

Filosofia Africana e desenvolvimento

(Reflexões preliminares)

Adelino Torres¹

Homenagem

a Elikia M'Bokolo e a Ilídio do Amaral

e em memória de Alfredo Margarido

Introdução

Os problemas aqui tratados referem-se tanto a alguma filosofia que se faz em África, como a aspectos do “*desenvolvimento*” económico, aqui entendido no sentido mais lato.

Como bem observou Fabien Eboussi Boulaga, dos Camarões, “o subdesenvolvimento tecnológico resulta evidentemente de um subdesenvolvimento no plano do conhecimento racional e científico”².

Numa primeira parte serão discutidos alguns aspectos históricos da filosofia africana em torno do livro fundador de Placide Tempels, *La philosophie bantoue* publicado em 1949 e que continua a ser objecto de debate entre filósofos africanos

Na segunda parte, aplicando ideias expostas no ponto anterior, tentarei pôr em relevo algumas ligações entre as ciências sociais, nomeadamente a filosofia e a economia que se refere ao desenvolvimento propriamente dito, destacando a necessidade urgente da sua convergência

*

¹ ISEG da Universidade Técnica de Lisboa (ISEG) e Universidade Lusófona de Lisboa

² Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, 2011 : 15.

I - Metodologia dos conceitos

Antes de abordar o núcleo das ideias expostas mais adiante, é indispensável referir algumas questões preliminares de terminologia que são parte integrante da metodologia da análise.

Em primeiro lugar a terminologia dita *racialista* empregue por inúmeros autores que tratam dos problemas africanos merece uma curta apreciação.

Entre as questões preliminares que se levantam a este propósito é a de saber porque é que se fala tão frequentemente de “*filosofia negro-africana*” e não, quando muito, de “*filosofia africana*”?

Com efeito, esta linguagem era compreensível na fase inicial da luta pela independência contra o colonialismo anterior ou posterior à 2ª guerra mundial. Hoje, porém, mais de 50 anos depois das independências e com mutações substanciais no tecido social em muitas regiões africanas, certos conceitos têm uma ressonância algo insólita. Por exemplo, na maioria dos países africanos podemos encontrar nos nossos dias – e não apenas na África do Sul pós-apartheid - cidadãos de origem asiática ou europeia que não sendo “negros”, não são menos cidadãos nem menos africanos por isso.

Em contrapartida, também sabemos que há milhares de jovens negros nascidos na Europa, cidadãos de países desse continente e que estão, porventura, mais identificados com os problemas da União Europeia que os afectam directamente do que com os problemas africanos de que só têm uma ideia por vezes vaga. Neste último caso, se se tratar, suponhamos, de um homem (ou mulher) que exerce a profissão de filósofo, será que devemos classificá-lo(a) como um filósofo “*negro-europeu*” e não como um filósofo europeu (que por acaso é negro)? Com efeito, o que é que tem a ver o conceito fantasista e vazio de “raça” com as ideias e competências dos indivíduos? É evidente que estas classificações têm pouco sentido, uma vez que o denominador comum não é, como seria lógico, a nacionalidade, profissão ou competência, mas a “raça”, o que parece estranho e incongruente. Em Portugal, como noutros países europeus, não há “portugueses negros” mas, à luz da Constituição, simplesmente “portugueses”, mesmo

se pode haver por vezes quem lhe acrescente um adjetivo inútil ou porventura mal-intencionado, o que é sempre redundante ou mesmo estúpido³

Os termos *racialistas* (não necessariamente “racistas” na sua intencionalidade, é certo) são no mínimo pleonasmos com pouco sentido, a menos que a expressão “*negro-africano*”, para além de ser uma maneira de se exprimir rotineira, obsoleta e involuntariamente mal pensada, assuma o propósito inconfessável de dar à “raça” um lugar que se sobrepõe a qualquer outro conteúdo significante⁴. Nessa eventualidade estamos, no fundo, perante uma concepção racista da história contra a qual os próprios africanos, afro-americanos e asiáticos tanto lutaram, rejeitando com veemência - e a justo título - as teorias erradas de Gobineau e as teses odiosas do regime do Apartheid, entre outros. A persistência deste vocabulário corresponde, aliás, a visões da ciência há muito ultrapassadas e, no plano epistemológico, a um beco sem saída, especialmente porque o conceito de “raça” porventura acriticamente “normalizado” na sua origem já remota, especialmente no século XIX, não tem nem nunca teve, qualquer valor científico ou sentido pela simples razão que a moderna ciência (a biologia em particular) já demonstrou amplamente que, na espécie humana, não há “raças” distintas mas apenas uma “*raça humana*” a par de outras raças do reino animal⁵. Não se trata aqui de uma retórica irenista mas de uma afirmação comprovada ...

Por seu turno, expressões como “*negro-africano*” encerram uma informação duvidosa que somente reproduz preconceitos de determinado período da história mas que são, nos nossos dias, relíquias do passado, nomeadamente do período colonial, durante o qual a utilização da palavra “raça” demonstrava ignorância ou servia como alibi para justificar a opressão em nome de uma pretendida “superioridade” da civilização europeia, do domínio do colonizado pelo colonizador, ao mesmo tempo que justificava a “*boa*

³ O facto de, nos nossos dias, os cidadãos de alguns países africanos terem no seu bilhete de identidade a menção da “raça” - a exemplo da África do Sul do Apartheid e do antigo regime nazi hitleriano - é propriamente chocante...

⁴⁴ Vd. Montagu (M.F. Ashley), *Man's Most Dangerous Myth* (prefácio de Aldous Huxley), New York, Harper & Brothers, 1952.

⁵ Um livro clássico do anti-racismo cientificamente fundamentado é AAVV, *Le racisme devant la science*, UNESCO, Paris, 1960, 544 p.

consciência civilizadora” deste último com a utilização de termos como “*primitivo*” por exemplo⁶...

Kwame Nkrumah já tinha chamado a atenção para o facto do colonialismo não ter retido a lição do Renascimento do século XVI, segundo o qual “não podia haver um credo, nem moral, nem ordem social válidos universalmente”⁷. Pelo contrário assumiu-se como portador da verdadeira civilização e negou aos colonizados uma identidade e civilização próprias, os quais passaram a ter a partir do fim do século XIX uma identidade por empréstimo. Assim o colonialismo praticou um discurso unívoco cujos resultados contradisseram a sua retórica civilizadora, aliás muito diferente da que tinha iniciado o diálogo de igual para igual com os reinos angolanos (especialmente o Reino do Congo) nos séculos XVI-XVIII.

Durante a luta pela independência e logo a seguir, os africanos rejeitaram verbalmente (mas infelizmente nem sempre na prática) essas ideias injustas em nome da reivindicação correcta de que “um homem é um homem” seja qual for a cor da sua pele. Como Lévi-Strauss tinha afirmado há muito, “as diferenças que separam os homens são apenas superficiais, os homens são sempre homens”⁸. Foi essa a luta de Franz Fanon⁹, de Kwame Nkrumah, de Julius Nyerere, de Aimé Césaire, de Léopold Senghor e de tantos outros. Mesmo expressões como “negritude” tiveram sentido em nome de uma revolta cultural legítima onde já não entra o sentimento de “superioridade/inferioridade” mas sim o de uma justificada “igualdade” entre homens que partilham a mesma biologia e capacidades, sendo as diferenças (tecnológicas, científicas) sempre temporárias e

⁶ Embora, num período inicial, este último termo pudesse corresponder a uma convicção, não necessariamente de má fé, como se verifica no livro de Placide Tempels. Aliás os tais “primitivos” deixaram lições que ainda hoje deveriam ser meditadas. Ver por exemplo, entre outros, Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972. Tradução francesa: *Age de Pierre, âge d'abondance – Économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976 ; António Custódio Gonçalves, *História revisitada do Kongo e de Angola*, Lisboa, Estampa, 2005.

