

Da Construção da Filosofia Africana à Visão Africana da Filosofia Ocidental

Filipe Abraão Martins do Couto

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e, Timor-Leste

Universidade do Minho, Portugal

filipeabraao27@hotmail.com

RESUMO: pretende-se, através deste artigo, determinar quando surgiu a reflexão filosófica africana sistematizada, bem como a problemática em torno da existência ou não da filosofia africana. De seguida, depois de se tecer algumas considerações em relação à designação “filosofia africana”, analisar-se-á a importância da experiência colonial para o desenvolvimento do pensamento africano. Por fim, apresentar-se-á uma perspetiva africana sobre a visão histórica do pensamento ocidental sobre o outro.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia africana; experiência colonial; filosofia ocidental; história africana; história ocidental.

From the Construction of African Philosophy to the African View of Western Philosophy

ABSTRACT: The aim of this article is to determine when the systematic African philosophical reflection emerged, as well as the problems surrounding the existence or non-existence of African philosophy. Then, after making some considerations regarding the designation “African philosophy”, the importance of the colonial experience for the development of African thought will be examined. Finally, it will be presented an African perspective on the historical view of the Western thought.

KEYWORDS: African philosophy; colonial experience; Western philosophy; African history; Western history.

Introdução - Uma Perspetiva Sobre a Filosofia Africana

De acordo com a visão de Victor Kajibanga, a reflexão filosófica africana sistematizada remonta à década de quarenta, com a publicação da obra *A Filosofia Bantu* (1945) de Placide Tempels e também com a obra *La Philosophie Bantu-Rwandaise de L'être* (1956), do filósofo Alexis Kagame⁵. Estas obras são consideradas fundamentais para o debate em torno da “problemática da filosofia africana”. Desde essa época, o debate sobre a existência ou não de uma filosofia africana tem merecido particular atenção dos pensadores africanos, destacando-se a escola congoleza de filosofia como “uma referência incontornável no desenvolvimento da reflexão sobre a filosofia africana”⁶.

As reações a estas obras têm sido multifacetadas, sobretudo a obra *A Filosofia Bantu*, que tanto recolheu elogios como críticas rigorosas. A apreciação endereçada a estas obras em nada lhes retira a importância e originalidade para a reflexão crítica. É inegável o impacto que estas obras tiveram no seu tempo e que se refletem de forma atemporal. Alioune Diop, por exemplo, considerou o livro de Tempels como “essencial” para o africano e para a sua tomada de “consciência”⁷. O filósofo e teólogo angolano Muanamosi Matumona caracteriza a obra do belga de “leitura obrigatória tendo em conta a sua coerência e frontalidade”⁸.

Também se destaca que é com e através das obras de Tempels e Kagame, sobretudo a partir da década de 70, que proliferou a discussão em torno da existência ou não existência da filosofia africana, desenvolvendo-se, nesta sequência, uma “reflexão filosófica africana que se materializa através de um enriquecimento constante e progressivo de uma bibliografia correspondente”⁹, que se internacionaliza e transforma-se, como refere Kajibanga, em *corpus*

⁵ O autor também destaca uma terceira obra, raramente divulgada, que também é de enorme importância para a filosofia africana. Trata-se da obra Vincent Mulago, *L'Union Vitale Bantu Chez Les Bashi, les Banyarwanda, et les Barundi face à L'unité Vitale Ecclésiastique*, de 1955. Cf. KAJIBANGA, Victor, “Notas Sobre a Problemática da Filosofia Africana”, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, et al, Escolar Editora, Lisboa, 2015, p. 15.

⁶ *Ibidem*, p. 15. As “Semanas Filosóficas de Kinshasa”, no Congo, a par das “Semanas Teológicas de Kinshasa”, sobretudo nas décadas de 70, 80 e 90, têm sido “espaços de debate fluido e estimulante de ideias, onde são propostas visões alternativas e de alteridade (com o[s] outro[s]) acerca do mundo circundante, bem com sobre o nexos da filosofia com as diversas esferas da vida social e com os outros ramos das ciências sociais e humanas”. A escola congoleza tem demonstrado “o vigor do pensamento filosófico africano”, tendo apontado “algumas linhas de pesquisa no campo das ciências sociais e humanas”.

⁷ DIOP, Alioune, Prefácio da obra *A Filosofia Bantu*, de TEMPELS, Placide, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.

⁸ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, Edições Sedipu, Uíge, p. 25.

⁹ Cf. NGOENHA, Severino, *Das Independências às Liberdades – Filosofia Africana*, Editora Paulinas, 2014, p. 92.

teorético¹⁰. É neste debate, intenso e apaixonado, entre filosofia e etnofilosofia, que a expressão “filosofia africana” se vai solidificando, apoiada num conjunto significativo de textos de grande reflexividade e originalidade filosófica, demarcando-se, assim, de outras expressões que até então estavam em voga nos círculos académicos, culturais, sociais e políticos, nomeadamente “filosofia *bantu*”, “filosofia congoleza”, ou “filosofia primitiva”, entre outras designações. Neste enquadramento, Victor Kajibanga não terá dúvidas em afirmar que esta controvérsia se trata de um “debate histórico”, decerto com algumas “conotações políticas e ideológicas próprias do período colonial e dos processos de descolonização política e cultural do continente”, e que se encontra ligado, também, à “consequente reação radical dos saberes e racionalidades locais, através de estratégias cognitivas de desconstrução, contra os autodenominados saberes e racionalidades universais e de pretensão hegemónica¹¹”.

