo esencial del universo”²⁶.

Senghor afirma que el poeta puede participar en estas fuerzas del Universo por la emoción. La *emoción* es “la ascensión a un estado superior de conocimiento”, es un conocimiento integral, porque en una danza de amor

el sujeto conmovido y el objeto que conmueve están unidos en una síntesis indisoluble²⁷.

²³ Cf.: ZAHAN, D., (traducción de C. Hernando), *Espiritualidad y Pensamiento Africanos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, p. 199.

²⁴ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 388: “le charme qui émane du mystère, de l’obscur, et que l’on ne goûte que par l’intuition”.

²⁵ Cf.: PRADO, J. DEL, *Teoría y práctica de la función poética*, Cátedra, Madrid 1993, pp. 239-278. Obra citada en Senghor, L. S., *Obra Poética*, p. 55.

²⁶ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 384-385.

²⁷ Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 275.

En definitiva, la emoción es un conocimiento superior. Para subrayar esta afirmación Senghor trae una frase de uno de los grandes genios científicos del siglo XX, A. Einstein, para quien la *emoción mística*:

Es la fuente del conocimiento y del arte. Es exactamente la fuente del conocimiento y del arte negro, en los que la *e-moción* es *con-moción*²⁸.

En este aspecto del conocimiento, Senghor tiene también un nexo común con Bergson, ya que para el último, el carácter esencial del misticismo estriba en que existe una identificación del propio querer y de la voluntad humana con la voluntad de Dios. La mística supondría un modo de acceso a verdades que trascienden los límites de la razón. La experiencia mística es la constatación de que el conocimiento humano puede trascender el ámbito de lo inmanente (donde por naturaleza estaría destinado), sin dejar de permanecer fiel al criterio empírico de considerar realmente existente sólo aquello que puede ser experimentado. Para Bergson la intuición mística complementaría a la filosofía²⁹.

Otro rasgo característico del pensamiento negro-africano es la “dialéctica”, la “superlógica” o “Lógica polivalente”. Esto significa que el pensamiento negro-africano juega con los dos aspectos del mundo (material- espiritual) y, por tanto, del conocimiento (razón discursiva y razón intuitiva). Así, el conocimiento se articula a través de distintas etapas de la vida del individuo africano. Senghor cita a A. Ndaw para aclarar este rasgo:

El Proceso iniciático propone al adepto un circuito sistemático y global. Sistemático, porque el saber comunicado a lo largo de las etapas, lejos de ser una acumulación anárquica, se articula lógicamente, dando una imagen razonada del universo, una armazón lógica y progresiva, que corresponde a una manera de proceder que se puede, sin duda, calificar de metodológica”(…), “nos encontramos ahí, en presencia de una preocupación propia del pensamiento moderno, como es la preocupación por el rigor y el orden³⁰.

En definitiva, en lo referente al conocimiento negro-africano podemos afirmar que se produce a través de todo un proceso iniciático que va desde la niñez hasta que es adulto. Este tránsito al conocimiento se realiza con una conquista del espacio terreno. Dicha conquista es paralela al movimiento del alma del negro para la conquista de sí mismo y, a medida que el hombre avanza en el camino del conocimiento, la conquista de sí mismo y la toma de posesión del espacio y del tiempo lleva al negro-africano a expansionarse místicamente: se convierte en participante de la vida de Dios, adquiere de Él el poder y la majestad. El tránsito al conocimiento espiritual está unido sobretodo a la adquisición de la personalidad (conciencia que cada hombre tiene de su propia individualidad en el plano temporal), dicho tránsito no admite excepciones,

²⁸ Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 275.

²⁹ Cf.: CHACON FUERTES, P., 1988, pp. 198-199.

³⁰ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230. Observamos aquí una coincidencia entre la gnoseología negro-africana y la gnoseología moderna.

pues constituye el verdadero título de nobleza del africano³¹. Por otra parte, este espíritu dialéctico africano reconoce, por esencia, la posición del “otro”. Mientras que el espíritu dogmático destruye, por principio, “la otra posición”³².

Ahora bien, aunque Senghor subraya y comparte, en sus obras, varios aspectos del pensamiento negro-africano, existe en sus “presupuestos filosóficos” algún punto de contraste con dicho pensamiento. Una de estas distinciones la encontramos en el concepto “tiempo”. Senghor nos expresa su opinión en el siguiente texto:

Es el tiempo, y solo el tiempo, quien transforma el principio de identidad en un “riesgo que correr”, riesgo irremediable de error y de contradicción³³.

