

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE L. S. SENGHOR

M^a JESÚS CUENDE GONZÁLEZ

Resumen

En este artículo exponemos de forma sintética el análisis filosófico realizado sobre el pensamiento de Léopold Sédar Senghor. Hemos tomado como núcleo del estudio de sus “presupuestos filosóficos” la concepción que tiene este autor del ser humano. Este análisis del ser humano, como elemento central de nuestra reflexión, lo realizamos desde todas sus dimensiones: biológica, anímica, racional, histórica, social, cultural y religiosa. Hemos perfilado también el pensamiento senghoriano dentro de la rama filosófica del existencialismo por ser el pensamiento occidental con el que guarda más relación. Así mismo, relacionamos y contrastamos los “presupuestos filosóficos” senghorianos con Teilhard de Chardin por guardar una íntima relación entre ambos pensadores. Todo ello, sin olvidar la cultura africana que sirve de sustrato filosófico a Senghor, sabiendo integrar de forma totalmente armónica ambos pensamientos: europeo y africano.

Abstract

Dans cet article nous exposons de forme synthétique l'analyse philosophique réalisé sur la pensée de Léopold Sédar Senghor. Nous avons pris comme noyau d'étude de ses “présupposés philosophiques” la conception qui a cet auteur de l'être humain. Cet analyse de l'être humain, comme élément central de notre réflexion, on le réalise dès toutes ses dimensions: biologique, animique, rationnel, historique, social, culturel et religieuse. Nous avons profilé aussi la pensée senghorienne au-dedans la branche philosophique de l'existentialisme par être la pensée occidentale avec laquelle garde plus relation. De même, nous rattachons et nous essayons les “présupposés philosophiques” senghorienne avec Teilhard de Chardin par garder une intime relation entre les deux penseurs. Tout de même, sans oublier la culture africaine qui sert de substrat philosophique à Senghor, en sachant intégrer de forme totalement harmonique les deux pensées: l'europeenne et l'africaine.



Después de una vida plena en la tierra, Senghor comienza una nueva vida con los ancestros y los dioses, manteniendo su categoría de presidente. Con este estudio queremos contribuir a mantener viva la memoria y el espíritu de esta gran figura de simbiosis euroafricana que es L. Sédar Senghor.

Aproximación al pensamiento senghoriano:

En nuestro análisis podemos comprobar como Léopold Sédar Senghor¹, poeta, político, hombre de letras y promotor de la diversidad cultural, es un pensador no-occidental -pero cuya formación académica y, gran parte de su vida, se desarrolla en occidente- y que se encuentra ante un dilema: si se comporta como pensador occidental, no será considerado *representante auténtico* de su cultura. Si se comporta creyendo hacerlo como sus antepasados, no será considerado un *auténtico filósofo*, al menos en el sentido que los filósofos académicos se sientan obligados a tratar en serio sus argumentos. De la opinión de dichos filósofos, una y otra interpretación puede ser evaluada positiva o negativamente, de acuerdo con el grado de intensidad de la occidentalización global.

Por este motivo, nos planteamos al principio de este trabajo, hacer una reflexión y síntesis, sobre las nociones fundamentales y los principios primeros que revelan la existencia de una filosofía *bantú* y de cómo ésta ha influido en el pensamiento del autor que nos ocupa (no debemos olvidar su infancia en África y que su poesía está preñada de sus recuerdos *sérerès*). Hemos visto a lo largo de esta investigación, cómo las nociones fundamentales de la filosofía *bantú* serán un sustrato importante para el desarrollo del pensamiento de L. Sédar Senghor.

Son diversos los aspectos de la filosofía africana que influyen de forma notable en el pensamiento senghoriano. Entre los más destacados podemos subrayar los siguientes:

En la filosofía negro-africana se presenta a la persona como algo complejo, formado por varios elementos que lo componen, materiales y espirituales, donde lo específico se encuentra en el punto de fisión que existe entre el límite de lo consciente y de

lo inconsciente. El hombre africano tiene un imaginar intuitivo que no pone distancia suficiente entre sujeto y objeto para poder ser crítico. Para Senghor, el ser humano es a la vez sujeto y objeto del movimiento universal, forma y centro, medio y fin. De aquí los nombres de *antropocentrismo* y de *antropomorfismo* atribuidos a la visión negro-africana del universo.

Un tema fundamental de la antropología africana y de su ontología, en general, es que el *ser* del hombre y de las cosas es en esencia *fuerza*; *fuerza* que no tiene una entidad fija, sino que puede cambiar: aumentar o disminuir, fortalecerse o debilitarse.

La noción de *fuerza vital* que conforma el núcleo del pensamiento negro-africano se percibe de forma distinta en el pensamiento occidental, que ve la fuerza como un atributo del ser, y hemos elaborado una noción del ser degradando la noción de fuerza. Mientras que para el *bantú* el *ser mismo* de una cosa es la *fuerza*, por la cual, la cosa es lo que es. Se podría decir que el negro-africano considera el ser exclusivamente o esencialmente como un principio de actividad. La fuerza vital, el acrecentamiento de las fuerzas y la influencia vital, son las tres grandes nociones que encontramos necesariamente en la base de la psicología *bantú*. La filosofía de las fuerzas es una concepción de la vida. Ha sido “creada” para justificar un determinado comportamiento y, actualmente, dicha concepción impregna toda la vida de la persona negro-africana. Este principio fundamental de la ontología africana, podríamos formularla según palabras del propio Senghor como: “La sustancia de la materia es la energía”².

La concepción que tiene Senghor de la persona, muestra al ser humano como un ser integral, sumergido en un movimiento dialéctico, oscilatorio, un doble movimiento centrípeto y centrífugo del corazón y la razón, del mito y de la ciencia. La aportación del hombre negro (en esta concepción de la persona) sería, principalmente, la facultad de percibir lo sobrenatural en lo natural, el sentido de lo trascendente y la entrega amorosa como acompañamiento a toda su obra. Para el negro-africano existe una unidad conceptual y formal del ser humano en sus dos dimensiones: material y espiritual. De ahí, la interrelación que existe entre la vida del individuo, la vida social y la vida religiosa en la persona africana.

Esta visión unitaria y global de la persona, enraizada en el clan, la familia y los antepasados es un tema clave en la antropología africana, al igual que en el pensamiento de Senghor. El concepto de hombre africano no es una entidad por sí misma, por tanto, no es individualista, su ser es relacional³, se constituye a través de las relaciones con los demás, tanto si están en el *Sasa* como en el *Zamani*. Su ser es *cultural*, lo biológico o natural no define el ser de una persona, sino que se va construyendo a través de los acontecimientos que son conducidos, a su vez, por las costumbres.

La cultura africana involucra al hombre en una experiencia global de sí mismo en la naturaleza. Es la experiencia de la vida lo que le impide tomar distancias, romper con la naturaleza. Este culto a la vida, a la existencia, ejerce una influencia determinante sobre toda la cultura. Esto puede ser *el denominador común unificador más profundo y de mayor alcance de todas las culturas africanas*. De aquí, que Senghor desarrolle en su poética una exaltación a la naturaleza. Esto le dará un sentido holístico a toda su obra, lo que constituirá una de sus principales señas de identidad.

Dentro del sistema de vida tradicional africano existen diversas prácticas de tipo religioso coexistentes. Todas estas manifestaciones diversas se ratifican en una concepción única, en una misma idea del universo, en un mismo sistema metafísico. Estas

realidades diversas (prácticas religiosas, concepción jurídica, organización política de la sociedad, etc.) son explicadas y justificadas por ellos en virtud de una sola y única filosofía: la ontología *bantú*.⁴

Si admitimos que el bantú es también “animista”, en el sentido que atribuye un “alma” a todos los seres, este alma también es entendida como “dinamismo”. Es un “mana” o fuerza universal que hace vivir a todos los seres del universo. Todas las costumbres de los negro-africanos reposan sobre un principio único: el reconocimiento de la naturaleza íntima de los seres (la *fuerza vital*), es decir, sobre el principio de su ontología⁵. Expresando con este término filosófico lo que da lugar a designar *su conocimiento del ser*, de las cosas.