⁷ Kwame Nkrumah, *Consciencisme*, 2009 : 67

⁸ Citado por Leliège, *Une histoire de l'anthropologie*, 2006

⁹ Vd Franz Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (nova edição que reúne vários livros do autor. Vd em particular *Peau noire, masques blancs* e *Les damnés de la terre*). Há traduções portuguesas.

dependentes apenas de factores circunstanciais que o desenvolvimento societal (nas suas várias vertentes, política, económica, técnica e social) pode alterar¹⁰.

Por outro lado, julgo útil distinguir aqui, provisoriamente para efeitos práticos desta exposição, entre a ideia de *Filosofia Africana* (sem aspas) tal como foi utilizada no título da obra de Placide Tempels, *Philosophie Bantoue* e em muitos outros autores, e “Filosofia Africana” (digamos com aspas). Julgo no entanto que a primeira (sem aspas), apesar de ter passado à linguagem de uso corrente, deveria ser utilizada com cautela, somente para caracterizar o *conjunto* (no sentido matemático) de filósofos africanos que trabalham com objectivos mais ou menos semelhantes no campo da filosofia (quer dizer em torno da reflexão filosófica quer tenham ou não a África como sujeito). No entanto não deixa de ser útil reparar que as expressões de Filosofia Africana e, mais ainda, de Filosofia negro-africana, actuam como se os filósofos não existissem individualmente ou fossem um grupo “compacto” indiferenciado, todos pensando da mesma maneira, traduzindo uma realidade “colectiva” única, indiferenciados uns dos outros porque todos “africanos” e todos “negros”, submetidos a um contexto rigorosamente o mesmo, nenhum deles tendo individualidade própria seja qual for a região donde são oriundos, as diferenças das suas sociedades, as características ou idiosincrasias individuais. Ora as instituições não pensam, são pensadas. E são-no precisamente pelos homens, ainda que pertencentes a grupos ou comunidades.

Uma tal perspectiva é a negação da individualidade de cada homem, logo de cada filósofo e, por consequência, da própria Filosofia a qual não existe, insiste-se, sem filósofos. É como se disséssemos que não há filósofos individuais portugueses ou franceses, camaroneses ou congolezes, mas apenas uma filosofia portuguesa, francesa ou africana. Nesse caso estamos a afirmar implicitamente que a filosofia brota espontaneamente da natureza e não do trabalho dos homens individualmente considerados. O que faz lembrar a antiga antropologia abusivamente “generalista”, como por exemplo a noção de “mentalidade pré-lógica” de Lévy-Bruhl, a concepção do

¹⁰ Francis Fukuyama escreveu recentemente: “Os seres humanos (...) possuem uma natureza biológica comum. Essa natureza é extraordinariamente uniforme no mundo inteiro: devido ao facto de a maioria dos seres humanos (...) descender de um único grupo relativamente reduzido de indivíduos que viveram há 50 mil anos”. F. Fukuyama, *As origens da ordem política* (2011), Lisboa, Dom Quixote, 2012: 643.

colonizado como “primitivo”, ou a fantasista e acrítica “antropologia física” dos velhos antropólogos “medidores de crâneos” de má memória.

II - Crítica da Etnofilosofia

As questões de natureza filosófica desenvolvidas neste ponto não parecem ter, num primeiro relance, uma ligação directa com os problemas do desenvolvimento (económico, social) tratados mais adiante. Mas, na verdade, elas parecem-me participar nos alicerces escondidos dos problemas económicos das sociedades africanas, razão pela qual, apesar do aparente hiato entre a filosofia e a economia, julgo que esta tentativa de articulação se justifica.

A importante crítica de Paulin Hountondji¹¹, natural da Costa do Marfim, à *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels (que nos vai tomar aqui algum tempo), classificando-a, no plano científico, não como obra filosófica do ponto de vista científico mas como uma *Etnofilosofia* (generalização abstracta de uma interpretação metafísica da etnologia) parece ter alguma justificação embora ela não chegue a pôr em causa a importância da obra de Tempels, a sua boa fé pessoal, nem tão pouco a percepção fundamentalmente anti-racista no propósito desse missionário.

Outro crítico da obra de Tempels é o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga¹². Passo sobre a crítica excessiva feita por Serequeberhan¹³, natural da Eritreia, que não se me afigura ser de inteira boa fé. Em compensação, o talentoso V.Y Mudimbe (congolês) é mais moderado e tolerante¹⁴.

A reserva principal de Hountondji é que o conceito de *Philosophie Bantoue*¹⁵ utilizado por Tempels no título do seu livro é uma abstracção colectiva (para além de ser uma construção com fundamentos metafísicos) onde não há filósofos individuais e onde a

¹¹ Paulin J. Hountondji, *Sur la « Philosophie Africaine » - Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977.

¹² Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011.

¹³ Serequeberhan (Tsenay), *African Philosophy – The Essential Readings*, 1991: 10-11.

¹⁴ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, 1988.

¹⁵ Placide Tempels, *La philosophie bantoue* (1949), Paris, Présence Africaine, 1961

individualidade (ponto de partida e fundamento do verdadeiro processo filosófico) é inexistente. Ora a filosofia, como aliás outras ciências sociais, necessita para existir e progredir, como já se disse, do debate crítico entre argumentos contraditórios de indivíduos inseridos num grupo profissional (“*massa crítica*”), e é esse debate que está ausente da etnofilosofia. Este pressuposto aplica-se tanto à noção de “filosofia bantu” como, por maioria de razão, a uma hipotética e unanimista “filosofia africana” que ignora o indivíduo, tão frequente nos antropólogos clássicos. Nesse sentido a realidade concreta de Filosofia Africana não existe (como não existe, nesse plano, a de Filosofia Europeia), embora a expressão tenha caído no uso corrente de senso comum..

Há sim filósofos africanos e filósofos europeus (americanos, asiáticos, etc) que formam uma *constelação*, na sua constituição, que existe, mas não no sentido de ser uma entidade única, indiferenciada e monolítica, como por vezes se induz.

Por outras palavras, há hoje, evidentemente, filósofos africanos (ou europeus, etc.) distintos nas suas características individuais próprias, formando, no limite, uma constelação a que se convencionou chamar impropriamente Filosofia Africana, o mesmo se podendo dizer de Filosofia Europeia etc., denominações que não deveriam fazer esquecer a expressão *individual* que lhe é intrínseca, constituindo o seu verdadeiro fundamento¹⁶. É certo que a expressão prescinde das aspas no seu uso corrente, mas a precisão não parece inútil.

Quanto à utilização de certos termos na literatura antropológica mais antiga, mesmo P. Tempels, investigador insuspeito de “racismo” e cujas intenções não estão em causa, como muitos autores africanos o confirmam, não pôde evitar a utilização de conceitos polémicos como “*primitivo*”, ainda que alguns dos críticos contemporâneos atribuam, por vezes, demasiada importância a esse facto, esquecendo que o termo correspondia, em 1949, para muitos, mais a uma semântica conjuntural que era também produto duma época mal informada e pouco esclarecida na compreensão do continente africano, mas que nem sempre traduzia uma intenção pejorativa.