Como podemos observar, en el último texto citado, el pensamiento de Senghor no conecta totalmente con la visión del tiempo negro-africano. El encuentro entre culturas –europea y africana- en el pensamiento de Senghor era inevitable. Pero en sus reflexiones, podemos encontrar la perfecta simbiosis entre ambas culturas. Senghor creará un concepto de futuro, de prospectiva, que le otorgará un matiz distinto de hombre africano arraigado en sus costumbres ancestrales. Este “principio de identidad” al que alude Senghor, hace referencia a la influencia que tiene la idea de tiempo en nuestra forma de ver y vivir la realidad, que conforma nuestro *ethos* cultural y que incluso, podemos no ser conscientes que la tenemos. Senghor también nos hace reflexionar sobre la importancia que tiene la libertad humana como creadora de la historia y de la existencia del hombre, ya que sólo cuando el ser humano “toma el riesgo” de decidir su porvenir libremente, puede equivocarse e incluso contradecirse como afirma Senghor. Tiene una perspectiva de futuro marcada por su educación occidental, siendo este uno de los aspectos donde más podemos apreciar la influencia de la cultura europea en su concepción de la vida. Como ya hemos analizado, el pensamiento africano se encuentra “orientado” hacia el pasado. Pero en el pensamiento senghoriano la idea de desarrollo y de progreso en un futuro será una de sus preocupaciones más importantes.

La noción de tiempo negro-africana nos la explica Ndaw en su obra “La Pensée Africaine” afirmando que dicha noción es una de las representaciones fundamentales que nutren toda la visión del mundo africano. Distingue este autor tres categorías: El tiempo físico, el tiempo psicológico y el tiempo social. Se puede decir que existen también tantos tiempos como grupos culturales humanos distintos. Cada grupo africano organiza su vida según un orden temporal que le es propio³⁴. El término “eternidad” que en occidente se utiliza para designar la perpetuidad sin principio, sucesión, ni fin. Sin embargo, en África la “eternidad” es un tiempo específico, un tiempo *Sui*

³¹ Cf.: ZAHAN, D., 1980, pp. 112-120.

³² Cf.: SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l'Académie française*, Seuil, Paris 1984, p. 76.

³³ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 479.

³⁴ Cf.: NDAW, A., *La Pensée Africaine (Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine)*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar 1963, p. 131. Existen en África numerosos calendarios como son: el calendario *Joukoun* (norte de Nigeria), el *Yorouba* (en la costa de Nigeria), el de *Ba-Congo*, el de los *Ashanti*, etc. Debemos aclarar que se trata de calendarios-acontecimiento y no calendarios matemáticos y abstractos, como los occidentales.

generis, que coexiste con el tiempo social del grupo. Es parte integrante de la cosmogonía del grupo, *es el tiempo mítico*³⁵.

Para Mbiti el término “tiempo” en el pensamiento negro africano debemos considerarlo de dos formas: el tiempo potencial y el tiempo real. El *tiempo real*, tal como lo entendemos en occidente, con un pasado, un presente y un futuro, no corresponde con la visión que el negro africano tiene. Para ellos el tiempo es un fenómeno de dos dimensiones, con un pasado muy largo (pasado que se sumerge en el *tiempo mítico* del *Zamani*), un presente y prácticamente ningún futuro. El futuro está prácticamente ausente de su visión temporal, porque los acontecimientos venideros aún no han ocurrido y, por tanto, no pueden constituir ya ese tiempo. Ahora bien, si alguno de estos acontecimientos futuros tienen una eventual realización, o están dentro del ritmo de la naturaleza, constituyen –todo lo más– el *tiempo potencial*, no el *tiempo real*. Lo que ocurre en el presente da una visión de lo que puede ser el futuro, pero cuando el acontecimiento ya ha tenido lugar, se encuentra en el presente y en el pasado, ya no está en el futuro. Es una noción de tiempo que se mueve más hacia el pasado³⁶, de esta manera se pone más atención en los hechos ya acontecidos que en los que puedan acontecer. Esta orientación del tiempo rige el entendimiento africano del individuo, la comunidad y el universo ontológico que les rodea³⁷.

Este cosmos negro-africano se expresa a través de un simbolismo, por una lógica de la intuición y de la imaginación, que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica. Tenemos así en la interpretación, captación y conocimiento del mundo, una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo real, de lo material y lo espiritual³⁸.