Resumiendo los principios básicos de la filosofía africana que hemos expuesto en este trabajo, podemos extraer unas proposiciones centrales que nos ayuden a su comprensión:

- Existe una filosofía tradicional del pueblo negro-africano.
- Esta filosofía es una ontología en sentido estricto.
- El concepto de *energía* o *fuerza* es el concepto central en la ontología negro-africana, y no el de la “esencia” en contraste a la tradición occidental.
- La filosofía negro-africana existe como un estrato inconsciente y escondido que yace en la estructura de los lenguajes y las instituciones sociales y religiosas negro-africanas, aunque no esté expresada explícitamente. Dicha filosofía conforma toda la vida social, religiosa, familiar y el “ethos” individual de la persona negro-africana.
- Los conceptos occidentales son medios necesarios y adecuados para explicar este pensamiento implícito como así lo demuestra Senghor, Tempels, Mbiti, Kagame, Ndaw, entre otros.
- La ontología negro-africana existe en todos los pueblos negro africanos, no es algo exclusivo de un pueblo.

En el conocimiento del ser humano, bajo el prisma senghoriano, existe una distinción importante entre dos tipos de razones: la razón discursiva (denominada por él “razón-ojo”) y la razón intuitiva (que la denomina “razón-abrazo”). La “razón-ojo” diferencia entre sujeto y objeto y analiza la esfera de los objetos de modo sobrio y calculador. Este tipo de razón es característica del francés o, en general, de los occidentales; además, la “razón-ojo” reduce las posibilidades de la emoción humana y de la vida social (rasgos característicos de la filosofía africana), si es practicada de modo exclusivo. Por eso, el complemento de la “razón-ojo”, es la llamada “razón-abrazo” por Senghor. No es una forma inferior de la razón, sino que es una forma igualmente necesaria, a la vez que complementaria, y es característica del negro-africano. La aportación fenomenológica del pensamiento de Senghor, la podemos encontrar en la similitud que existe entre su pensamiento y la tesis de la “reducción fenomenológica”. Dicha tesis es la de trascender la conciencia, de su superación hacia la “cosa en sí”, y la de concienciación del negro. Todo ello, llevado al nivel de la percepción y de la conciencia perceptiva, la conciencia negra es inmanente a ella misma. Es una gnoseología nueva, en tanto que supone una metodología y mediación psicológica. Para Senghor, esta problemática de la percepción negro-africana aparece como la única

susceptible –la más segura y la más eficaz, en todo caso-, de aportar una determinación coherente y objetiva de la “especificidad” negra⁶.

Para Senghor, dentro de la sicología fenomenológica general, los negro-africanos poseen una sicología fenomenológica particular. Y es aquí donde interviene la consonancia racial de su definición cuando dice que el negro “asimila al otro”⁷.

La sicología africana está determinada por leyes (dinamismo –movimiento de amor-, dialéctica, intuitiva, emotiva) que Senghor ha comentado largamente en sus obras, y que hemos expuesto en este trabajo. Estas leyes son interpretadas en la perspectiva fenomenológica y, podemos afirmar, que se separan de la concepción psicoanalítica occidental del “inconsciente” como planos que se rechazan.

Una particularidad del pensamiento senghoriano es la simbiosis que hace de dos mundos diferentes, de aquí la analogía que caracteriza a las imágenes. La imagen⁸, para Senghor, no es una visión, es más una sensación y percepción, representa lo invisible, y reenvía –aquello que representa interior- a las fuerzas exteriores que contribuye a modificar (re-forzar o de-forzar). Entonces la imagen se volverá símbolo⁹, pues se mostrará, simultáneamente, como presentación y como re-presentación. A su vez, Senghor interpreta el elemento simbólico como un mito¹⁰, pues la simbolización sólo retiene el aspecto re-presentativo de la poética. La poesía para Senghor es como la religión, es un lugar donde pueden convivir los vivos y los muertos, el hombre y las fuerzas cósmicas¹¹. La poética, por tanto, se mueve en una circularidad místico-religiosa¹². De esta circularidad al surrealismo sólo hay un paso. Es en este nivel surrealista, donde la poética de Senghor, el signo y el sentido se encuentran implicados en el mismo proceso del significante, aquél del “desciframiento”, que exige la participación del vitalismo simbólico que anima la ontología negro-africana¹³.

Este conocimiento del negro-africano que describe Senghor, tiene varias modalidades. Una de éstas la encontramos en la psico-fisiología negro-africana: en la intuición. La intuición se encuentra al comienzo y al final del acto de conocer y en esto coincide Senghor con Bergson, en el modo de conocer a través de la intuición¹⁴.

Otra característica del negro-africano es el conocimiento “por participación”, que es 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 otro (utilizando el término francés “con-naissance”, Senghor aplica el doble significado de este término que expresa así escrito: “nacer juntamente con”, mientras que “connaissance” significa “conocimiento”). De aquí que al pensamiento negro-africano le resulte ajeno la ruptura gnoseológica entre razón intuitiva y discursiva; por ello, esta filosofía negro-africana es dialéctica: juega con los dos aspectos del mundo y, por tanto, del conocimiento.

Un nuevo rasgo de este pensamiento africano que comparte Senghor es su carácter teórico y práctico de forma simultánea. El pensamiento africano se hace saber y conocimiento por medio del mito. Para convertirse en conocimiento, el mito necesita también realizarse en la vida. Se trata de vivir el conocimiento, y esta práctica se lleva a término a través de la adivinación, la iniciación y la vida mística.

Otra modalidad del pensamiento negro-africano es que el conocimiento coincide con el ser¹⁵. Senghor afirma que en el acto mismo de esta visión, la persona hace un salto metafísico, que le transforma y le hace descubrir su verdadera naturaleza.

También es importante el *silencio* en el conocimiento africano. La persona negro-africana sitúa el verdadero fundamento del dominio del ser humano sobre su conducta

en el poder y el control que ejerce sobre su palabra. En el África negra lo que está oculto es más verdadero y más profundo que lo que está visible. Se estima más al hombre interior que al exterior, y el pensamiento se afirma como un valor superior al acto. Senghor confirma esta cuestión cuando afirma que la intención prevalece frente a la acción. El silencio es como un secreto que es, al mismo tiempo, perfección e imperfección. El secreto descansará en hacer trascender la dinámica del conocimiento de la inmanencia de lo real hacia lo sobrenatural.

Otro rasgo del conocimiento africano y del pensamiento senghoriano es la dialéctica¹⁶, ya que se produce a través de un proceso iniciático que va desde la niñez hasta que es adulto. Este tránsito al conocimiento se realiza con una conquista del espacio terreno (esta conquista es paralela al movimiento del alma del negro para la conquista de sí mismo) y, a medida que la persona avanza en el camino del conocimiento y en la conquista de sí mismo, esto lleva a la persona negro-africana a expansionarse místicamente convirtiéndose en participante de la vida de Dios.

La persona negro-africana expresa el cosmos en el que vive por una lógica de la intuición y de la imaginación, que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica. Por tanto, el conocimiento, la captación e interpretación de la realidad, el negro-africano lo efectúa desde una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo intuitivo, de lo material y lo espiritual. Es una cuestión de sensibilidad emotiva que permite al negro-africano percibir el objeto de forma simultánea en su esencia y en su morfología, dando al objeto una voluntad que lo personifica. Esta cuestión Senghor la denomina antropo-siquismo, en definitiva, toda la naturaleza se halla humanizada, es decir, animada por la presencia humana.

En otro proceso de la razón se prueba necesario subir un estadio en la comprensión del conocimiento auténtico: la razón abrazo. Para Senghor nuestro conocimiento humano participa de forma obligada de las dos razones a la vez (discursiva e intuitiva), es, por así decirlo, sensitivo y racional. Más aún, podemos decir que el ser es “uno”, donde se engloba todo aquello que le concierne. El conocimiento es aspiración hacia la plenitud; es, parafraseando a Senghor: “un movimiento de amor”.