Este debate, desde o início, foi composto, maioritariamente, por pensadores e intelectuais de língua oficial francesa e inglesa. Os africanos de língua oficial portuguesa só entraram na “discussão” nos finais dos anos oitenta e inícios dos anos noventa. O discurso filosófico “tardio” produzido pelos intelectuais africanos dos países de expressão portuguesa apontam para quatro tendências: a primeira prende-se com a apropriação dos saberes do debate histórico (Luís Kandjimbo); a segunda dá-se com a inovação deste debate, com a introdução de “elementos culturais, políticos e ideológicos das respetivas realidades nacionais”¹² (Severino Elias Ngoenha; José Castiano e Brazão Mazula); a terceira consiste na divulgação do debate histórico, procurando “introduzir elementos da Teologia da Reconstrução Africana na reflexão filosófica dos países de língua portuguesa”¹³ (Muanamosi Matumona). Por último, a quarta desenvolve-se com a reinvenção e reinterpretação da filosofia africana (José Castiano; Adelino Torres).

É unânime a consideração de que a escola moçambicana de filosofia se tem pautado como sendo a mais “original”, “inovadora” e “ousada” entre os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Como refere Kajibanga, “as linhas de pesquisa que abraça em torno da ‘liberdade como paradigma’ (paradigma libertário) e da ‘intersubjetivação’ enquanto ‘processo de desconstrução’ e de construção epistémica da ideia de África, faz dela uma escola

¹⁰ Nesta polémica entre filosofia africana e etnofilosofia africana estão pensadores como: Paulin Hountondji; Marcien Towa; Niamkey Koffi; Olabiyi Babalola Yai; Alassane Ndaw; Pathé Diagne; Eboussi-Boulaga; Youssef Mbargane Guisse; M. P. Hebga; I. P. Laleye. Cf. KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

¹¹ *Ibidem*, p. 24.

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ *Ibidem*, p. 25.

de vanguarda”¹⁴, empenhada, portanto, na procura de soluções para os problemas comuns do continente africano e do homem africano.

Assim, a apropriação, a inovação, a divulgação, a reinvenção e a reinterpretção constituem-se como fases distintas que permitem ter uma ideia clara sobre o entrosamento, o envolvimento e a evolução de pensadores africanos nos países africanos de expressão portuguesa, que, embora tenham entrado posteriormente na discussão em torno de problemática da filosofia africana, em nada lhes retira o enorme impacto, contributo e originalidade filosófica que têm tido em relação à temática em causa.

A controvérsia em Torno da Filosofia Africana

Pese o facto da controvérsia da filosofia africana (que questiona se existe ou não uma filosofia africana) tenha sido recolocada mais tarde por pensadores africanos de países de língua portuguesa, é certo que esta problemática tem vindo a diminuir, tendo em conta as apologias em relação à consolidação da filosofia africana. Com efeito, se no início do século XX, o debate girava em torno do questionamento da existência da filosofia africana e da sua identidade, atualmente, pode-se dizer que é consensual, entre a maior parte dos filósofos africanos, sustentar que ela existe, e que essa pergunta “inocente” já não tem qualquer sentido¹⁵. Como refere Hountondji, a filosofia africana existe, “pelo mesmo direito e do mesmo modo que todas as filosofias do mundo; na forma de uma literatura”¹⁶.

Considerando todos os debates fervorosos desde o início do século XX, todos os textos desenvolvidos e obras que foram produzidas, a filosofia africana desenvolveu a sua própria autonomia, tendo alcançado um estatuto e direito a “cidadania epistemológica”, como nos relembra Kajibanga¹⁷. Tendo em apreciação a “vasta bibliografia publicada sobre esta matéria”, por um lado, e considerando que a filosofia africana já faz parte dos “currículos de muitas universidades africanas (e não só)”, não esquecendo, igualmente, a “existência de revistas e agremiações que se identificam com a filosofia africana”¹⁸, por outro lado, faz com que a filosofia africana não seja só uma mera “possibilidade”, nas palavras de Muanamosi Matumona,

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵ Conferir, por exemplo, as respetivas posições de KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 28, e de MUCALE, Pedro Ergimino, *Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade*, Editora Paulinas, 2013, p. 20, e também BODUNRIN, Peter, “The Question of African Philosophy”, in *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, ORUKA, Henry Odera (Coord.), African Centre For Technologies Studies Press, 1991, p. 163.

¹⁶ HOUNTONDJI, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London, 1983, p. 54.

¹⁷ KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

“mas sim, uma realidade, fruto da reflexão de tudo o que marca a vida e a mentalidade do homem africano”¹⁹.