Este conocimiento de la realidad por parte del negro-africano se amplía en la obra *Liberté 1*. En esta obra, Senghor explica que el cuerpo negro, el alma negra, son permeables a todos los impulsos del mundo, incluso a los que parecen imperceptibles. En el plano cósmico y en el moral. Se ha podido comprobar que el negro es sensible a las palabras y a las ideas y, sobre todo, a las cualidades sensibles y espirituales de la palabra. El bien decir le admira y le seduce, de ahí la impresión de que el negro es fácilmente asimilable, pero es él quien asimila.

Es una cuestión de sensibilidad emotiva. “La emoción es tan negra, como la razón lo es griega”³⁹. La naturaleza misma de la emoción y de la sensibilidad del negro

³⁵ Cf.: NDAW, A., 1963, p. 132. La visión cristiana de una vida perdurable de la persona después de la muerte, es de muy difícil traducción al universo tradicional africano. Existe en este aspecto, una visión diferente del mundo entre ambas culturas -occidental y africana-.

³⁶ Con esta expresión, queremos decir que el razonamiento del negro-africano es de tipo “regresivo”. El africano no encuentra el sentido y la justificación de su acción en el futuro –como en Occidente–, sino en el tiempo ya transcurrido: “Hago esto porque mis padres lo hicieron. Y ellos lo hicieron porque nuestro antepasado lo hizo”. Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 91. En este aspecto asistimos a una inversión total de nuestras concepciones del ideal y del progreso. El ideal para el negro-africano es un conjunto de valores referidos al pasado, no constituye un modelo ligado al futuro. Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 98.

³⁷ Cf.: MBITI, J., *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid 1991, pp. 23-24.

³⁸ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.

³⁹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, p. 27. Esta idea Senghor la repetirá en muchos de sus discursos. Véase también de esta misma obra p. 275: Aquí Senghor establece claramente la interrela-



Imagen antropomórfica de la mitología africana. El hombre africano domina el cosmos.

explica su actitud ante el objeto que es percibido con esa violencia esencial. Podemos decir que existe una comunión, una identificación entre el sujeto (negro-africano) y lo que pudiera llamarse la personalidad del objeto. Esta emotividad del negro le hace percibir al objeto simultáneamente en su esencia y en su morfología. Es más, el negro no puede concebir el objeto esencialmente diferente a él. Le concede una sensibilidad, una voluntad, un alma humana, pero negra; podemos decir que lo personifica.

Para Senghor, esta cuestión denominada *animismo* por la cultura occidental, él la llamaría *antroposiquismo*. No se identifica necesariamente con el negro-centrismo. Es decir, la persona africana, no concibe el medio que la rodea sino en la medida que puede concebirse a sí misma en dicho medio.

En el *Semanario* “La unidad Africana”, Senghor intenta ampliar la explicación de este sentimiento -y su correlación con el conocimiento- interrogándose “¿Qué es, pues, la emoción?”. La explicación es

amplia, comenzando por describir primero las sensaciones corporales, ya que a simple vista, la *emoción* se traduce por una cierta actitud del cuerpo, pues viene acompañada de manifestaciones fisiológicas que, desde fuera, se perciben como alteraciones o *sensaciones* bien de atracción o de repugnancia. Estas impresiones corporales, están también influidas por las pulsaciones nerviosas -interiorizadas y reprimidas- que se manifiestan con un sentido. En esta retención –mientras se opera la respuesta del cuerpo y se produce la excitación nerviosa-, las impresiones se transforman en sensaciones -de atracción o repugnancia-. El *desplazamiento* se funda sobre la sensación y se edifica sobre la retención para “vencerla”. Hay una dialéctica del comportamiento, donde el desplazamiento se realiza a través de la experiencia del medio. Es en este punto donde Senghor afirma que el negro-africano reacciona con más facilidad a las excitaciones pues se une de forma natural al ritmo del objeto (este sentido carnal del ritmo es una de las características específicas del pensamiento africano). En esta dialéctica del comportamiento, el desplazamiento se realiza en un movimiento intencional que es vivido por la conciencia. Así descrita, la emoción no es un simple movimiento subjetivo que nace de la necesidad, sino que supone el sentido del objeto como *objeto emocional*⁴⁰. Por tanto, podemos afirmar que la emoción contribuye al conocimiento del objeto.

ción entre lo individual, lo social y lo sagrado. Se produce, por tanto, un encadenamiento jerárquico de todas las fuerzas del universo, que se manifiestan en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