¹⁶ Ver, entre outros, Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1995; Kwame Anthony Appiah, *Na casa do meu pai – A África na filosofia da cultura* (1992), Rio, Contraponto, 1997; Cheikh Anta Diop, *Nations nègres e culture*, (1954), Paris, Présence Africaine, 2007; Kwasi Wiredu, *Cultural, Universals and Particulars – An African Perspective*, Indiana University Press, 1996.

É evidente que a *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels, se foi um trabalho pioneiro, mundialmente célebre e aclamado, incluindo por Africanos, também suscitou desacordos e polémicas. Para os seus críticos mais intransigentes essa obra foi sobretudo escrita “ao serviço da missionarização e da administração colonial”¹⁷, e destinava-se essencialmente a conhecer os africanos para melhor servir a missão “civilizadora” do cristianismo e da colonização. Essa asserção só em parte é exacta neste caso, pois parece excessivo atribuir intenções veladas a Tempels, ainda que a sua investigação pudesse ter indirectamente esses efeitos. Mas, por outro lado, também deve atender-se ao cariz pioneiro e até “revolucionário” do seu livro, se nos lembrarmos que em 1949, no auge dos preconceitos colonialistas mais ignorantes, hermeticamente fechados na época, que negavam aos africanos a própria capacidade de pensar autonomamente, Tempels intitulou a sua obra *Philosophie Bantoue* afirmando claramente no próprio título (com mais coragem do que nos nossos dias se imagina) que os ditos “primitivos”, seres alegadamente “não pensantes”, tinham uma verdadeira filosofia (a forma mais elevada da expressão intelectual) com a mesma dignidade que a filosofia aristotélico-tomista do ocidente, o que escandalizou sectores mais conservadores europeus desse tempo¹⁸.

Se muitas das críticas podem ser justificadas nos planos analítico, no que se refere ao livro de Tempels, é igualmente indispensável ter em conta a sua intenção dignificadora do pensamento africano e o papel que desempenhou na luta contra o obscurantismo colonial, sem que isso signifique nos nossos dias uma adesão incondicional ao “sistema bantu” tal como foi pensado. Acrescente-se, aliás, que Tempels não apresentou o seu sistema como um “dogma” (certos críticos não parece terem considerado este aspecto) mas sim como uma “hipótese”, declarada explicitamente no livro¹⁹.

¹⁷ Cf Hountondji 1977

¹⁸ Tempels sofreu posteriormente represálias pela publicação da sua obra. Por exemplo o Bispo Jean-Félix Hemptinne classificou o livro de Tempels como herético e pediu mesmo que Tempels fosse expulso do Congo onde então vivia. Vd Mudimbe 1988: 137.

¹⁹ Tempels escreve por exemplo: “Este estudo não pretende ser mais do que uma *hipótese* (sublinhado pelo autor), um primeiro ensaio de desenvolvimento sistemático da filosofia bantu”. Cf. Tempels 1961, pág. 28). Mudimbe 1988, página 140 é um dos autores que, honestamente, refere esse facto.

Nas sua interpretação, algo teoricista, Hountondji emite uma crítica severa, ainda que legítima, segundo a qual a *Philosophie Bantoue* é uma “obra de etnologia com pretensões filosóficas (...), ou, mais simplesmente, (...) uma obra de etnofilosofia (...), uma visão específica, supostamente comum a todos os africanos”²⁰. À primeira vista, acrescenta Hountondji, “trata-se para Tempels de reabilitar o homem negro e a sua cultura, de que ambos tinham sido até aí as vítimas. Mas, olhando de mais perto, o equívoco salta à vista: esse livro não se dirige aos africanos mas sim aos europeus; mais especificamente a duas categorias de europeus: os coloniais e os missionários”²¹. É verdade que a tese de Hountondji pode objectivamente ter fundamento. No entanto, julgo que ele esquece ou minimiza dois factores: em primeiro lugar, tal como já referi acima, a data em que o livro foi inicialmente publicado: 1949. Não é um facto despreciando, como também já disse, dada a cegueira, boa consciência irracional e preconceito coloniais que prevaleciam então. Mas, antes de mais, esse título ousado em 1949 também simboliza um combate humanista que é justo recordar²².

Em segundo lugar, condicionado pelas limitações do tempo colonial, o livro só poderia dirigir-se àqueles que tinham ido à escola e o poderiam ler, a maioria dos quais se encontrava evidentemente na elite da Europa e entre os missionários. Os eventuais interlocutores africanos propriamente ditos (letrados ou filósofos) eram raros ou só existiam em pequeno numero se fizermos abstracção de nomes como Amo, do Gana do século XVIII, de Ibn Khaldoun (século XIV) e doutros, bem como, eventualmente de sujeitos dos antigos impérios do Gana, do Gao, etc. sobre os quais pouco se sabe ainda.

Devemos atender também a uma outra possibilidade: nada prova que Tempels não tivesse consciência dessa limitação meramente temporal e não tivesse a intenção (algo subversiva, diga-se de passagem) de publicar o seu livro, não apenas para o público do seu tempo, mas para as gerações de africanos que inevitavelmente viriam mais tarde, como aconteceu.

²⁰ Hountondji 1977: 11.

²¹ Hountondji 1977: 15

²² Quem viveu nessa época apreciará talvez melhor a relatividade de certos julgamentos históricos que têm que ser colocados no contexto da época. É conveniente relembrar a sentença de Marx, segundo a qual o passado pesa fortemente no cérebro dos vivos. Por isso certos preconceitos são tão difíceis de erradicar apesar de todos os esforços de racionalidade que a modernidade depois de Kant inspira.

Aliás, não é de excluir que uma aguda inteligência como a de Tempels pudesse ter pensado em contornar a “censura” do seu tempo, omitindo deliberadamente que o seu livro também se destinava às futuras gerações de africanos. Por outras palavras, mesmo que o livro só fosse lido, como era expectável, pela Europa do tempo, como refere Hountondji, a África lê-lo-ia certamente mais tarde, como de facto aconteceu. É uma hipótese que vale o que vale, mas que em todo o caso não é improvável.

Também é verdade que a obra de Tempels, como aliás a da maioria dos antropólogos europeus e americanos dos anos 1940-70²³, dificilmente poderia evitar ser uma leitura de África e dos africanos feita “de fora para dentro” tanto mais que muitos dos investigadores (não era o caso de Tempels, de Kagamé e de Griaule) não falavam as línguas locais e eram obrigados a utilizar “*informadores*” mal preparados, naturais das regiões onde as investigações se efectuavam.

A ideia central de Tempels é que a ontologia bantu é essencialmente uma “*teoria das forças*”, noção dinâmica na qual, para o africano, “*o ser é força*”, não apenas no sentido de que ele possui a “força” (porque isso quereria dizer que esta é um atributo do ser) mas no sentido de que ele *é* força na sua própria essência. Como Tempels escreve, “o ser é força, a força é ser (...), onde nós pensamos o conceito de ‘ser’, eles servem-se do conceito ‘força’”²⁴. Como disse mais tarde Eboussi Boulaga, “a noção de *força* serviu de fundamento a essa reabilitação literária do negro a que se chamou Negritude”²⁵.

Assim, “*força*” não é apenas uma *realidade*, mas também um “valor”²⁶. Portanto o esforço dos bantu visa aumentar a sua “força vital”, considerando que a “força” pode reforçar-se ou enfraquecer. Ora isso é contrário, diz Tempels, à concepção ocidental. “Para o europeu, com efeito, tem-se natureza humana ou não. O homem, adquirindo conhecimentos, exercendo a sua vontade (...), não se torna mais homem. Inversamente, quando o bantu diz, por exemplo, “*eu torno-me forte*”, ou quando, compartilhando a infelicidade de um amigo, declara: “a tua força vital reduziu-se, a tua vida está a esvair-

²³ Vd por exemplo Robert Delège, *Une histoire de l’anthropologie*, Paris, Seuil, 2006.