La “razón-abrazo” de Senghor trata de una experiencia humana plena, espiritual y sensible, es decir, de un enriquecimiento realizado por una consciencia de su ser, más aún que de su haber. Será siempre una transformación experimentada porque sólo puede volverse en sentimiento de unificación y de sosiego en lo bio-psíquico. Todos estos motivos nos hacen creer que la “razón abrazo” de Senghor es el mejor modo de conocimiento. Ésta responde al profundo modo de “caminar” del hombre, en su cuerpo y en su alma¹⁷.

Después de todo lo expuesto, podemos reivindicar para el pensamiento de Senghor la legitimidad de una fenomenología intuitiva-trascendental como filosofía trascendental, como *episteme*. Esta experiencia fenomenológica Senghor la prolonga y persiste a través de la conjunción ritmo-imagen, imagen-sentido del mundo, de la vida. Demuestra que la imagen-símbolo se inserta en la tentativa existencial del hombre, más concretamente de la Negritud, para determinar el sentido del mundo partiendo de la actitud perceptiva y sensorial del negro-africano. Debemos recordar el carácter existencial de la ontología negro-africana, donde los hechos cotidianos forman la trama de la vida, donde el ritmo es la realidad esencial de cada cosa que anima y explica el universo y, por tanto, es la vida misma. Más allá del significante, el negro-

africano siente lo significado. La su-realidad yace bajo la realidad. De esta forma, el surrealismo del negro-africano no es empírico como en el hombre europeo, es místico, metafísico, participando del vitalismo por el simbolismo.

Dentro del pensamiento senghoriano, conceptos como “creación”, “intuición” e “inspiración”, conforman una parte importante de la obra del autor. Para Senghor la *creación* es un abandono a un impulso interior, a un surgimiento irreprochable que proviene de lo más profundo del ser. Las fuerzas creadoras del ser humano deben ser los resortes que éste utilice en el plano de los sentimientos abandonando el dominio de los hechos, utilizando la razón intuitiva para *restituir las fuerzas vivas* y creadoras que preceden a su nacimiento¹⁸.

Para Senghor son expresiones importantes de la creación humana la poesía y la *palabra*. Esta última, en África cobra una importancia primordial como una visión total del mundo, de una *Weltanschauung*, que es esencialmente, una ontología que los negro-africanos experimentan. En África la *palabra hablada* es poder (es poderosa), es la expresión por excelencia de la *fuerza vital*, del ser en plenitud. Dios creó al mundo por el “*Verbo*”, y cuando el *orante nombra*, realiza la participación con la divinidad y crea lo *nombrado* por su mera virtud intrínseca.

En nuestra tesis también verificamos que en el pensamiento de Senghor *confluyen al unísono dos tradiciones religiosas*. Por una parte, hay que subrayar el rol que juega la mitología de sus orígenes africanos. Él ha estado tan imbuido de esta concepción mítica, que esta mitología y sus ritos africanos reaparecen, bajo una forma u otra, en el interior de su obra. Para Senghor existe un indispensable retorno a sus fuentes, a sus orígenes. Es tal la voluntad de enraizamiento ontológico que la memoria senghoriana se confunde con sus orígenes.

Para Senghor, el africano reconoce que en el cosmos existe un orden natural, espiritual y místico que Dios ha puesto. Dicho orden no puede ser alterado, ya que la unidad del universo se realiza en Dios por la convergencia de las fuerzas salidas de Dios y ordenadas hacia Dios. Senghor afirma que Dios es la fuerza de las fuerzas. Toda fuerza es, en sí misma, un nudo de fuerzas más elementales, y su realización dependerá de cómo se armonicen estos elementos, de su diálogo. Este diálogo será *intrapersonal* y también *interpersonal*, entre seres o categorías de seres complementarios.

Senghor siente, al igual que en el pensamiento negro-africano, que la vida en el cosmos ha de ser vivida en simbiosis con los seres de la naturaleza, en términos de comunión –no de conquista-. De aquí, la importancia que se le da al sacrificio en África, pues éste es, comunión de lo visible y lo invisible, de una fuerza individual y de la fuerza suprema, del hombre y de Dios, de un ser y del “ser del Ser”; es un refuerzo recíproco de las fuerzas que se alimentan mutuamente. El sacrificio es la mejor ilustración de la ley general de interacción de las fuerzas vitales del universo.

La religión en África está mezclada con todos los demás sistemas, se confunde con las leyes y los hábitos recibidos, con los juegos, los trabajos, las fiestas, los incidentes y los accidentes de la vida, por lo que la religión subyace bajo la expresión general de *costumbres*.

La originalidad de la religión negro-africana, de la cual se nutre Senghor, es que *Dios necesita de los hombres*, en cuyo caso, también será una originalidad de su filosofía ya que nos encontramos en plena metafísica¹⁹. En esta religión, también cobran

gran importancia los antepasados pues, aunque estén muertos, son las antiguas expresiones humanas de Dios –los ancestros, con el tiempo, participan de la naturaleza de los semidioses, con los cuales, se confunden en la mitología africana-. A Dios mismo se le conoce como el *ancestro*. En sus poemas encontramos la grandeza de los ancestros: el poder de aportar a sus descendientes un renuevo de fuerza vital.

Además de las influencias religioso-africanas, también juega un papel importante la inspiración bíblica en la obra de Senghor. Emplea voluntariamente los términos bíblicos para evocar el universo mágico de la infancia, así como son múltiples las referencias que hace a Cristo. Para Senghor, gracias a Cristo podemos restablecer nuestro rol verdadero, que es el de rehacer y perfeccionar la creación por medio de la “palabra”. Confirmando así, la función que tiene el hombre de participación en la misión divina de crear y restablecer lo creado.

En definitiva, el pensamiento senghoriano es la expansión que prolonga y realiza plenamente la metafísica negro-africana, fundamentándose en el misterio de la Encarnación (el negro-africano prefiere dirigirse a Cristo, al Hombre-Dios). De aquí que Senghor considere que la religión negro-africana es la que mejor puede comprender la frase cristiana: “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”, ya que el ser humano, dentro de la filosofía negro-africana, es el centro activo del cosmos, a él le corresponde reforzar su vida y su fuerza; su función esencial será captar todas las fuerzas esparcidas que sostienen la materia, todos los órdenes y movimientos del universo. Aunque Senghor se nutre desde su tierna infancia del animismo de su pueblo africano, sabrá integrar en dosis lúcidas, su profunda formación católica y sus orígenes *sérerès-religiosos*.

El pensamiento religioso de Senghor podemos encuadrarlo dentro de un *existencialismo religioso animista-cristiano*, donde el encuentro entre “el yo y el tú” se produce de forma conciliadora llevando a una realización más profunda de la esencia individual. Esta simbiosis (utilizo la palabra simbiosis por así preferirlo Senghor, ya que para éste la palabra sincretismo es demasiado albo-europea) entre animismo y cristianismo, estaría inspirada en Senghor por la lectura de Teilhard de Chardin. Para Chardin Dios sólo es uno, es un ser personal; en Él convergen todos los amores y centros particulares. Teilhard basa su investigación filosófica en el estudio de las corrientes y atracciones de la naturaleza psíquica: una energía del espíritu, en la cual, Senghor encontrará sintonía con la energía de fuerzas de la filosofía africana.

Otro matiz del pensamiento senghoriano abordado en nuestra tesis es, cómo entiende Senghor el concepto de “cultura”. En el pensamiento de Senghor *la cultura no es algo accidental en la vida del hombre*, sino una dimensión esencial que se “encarna” en el ser humano, que le cualifica tanto personal como socialmente. No se debe entender como una cuestión de civilización o de distinción intelectual, sino como atributo esencial del ser humano por ser fruto de su creación y de su espíritu y, por tanto, dimensión universal que se extiende a todo hombre o grupo humano. La cultura no es algo que el hombre posea, sino lo que él mismo es; es el “manto” en el que se hace a sí mismo. De aquí la importancia que da Senghor en su obra –sobre todo narrativa- a la cultura como elemento nuclear en el desarrollo integral del ser humano²⁰.