⁴⁰ Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad I*, pp. 272-274. Para comprender mejor esta cuestión citamos un ejemplo que expone Senghor en este artículo: “Imaginemos que se trata de una madre que vuelve a ver, al cabo de varios años a su hijo, estudiante que regresa de Francia. Lo que la emoción es el saberse proyectada hacia atrás, fuera del mundo real anterior a la “presencia francesa”. Ya no es la misma madre del “estado civil”. Es la madre de la tradición negro-africana, que

En definitiva, toda la naturaleza se halla humanizada (animada por la presencia humana), integrándola bajo el control de su libertad. Cuando Senghor afirma que toda la naturaleza se halla humanizada, explica esta aseveración diciendo que no solamente los fenómenos de la naturaleza –viento, lluvia, trueno, etc.- y los animales son considerados como hombres, sino también:

El árbol y el guijarro. Hombres que poseen caracteres físicos originales, así como instrumentos y signos de su alma personal. En ellos está configurado lo más profundo, lo eterno del alma negra ⁴¹.

Reconoce Senghor que le han hecho este reproche: haber catalogado la emoción como “negra” y la razón como “helena” o como europea (si se prefiere esta expresión). Pero sigue manteniendo esta tesis hoy confirmada por autores como Ch. Swall y otros. Para más datos sobre esta cuestión, remite al lector a una obra de Paul Grieger, titulada *La Caractériologie ethnique*. También dice estar simplificando mucho esta cuestión con estas afirmaciones, pero sigue sin tener duda de que el blanco europeo es en primer lugar *discursivo* y el negro-africano es ante todo *intuitivo*. No cabe duda de que los dos son hombres de razón “Homines sapientes”, pero no de la misma manera.

Para Senghor, Descartes es quien mejor expresa este talante albo-europeo. Esto lo explica de la siguiente forma: si nos remontamos a Aristóteles, que es el verdadero fundador de la filosofía europea, en su obra *Ética a Nicómaco* escribe: “Hay en el alma tres factores dominantes que determinan la acción y la verdad: la sensación, la mente y el deseo”. Descartes traduce esta frase en sus *Meditaciones* cambiando esos factores a los que alude Aristóteles por los verbos “pensar”, “querer” y “sentir”, y de aquí que Senghor considere que ninguna otra traducción plasma mejor este carácter albo-europeo, que coloca a la sensibilidad en el último lugar, transforma el “deseo” en “querer” y sobre todo la “mente” en “pensar”. De hecho, el *noûs* de Aristóteles, no se reduce al pensamiento: es la simbiosis de la razón discursiva (*dianoia*) y de la razón intuitiva (*thumos*)⁴². Lo interesante aquí, es observar que el *noûs* es la esencia de la

más allá de las obligaciones sociales, está ligada a su hijo por el cordón umbilical del sentimiento y de la *Fuerza Vital* del clan. Recorre con el tacto las manos y el rostro de su hijo, como si fuese ciega, como si quisiera llenarse de él. Su cuerpo, vivencia inmediata de la conciencia, reacciona. La vemos cómo llora y cómo baila; lo que baila es la danza del retorno, la danza de la posesión de su hijo recuperado. Ya no pertenece a este mundo; pertenece al mundo mágico de antaño, un mundo que participa del universo de los sueños. Mas la madre cree en este mundo, porque lo vive en el presente y porque se siente poseída por él (...) en la emoción, la conciencia se degrada y transforma bruscamente el mundo concreto en que vivimos en un mundo mágico”. Podemos resumir diciendo que el negro es un ser *sensual*, con los sentidos abiertos –sin intermediarios entre el sujeto y el objeto-. Es sujeto y objeto a la vez. *Siente* más que ve. Cf.: *Libertad I*, p. 211.

⁴¹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, pp. 27-28. “Humanizar” las cosas materiales y los demás seres vivos es algo tan propio del negro-africano que entra dentro de su “filosofía de vida”, de la religión que subyace en todo el territorio africano: el “animismo”. Suponiendo que se pudiera definir el “alma negra” esta acepción sería la más acertada. El “alma negra” es hija del medio en el que habita. La acción del medio es particularmente sensible, pone al desnudo la esencia de las cosas. El “alma negra” explica de forma simultánea la sociedad y la religión.

⁴² Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 214-216. Expresa también esta idea en la misma obra, en el artículo: “La Négritude, comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassée”, pp. 95 –109.

filosofía de Descartes y, para Senghor, del espíritu europeo, llevado al extremo como razón únicamente discursiva, “unidimensional”⁴³.