²⁴ Tempels 1949: 35-36

²⁵ Eboussi Boulaga, *L’affaire de la philosophie africaine*, 2011 : 15.

²⁶ Hountondji 1977: 17

se”, essas expressões deverão entender-se literalmente, no sentido de uma modificação essencial da própria natureza humana”²⁷.

Em síntese, a filosofia bantu tem vários pressupostos, o primeiro dos quais é a “interação das forças”, a qual não seria apenas de tipo mecânico, químico ou psíquico, mas da mesma ordem que a dependência metafísica que liga a criatura ao criador²⁸. Outro princípio é o da “hierarquia dessas forças”, a qual funda a própria ordem social e constitui, por assim dizer, “o alicerce metafísico” desta.

Nessa estratificação, encontram-se, por ordem: Deus, espírito e criador; os primeiros pais dos homens, ou seja os fundadores dos clãs a quem Deus comunicou a “força vital”; os defuntos das tribos em função da sua antiguidade, que são intermediários através dos quais se exerça a influência das forças mais velhas sobre a geração seguinte; vêm a seguir os vivos e, finalmente, na base da pirâmide, as forças inferiores (animais, vegetais e minerais) os quais seriam hierarquizados segundo a potência vital²⁹.

Daí as analogias possíveis entre um grupo humano e um grupo inferior, animal por exemplo.

Enfim, coroamento deste edifício teórico-teológico, a “filosofia bantu” desagua num humanismo: “a criação centrada no homem”³⁰.

No entanto Hountondji duvida dessa coerência e cita Aimé Césaire segundo o qual “a filosofia bantu é uma tentativa de diversão. Ela concentra nela a atenção dos problemas políticos fundamentais, fixando-a a um nível fantasmagórico, desnivelado em relação à realidade efervescente da exploração colonial”³¹.

Nessa perspectiva o branco é apercebido como um “*mais velho*”, uma força humana superior que ultrapassa a força vital do africano. Tal lógica leva apenas a um falso

²⁷ Citado por Hountondji 1977: 17

²⁸ Cf. Hountondji: 17

²⁹ Cf. Hountondji: 18

³⁰ Cf. Hountondji 1977: 18

³¹ Citado por Hountondji 1977: 18

“humanismo” que, na prática, é um verdadeiro “cão de guarda” da ordem colonial, “salvaguarda da dominação imperialista”³².

Não obstante também pode ser observado que uma tal visão é parcial, ou pelo menos parcelar, como Hountondji aliás o reconhece. De facto, a crítica de Aimé Césaire deixa inteiro o problema teórico, na medida em que ataca não a filosofia bantu propriamente dita, mas a utilização que alguns faziam dela com fins políticos³³.

Assim, nessa última leitura, é possível dizer que a “filosofia colectiva” (africana) é uma ficção partilhada pela etnofilosofia que, de Tempels a Paul Kagamé (Rwanda) e deste a Léopold Senghor (com a *Négritude*) ou Julius Nyerere com o “*socialismo africano*” e a *ujamaa*) tem uma continuidade básica apesar de algumas rupturas que também são visíveis. Mesmo K. Nkrumah, apesar do seu proclamado “materialista” fala de “*personalidade africana*” e de “*consciência africana*”, conceitos igualmente etnofilosóficos³⁴. Para distinguir as diferenças entre várias tendências seria necessário uma hermenêutica, como a que é apontada por Paul Ricoeur³⁵. Infelizmente, como Hountondji o reconhece, na “filosofia africana” faltam as fontes, as quais não são necessariamente textos escritos ou discurso filosóficos, mas “documentos institucionalizados”, tal como Kagamé utiliza no seu tratamento da linguagem (provérbios, contos, poemas e toda a literatura oral).

É certo, nas palavras de Hountondji, que essa literatura “não é filosófica” na medida em que o rigor científico impede de projectar arbitrariamente um discurso filosófico a partir de produtos da linguagem que não são filosofia. Quando isso acontece, “há confusão de géneros”³⁶.

Por isso também o rwandês Alexis Kagamé, a despeito da sua notável erudição, ficou em grande parte prisioneiro do mito ideológico de uma “filosofia colectiva” dos africanos, implícita na *Etnofilosofia*, nova versão a custo reavaliada da célebre

³² Cf. Hountondji 1977: 20

³³ Cf. Hountondji 1977: 20

³⁴ Kwame Nkrumah, *Le consciencialisme* (1969), Paris, Présence Africaine, 2009 : 98

³⁵ In Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969

³⁶ Cf. Hountondji 1977: 31

“*mentalidade primitiva*” inventada por Lévy-Bruhl e hoje completamente abandonada³⁷.

Hountondji afirma igualmente que a “filosofia bantu” é um mito estrangulado entre três orientações centrais: : a) a *Filosofia* propriamente dita, que é, para ser Filosofia, um conjunto de textos e de discursos explícitos, ou seja uma literatura de intenção filosófica; b) a “*Filosofia*” no sentido impróprio, que não passa de uma visão do mundo, colectiva e hipotética, de um determinado povo; c) a *Etnofilosofia*, investigação que repousa, no todo ou em parte, sobre a hipótese de uma tal visão do mundo, ou seja, um ensaio de reconstrução de uma suposta “filosofia” colectiva³⁸.

Assim sendo, a tarefa que incumbe aos filósofos e aos homens de ciência africanos, seria justamente de combater esse mito e de libertar “o nosso horizonte conceptual para um verdadeiro discurso *teórico*”. Essa tarefa é inseparável, na prática, segundo Hountondji, de um esforço político (anti-imperialista, por exemplo)³⁹.

Desde logo, Hountondji rejeita a insistência de muitos filósofos africanos em defender “uma filosofia original, especificamente africana”⁴⁰, ficando prisioneiros “desse mito, sejam quais forem, aliás, o *rigor* e a *fecundidade* (...) das suas investigações, a *sinceridade* do seu patriotismo e a *intensidade* do seu compromisso⁴¹”.

A maior parte dos autores que formularam críticas à obra de Placide Tempels⁴² sublinha que a filosofia africana, na medida em que se apresenta como uma etnofilosofia, foi

³⁷ Esta infeliz ideia da “mentalidade primitiva”, pré-lógica, era característica de uma antropologia ainda nos seus primórdios e condicionada pelas limitações já acima apontadas, Mas é preciso ousar dizer que ela não deve pôr em causa a honestidade tão vilipendiada por vezes de Lévy-Bruhl (autor que, no fim da sua vida, escreveu um corajoso livro a reconhecer o seu erro, caso raro, provavelmente único na história das ciências).

³⁸ Hountondji 1977: 33

³⁹ Hountondji 1977.33

⁴⁰ Hountondji 1977 33

⁴¹ Hountondji 1977; 34

⁴² Entre os quais Franz Grahay, “Le décollage conceptuel, condition d’une philosophie bantoue », revista *Diogenes* (Paris), nº 52, 1965 ; e também o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga, “Le Bantu problématique », revista *Présence Africaine* (Paris), nº 66, 1968. Ambos são citados por Hountondji, página 30.

elaborada antes de mais para um público europeu. Para Hountondji “o etnofilósofo africano assume o papel de porta-voz da África global perante a Europa global no encontro imaginário do “*dar e do receber*”⁴³...