Para Senghor *la cultura es una realidad dinámica*, un proceso sin fin y cambiante. Es un proceso humano fruto del movimiento histórico del hombre. Es una actividad sin terminar donde el hombre expresa su libertad.

El concepto de cultura en Senghor conlleva *una función operacional*, una categoría de análisis y actuación sobre la realidad. Es una categoría dinámica, así se puede apreciar en expresiones propias de Senghor como: liberación cultural, acción cultural, renovación cultural, política cultural, diálogo entre culturas. El componente operativo de la cultura, con Senghor encuentra su máximo exponente; él siempre actuará de tal manera, que implicará todo su ser, en todos los ámbitos posibles culturales: política, economía, enseñanza, poesía, religión, etc. Todo ello por la consecución de un *bien-estar*, para llegar al verdadero fin: el *más-ser* espiritual²¹.

La cultura se desarrolla en el pensamiento senghoriano en una *relación dialéctica entre el individuo y la comunidad* en la que éste se integra²². Con Senghor el concepto “cultura” se vuelve dialéctico dado que evoluciona rápidamente desde la tradición negro africana hacia una concepción dinámica y en gran medida dialéctica cuyo objetivo es influir en el mundo occidental y hacer una revolución ideológica con el fin de llegar a una “civilización universal”. Senghor habla de esta revolución y de este *diálogo entre culturas*²³ como un intercambio controlado, justo, con mutuo respeto y aprecio: que cada cultura siga siendo ella misma, pero que se aprecien mutuamente sus diferencias. Es la *cultura* concebida como el respeto de todas las culturas²⁴.

Para Senghor, la principal característica de la cultura es la *creación*²⁵. Es la creación acumulativa del hombre la que amplía el campo de su eficacia individual, y proporciona al individuo una profundidad de pensamiento y de sentimiento espiritual, además de una amplitud de visión o proyección de futuro, con las que no puede soñar ninguna especie animal. La proyección de futuro también será en Senghor una de sus máximas preocupaciones, pero será un porvenir con un plan de acción que consolidará y desarrollará todas las estructuras técnicas, sociales y humanas de su país de origen: Senegal.

Senghor se encuentra profundamente enraizado en una cultura africana donde la ontología existencial está informada por una civilización armoniosa. En la imagen de este hombre que se ha sentido “mestizo cultural”²⁶ (según afirma el propio Senghor) se han fundido las aportaciones de los dos mundos: africano y occidental.

También apreciamos la influencia de sus orígenes africanos cuando expresa la figura de la mujer, y la importancia que ésta tiene dentro de la sociedad africana. La mujer africana sostiene la permanencia étnica -convirtiéndose en depositaria del pasado y en la garantía del futuro del clan-, acrecienta la *fuerza vital* siendo el centro de fecundación de la familia negro-africana y la salvaguarda de tradiciones ancestrales²⁷.

En el pensamiento senghoriano el concepto *cultura* se expresa principalmente dentro del concepto Negritud, siendo éste el depósito de los más altos valores del pueblo africano. La raza negra está dotada de cualidades específicas, inherentes a la esencia africana²⁸.

Para Senghor África se tiene que renovar volviendo a sus propias raíces. Esta posición presupone que la cultura tradicional africana sigue viva y continúa ejerciendo influencia. La vida, la tecnología y el pensamiento moderno han alterado solamente aspectos superficiales de la cultura africana: la esencia continúa intacta. Esta posición presupone asimismo que la influencia de la cultura tradicional es beneficiosa²⁹.

La Negritud nace como de la nada, en un movimiento creado por los estudiantes negros entre los años 1925-1935³⁰. Empiezan por reivindicar la afirmación de su autenticidad. La aportación de los mitos creados por los “negros nuevos” y el exilio-

pasión hacen que los sueños de estos jóvenes negro-africanos se construyan sobre una realidad francesa. De esta situación subjetiva deviene una situación objetiva: se ponen en movimiento hacia una toma de conciencia política y una adhesión hacia las corrientes de izquierdas: socialismo y marxismo. De aquí a tomar al continente africano como un mito sólo hay un paso. Esta toma de contacto con la Negritud como “enraizamiento” al continente perdido se deriva al “espíritu de la civilización negro-africana” (tan opuesto al de occidente)³¹. La Negritud ofrece un lenguaje cultural nuevo que impone una nueva manera de pensar su relación con el mundo y de vivirla³².

La verdadera dialéctica de la Negritud reside en su poder de unión entre diferentes culturas, en definitiva, en su mestizaje cultural. Es el nacimiento a la toma de conciencia del otro. Pero podemos plantearnos con Senghor si la búsqueda de sus raíces no es quizás una prueba de su des-raizamiento. Entonces, el retorno al país natal se puede concebir como una etapa, no como un fin. Etapa que hace posible la esperanza de que la cultura africana encuentre su lugar en el mundo, que forme parte del “ethos” cósmico al igual que la cultura occidental. Esta experiencia ontológica de apertura al mundo de la Negritud es la pérdida del “Gran tiempo”, del tiempo mítico, que es uno de los caracteres del mito en la ideología africana. Senghor enlaza este devenir a un elemento predeterminado por él: *el ritmo*, unido de forma exclusiva a la sangre negra³³.

Senghor cuando libra su rol defensivo de la Negritud no deja ocasión de definirla, matizarla, modificarla y alargar su definición. El concepto de Negritud adquiere con Senghor su extensión más grande. En un esfuerzo por escapar a las acusaciones sartrianas de “racismo antirracista” y de nacionalismo, la idea se extiende. El concepto de Negritud se ofrece como el modelo de una poesía que ha puesto en marcha un método. Según Senghor, el hecho de vivir en su carne y en su corazón la condición de proletario, confiere a esta poesía de la Negritud³⁴ las características de una poesía social donde el fermento revolucionario reside en esta facilidad de hacer brillar en imágenes y en ritmo la reivindicación del hombre que añora África.

El espíritu de la Negritud permaneció ampliándose y actualizándose de forma evolutiva aún no terminada. De tal forma que esta división de opiniones sobre la Negritud no hace más que enriquecer su contenido así como su extensión y prolongación e influencia en la cultura negro-africana actual. Será cada época, cada lector y cada crítico, quien nutrirá siempre su propia definición de Negritud³⁵.

La ósmosis cultural que se realiza en Senghor sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de sus propias vivencias. Desde el sueño de un hombre de “paz” que luchó por el curso de una historia propiamente africana y, en esta lucha, llegó a una síntesis de contrarios en su recuerdo. Con este *mestizaje cultural* senghoriano comienza una nueva historia que culminará en un nuevo orden:

Que el niño blanco y el niño negro –es el orden alfabético- que los hijos de la Francia Confederada vayan cogidos de la mano³⁶.

Otra cuestión tratada por Senghor y que afecta también a la filosofía africana es si existe una *personalidad africana*, personalidad que Senghor “encarna” en la Negritud³⁷. El espíritu de esta ideología se manifestó en la revista *Présence Africaine*, fundada por Senghor y Césaire. Estas dos ideologías de Negritud y “personalidad africa-

na” han dado lugar posteriormente, en el plano político y social, al “pannegrismo” primero y al “panafricanismo” después. Con la idea de Negritud Senghor propugna la existencia de un “pan-negrismo”³⁸, esa “patria” cultural y emocional a la que ya nos referimos en este trabajo. Senghor fue uno de los máximos exponentes de este movimiento. Como hombre político luchó por la unidad de todos los pueblos y naciones africanas para superar el concepto racista que consideraba al hombre negro inferior al hombre blanco.

La defensa de estas ideas será la misión de Senghor como miembro de la elite negra de su época, al mismo tiempo que la protección y la ilustración de la cultura negro-africana.