Descartes es para Senghor el fundador del racionalismo moderno. Presenta el “sentir” junto al “pensar” y el “querer”, como una de las expresiones de la razón⁴⁴. Al mismo tiempo, considera las religiones africanas -encarnadas en la civilización- como un pensamiento anticartesiano: la expresión de un orden, de una armonía, mejor aún, de una simbiosis entre los hombres y las cosas, como de un hombre con Dios y de una cosa con la otra; mientras que las religiones de la civilización occidental, se han despegado del orden cósmico para ver solamente al hombre y a las cosas como sub-realidades, no como parte de lo divino, sólo pura materia, sobre la cual se puede actuar sin ningún sentimiento de culpabilidad ni de sacrilegio⁴⁵.

Afirma Senghor que se debe analizar la doctrina de la *Asimilación*, actualmente algo en desuso. Sin embargo, se trata de una doctrina latina y francesa, ya que fue en Francia donde se formuló con más claridad y rigor. Y, porque ante todo, es la consecuencia del racionalismo francés nacido del *cartesianismo*, que gobierna las mentes hoy en día, a pesar de las críticas que ha tenido. Senghor amplía la explicación, sobre lo que él considera el conocimiento característico africano, exponiendo que:

Si Descartes excluye las pasiones, o más exactamente, si las pretende vencer o dirigir por medio “de juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal”, es decir, por medio de la razón, es porque, en el fondo, las considera como menos esenciales para la naturaleza humana. Como dirá Pascal: “Forman parte del cuerpo, ¿no es el Hombre en esencia, un ser pensante, una caña pensante?”. Puesto que, mientras las pasiones son diversas entre los diferentes hombres, la razón es siempre idéntica a sí misma. En la práctica, la cosa mejor repartida del mundo es el sentido común⁴⁶.

Senghor en su artículo “El Arte no pertenece a ningún partido”, también hace referencia a Descartes, pues para él, la misión del artista consiste en “cambiar la vida” (cambiar el espíritu y el corazón de los hombres), y desde Descartes, incluso desde Aristóteles, (exceptuada la Edad Media), el occidente europeo se ha limitado a mutilar al hombre, oponiendo la razón a la imaginación, el conocimiento discursivo al conocimiento intuitivo, y la ciencia al arte⁴⁷.

⁴³ Senghor hace una interpretación reduccionista del “Pienso, luego existo” de Descartes. El “pienso” cartesiano abarca mucho más que la mera razón discursiva. Abarca todo acto psíquico: “pienso, luego existo”, “sufro, luego existo”, “amo, luego existo”, “odio, luego existo”, “dudo, luego existo”, “sueño, luego existo”, etc. En definitiva, el *Cogito, ergo sum*, es una aprehensión intelectual inmediata, una intuición. Descartes lo explica así en sus *Meditaciones*: “¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”. Cf.: LORENZO MARTINEZ, J. DE, *El Racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid 1985, p. 120. De esta forma, el “pensamiento” en el sistema cartesiano comprende el entender, imaginar, querer y sentir.

⁴⁴ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 284.

⁴⁵ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 317.

⁴⁶ Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 46.

⁴⁷ Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 165.

Ahora bien, en el pensamiento senghoriano la razón intuitiva se encuentra en la base de la ontología de la visión negra del mundo. Las diferentes apariencias sensibles, constituidas por los reinos animal, vegetal y mineral no son más que manifestaciones materiales de una única realidad fundamental: el Universo, red de fuerzas diversas, que son la expresión de las virtualidades encerradas en Dios, única *fuerza*.

Así expuesta, la ontología negro-africana es presentada con una concepción del mundo opuesta a la filosofía clásica. Esta última es esencialmente estática, *ob-jetiva*, *dico-tómica* y, por tanto, maniquea (afirma Senghor). Está fundada sobre la separación y la oposición, sobre el análisis y el combate. El negro-africano, al contrario, “siente” el mundo, de ahí la diversidad de sus formas, como una realidad fundamentalmente cambiante, sintética, pero única⁴⁸.

Hace mención Senghor a unas palabras de Gaétan Picon que transcribimos, por ser muy reveladoras en el tema que nos ocupa:

La luz del conocimiento ya no es esa claridad inalterable que se posa sobre el objeto sin tocarlo y sin ser tocada por él: es un fulgor turbio nacido de su abrazo, el chispazo de un contacto, una participación, una comunión⁴⁹.