Acrescente-se que o problema não é somente o da “descolagem conceptual” de que fala F. Grahay, mas sim o da *escolha de interlocutor* ou do *destino do discurso*, porque a linguagem, na prova social da discussão, pode facilmente perder rigor histórico segundo as circunstâncias, ou seja, dizer coisas diferentes em contextos distintos. A África só pode comprometer-se nessa prova social se desenvolver a sua própria história graças à escrita e, como complemento necessário, graças à democracia política⁴⁴.

Por isso a “ciência” deve ser entendida não como *resultado* mas como *processo* para lá dos seus resultados temporários, o que supõe “liberdade de expressão” (que os regimes africanos actuais se esforçam em geral por abafar) e “*responsabilidade*” do filósofo africano, a qual vai muito para além do quadro estrito da disciplina enquanto tal. Dizendo de outro modo, “a libertação teórica do discurso filosófico pressupõe a libertação política”⁴⁵.

Parece igualmente inapropriado ver em cada provérbio um substracto “filosófico” que uma visão mais rigorosa não justifica, quer se trate da tradição africana ou que qualquer outra, pelo menos se distinguirmos “filosofia” de uso popular (ideologia ou senso comum) e “filosofia” de uso rigoroso (teórico) como o fazem Hountondji (Costa do Marim), Eboussi Boulaga (Camarões), Marcien Towa (Camarões) ou Berequeberhan (Eritreia), até porque se é absurdo falar de uma álgebra ou duma física inconscientes, é igualmente absurdo falar, no plano científico, de uma “*filosofia inconsciente*”⁴⁶.

Enfim, se se considera essencial para uma ciência ser constituída obrigatoriamente pela livre discussão, confronto de teses e de hipóteses resultantes de pensamentos *individuais*, torna-se desde logo absurda a ideia de uma “*filosofia colectiva*” (filosofia bantu, filosofia africana, filosofia europeia, etc.) sem agentes dinamizadores, quer dizer

⁴³ Hountondji 1977: 35

⁴⁴ Cf. Hountondji 1977: 36

⁴⁵ Cf. Hountondji 1977: 37.

⁴⁶ Cf. Hountondji 1977: 39 e sgs

uma “filosofia” estática e imutável, subtraída à história, à mudança, ao progresso e sem filósofos individualmente identificados⁴⁷.

Ora é isso mesmo que define a “filosofia africana” (na sua versão etnofilosófica) no sentido habitualmente entendido pelos africanistas. Aqui, como bem observa Hountondji, Alexis Kagamé distancia-se apesar de tudo de Tempels ao dizer que emprega a expressão “filosofia africana” para designar uma “filosofia intuitiva” e não uma *filosofia* no sentido próprio⁴⁸. Observe-se, não obstante, que a questão também não fica resolvida se não se souber “*de quem*” é a intuição...

É certo que os etnofilósofos admitiam que a “filosofia africana” era dum género diferente da “filosofia europeia” e que as duas filosofias eram heterogéneas e, desde logo, incomensuráveis. Por isso os filósofos africanos adoptaram acriticamente o conceito de “*filosofia africana*” para se reabilitar aos seus próprios olhos e aos olhos da Europa, defendendo a famosa “*Filosofia Bantu*” de Placide Tempels, mas esquecendo-se que o livro de Tempels não se dirige a eles (africanos) mas somente ao público europeu⁴⁹. Aqui Hountondji tem alguma razão, mas ignora, parece-me, que nessa época de mercantilismo colonialista (anos 1940-50), seria difícil conceber que Tempels (não sendo homem político nem revolucionário) pudesse fazer de outro modo, admitindo até que tivesse pensado nisso. Mesmo assim o objectivo de Tempels reveste-se, como já indiquei, de muita ousadia e coragem face às ideias vigentes na altura, entre um público então impregnado de ideias coloniais, sobretudo - como sugeri atrás - que Tempels poderá ter pensado, sem o dizer, no jovem público africano que viria muito mais tarde. Não seria a primeira vez que tal aconteceria (talvez, quem sabe?, Galileu tivesse pensado o mesmo no seu tempo quando se retratou perante a Inquisição...).

Mas Hountondji tem, não obstante, razão ao afirmar que a *Filosofia Bantu* é uma peça no debate no qual os bantu não tinham nenhuma participação visível.

Também se pode admitir que a hipótese de Tempels pudesse ser utilizada, conforme às ideias do tempo, para facilitar a ‘*missão civilizadora*’ da Europa”, ou seja “o domínio

⁴⁷ Cf. Hountondji 1977: 40.

⁴⁸ Cf. Hountondji 1977: 40

⁴⁹ Hountondji 1977: 41

prático dos fundamentos psicológicos do negro pelo colonizador”. Porém Hountondji também concede que a obra de Tempels pretendia igualmente “prevenir a Europa contra os abusos da sua própria civilização ultra-técnica e ultra-materialista”⁵⁰. Assim “o colonizador ‘civiliza’ mais, ou só o pode fazer, com a condição de se re-humanizar ele próprio, de reencontrar a sua alma (...), O projecto teórico da filosofia bantu está inteiramente nesta dupla problemática, a qual só tem sentido como problemática ideológica do imperialismo triunfante”⁵¹, afirmação que, apesar de tudo, alguns consideram um pouco excessiva. Nessa ordem de ideias os africanos permanecem, sem o saber, “prisioneiros da Europa”⁵². Desde logo continuam a apologia das suas culturas em vez de as transformar. Assim, entre o *particularismo* obstinado e o *universalismo* abstracto⁵³, encontramos, sublinha ainda Hountondji, o mesmo conformismo e a mesma recusa de pensar, esquecendo a análise concreta das situações concretas⁵⁴.

Daí resulta que os sucessores africanos de P. Tempels têm em comum a atitude de se dirigir antes de mais ao público europeu e não ao africano. Para contrabalançar a “filosofia europeia” adoptaram uma “filosofia africana a partir de materiais extra-filosóficos como contos, lendas, provérbios, poemas dinásticos, etc.”, tentando tirar deles aquilo que nunca poderão dar: “uma verdadeira filosofia”⁵⁵.

A “filosofia bantu” de Tempels encontra ainda um outro obstáculo: Tempels projectava na alma bantu “os seus próprios sonhos metafísicos, reforçando-os com algumas descrições etnográficas sumárias”⁵⁶. Em consequência, os seus sucessores africanistas acabam por confundir – acrescenta Hountondji - o discurso *etnográfico* com o discurso

⁵⁰ Cf. Hountondji 1977: 42

⁵¹ Cf. Hountondji 1977: 42

⁵² Cf. Hountondji 1977: 43

⁵³ Ver Kwaswi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*, 1996.

⁵⁴ Hountondji 1977: 44

⁵⁵ Hountondji 1977: 45

⁵⁶ Hountondji 1977: 46

filosófico. Desde logo, muita da literatura filosófica africana dissolve-se numa *etnofilosofia* duvidosa, híbrida, ideológica, sem estatuto preciso no universo da teoria⁵⁷.

A *etnofilosofia* segue assim a via traçada pelo etnocentrismo ocidental⁵⁸ porque a Europa apenas espera que os africanos lhe ofereçam a sua civilização em espectáculo, alienando-se num diálogo fictício com ela “por cima da cabeça dos nossos povos”. É a essa alienação que ela convida os africanos cada vez que estes fazem obra de africanistas sob pretexto de preservar a sua “autenticidade cultural”⁵⁹. Mas isso é ao mesmo tempo esquecer que o “africanismo” foi inventado pela Europa e que a *etnografia* como “ciência” faz parte do património cultural do Ocidente embora não passe de um episódio passageiro na tradição teórica desse mesmo Ocidente⁶⁰.