Senghor modificará el concepto racista de raza substituyendo el esquema superioridad-inferioridad por el de “cualidades diferentes y complementarias”. Cada raza posee cualidades específicas, permanentes y casi exclusivas: mientras que el conocimiento de los africanos es específicamente intuitivo, el modo de conocer de los occidentales es, en contraste, analítico y “dominador”. Dichas cualidades son complementarias. Cada raza puede y debe contribuir, a partir de sus propios valores específicos, en la elaboración de una civilización universal.

Cuando Senghor se refiere a la francofonía, podemos comprobar cómo el pensamiento senghoriano oscila entre dos ejes: la Negritud de un lado y la francofonía y la admiración por Francia del otro. Esta paradoja es fundamental a la hora de analizar los ensayos teóricos de Senghor.

Consideramos que Senghor nunca llega a sentir el francés como una lengua de adopción impuesta, puesto que la asimila de forma espontánea desde la infancia, partiendo de una formación escolar francesa³⁹. En nuestro estudio hemos comprobado cómo Senghor utiliza la lengua francesa sin ningún tipo de “barrera” cultural; más bien que considerarla una imposición la valora como un instrumento de civilización. Puede ser este el motivo que le lleve, posteriormente, a utilizarla convencido que se trata de una lengua de cultura universal⁴⁰, capaz de integrar los valores de otras civilizaciones. Por tanto, la utiliza y convierte en un instrumento de mediación cultural. En este sentido, Senghor manifiesta en su artículo sobre *La aportación de la poesía negra en la mitad de siglo*, la aparente paradoja de pretender expresar la Negritud en francés⁴¹.

La ósmosis cultural que se realiza en Senghor sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de sus propias vivencias. Desde el sueño de un hombre de “paz” que no quiso que todas las penurias que él vivió se volviesen a repetir en la historia. No olvidemos que Senghor, como prisionero de guerra –de raza negra- en Europa (estuvo recluido en distintos campos de concentración nazi, entre ellos el de Poitiers), vivió de forma nostálgica su país natal africano. Luchó por el curso de una historia propiamente africana y, en esta lucha, llegó a una síntesis de contrarios en su recuerdo. Con esta *simbiosis de culturas* comienza una nueva historia que termina en un nuevo orden de paz y unión entre todos los hombres.

Para Senghor se trata de proponer un ideal de hombre a la “civilización de lo universal”. Pero es un problema fundamentalmente de civilización y, por tanto, de cultura, de ello se sigue que las soluciones deben ser culturales. Por tanto, en el pensamiento senghoriano, el *humanismo* del siglo XX, que no puede ser otro que una *civilización de lo universal*, se empobrecerá si en él faltase, tan sólo un valor, de un solo pueblo, de una sola raza, de un solo continente.

Creemos que se requiere mayor sensibilidad para respetar las tradiciones africanas. Senghor nunca consideró esta cuestión como “una vulneración” de la cultura africana por dos motivos: por una parte, formó parte de la cultura occidental y, por tanto, está influenciado por sus valores. Por otra parte, también alude en numerosas ocasiones a preservar lo válido de la cultura africana y sus valores en esta simbiosis de culturas⁴².

Encontramos un aspecto positivo de esta afirmación de Senghor en la construcción de una civilización de lo universal, y es que, por una vez, el problema se plantea en términos de complementariedad, de diálogo y de intercambio, no de oposición ni de odio racial. Para Senghor aún estamos a tiempo de una *convergencia panhumana*, es decir, de una comunidad espiritual en toda la humanidad: de una *noosfera* alrededor de la tierra.

Otro aspecto analizado en nuestra tesis ha sido cómo relaciona Senghor en sus obras el *pensamiento existencialista* y la ontología africana por medio del concepto *Negritud*. Afirma que la Negritud es, esencialmente, ese calor humano que está presente en la vida del mundo. Subraya la definición de Negritud como un “existencialismo” “para hablar como vosotros”⁴³.

Con esta afirmación, Senghor enfatiza la utilización de un “lenguaje occidental” para su mejor comprensión⁴⁴. Es una Negritud y un existencialismo que están enraizados en la “Tierra madre”, expandidos al sol de la fe. Esta presencia del negro-africano en el mundo se realiza por medio de una participación del sujeto en el objeto, participación del hombre en las fuerzas cósmicas, comunión del hombre con los otros hombres y, más aún, con todo lo existente, desde la piedra hasta Dios. Por tanto, podríamos decir que Senghor es un existencialista panteísta, que ha transferido las cualidades positivas y el acento sonriente de sus propias obras a la raza negra.

Senghor “mira” a Occidente a través de autores como Teilhard de Chardin, Bergson, Maritain (entre otros). Para él el pensamiento de estos autores es como “una ventana” que le permite ver y dialogar en un “tú a tú” con el pensamiento existencialista occidental. La ventana a través de la cual Senghor tiene una “mirada más amplia y profunda” y será, por tanto, la más importante, es la de Teilhard. No nos paramos en las correspondencias con otros autores pues esto daría lugar a otros estudios. De aquí que en nuestro trabajo hayamos realizado un intento de síntesis de la filosofía de Teilhard y su conexión con el pensamiento de Senghor.

Podemos decir que ambas antropologías son existenciales, dado que introducen el problema del destino, al mismo tiempo que tienen en cuenta las mediaciones que permiten la plenitud de la persona así como la opción que decide su valor de ser. Pero su reflexión supera los límites del existencialismo cuando ambos insertan al hombre en el centro del movimiento cósmico, de la historia universal y, por medio de una civilización de lo universal -donde prevalezca la simbiosis de todas las culturas-, se invita al ser humano a consumir la unificación del mundo. Estos progresos que la persona realiza en su existencia conlleva la plenitud y perfección de la historia, ya que la persona encuentra su pleno desarrollo en el servicio a los demás por medio del amor -que es el movimiento de energía espiritual supremo-.

Podemos subrayar que uno de los temas metafóricos que más conectan a T. de Chardin con la ontología africana es la concepción del ser como energía o fuerza. No obstante, existe un matiz que diferencia ambas concepciones de la energía. Mientras

que para Teilhard, la energía tiene una función evolutiva ascendente en el Universo, en el pensamiento negro-africano la energía o fuerza vital no posee esta característica evolutiva ascendente.

Tanto para Senghor como para Teilhard, no existe oposición entre materia y espíritu. Ambos son profundamente dialécticos, poetas, creadores y gigantes en espiritualidad tanto como en inteligencia. De igual manera, para ambos, el “fenómeno humano” abarca tanto lo somático, como lo mental y lo espiritual. La verdad se encuentra en una síntesis integradora y explicativa de estas contradicciones aparentes. Se trata de dos filosofías de la analogía, es decir, la síntesis de lo semejante y lo diferente. Por tanto, tienen en común el intento de reconciliar de forma dialéctica la dualidad de las filosofías que se reparten los dos aspectos de la realidad: existencia-totalidad, razón-discursiva y razón-intuitiva, persona-mundo, libertad-razón, energía(espíritu)-materia. Esto lo consiguen porque creen que la unión, la verdadera unión de contrarios, diferencia, pero no confunde, complementa, pero no separa.

La conclusión que podemos extraer sobre la conexión que existe entre el pensamiento existencialista europeo y el negro-africano que desarrolla Senghor, es que si bien existen puntos de encuentro entre ambos pensamientos existencialistas (europeo y negro-africano) como son: la reflexión sobre la finitud del ser humano, la importancia de la existencia de la persona, la preponderancia de la emoción, la intuición y el sentimiento sobre la razón discursiva; también encontramos una diferencia radical entre ambos pensamientos: la marcada tendencia individualista del existencialismo europeo, y la visión del ser relacional negro-africano (no es un *ser-en-sí*, sino un *ser-con*), en una comprensión unitaria y global de la persona africana, enraizada en el clan, la familia y los antepasados. El ser del negro-africano es cultural, se va construyendo a través de los acontecimientos de la existencia. En el pensamiento negro-africano no se produce división entre ontología y religión, la existencia que se desarrolla en esta vida terrena se funda en la *pre-existencia* para dilatarse en una existencia mayor.