Esta reflexão em torno da filosofia africana refere-se, como nos diz Mudimbe, “à contribuição de africanos que praticam filosofia segundo os parâmetros definidos pela disciplina e pela sua tradição histórica”²⁰. Por outro lado, como observa Ergimino Pedro Mucale, aqueles que defendem que a filosofia africana não existe não podem evitar recorrer à filosofia para justificar essa posição. A questão de fundo, para este autor, quando se aborda a existência ou não da filosofia africana, está-se a colocar em questão a própria racionalidade africana. No caso dos africanos e tendo em conta o seu historial, negar que existe uma filosofia africana é o mesmo que negar a racionalidade africana, o que implica negar a sua humanidade e a sua dignidade²¹.

Resumidamente, tendo em consideração todos estes elementos, não restam dúvidas de que a querela em torno da filosofia africana forneceu um valioso “contributo para o desenvolvimento, a sistematização, a afirmação e a emancipação da filosofia africana”²², que, por seu turno, continua a percorrer o seu próprio caminho e a construir a sua própria história.

Em relação à designação “filosofia africana”, no entender de muitos pensadores africanos, também não merece ser contestada, uma vez que, em muitos currículos académicos e manuais de filosofia, as designações de “filosofia chinesa”, “filosofia alemã”, “filosofia portuguesa”, “filosofia europeia”, “filosofia ocidental”, entre outras, também não têm sido objeto de discussão. Da mesma forma que estas designações, como refere Kajibanga, “que denotam a origem geográfica e cultural de determinadas orientações filosóficas e algumas matrizes de pensamento e racionalidade” não têm sido questionadas, não se compreende como por vezes existem reações “destiladas” contra a expressão “filosofia africana”²³. Para o pensador, são os “paladinos” da “racionalidade científica una e da filosofia universal” que colocam mais problemas de “ordem política e ideológica” do que propriamente “no plano teórico e da reflexão filosófica”²⁴. Neste sentido, não existe uma razão plausível para não se

¹⁹ MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Prefácio de Francisco de Mata Mourisca, Esfera do Caos Editores, Lisboa, 2011, p. 131. Ver também: *Idem*, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 90.

²⁰ MUDIMBE, Valentin-Yves, *A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedagogia, Luanda, 2013.

²¹ MUCALÉ, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 71.

²² KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 27.

²⁴ *Ibidem*, pp. 27-28.

utilizar a designação “filosofia africana”, que se apoia em diversas epistemologias e numa “pluralidade dos processos de conhecimento” e que procura, por isso, ajudar a resolver os problemas específicos do continente africano e do homem africano. Contudo, isto não pressupõe que a filosofia africana “se feche em si mesma, numa trincheira firme afrofilosófica, sem dialogar com outros sistemas filosóficos”²⁵. Como já foi referido, muitos pensadores africanos consideram que a defesa exclusiva da identidade da filosofia africana, de uma forma solipsista, pode originar consequências graves para os próprios africanos.

A este propósito, Makumba refere que “A filosofia africana não pode preocupar-se a tal ponto com a defesa da sua identidade africana que acabe por menosprezar o espírito universal constitutivo da filosofia”²⁶. É normal, porém, que a própria filosofia se volte para temas e problemas de carácter nacional e que forje a sua própria identidade na resolução (ou tentativa de resolução) das mesmas; no entanto, “ela deve ser uma filosofia que não se isole a si mesma, encerrando-se insensivelmente num casulo africano”²⁷. Sem dúvida alguma, a possibilidade de a filosofia africana encerrar-se sobre si mesma, voltando as costas ao “outro”, constitui-se como um dos grandes receios entre os pensadores africanos que tentam, a todo o custo, evitar.

Uma Interpretação Africana sobre a História e Filosofia Ocidentais

O esforço, a dedicação e a hermenêutica levada a cabo por filósofos africanos em relação à história da filosofia ocidental tem-se revestido, nas últimas décadas, de enorme importância para a própria filosofia em geral. A contribuição de diversos filósofos africanos para a leitura que os filósofos ocidentais têm tido do “outro”, ao longo da história, tem vindo a despertar o interesse de um largo espectro de intelectuais, ocidentais e não-ocidentais.

Muito mais do que um conjunto de vozes críticas de determinadas posições filosóficas de autores diversos que se estendem desde a antiguidade clássica à contemporaneidade, o pensamento africano tem apontado um conjunto de lacunas, de falhas, de erros a uma filosofia que, desde a sua origem, se autoproclama como universal. O pensamento africano, de uma forma geral, empossado pela suspeita de que a Europa sempre permaneceu fechada em si mesma, de forma solipsista, tem vindo a canalizar as suas forças e a sua atenção para os feitos e factos da história europeia, que, cada vez mais, tem sido alvo de um escrutínio minucioso. A literatura que tem sido desenvolvida a este propósito por autores africanos não esconde o que a Europa representa para estes, não negligencia o facto de não concordarem com as pretensões

²⁵ *Ibidem*, p. 28.

²⁶ MAKUMBA, Maurice, *Introdução à Filosofia Africana – Passado e Presente*, Editora Paulinas, 2014, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 42.

ocidentais universalistas da verdade, mas também não se matricula somente como um movimento (ou um conjunto de movimentos) de reação, de resposta à filosofia ocidental, como uma espécie de antítese às teses proclamadas pelo ocidente, à maneira de Hegel. Inscreve-se, antes de mais, como uma reinterpretação da história que, devidamente comprovada, merece ser reivindicada.