Hountondji reconhece que os etnofilósofos africanos tiveram, é certo, o mérito de defender a sua identidade cultural contra o assimilacionismo colonial. Mas a argumentação deles é equívoca porque, na sua exigência legítima de uma filosofia africana, acreditaram que essa filosofia assentava num passado a exumar e esqueceram que a filosofia africana só pode prevalecer com atenção no presente com os olhos voltados para um futuro a criar.

É verdade que essa criação não se faz *ex-nihilo* porque também envolve a herança do passado. Mas daí a se refugiar no passado há uma grande distância. Daí também algumas teses sobre a cultura “negro africana” que evocam a origem dessa cultura no “Egipto faraónico negro” como o fez Cheik Anta Diop⁶¹ e os seus seguidores. Esse ponto de vista “*afrocentrista*” é uma hipótese estimulante mas não uma tese comprovada, como as inúmeras polémicas científicas, sobretudo nos Estados Unidos, o

⁵⁷ Hountondji 1977: 47

⁵⁸ A mais recente substituição do “eurocentrismo” caduco por um “afrocentrismo” igualmente infértil, é um dos perigos que ameaçam a África nos nossos dias, a qual está aberta às relações internacionais do ponto de vista económico, mas tem ainda um longo caminho a percorrer no plano psicológico...

⁵⁹ Hountondji 1977: 47

⁶⁰ Hountondji: 1977: 47

⁶¹ Vd. Cheik Anta Diop, *Nations nègres et culture* (1954), Paris, Présence Africaine, 4ª ed. 2007

confirmam⁶². É caso para perguntar se as “susceptibilidades” afrocentristas que por vezes se revelam não fecham igualmente caminhos que são vitais para uma modernidade tão desejada.

A filosofia africana, como qualquer outra filosofia, “não pode ser uma visão colectiva do mundo”⁶³. E Hountondji insiste, a justo título, que “ela só existirá como filosofia na forma duma confrontação de pensamentos individuais, duma discussão e dum debate”⁶⁴.

No entanto esse *debate* não pode ser o eco longínquo dos debates europeus, mas um debate que confronte directamente os filósofos africanos entre si. “O verdadeiro problema não é de falar *da* África, mas de discutir *entre* africanos”⁶⁵. Por isso Hountondji afirma que a expressão “filosofia africana” foi apenas, até aqui, objecto de uma exploração mitológica. E ela só pode ser recuperada se for aplicada não à “ficção de um sistema de pensamento colectivo, mas a um *conjunto de discursos*, de textos filosóficos” contraditórios (individuais)⁶⁶.

Ora, na abordagem ocidental do pensamento africano, durante muito tempo, com poucas excepções, não foi a voz *individual* de pensadores africanos que se ouviu, mas unicamente a voz do inquiridor (antropólogo) ocidental que interpretou o pensar africano (colectivo) através de intermediários “*indígenas*” cuja fiabilidade está naturalmente sujeita a caução quando o antropólogo não sabe as línguas locais e não pode controlar eficazmente o conteúdo dos discursos. Um dos poucos casos em que estamos realmente em presença de um pensador africano que expõe directamente a sua própria versão da sabedoria tradicional é o de Ogotemméli, da região Dogon, na Costa do Marfim⁶⁷ cujas reflexões foram recolhidas por um dos mais prestigiosos

⁶² Como se pode ler, por exemplo, no livro da Professora e especialista do Egipto antigo, Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa – How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, de 1996.

⁶³ Hountondji 1977: 48

⁶⁴ Hountondji 1977: 48

⁶⁵ Hountondji 1977: 49

⁶⁶ Hountondji 1977: 53

⁶⁷ Vd. Marcel Griaule, *Dieu d'eau – Entretiens avec Ogotemméli* (1948), Paris, Fayard, 2006

antropólogos franceses, Marcel Griaule. Na maioria dos outros casos esses testemunhos foram interpretados pelos antropólogos ocidentais, incluindo os mais importantes da literatura antropológica (Malinowski, Herskovitch, Evans Pritchard, Margaret Meade, M. Fortes, etc.), cujas teses resultaram de uma *interpretação* pessoal (ainda que convincentemente fundamentada), quer dizer de um discurso indirecto, transmitido pelo informador ou interprete local. Em contrapartida, o discurso directo feito pelos próprios africanos foi, durante muito tempo, praticamente inexistente, com a excepção, como se disse, de Ogotemméli.

É pois discutível atribuir à “colectividade” um discurso coeso e uniforme, ignorando contribuições *individuais* a partir das quais é que é concebível uma verdadeira “filosofia”, quer dizer um pensamento resultante do debate e da síntese crítica. O filósofo senegalês Issiaka-Prosper Lalèyê reconhece que “o filósofo (é) sempre um indivíduo e não um grupo”. Especialmente se se abandonar o pressuposto segundo o qual, contrariamente à etnofilosofia, a verdadeira filosofia é constituída por dois factores: lógica⁶⁸ e individualidade. A ausência desses critérios reduziria a filosofia africana a uma *folk philosophy*, a uma filosofia popular ou mesmo comunitarista⁶⁹. O filósofo nigeriano Francis Njoku admite que, apesar dos consensos obtidos pelo grupo na sociedade tradicional, Isso não significa “que todos concordem com uma linha particular de acção”⁷⁰, ou seja há lugar para o indivíduo na colectividade tradicional, ainda que muitas vezes o indivíduo seja “sufocado” na comunidade.⁷¹

Há igualmente factores que podem contribuir, mesmo involuntariamente, para um enviesamento da “*verdade*”, chamemos-lhe assim. Entre eles o facto de muitos autores serem homens de igreja que são levados, pelo sua própria formação, a conceber a filosofia segundo o sistema teológico, como um sistema de crenças que, segundo

⁶⁸ A título de exemplo, vd. Anthony Weston, *A arte de argumentar*, Lisboa, Gradiva, 2005. No caso da filosofia em Portugal ver o notável livro de Alber Salazar, *O pensamento positivo contemporâneo*, Famalicão, Ed. Húmus, 2012 (vol. VII das “Obras Completas de Abel Salazar”). Abel Salazar (1889-1946) foi filósofo, cientista, artista e pintor dos mais brilhantes do século XX em Portugal, sempre perseguido pelo regime da época.

⁶⁹ Lalèyê (Issiaka-Prosper, *20 questions sur la philosophie africaine*, Paris, L’Harmattan, 2010 : 130.

⁷⁰ Francis Njoku, *Development and African Philosoph*, 2004: 142

⁷¹ Francis Njoku, *idem* 2004: 150

Hountondji, seria permanentemente estável, refractário à evolução dialéctica, sempre idêntico a si próprio, impermeável ao tempo e à história⁷². Hegel mencionou esse mesmo problema quando disse que a filosofia cessa quando a religião começa⁷³.