Senghor afirma en varias ocasiones que el negro-africano identifica el ser con la vida, más aún, con la *fuerza vital*. Llegando a considerar que la metafísica negro-africana es una *ontología existencial*⁴⁵: la persona ocupa un lugar privilegiado en el sistema de fuerzas que es el universo y en su calidad de *existente* activo que es capaz de acrecentar su ser, así como de intervenir en el crecimiento o disminución, del resto de las fuerzas del cosmos en su capacidad y libertad de con-creador con Dios.

Nos encontramos con un pensamiento negro-africano que podemos definir como un “*existencialismo religioso animista*”⁴⁶, -en palabras del propio Senghor- y, por tanto, es un *existencialismo característico africano*.

En nuestra tesis también hacemos una reflexión al respecto de la noción que Senghor mantiene sobre la libertad (cuyo objetivo primero será liberar al individuo). Será la conquista de dicha libertad su primera finalidad –en el sentido de recuperación y afirmación, defensa e ilustración de la personalidad colectiva de los pueblos negros, de la Negritud-. Con la conquista de la libertad Senghor persigue un fin último: que el ser humano pueda realizarse más allá del *bien-ser* material en el *más-ser* espiritual; en definitiva, que la persona pueda realizar su “actividad genérica” libremente.

Donde más podemos apreciar la influencia de la cultura occidental en el pensamiento senghoriano es en las concepciones de *porvenir* y *prospectiva* que mantiene

Senghor. Como hemos visto en nuestra tesis, el pensamiento negro-africano “tiene puesta su mirada” en el pasado(en la “tradición”), pero en el pensamiento senghoriano la idea de progreso, de desarrollo en el futuro, es una de sus más altas preocupaciones. Quizás ha sido su labor como responsable máximo de un país lo que le ha llevado a tomar en consideración ideas occidentales como: “vías de desarrollo”, “progreso”, “libertades individuales”, “porvenir”, “prospectiva”. Ahora bien, también afirma Senghor que los senegaleses, para avanzar en su desarrollo, deben apoyarse en los valores de su pasado, aunque es el porvenir lo que les interesa porque aún está por hacer. Para que este desarrollo se realice con la mayor eficacia posible, los senegaleses, y Senghor como máximo responsable –entonces- de esta nación, deben plantear un proyecto que prevea y planifique el porvenir porque allí están abiertas todas las posibilidades.

La filosofía senghoriana servirá para dar a África “un aliento” de expansión al mundo, así como una respuesta a la demanda ideológica que existe en la filosofía africana actual. Aunque el mismo autor no renuncia a los aspectos positivos de sus orígenes culturales, de la filosofía africana. Por ello, manifiesta encontrar en esta “memoria africana”, más concretamente, en su Negritud, un refugio y una causa para seguir su “camino de liberación”⁴⁷.

Como sucede con todos los “gigantes” de la historia, Senghor dejará durante un largo periodo de tiempo una estela de disputas y de incomprensiones, pero nunca quedará en el olvido por la brecha abierta hacia nuevas concepciones filosóficas del ser humano, aunque nunca haya sido éste su objetivo. Con su contribución en la reflexión sobre el ser humano, podemos decir que con Senghor se origina una “nueva aleación de hombre” que resulta de la contemplación de todas las dimensiones del ser humano, pero desde una perspectiva nueva: la negro-africana. Aquí entramos en otra “dimensión”, porque lo humano abarca tanto lo somático como lo mental y lo espiritual como lo trascendental, pero con un arraigamiento en los ancestros y en el *Zamani*, dando al ser humano un punto original de fisión entre lo consciente y el inconsciente. Por ello, cualquier valoración realizada a partir de una categoría menos compleja, dejaría a la obra senghoriana, con toda lógica, prácticamente inabordada e incomprensible. Dado que, desde una perspectiva más restrictiva, pueda quedar afectada y “tintarla” del color que se prefiera a ojos de quienes no han profundizado suficientemente en su pensamiento. En palabras de Hermann Glockner:

En realidad, no puede haber más que un solo método para penetrar en el pensamiento especial de una personalidad filosófica especial que ya pertenece al pasado: el histórico⁴⁸.

NOTAS

¹ Hacemos aquí una breve exposición de algún dato biográfico de este autor para la mejor comprensión de su pensamiento. Léopold Sédar Senghor nació el 09 de Octubre de 1906 en Yoal (Senegal). Su padre era católico y de la etnia *sérèrè* (con antecedentes *mandingas*) y su madre pertenecía a la etnia *peul*. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad I: Negritud y Humanismo*, Tecnos, Madrid 1970, p. 418. Pasó su infancia en una familia acomodada. Sus primeros estudios fueron en la escuela de N’Gasobil –regentada por los misioneros del Espíri-

tu Santo-. En 1922 deja la escuela y se traslada a Dakar. Aquí estudia en el colegio Libermann de los mismos misioneros. Comienza su carrera sacerdotal que después abandona por carecer de vocación. Continúa sus estudios y en 1928 los completa en el Liceo Louis-Le-Grand (conoce a G. Pompidou) y posteriormente en la Sorbona donde finalizará sus estudios superiores. Cf.: DURAN, L. F., *Los poetas. Léopold Sedar Senghor*, Júcar, Madrid 1980, p. 7. En 1934 fundó –junto a otros compañeros africanos- la revista “El estudiante negro”. Se estaba entretejiendo lo que se denominaría: “renacimiento del mundo negro”. Cf.: SENGHOR, L. S., *Écrivains de langue française*, n^o 82, janvier-mars, 1986, p. 36. Fue profesor de literatura. Fue el primer hombre de color que es elegido miembro de la Academia Francesa. Empezó a escribir poesía y a través de ella redescubre el pasado y la identidad cultural africana. Durante la II Guerra Mundial sirvió en el ejército francés y le capturaron los alemanes, siendo prisionero durante dos años (1940-1943). De 1946 a 1958 fue diputado socialista por Senegal en la Asamblea Nacional Francesa. Cuando Senegal alcanza la independencia en 1959 es elegido como presidente de la República. En el período de 1960-1980 permanece como primer presidente del Senegal independiente. Se retira voluntariamente del cargo dejando instaurado (en 1976) un sistema de partidos políticos de índole democrática. Cf.: I DARNACULLETA, J. R., “Léopold Sédar Senghor. Poeta y político de la negritud”, en *Forjadores del mundo contemporáneo. Los 302 personajes que más han influido en la formación de nuestro mundo*, Planeta, Barcelona, IX(1986), pp. 208-220. Se retiró a Versons (Francia) donde se dedicó a dar conferencias y algunos ensayos. Difundió así sus grandes aportaciones a la cultura mundial: la Negritud, el mestizaje, el diálogo entre culturas, la “razón-ojo” –como conocimiento pleno y propio del negro-africano-, y la civilización universal –que no podrá ser construida si alguna civilización particular faltase a esta cita-. Además fue nombrado *Doctor Honoris Causa* en numerosas universidades. Nos ha dejado como herencia cultural múltiples publicaciones, tanto a nivel poético como narrativo. Falleció el 20 de diciembre de 2001, siendo uno de los políticos africanos más respetados y coherentes en su vida personal y pública. Su gran aportación a la humanidad: su humanismo, así como el renacimiento y revalorización de la cultura negro-africana.

² Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Le Seuil, París 1977, p. 219.

³ La humanidad del negro-africano se realiza *en y por* su cuerpo, para llevar una vida de relación en una familia determinada. El cuerpo manifiesta la relación organizada y duradera. Lleva en él la muestra y el testimonio (físico y simbólico) de los ancestros. Este sentido del cuerpo se explica desde un punto de vista relacional en la filosofía africana. Cf.: MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*, Verlag des Anthropos. Instituts St. Augustin, Bei Bonn 1976, p. 80.

⁴ Cf.: TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965⁵, p. 15ss.

⁵ Cf.: TEMPELS, P., 1965⁵, pp. 30-31.