Uma das reivindicações de uma grande parte dos filósofos africanos é que a civilização nasceu em África, particularmente no Egito, posição que entra em colisão com a interpretação que o ocidente possui sobre o nascimento da “civilização”, que, de acordo com os seus cânones e manuais de história, se deu com o “milagre” Grego e que se prolongou com os romanos. Para os africanos, não negando as especificidades, a importância e as características da civilização grega²⁸, consideram que esta não é mais do que um reflexo do legado da sabedoria (com tipologias distintas) da civilização egípcia²⁹. O nascimento da filosofia, no entendimento do pensamento africano, não se deu na Grécia, mas no Egito³⁰, tal como comprovam os estudos de Cheikh Anta Diop e Martin Bernal³¹. Na perceção de diversos pensadores africanos, o Egito foi claramente o “berço” da filosofia, tal como é descrito por um conjunto de sábios, desde Heródoto, Tales, Pitágoras, Platão, Aristóteles, Proclo, Santo Agostinho, entre outros³². Nos escritos destes autores, são comuns as referências à sabedoria do antigo Egito e à forma como estes foram influenciados pelo saber egípcio. Quase todas as obras de filosofia africana abordam criticamente este aspeto, transcrevendo as passagens mais evidentes de filósofos que estiveram no Egito, tecendo inúmeros comentários em relação às influências que estes receberam pela elite egípcia. Todos eles reclamam o reconhecimento de África como patrono do saber europeu (e de outros continentes), apoiando-se em factos que sustentam a origem africana da filosofia grega, alegando que esta “não é tão pura nas suas origens como tem sido

²⁸ A propósito da Grécia Antiga, como refere Ferreira, “estava dividida num número considerável de pequenos Estados independentes, alguns de reduzido espaço territorial e de escasso volume populacional”. FERREIRA, José Ribeiro, *A Grécia Antiga – Sociedade e Política*, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 13. A *Pólis*, ou Cidade-Estado, “estava baseada na aceitação absoluta das leis no sentido lato – incluindo nelas o que nós chamamos a constituição, o conjunto de regulamentações e normas que informam a vida da cidade – e de uma administração despersonalizada”. *Ibidem*, p. 18.

²⁹ Cf. MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, pp. 116-117. Para Mucale, “a história reporta que muito antes da civilização grega havia no Egito antigo muitos centros de estudo e conhecimento, como os templos de Bast e Bubastis, de Ptah e Mênphis, de Hatheru em Dendera, etc, onde se ensinava filosofia, se faziam comentários sobre ética social e sobre metafísica”.

³⁰ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 109.

³¹ Cheikh Anta Diop e Martin Beinal são as grandes referências africanas que defendem o antigo Egito como a origem da civilização e do “milagre Grego”. Diop também tenta provar a origem dos antigos Egípcios. Cf. DIOP, Cheikh, *Anteriorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, *Op. Cit.*, e também BERNAL, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I – The Fabrication Of Ancient Greece, 1785-1985, Rutgers University Press, 1987.

³² Cf. MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 60.

tão dogmaticamente propagado nos círculos académicos”³³, exigindo, perante as evidências, a alteração dos cânones europeus e a respetiva correção da história³⁴.

Neste sentido, grande parte dos filósofos africanos, como Henry Olela, afirma que “o fundamento histórico da moderna visão do mundo africano, bem como dos gregos e dos romanos, proveio dos africanos antigos”³⁵, facto que altera radicalmente a visão da história da humanidade, que deve ter em consideração a valiosa contribuição dos africanos para o mundo em geral.

A reinterpretação da história, na filosofia africana, também se encontra no olhar filosófico ocidental que este foi tendo sobre o outro-africano ao longo da sua história. Para os filósofos africanos, afigurou-se fundamental, numa primeira etapa, reapropriarem-se das imagens que o ocidente recolheu e elaborou sobre o outro-africano. Não quer dizer que pretendiam, exclusivamente, com essa reapropriação, saberem mais sobre si próprios. Pretendiam, igualmente, não só compreender melhor o homem “branco”, bem como as suas motivações mais profundas, como também apontar as lacunas, os erros e os paradoxos de uma história escrita unilateralmente e sem o consentimento do outro. Como refere Ngoenha, “as imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-no às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação às outras culturas”³⁶.

Da Visão Ocidental Sobre o Outro à Visão Africana do Ocidente

Se Heródoto é considerado como o “pai” da história, numa perspetiva ocidental, ele também deve ser considerado, segundo Severino Elias Ngoenha, como o pai da etnografia. Com

³³ *Ibidem*, p. 64.