Para Senghor estas palabras parecen anunciar una victoria de la *razón-abrazo* del negro-africano sobre la *razón-ojo* del blanco europeo⁵⁰. Aunque reconoce que el porvenir cultural del mundo se encuentra en un equilibrio entre estos dos modos de conocimiento, ambos igual de necesarios, puesto que si la intuición descubre y sintetiza, la inteligencia discursiva analiza para un uso práctico de lo que se descubre. Es más, considera necesario para el negro-africano volver a Descartes; al espíritu metódico y organizativo, aunque permaneciendo enraizados en “su tierra”. Lo que debe iluminar esencialmente la claridad cartesiana son las riquezas de este pueblo. Concluye afirmando las características del conocimiento negro-africano, como un humanismo del siglo XX que se encuentra en la cita del dar y del recibir y, solamente en la medida en que esto se realice, este humanismo será la “Civilización de lo Universal”⁵¹.

Conclusiones

Una vez realizado este análisis sobre la forma de conocer del ser humano (a partir de la teoría del conocimiento senghoriana), podemos resumir las características funda-

⁴⁸ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 73.

⁴⁹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 22-23.

⁵⁰ Es importante subrayar de nuevo la definición que da Senghor de este conocimiento del europeo blanco: “Así, pues, consideremos al europeo blanco frente al objeto: frente al mundo exterior, frente a la naturaleza, frente al *otro*. Como hombre de voluntades, guerrero, ave de presa, pura mirada, el europeo blanco se distingue del objeto, manteniéndole a distancia, inmovilizándole, fijándole. Provisto de instrumentos de precisión, le disecciona en un implacable análisis. Animado de una voluntad de poder mata al otro y, en un movimiento centrípeto, le convierte en un medio para poderle utilizar con fines prácticos. *Le asimila*. Así es el europeo blanco, así era antes de la revolución científica del siglo XX”. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 269-270.

⁵¹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 26.

mentales de lo que Senghor denomina “razón ojo” y “razón abrazo”, elaborando una tabla comparativa entre el conocimiento del negro-africano y del blanco-europeo, remarcando las oposiciones que hace este autor:

El conocimiento en el negro-africano:

1. Él *siente* el objeto, no lo “mira”, es un puro campo sensorial en su subjetividad.
2. Vive *e-mocionado*.
3. Se identifica con el otro, *simpatiza* con el otro.
4. Él *se asimila*, no asimila.
5. Vive en *simbiosis* con el otro.
6. Muere a sí mismo para renacer en el otro.
7. Conoce por medio de la danza y el ritmo. Senghor dice: “Yo siento al otro, yo danzo en el otro, luego yo existo”.
8. Hace un movimiento centrífugo, del sujeto al objeto, conociendo sobre las “ondas” del otro.

El conocimiento en el blanco-europeo:

1. Se distingue del objeto, es un hombre de voluntad.
2. Fija el objeto a distancia.
3. En un movimiento centrípeto, hace del objeto un medio para utilizarlo con fines prácticos.
4. “Observa” al objeto a distancia. No se “emociona” con él.
5. “Pienso, luego existo”, es un modo de conocimiento basado en la razón.
6. Asimila al objeto.
7. Maneja instrumentos de precisión para disecar y analizar al otro.
8. Es pura “mirada”⁵².

BIBLIOGRAFÍA

- CHACON FUERTES, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid 1988.
- LORENZO MARTINEZ, J. DE, *El Racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid 1985.
- MBITI, J., *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid 1991.
- NDAW, A., *La Pensée Africaine (Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine)*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar 1963.
- NGANDU NKASHAMA, P., *Negritude et Poétique. Une lecture de l'oeuvre critique de Léopold Sédar Senghor*, L'Harmattan, París 1992.

⁵² Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., *Negritude et Poétique. Une lecture de l'oeuvre critique de Léopold Sédar Senghor*, L'Harmattan, París 1992, pp. 36-37.

- PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006 (B), p. 137.
- PRADO, J. DEL, *Teoría y práctica de la función poética*, Cátedra, Madrid 1993.
- SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l'Académie française*, Seuil, Paris 1984.
- SENGHOR, L. S., "Elements Constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine", en *Présence Africains*, février-mars 1959, p. 255.
- SENGHOR, L. S., *Libertad 1: Negritud y Humanismo*, (traducción de Julián Marcos), Tecnos, Madrid 1970.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Le Seuil, París 1977.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993, p. 18.
- SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975.
- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965⁵.
- ZAHAN, D., (traducción de C. Hernando), *Espiritualidad y Pensamiento Africanos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.