Um outro elemento desviante na interpretação do pensamento dos africanos é o “mito da unanimidade primitiva”, segundo o qual nas sociedades não ocidentais “toda a gente está de acordo com toda a gente” (Hountondji), não havendo nelas crenças individuais mas somente crenças colectivas. Por outras palavras, a etnofilosofia favorece uma “unanimidade imaginária”⁷⁴

Se pensarmos na questão do comércio de “*longa distância*” evocada por Catherine Coquery-Vidrovich, ou nas modernas migrações de angolanos e sobretudo moçambicanos para trabalhar nas minas da África do Sul (durante e depois do Apartheid), a “*unanimidade*” tão evocada aparece aqui também como um argumento frágil. De facto, tudo indica que na decisão de emigração, temporária ou definitiva, há certamente uma vontade *individual*, não apenas por razões económicas evidentes, mas certamente para escapar ao controlo comunitário e ao poder dos “*mais velhos*” que têm o monopólio do acesso às mulheres, fora do alcance dos mais jovens sem recursos próprios. As decisões económicas para conseguir meios para o dote (“*alambamento*”) em Angola e em Moçambique entre outras regiões, tentando assim quebrar esse monopólio, são certamente razões poderosas, creio, mas essa escolha não deixa de ser *individual* e subjectiva (pelo menos em parte), factor que nem sempre chamou a atenção dos antropólogos. Os jovens moçambicanos e angolanos que emigravam para as minas da África do Sul estavam, inconscientemente talvez, a contestar a perpetuação da ordem social que o *dote* (“*alambamento*”) representava como instrumento de conservadorismo social nas mãos dos “*mais velhos*” como refere Claude Meillassoux⁷⁵. Aí há certamente lugar para o *indivíduo*.

⁷² Hountondji 1977: 58

⁷³ O que relembra a frase de Kant segundo a qual “fui obrigado a abolir o *saber* para dar lugar à *crença*” (cf. Prefácio à 2ª edição da *Critica da razão pura*).

⁷⁴ A questão do “*individual*” e do “*social*” (*comunitarismo*) é examinada pelo filósofo do Gana, Kwame Gyekye, in *Tradition and Modernity* (1997), pág. 35 e sgs.

⁷⁵ Claude Meillassoux, *L'anthropologie économique des Gourous de Côte d'Ivoire*, 1964

Assim, o conceito de “unanimismo” (que anula o indivíduo) tido como próprio às sociedades africanas ditas “comunitaristas”, não passa muitas vezes de um preconceito, ou de uma interpretação parcelar historicamente datada.

No plano científico, o discurso de Tempels é, em grande medida, metafísico e não “científico” no sentido de não poder ser “falsificado” (Popper).. Mas é talvez útil observar que a Metafísica não deve ser rejeitada em bloco – mesmo no processo de formação científica - como aconteceu com os preconceitos do “*cientismo*” no século XIX . A *Metafísica* pode ter um papel no despertar da criatividade, por muito admissíveis que seja as objecções que se lhe opõem. Ela pode igualmente desempenhar uma função que tempere as tendências do dogmatismo “*cientista*” sempre presentes ainda hoje (as doutrinas neoliberais, como veremos mais à frente, dão abundantes exemplos).

”Hountondji observa ainda que a filosofia *dos* bantu é sobretudo a filosofia *de* Tempels, tal como a filosofia dos bantu-rwandeses não é a filosofia dos bantu-rwandeses mas de Alexis Kagamé, até porque nem um nem outro se interrogaram sobre a natureza e o estatuto científico das suas próprias análises ao construírem não uma *filosofia* “mas essencialmente uma meta-filosofia”, produto da imaginação destes autores. Diz Hountondji, com razão, que a etnofilosofia é “uma pré-filosofia” preguiçosamente refugiada sob a “autoridade da tradição” que projecta nessa tradição as suas próprias teses e crenças⁷⁶.

Outros nomes importantes do pensamento africano também não puderam evitar a armadilha da “filosofia colectiva” implícita na etnofilosofia, como Nkrumah no seu *Le Conciencialisme*⁷⁷, Léopold Senghor e Julius Nyerere nas suas teses sobre a “*Negritude*” e sobre o “*socialismo africano*”⁷⁸.

⁷⁶ Hountondji 1977: 66

⁷⁷ Nkrumah, *Le Conciencialisme*, 2009

⁷⁸ As particularidades deste “socialismo africano” são também analisadas por Gyekye 2007: 37 e sgs.

Em contrapartida há hoje numerosos filósofos africanos que rejeitam a “filosofia colectiva”, como Fabien Eboussi Boulaga⁷⁹ e o camaronês Marcien Towa⁸⁰ e, bem entendido, Paulin Hountondji.

A filosofia africana existe, evidentemente. Mas num sentido diferente dos antropólogos, ou seja como forma particular da literatura científica (Hountondji). Para isso é indispensável que o *individuo* africano se liberte do peso do passado, da atracção das modas ideológicas, do naturalismo convencional e, também, tanto das ideologias de Estado que funcionam de um modo autoritário ou mesmo fascista, como de de um “marxismo” simplificado e simplista não menos convencional.

Tal pressupõe, antes de mais, o derrube dos obstáculos políticos (no sentido lato do termo), com o estabelecimento de liberdades democráticas⁸¹, de liberdade de crítica, de liberdade de expressão nos países que aspiram a um desenvolvimento real, com repartição dos frutos desse *desenvolvimento* e não apenas de um mero *crescimento* muitas vezes artificial e parcelar de que há pouco a esperar, como a experiência o tem demonstrado em Africa, com as suas profundas e anormais desigualdades sociais⁸².

Enfim os *autores críticos* têm razão quando afirmam que “a filosofia africana existe, mas não é o que se julga. Em vez de um pensamento implícito e colectivo, ela

⁷⁹ Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, 2011

⁸⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Ver igualmente o artigo de Samba Diakité, da Costa do Marfim, intitulado «La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa», revista *Le Portique* (5-2007) em linha : <http://leportique.revues.org/index1381.html>.

⁸¹ Não é verdade, tal como a ditadura de Salazar dizia frequentemente, que o baixo nível de escolaridade da população a impeça de praticar a democracia, como o 25 de Abril de 1974 em Portugal o demonstrou, apesar da altíssima taxas de analfabetismo que então a afligia. Como Alfredo Margarido me observou certa vez, o facto da imensa maioria dos portugueses emigrados em França nos anos 60-70 serem camponeses analfabetos ou semi-analfabetos, sem nenhuma preparação prévia para enfrentar o ambiente altamente industrializado da França, não os impediu de, rapidamente, se integrarem nessa “civilização industrial”, sem nenhum conflito de “*tradição-modernidade*”. Georges Balandier, pensando na África, também rejeita essa dicotomia mecanicista, vendo antes nela, acertadamente, uma relação dialéctica muito mais complexa.

⁸² Ver Hountondji 1977: 76

desenvolve-se objectivamente sob forma de uma literatura (...) que resta (ainda) prisioneira do preconceito unanímista”⁸³.

Isso porque, em primeiro lugar, a filosofia é uma *história* e não um *sistema*, quer dizer um processo aberto, uma investigação inquieta e inacabada, e não um saber fechado.

Em segundo lugar, essa *história* não resulta de uma evolução contínua, mas manifesta-se por saltos e revoluções sucessivas na linha de pensamento de Karl Popper e de Thomas Kuhn⁸⁴ concordantes pelo menos nesse ponto, mas com diferenças decisivas noutros.

Em terceiro lugar, a filosofia africana regista hoje em todo o continente uma mutação cujos resultados dependerão da coragem e lucidez de que os jovens filósofos africanos forem capazes. Nesse aspecto há razões, creio, para um fundado optimismo.