³⁴ Makumba relembra alguns marcos fundamentais na história da filosofia ocidental que apontam a sabedoria da civilização egípcia. Por exemplo, nas *Leis* de Platão, “no diálogo entre o Ateniese e Clínia, ouvimos o primeiro reconhecer que os egípcios tinham, já há muito, identificado o princípio que os gregos apenas então começavam a admitir, ou seja, o princípio da importância da virtude na educação das crianças”. No *Timeu*, “Crítias narra como Sólon, um grego, estava maravilhado pelo imenso conhecimento dos Sacerdotes egípcios. E, mais ainda, continua Crítias, Sólon descobriu que tanto ele como qualquer outro grego não sabiam, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto”. Da mesma forma, encontram-se mais exemplos deste tipo na *República* de Platão. As mesmas referências podem ser encontradas em Aristóteles, quando este afirma: “As artes matemáticas foram fundadas no Egípcio; pois, ali, à classe sacerdotal era permitido dedicar-se ao lazer”. No século III, Tertuliano refere que “Platão seguiu de perto os ensinamentos do egípcio Mercúrio (Hermes)”. Santo Agostinho também fez várias referências de Platão a as influências que este recebeu no Egípcio: “Dando-se conta, porém, de que nem o seu próprio génio nem a formação socrática eram adequados para desenvolver um sistema perfeito de filosofia, ele atravessou longas distâncias até onde quer que houvesse alguma esperança de encontrar algum acréscimo válido ao conhecimento. Assim, no Egípcio, ele dominou a sabedoria que ali era tida em estima”. Os egípcios tinham um “determinado corpo de conhecimento que pode ser chamado a sua sabedoria”. E também: “Falando da Filosofia, a função essencial desta disciplina é a de ensinar os homens a atingirem a felicidade. Não havia nada deste género no Egípcio até ao tempo de Mercúrio ou Trismegisto...isto foi, reconhecidamente, muito antes de aparecerem na Grécia os sábios e filósofos”. Cf. *Ibidem*, pp. 61-63.

³⁵ OLELA, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”, in *African Philosophy: An Anthology*, p. 43.

³⁶ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 19.

efeito, Heródoto é um dos primeiros autores em que as descrições de viagens pormenorizadas, os seus relatos de pessoas, etnias, mitos e contos de outras tradições atestam a sua curiosidade sobre outras culturas e formas de viver. Para Ngoenha, o que é de salientar em Heródoto, quando fala de outros povos estrangeiros, é que este descreve-os em “função e em oposição aos costumes gregos”³⁷, atribuindo maior valor aos “factos que saíam do ordinário, que aos hábitos e aos factos normais que compunham o tecido da vida quotidiana dos povos”³⁸. Na perceção de Ngoenha, os seus relatos sobre os “bárbaros” permitem “afirmar e valorizar implicitamente a superioridade dos valores gregos”³⁹ sobre outras culturas e civilizações, fator que demonstra, na antiguidade clássica, uma ligeira tendência etnocêntrica.

Da mesma forma, Aristóteles não escapa às críticas de diversos filósofos africanos, tendo em conta que o estagirita considerava que “a natureza, tendo em conta a necessidade da conservação, criou uns seres para mandar e outros para obedecer”⁴⁰. Foi a própria natureza, segundo Aristóteles que, dotando alguns seres de “razão” e de “previsão”, fez com que pudessem “mandar” como donos, enquanto outros a própria natureza fez com que obedecessem como escravos. A leitura de Mucale em relação a esta passagem de Aristóteles não deixa dúvidas: “se para Aristóteles a natureza criou homens superiores (...), e outros inferiores (...), a escravatura será vista como uma forma de integrar o ser humano na ordem social e, portanto, justificável”⁴¹. Só os cidadãos capazes de raciocinar tinham o direito de participar na *Pólis*, enquanto que as mulheres, as crianças e os escravos, completamente desprovidos de razão e direitos, eram relegados para segundo plano.

Com o advento do cristianismo, “o homem é chamado a colaborar com a iniciativa transcendental e a empenhar-se ética e religiosamente no tempo”⁴². A historiografia cristã, revela Ngoenha, conota-se com uma vocação universal que deveria oferecer a todos os povos um “acolhimento” universal, uma “vocação para entrar na história” e que, por isso, deveria ter guiado o “homem medieval na apreensão e na interpretação das outras civilizações”⁴³. Porém, nada disso se concretizou. Ao contrário dos cristãos, que tiveram o “direito à história”, os pagãos e os infiéis foram excluídos da mesma, foram deserdados da salvação. Os negros,

³⁷ *Ibidem*, p. 21.

³⁸ *Ibidem*, p. 21.

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1552a.

⁴¹ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 101.

⁴² NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, p. 24.

segundo as autoridades eclesiásticas, não constavam na Bíblia, ou faziam parte da descendência de Caim, sendo considerados, por isso, os malditos por Deus.

Mais tarde, o acolhimento dos escritos de Aristóteles por parte de São Tomás de Aquino perpetuou, de certa forma, a escravatura⁴⁴. Constata-se, igualmente, na época medieval, na altura das cruzadas, que o outro representava uma “figura de exclusão”, como o “monstro” ou o “Sarraceno”.

Nem mesmo na época do renascentismo, considerado como o renascimento de uma consciência histórica humanista que rompeu progressivamente com a mentalidade “metafísico-contemplativa” da época medieval, permitiu uma “tomada de consciência positiva da diversidade humana, nem para a constituição de um saber objetivo da variedade do homem no mundo”⁴⁵.

É interessante salientar que Ngoenha pretende reforçar a ideia de que os discursos sobre o outro, de um ponto de vista ocidental, “são pretextos para falar da própria sociedade, para defender as próprias ideias. Para tal, não se hesitava em inventar sobre o outro”⁴⁶.