⁶ Es decir, con la afirmación senghoriana de una forma particular de conocer en el negro-africano se prepara una enseñanza que servirá para el estudio de una disciplina: la Negritud. Ésta, será aquella horma que servirá de medida para todos los aspectos del ser humano-africano: físicos, afectivos, morales, sociales, religiosos e incluso metafísicos. La *imagen* de la Negritud en la obra senghoriana es una proposición que no necesita demostración; aparece como algo que se deduce con facilidad de la emoción, del ritmo, del calor africano..., de todo aquello que necesita su re-presentación en el mundo invisible -que es tan real como el visible para el africano-.

⁷ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993, p. 18. Véase también, *Libertad 1*, p. 267.

- ⁸ Sobre el significado de la *imagen* Senghor expone: los negros piensan con imágenes y no con conceptos. La prueba más clara es que no disponen de palabras abstractas. La imagen alcanza su pleno efecto animada por el ritmo. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 22, p. 150 y p. 222.
- ⁹ La explicación del *símbolo* la expresa Senghor diciendo: La imagen-analogía, también imagen-símbolo, puede deforzar o reforzar las fuerzas externas. Trabaja con las dos realidades: 1/ el mundo físico, que “presenta”, y 2/ el mundo espiritual que re-presenta. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 25 y p. 218. también afirma a este respecto que el símbolo nace de la fuerza de sugestión del signo empleado: del significante. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 22.
- ¹⁰ Sobre el *mito* subraya que el pensamiento africano se hace conocimiento y saber principalmente por medio del mito, que es un relato tejido de imágenes simbólicas y compuesto de metáforas Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 158-159. Esta información la amplía en la misma obra en pp. 228-229.
- ¹¹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 23. Véase también la obra del mismo autor : *Ce que je crois: Négritude, francité et civilisation de l’universel*, Grasset, París 1988. pp. 119-140. En estos textos podemos comprobar el significado de la *poesía* en Senghor.
- ¹² Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 20 ; *Libertad 1*, p. 278 y *Ce que je crois*, p. 101. Nos explica Senghor la relación entre la *religión* y la *poesía* de la siguiente forma: “la poesía transmite al mito y se mueve en una circularidad místico religiosa.(...) La poesía es una visión nueva del mundo en el que el hombre se encuentra encarnado. (...) Su función reside en una transformación cualitativa del sentido, al que hace pasar –por medio de imágenes y del ritmo- del mundo del concepto al de la afectividad”. Senghor compara la *poesía* a la *religión* porque ambas tienen como fuente el sentimiento. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 23.
- ¹³ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 20-21. Esta circularidad del pensamiento de Senghor desemboca en la explicación de la *ontología africana*, que es el núcleo de nuestro estudio. Dicha ontología es el lugar donde se vive la religión. Participa del vitalismo simbólico de la religión que anima esta ontología. La ontología africana se encuentra en un nivel surrealista que se transmite por medio de la imagen-analogía, quedando así cerrado el círculo.
- ¹⁴ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 228.
- ¹⁵ Esta opinión de Senghor sobre el conocimiento donde el conocer es una operación inmanente, que consiste en que el “cognoscente” se identifica a lo conocido, se hace conocido, se lo asimila, no es ajeno a la opinión de otros autores filosóficos. De la Pienda lo explica así en una de sus obras: “El conocer en su sentido más originario en el que ser y conocer se identifican, en el que conocer y ser conocido son lo mismo, siguiendo una de las tesis fundamentales de la filosofía hegeliana. Esa identidad de ser y conocer, sin embargo, ya se remonta a los primeros tiempos de la filosofía. Desde el innatismo de Platón y el neoplatonismo, la doctrina aristotélica del Entendimiento Agente, la doctrina tomista del *excesus*, el innatismo formal y la doctrina de la percepción-apercepción de Leibniz, la “comprensión preontológica del ser” de M. Heidegger o la teoría de la “anticipación” (Vorgriff) de K. Rahner como interpretación metafísica del conocimiento, esta tesis no dejó de estar permanentemente presente en la historia de la filosofía”. Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006, p. 160.
- ¹⁶ La “dialéctica” es un método de razonamiento, de cuestionamiento y de interpretación, que ha recibido distintos significados en el curso de la historia de la filosofía. Cf.: FERRATER MORA, J., “Dialéctica”, en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971⁵, p. 444. Por este motivo, queremos dar explicación del sentido que le damos a

dicho término en este trabajo. La dialéctica senghoriana podríamos decir que está “emparentada” tanto con la fenomenología como con la hermenéutica. Dialéctica, fenomenología y hermenéutica se distinguen de cualquier otra forma de teoría por su referencia a lo que es originario y primordial. Consideramos estas tres teorías como puntos de referencia del pensamiento senghoriano puesto que aquí encontramos -entre dichas teorías- cierta analogía. A saber: por una parte, el método hermenéutico no pretende “explicar” algo sino “comprenderlo”, es decir, que lo que está ahí se manifieste en su plenitud. Por otra parte, la fenomenología es un método de análisis y conocimiento de realidades complejas. No se queda en lo que está ahí delante (lo ob-vio), sino que intenta por medio de la “*epoché*”, llegar hasta la intimidad de su estructura, hasta su esencia. Este procedimiento supera, en cierto modo, los dualismos sujeto-objeto, inmanente-trascendente, etc., al proponerse investigar los procesos subjetivos del conocimiento junto con el fenómeno -aquello que se nos muestra como objeto en el acto de conocer-. Estas dos interpretaciones de la realidad se pueden imbricar en la dialéctica de Senghor. Utilizamos el término dialéctica en cuanto que, en el pensamiento senghoriano, se juega con los dos aspectos del mundo -visible-invisible-, se establece un “diálogo” entre los dos aspectos del conocimiento -discursivo-intuitivo- (“razón ojo” y “razón abrazo”, respectivamente), su carácter teórico y práctico del conocimiento, al mismo tiempo -el pensamiento africano de Senghor se hace saber y conocimiento por medio del mito- (el mito se vive por una lógica de la intuición y la imaginación que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica). Por tanto, la captación e interpretación de la realidad, se da en su pensamiento de una forma dialéctica, donde se realiza una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo intuitivo, de lo material y lo espiritual. Es una comprensión del ser humano y de la realidad en su globalidad, donde se puede percibir el objeto de forma simultánea en su esencia y en su morfología. En definitiva, evitando caer en interpretaciones reduccionistas de la dialéctica senghoriana, podemos definir dicha dialéctica como fenomenológica y hermenéutica al mismo tiempo. Puesto que, adoptando una actitud hermenéutica y aplicando el método fenomenológico, podemos descubrir las estructuras dialécticas del ser humano y de la realidad en el pensamiento senghoriano.

¹⁷ Cf.: SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975, p. 324.

¹⁸ De estas afirmaciones extraídas del pensamiento de Senghor, podemos concluir que el conocimiento del hombre negro-africano es un conocimiento intuitivo, que es distinto de todas las demás formas de conocimiento. Esto ocurre cuando se entiende la intuición como un acceso a la realidad absoluta. Habría que destacar aquí la clasificación que propuso Nicolás de Cusa sobre las formas del conocimiento, distinguiendo cuatro grados del conocer: los sentidos, la razón, el intelecto y la contemplación intuitiva. Esta última, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. Cf.: FERRATER MORA, J., “Conocimiento”, en *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, Barcelona 2001²⁶, p. 70. Un conocimiento profundo de la realidad por la intuición lo subraya Senghor permanentemente. Un ejemplo de esta afirmación lo encontramos en su obra *Liberté 5*, p. 23.

¹⁹ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 236.

²⁰ Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4: Socialisme et planification*, Le Seuil, París 1983, pp. 54-55.

²¹ Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Stock, París 1980, pp. 359-360.

²² Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.

²³ No en vano su obra *Liberté 5* lleva por título *Le dialogue des cultures* (“El diálogo de las culturas”).