A obra de Thomas Hobbes, o *Leviatã*, revela precisamente esta ideia. Ao proclamar que “o homem é o lobo do outro homem”, apenas diz ao outro que não merece “nenhuma ligação com o ‘eu’ senão a relação de predação”. Para Hobbes, refere Mucale, “o rosto do outro não é uma epifania do ‘eu’, mas antes o símbolo de ameaça para o ‘eu’, o ‘eu’ e o outro estão propensos a guerrear-se”⁴⁷. Esta mentalidade bélica, segundo o autor, “é a mesma que se mascara no capitalismo selvagem propagado pelo ocidente, que vê na competitividade ou concorrência, não na solidariedade e cooperação, o catalisador de desenvolvimento”⁴⁸.

O mito do “bom selvagem”, que irá passar e ser desenvolvido por Rousseau como um conceito que irá questionar a civilização ocidental, irá juntar-se à “medida que a ideologia do progresso se afirma como a visão legítima do mundo”⁴⁹ a imagem mítica do “selvagem ruim”, “que vai cristalizar-se essencialmente na figura do negro”⁵⁰. A partir dos séculos XVIII e XIX, à medida que o progresso e a razão, inspirados pelas luzes se vão solidificando, a perceção em

⁴⁴ Ressalvando que, tal como refere Ngoenha em relação a São Tomás de Aquino, a escravatura não é um ato da natureza, como afirmara Aristóteles, mas de utilidade. É útil tanto para o homem prudente, que governa, que é auxiliado pelo escravo, como para o escravo que é governado por um homem prudente. Cf. *Ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁷ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 101.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁹ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 36.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

relação ao outro-africano, tal como ao outro-ameríndio, se vai cristalizando numa imagem rude e grotesca: o outro é uma natureza não civilizada, o não-humano, que vive num ambiente hostil e selvagem.

Na leitura de Ngoenha, se este outro não civilizado possuía terras não cultivadas, então não podia possuir qualquer terreno. Pelo menos, esta era a convicção de John Locke e David Hume, “que consideravam que o direito à terra derivava do seu cultivo”, justificação que permitiu uma “guerra justa” da Europa Cristã contra os ‘idólatras africanos’ e americanos⁵¹.

Por sua vez, Kant, na sua obra *Das Diferentes Raças Humanas*⁵², defende que, das quatro raças existentes – a branca, amarela, negra e vermelha –, a raça branca é aquela que possui uma habilidade mental e geral superior à das outras raças, sendo que as qualidades vão decrescendo pela ordem das raças indicada. Na opinião de Kant, a espécie humana original é branca, sendo que o negro é o produto das condições climáticas húmidas que afetaram a espécie original⁵³. Assim, a raça branca é uma raça espiritualmente superior à raça vermelha ou negra. A inferioridade das raças, para Kant, assenta numa “qualidade biológica” que, na opinião de Oruka, revela ignorância e preconceito⁵⁴.

Para Hegel, se o movimento do espírito (razão) absoluto realiza-se através da história num movimento dialético (tese, antítese e síntese) por forma a atingir a sua liberdade, o mesmo não se pode dizer de África e dos africanos, porque se o africano não é possuidor do espírito, então não pode ter história. Esta é umas razões pelas quais Hegel irá considerar que África não tem história, constituindo-se, por isso, como um “espírito não-histórico” e “não-desenvolvido”, ficando excluído deste movimento do espírito absoluto. Neste sentido, o negro é apenas um homem na sua “imediaticidade”, o “homem natural” que apenas vive na brutalidade, selvajaria e

⁵¹ Cf. *Ibidem*. p. 32.

⁵² Kant, Immanuel, *Das Diferentes Raças Humanas*, Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v.5, n.5, número especial, julho-dezembro, 2010.

⁵³ Kant menciona as diferenças entre as raças branca, amarela, negra e vermelha. Quando aborda a raça negra, o filósofo refere o seguinte: “Aliás, o calor húmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o negro, que está bem-adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento da sua terra natal, é indolente, mole e desocupado”. *Ibidem*, p. 21.

⁵⁴ Esta posição é insustentável para alguém com a envergadura filosófica de Kant, pelo que Oruka não pode deixar de comentar o seguinte: “se a pressuposição é racista, nenhuma contradição lógica inerente se pode seguir deste suposto axioma de uma hierarquia racista”. ORUKA, Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi, 1992, p. 253. Como conclusão, refere que: “Assim sendo, o kantiano não pode continuar a aceitar a afirmação de Kant sobre o negro, e, além disso, não pode sequer continuar a contar com o apoio do seu mestre. O moderno kantiano conhece os factos empíricos, pelo que é forçado a aceitá-los, se quiser continuar a ser kantiano. *Ibidem*.”

barbárie⁵⁵. Na perspectiva de Hegel, “os africanos ainda não chegaram ao reconhecimento do universal; a sua natureza é o constrangimento em si: o que chamamos religião, Estado, o ente em si e o para si, o que tem validade absoluta, tudo isto ainda ali não existe”⁵⁶. Se o negro não é destituído da razão e vive na brutalidade e na barbárie, então não possui um mundo histórico nem uma civilização.

Por outro lado, o pensador defende que a “filosofia autêntica começa no Ocidente. É aí que o espírito em si mergulha, em si se afunda, se põe como livre, e é livre para si; e só no Ocidente temos constituições livres”⁵⁷. Estas declarações, que condenam o homem africano como um ser sem história, sem consciência objetiva e, portanto, incapaz de filosofar, colocou em causa a dignidade e valor do próprio africano bem como a sua cultura e história, com sérias repercussões globais. Esta perspectiva de Hegel (e não só) permitiu, de acordo com Hountondji, o desenvolvimento de “uma base filosófica de peso às vozes que denegriam as raças não-brancas, e que acompanharam e encorajaram a aventura colonial branca europeia”⁵⁸, durante os séculos XIX e XX.

Para reforçar as teses de Hegel, Lévy-Bruhl, no século XX, propõe, na sua teoria do “pré-lógico”, a existência de duas sociedades: a sociedade civilizada e a sociedade primitiva. Segundo Lévy-Bruhl, a sociedade civilizada é caracterizada pelas instituições científicas, enquanto que a sociedade primitiva é caracterizada pela crença numa ordem sobrenatural e pelas explicações do oculto (a magia, o espírito dos defuntos, feitiçaria, entre outros). Neste sentido, Lévy-Bruhl considera que existe duas perspectivas antagónicas de pensamento: uma a que chamou de lógica e procedimental ou naturalística, própria das sociedades civilizadas ocidentais, que se baseiam na prática da observação, e outra, a que chamou de pré-lógica ou pré-científica⁵⁹, uma mentalidade típica das sociedades primitivas, que não tem por base a observação nem a experiência. Estas sociedades primitivas, na sua opinião, permanecem num estado pré-lógico, ou seja, num estado anterior ao lógico, prevalecendo uma mentalidade

⁵⁵ Hegel refere: “Nos negros, o característico é a sua consciência ainda não chegou à intuição de qualquer objetividade firme como, por exemplo, Deus, lei, na qual o homem estaria com a sua vontade e teria assim a intuição da sua essência. O africano, na sua unidade indiferenciada e compacta, ainda não chegou à distinção entre ele mesmo como indivíduo e a sua universalidade essencial, pelo que falta inteiramente o conhecimento de uma essência absoluta, que é um outro, superior face a si mesmo. Encontramos, pois, aqui, apenas o homem na sua imediatidade; tal é o homem em África [...] É na brutalidade e na selvajaria que vemos o homem africano, na medida em que o podemos observar; e assim permanece hoje. O negro representa o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie”. Cf. HEGEL, Georg, *A Razão na História, Introdução à Filosofia da História do Universal*, Edições 70, Lisboa, 1995, p. 177.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Idem*, *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 190.

⁵⁸ HOUNTONDJI, Paulin, *African Philosophy: Myth and Reality*, *Op. Cit.*, pp. 11-12.

⁵⁹ Cf. LÉVI-BRUHL, Lucien, *Primitive Mentality*, Unwin Brothers, The Gresham Press, London, 1923, p. 402.

mística⁶⁰, incapaz de abstração, em vez da científica, em torno das explicações do mundo e de si próprio.

Naturalmente, estas considerações acerca do negro associadas a uma mentalidade que é destituída de lógica, de “razão científica”, originou um conjunto de críticas, a nível mundial, à delimitação etnocentrista de Lévy-Bruhl. É evidente que estas posições não podiam ficar em “branco” e mereciam uma resposta adequada.

O pan-africanismo, a negritude, a etnofilosofia, as filosofias político-ideológicas, a sagacidade filosófica, a filosofia hermenêutica, entre outras, constituem-se não só como as correntes filosóficas que se têm pautado pela qualidade e originalidade da reflexão filosófica, como, também, se irão opor a este eurocentrismo desmedido.

Considerações Finais

É correto afirmar que a filosofia africana não só existe, como comprova o *corpus* teórico desenvolvido até à contemporaneidade, bem como a solidificação quase unânime dos períodos de pensamento ao longo da sua história – que, à semelhança da história da filosofia ocidental, já se encontra bem definida e estruturada – como também a filosofia africana pode ser perspetivada, atualmente, como a luz que orienta e desconstrói todas as noções e saberes endógenos, statuindo-se, simultaneamente, como um instrumento precioso que serve de escudo e de proteção em relação aos interesses provenientes do paradigma neoliberal global, que, por sua vez, são submetidos a um escrutínio rigoroso.

Desta forma, qualquer proposta de teor eurocêntrico que inclua o outro-africano – não só é interpretada tendo em consideração os valores e a identidade da cultura *bantu*, os comportamentos e rituais de cada grupo etnolinguístico subsariano, o desenvolvimento histórico e as tendências político-filosóficas de cada nação, como também são enquadrados na sua leitura os ideais utópicos do pan-africanismo, a sabedoria da negritude romântica e da negritude político-ideológica, a etnofilosofia, a solidificação dos saberes que se efetivaram na filosofia profissional e crítica, o ideário da afrocentricidade e da descolonização mental ou concetual, a sagacidade filosófica, a filosofia hermenêutica contemporânea, saberes estes que se consolidam aliados a um conhecimento profundo da história e da filosofia ocidentais.