- 24 Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 302.
- 25 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 13-14.
- 26 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 417-418.
- 27 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 31-32.
- 28 Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l'action*, p. 88.
- 29 Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, Seuil, Paris 1962, p. 16.
- 30 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 141.
- 31 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 146.
- 32 Cf.: SARAVAYA, G., (Prefacio de L. S. Senghor), *Langage et Poesie chez Senghor*, L'Harmattan, París 1989, p. 212.
- 33 Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 155. Esta afirmación de Saravaya, sobre la importancia del ritmo africano, podemos confirmarla en la obra de Senghor, *Libertad 1*, p. 221. Aquí Senghor define el *ritmo*: “es la arquitectura del ser, el dinamismo interno que le da forma, el sistema de ondas que emite en dirección a los *Otros*, la expresión pura de la fuerza vital. El ritmo es el impacto vibratorio, la fuerza que a través de los sentidos nos integra en la raíz del *ser*”.
- 34 El método de la Negritud está inspirado y dictado por las condiciones culturales africanas, puesto que las lenguas negro-africanas están siempre preñadas de imágenes. La poesía adquiere así una gran importancia como transmisora de estas imágenes, constituye el corazón del mito de la palabra africana y la llave de la Negritud. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 23.
- 35 Nuestra valoración a este desarrollo del concepto “*Negritud*” en Senghor es positiva, en cuanto que es dinámica. La evolución producida en la “*Negritud*” no significa que, en un primer momento, el concepto “*Negritud*” se restringiese exclusivamente a un concepto racista como afirma Sartre, sino que sus “*miras*” eran más “*estrechas*”, estaba más reducido “*su campo de acción*” en cuanto a que era una forma de identificarse culturalmente los jóvenes africanos que en aquella época despuntaban intelectualmente (Senghor, A. Césaire, L. Damas, entre otros). Posteriormente vendría la “*apertura*” de la “*Negritud*” como algo que sirva de nutriente a la “*Civilización de lo Universal*”.
- 36 Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1999, p. 200. También en *Oeuvre Poétique*, Editions du Seuil, Paris 1990, p. 71: “*Que l'enfant blanc et l'enfant noir –c'est l'ordre alphabétique- que les enfants de la France confédérée aillent main dans la main*”.
- 37 Nuestra conclusión a este respecto es que, la idea de “*personalidad africana*” considera el hecho de que África es una realidad más grande que el color negro, y que no todos sus pueblos y su cultura se pueden reducir a la categoría estrecha de “*negro-africano*”, si nos referimos al ser humano basándonos en la pigmentación de la piel. Excluye, por tanto, toda forma de racismo. Con la idea de “*personalidad africana*” “*encarnada*” en la *Negritud*, la idea senghoriana sobre el ser humano aparece como algo mucho más grandioso, mucho más amplia que la visión reduccionista del color con el que aparece su piel.
- 38 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 2: Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, París 1971, p. 295 y p. 311.
- 39 Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 14. Esta autora explica que la palabra “*francofonía*” se remonta a Reclus. Éste presenta el concepto de “*francofonía*” como un conjunto de hombres que se expresan en lengua francesa.

- 40 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 371-376.
- 41 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 141.
- 42 Sobre esta problemática del multiculturalismo en el siglo XX-XXI y la asunción de una ética de mínimos por parte de todos, Wimmer afirma que tenemos que afrontar que los pensadores occidentales, al formular su pensamiento, no hacen otra cosa que expresar su tradición cultural. Por tanto, siendo así, se plantea por qué no reconocer todas las orientaciones culturales con sus respectivos pensamientos como las expresiones de sus propias filosofías y estar en un mismo nivel todos en este aspecto. En este sentido, la filosofía de la tradición japonesa, china o india es manifiestamente una filosofía y, como tales, válidas para expresar el pensamiento y la cultura de un pueblo. También nos queda la cuestión de si las condiciones lingüísticas y culturales de una filosofía se pueden explicar por medio de los conceptos filosóficos de una cultura diferente. Por tanto, existen culturas diversas que han producido sus propias formas de filosofía, y nos queda dilucidar si es posible el entendimiento entre estas culturas filosóficas. De esto resulta el problema nuclear y ¿utópico? de formar una “filosofía intercultural”, es decir, que todas las distintas formas del pensar continúen actuando en las discusiones filosóficas del mundo contemporáneo. Ahora bien, ¿quién puede juzgar? ¿quiénes serían los “árbitros” en esta disputa? No se nos puede escapar que tenemos que usar lenguajes diversos para expresar y encontrar nuestras ideas, que como filósofos, las palabras serán nuestro único instrumento para mostrar lo que pensamos, pero que todas esas palabras están arraigadas dentro de unos contextos culturales y unas experiencias personales. Cf.: WIMMER, F. M., “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, en *Revista de Filosofía*, San José, Costa Rica, XXXIII(1996)80, pp. 16-19.
- 43 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 330.
- 44 Podemos atribuir a Senghor el gran mérito de saber aplicar sistemáticamente la realidad de la simbólica africana (que explica implícitamente la filosofía africana) a un lenguaje y pensamiento europeo. Es decir, saber comunicar de forma comprensible para el hombre europeo el conocimiento extenso y profundo de los sabios africanos, desarrollando un lenguaje filosófico que lo posibilita y hace comunicable.
- 45 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 212.
- 46 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 226.
- 47 Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 10: “Et je revenais sur mes pas, vers ma Négritude, qui était, sans contredit, le fondement même de mon être: la base permanente où trouver de nouveaux viatiques pour de nouveaux départs”.
- 48 Cf.: GLOCKNER, H., *El concepto en la filosofía hegeliana*, Centro de Estudios Filosóficos (UNAM), Méjico 1965, p. 9.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: Obras y artículos de L. S. Senghor

- SENGHOR, L. S., *Ce que je crois: Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Grasset, París 1988.
- SENGHOR, L. S., *Écrivains de langue française*, n^o 82, janvier-mars, 1986.
- SENGHOR, L. S., *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Stock, Paris 1980.

- SENGHOR, L. S., *Libertad 1: Negritud y Humanismo*, Tecnos, Madrid 1970.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, París 1971.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Le Seuil, París 1977.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 4: Socialisme et planification*, Le Seuil, París 1983.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993.
- SENGHOR, L. S., *Obra poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1999. Dentro de la edición de 1999, se encuentran recopiladas las siguientes ediciones de Poesías:
- Cánticos de sombra*, Seuil, Paris, 1945-1976.
 - Hostias negras*, Seuil, Paris, 1948.
 - Etiópicas*, Seuil, Paris, 1956.
 - Nocturnos*, Seuil, Paris, 1961.
 - Poemas diversos*, Seuil, Paris, 1961.
 - Cartas de invernada*, Seuil, Paris, 1973.
 - Poemas perdidos*, Colección Points, NEA y Seuil, 1974.
 - Elegías mayores*, Seuil, Paris, 1979- 1984.
- Dichas recopilaciones también las podemos encontrar en su versión original en: *Oeuvre Poétique*, Editions du Seuil, Paris 1990.
- SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, Seuil, Paris 1962.

Otras obras de referencia

- DURAN, L. F., *Los poetas. Léopold Sedar Senghor*, Júcar, Madrid 1980.
- FERRATER MORA, J., “Conocimiento”, en *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, Barcelona 2001²⁶, pp. 66-70.
- FERRATER MORA, J., “Dialéctica”, en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971⁵, pp. 444-449.
- GLOCKNER, H., *El concepto en la filosofía hegeliana*, Centro de Estudios Filosóficos (UNAM), Méjico 1965.
- MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*, Verlag des Anthropos. Instituts St. Augustin, Bei Bonn 1976.
- PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006.
- SARAVAYA, G., (Prefacio de L. S. Senghor), *Langage et Poesie chez Senghor*, L'Harmattan, París 1989.

SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975.

TEMPELS, P., 1965, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965⁵

Artículos de Revistas

I DARNACULLETA, J. R., “Léopold Sédar Senghor. Poeta y político de la negritud”, en *Forjadores del mundo contemporáneo. Los 302 personajes que más han influido en la formación de nuestro mundo*, Planeta, Barcelona, IX(1986), pp. 208-220.

WIMMER, F. M., “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, en *Revista de Filosofía*, San José, Costa Rica, XXXIII(1996)80, pp. 7-19.