A escravatura, a colonização e a posição etnocêntrica radical do pensamento ocidental abriu caminho para o desenvolvimento de uma posição de protesto do pensamento negro, que

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 35.

se materializou, posteriormente, numa literatura negra. Se, por um lado, este ocidentalismo extremista, aliado a uma “supervalorização” da civilização ocidental europeia, denegriu o homem africano, por outro lado, como refere Matumona, “forçou o surgimento de uma corrente que enfrentou, também em termos de reflexão, o poderio do homem branco”⁶¹. O pan-africanismo, a negritude, a etnofilosofia, as filosofias político-ideológicas, entre outras, constituem-se como as correntes filosóficas que irão defender e valorizar a defesa da consciência e da personalidade negra que, para além da sua reflexividade inovadora em torno do Homem e da sociedade, se irão opor a este eurocentrismo exacerbado, condenando todas as formas de etnocentrismo, racismo e xenofonia presentes na filosofia ocidental.

Numa conclusão, as críticas endereçadas por parte dos pensadores africanos à história da filosofia ocidental e a muitos dos seus pensadores continuam, em pleno século XXI, extremamente pertinentes e profícuas. Aceitá-las implica não só admitir e considerar as falhas graves, ao longo da história das ideias, de uma filosofia que se autoproclama como universal, como implica reconhecer a extrema importância da filosofia africana para a filosofia ocidental e vice-versa. É necessário reconhecer que a dita “universalidade” da filosofia ocidental esbarra-se, por vezes, contra as evidências de saberes filosóficos ditos “nacionais” que, num mundo globalizado, ainda são considerados, de forma errada, como marginais ou periféricos. Aliás, é possível afirmar que a filosofia africana não só tem enriquecido a filosofia em geral de um ponto de vista crítico e concetual, como também a própria filosofia ganhou um novo alento, uma nova dimensão e uma jurisdição superlativa em relação a muitos outros saberes em África.

Bibliografia Final

ARISTÓTELES, *Política*, Nova Vega, Lisboa, maio de 2016.

BODUNRIN, Peter, “The Question of African Philosophy”, in *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, ORUKA, Henry Odera (Coord.), African Centre For Technologies Studies Press, 1991, 161-179.

CASTIANO, José, *Referenciais da Filosofia Africana. Em Busca da Intersubjetivação*, Editora Ndjira, Maputo, 2010.

DIOP, Alioune, Prefácio da obra *A Filosofia Bantu*, de TEMPELS, Placide, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.

⁶¹ MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Op. Cit., p. 53.

DIOP, Cheikh, *Anteriorité des civilisations négres: mythe ou verité historique?*, Présence Africaine, Paris, 1967.

FERREIRA, José Ribeiro, *A Grécia Antiga – Sociedade e Política*, Edições 70, Lisboa, 1992.

HEGEL, Georg, *A Razão na História – Introdução à Filosofia da História do Universal*, Edições 70, Lisboa, 1995.

_____, *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1991.

HOUNTONDI, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London, 1983.

IMBAMBA, José Manuel, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projeto Filosófico para Angola do III Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Edições Paulinas/Universidade Católica Portuguesa, Luanda, 2003.

_____, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos – Um Projeto Filosófico para Angola do 3º Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Instituto Missionário Filhas de São Paulo, Editora Paulinas, 2º Edição, Luanda, junho de 2010.

KAJIBANGA, Victor, “Notas Sobre a Problemática da Filosofia Africana”, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, Escolar Editora, Lisboa, 2015.

KANT, Immanuel, *Das Diferentes Raças Humanas*, Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints, Série 2, v.5, n.5, número especial, julho-dezembro, Campinas, 2010.

LÉVI-BRUHL, Lucien, *Primitive Mentality*, Authorized Translation by Lilian A. Clare, Unwin Brothers, The Gresham Press, London, 1923.

MAKUMBA, Maurice, *Introdução à Filosofia Africana – Passado e Presente*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, 2014.

MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, Edições Sedipu, Uíge, 2004.

_____, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Prefácio de Francisco de Mata Mourisca, 1ª Edição, Esfera do Caos Editores, Lisboa, janeiro de 2011.

MUCALE, Pedro Ergimino, *Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, março de 2013.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedagogia, Luanda, 2013.

MUNANGA, Kabengele, *Negritude – Usos e Sentidos*, Editora Autêntica, Coleção Cultura Negra e Identidades, 3ª Edição, Belo Horizonte, 2012.

Mundo Português, “Primeiro Cruzeiro de Férias às Colónias” (Editorial), in *O Mundo Português*, nº 19-20, 1935, 217-218.

NGOENHA, Severino, *Das Independências às Liberdades – Filosofia Africana*, Editora Paulinas, Inst. Missionário Filhas de São Paulo, Moçambique, fevereiro de 2014.

OLELA, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”, in *African Philosophy: An Anthology*, EZE, Emmanuel C., (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford, 1998, 43-49.

ORUKA, Henry Odera, (Coord.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Centre For Technologies Studies Press, Nairobi, 1991.

_____, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi, 1992.

TEMPELS, Placide, *A Filosofia Bantu*, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.

_____, *Bantu Philosophy*, Tradução de Colin King, Second Edition, Présence Africaine, Paris, 1959.