Esse optimismo tem razões concretas: as imensas riquezas ainda por explorar no continente africano; a demografia que fará com que dentro de 30 ou 40 anos a população atinja dois mil milhões de habitantes de uma população muito jovem a contrastar com o envelhecimento doutras regiões do mundo, o que, a par de qualificações crescentes, dará à África o seu recurso mais valioso: novos recursos humanos. Estas projecções são hipóteses fortes e não meras conjecturas intuitivas⁸⁵

De uma maneira geral, é evidente que os pensadores africanos, para encontrar o seu caminho, não poderão nem ignorar a herança filosófica internacional nem refugiar-se em particularismos locais em nome de uma pretensa “autenticidade” cujos efeitos limitados, e até perversos, já se manifestaram aliás em determinados países.

⁸³ Hountondji 1977: 77

⁸⁴ Ver de Karl Popper, *Conjectura e refutações*, Lisboa, Almedina, 2006. De Kuhn: *A estrutura das revoluções científica*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009.

⁸⁵ Vd. Adelino Torres, « Crise ou renascimento em África? », in: Emmanuel Moreira Carneiro e Manuel Ennes Ferreira (Coordenação de), *África Sub-Sahariana, meio século depois (1960-2010)*, Lisboa/Luanda, 2012, Ed. Colibri/CIS-Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais (Angola): 19-38.

Neste século XXI de globalização e de comunicação instantânea onde o espaço e o tempo⁸⁶ parecem ter sido abolidos, a escolha já não é entre “*particularismo*” e “*universalismo*” mas sim de uma síntese crítica (e não passiva) entre ambos, síntese que, de qualquer modo, terá sempre que mergulhar as suas raízes na culturas africanas e, tanto quanto possível, nas línguas autóctones que são o húmus dessas culturas se os Estados fizeram o esforço político indispensável para levar à prática (tarefa de longo prazo) um multilinguismo realista, que concilie o *externo* com o *interno*, ou seja a manutenção das línguas autóctones com as línguas estrangeiras herdadas da colonização, na medida em que estas últimas são veículos unificadores da nação, que permitem, ao mesmo tempo, o acesso imediato à ciência universal⁸⁷. Não obstante, no plano interno, a promoção das principais línguas locais será sempre um elemento indispensável da identidade⁸⁸ que é vital ser preservado.

Num outro plano, é também indispensável recuperar a lição de Ferdinand Saussure e distinguir, nas sociedades, entre a *língua* e a *palavra*. A *língua* vista como um *produto social* que permite à comunidade de se exprimir; a *palavra* como a actualização, a realização *individual* da língua.

Nestes dois conceitos distintos mas interdependentes, há sempre lugar para o “indivíduo” (a *palavra*) mesmo quando a sua autonomia é frágil ou quando o valor dessa *palavra* identitária não é apercebida como tal pelos antropólogos.

E se a filosofia (africana ou outra) não é um “sistema” no sentido de um conjunto de proposições definitivas ou axiomas, é porque ela exige debate, espírito crítico,

⁸⁶Vd por exemple o notável : Hartmut Rosa, *Accélération:une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010

⁸⁷ Não há ciência relativa a umas culturas e não a outras. A lei da atracção universal de Newton ou a teoria da relatividade de Einstein são universais e não relativas a esta ou àquela cultura ou a uma qualquer “lei” teológica dogmática, como acontece, ou pelo menos acontecia em 1990 em certas universidades do Paquistão onde havia docentes que defendiam, baseados no Corão, que o sol gira à volta da terra (geocentrismo). Cf. Hoodbhoy (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991 (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).

⁸⁸ O importante filósofo rwandês, Alexis Kagamè escreveu as suas obras tanto em francês como em kinyardwanda, uma língua nacional rwandesa. Cf. Lalèyè 2010: 54.

inconformismo que não aceita verdades últimas, tenham elas o conteúdo e o sentido político que tiverem⁸⁹.

Não sendo a filosofia um sistema fechado mas uma “*história*”, nenhuma doutrina filosófica pode conduzir à “*certeza*”. Quando muito, a uma temporária “*verdade absoluta*” (e jamais a uma “*verdade relativa*”) sempre inserida, note-se, *num horizonte de incerteza*⁹⁰. Neste ponto discordo de Hountondji quando este declara, sem mais, que, em filosofia, não há “*verdade absoluta*”, não distinguindo entre “*verdade*” e “*certeza*” e sem ver que as “*verdades relativas*” abrem sempre caminho ao arbitrário do relativismo e do multiculturalismo, e que as “*verdades absolutas*” desde que estejam inseridas na “*incerteza*”, e só nessa condição, são o que permite o avanço do pensamento e a sua renovação⁹¹.

A concepção da filosofia como “*sistema*” foi uma das características predominantes de Espinosa e de Hegel, que pretendiam pensar a *totalidade* num sistema de sistemas, método que pode ser assimilado, como observa Hountondji, ao que os antropólogos nos apresentam hoje como “*sistemas de pensamento africano*” e que encontramos igualmente na arquitectura de *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels, cuja tentativa de fechar o debate num “*sistema*” é, do ponto de vista científico, tanto mais frágil quanto se trata de um “*sistema teológico*” que não é susceptível de ser “*falsificado*” (K. Popper), quer dizer que não pode ser empiricamente refutado. Se Hountondji tiver razão quando afirma que a filosofia é história e não sistema, então a “*filosofia africana*” sugerida ou defendida por certos antropólogos é, de facto, um contrasenso⁹².

A questão de fundo é o problema crítico de saber porque é que certos autores ocidentais (e africanos) sentiram a necessidade de procurar “*nos recantos insondáveis da alma*”

⁸⁹ Lalèyê 2003

⁹⁰ Vd. Karl Popper, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999 ; Paulo Mercadante, *A coerência das incertezas*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002.

⁹¹ Sobre a questão do “*relativismo*” em ciência, ver, além dos trabalhos de Popper et de Kunh, o importante livro de Imre Lakatos e Alan Musgrave (Organizado por), *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*, S. Paulo, Cultrix, 1979. Para uma introdução simples e clara: Raymond Boudon, *O relativismo*, Lisboa, Gradiva, 2009.

⁹² Hountondji 1977: 88

secreta dos africanos, uma tal visão do mundo colectivo”⁹³. Tanto mais que o livro de Tempels é posterior ao importante, embora menos conhecido, livro de Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, de 1927⁹⁴, que recusa a ideia segundo a qual nas sociedades “não civilizadas” o indivíduo esteja ausente ou completamente submerso pelo grupo. Como já se observou atrás, na literatura antropológica só Ogotemméli (*in* Griaule 2006) é um narrador directo e individual. Nos outros estudos apenas o grupo societal transparece e é traduzido pela voz do antropólogo (quase sempre ocidental), o que sem lhe retirar mérito, introduz de qualquer modo a incerteza (não falo de “dúvida” propriamente dita) quanto à exactidão e amplitude das suas interpretações.

De modo radicalmente diferente, a investigação de Paul Radin era o estudo do “homem excepcional na comunidade primitiva (...), uma tentativa de mostrar a existência de (...) uma classe de intelectuais” nas sociedades “primitivas”.

Aliás na 2ª edição do seu livro (1957) Paul Radin critica o método subjectivo de Tempels, porque esse método não nos informa sobre o que é a filosofia bantu, mas sobre o que Tempels pensa o que ela é, não podendo desse modo considerar as suas fontes como *fontes primárias*. Segundo Hountondji, elas só poderiam ser demonstradas se fornecessem textos originais de filósofos africanos⁹⁵.

Por seu lado, Marcel Griaule terá ido mais longe do que Tempels ao escrever “sob ditado” do dogon Ogotemméli⁹⁶. *Dieu d'eau* é, por essa razão, mais consistente embora tivesse tido muito menos sucesso do que o de Tempels.

O êxito de Tempels deve-se sobretudo ao facto dele satisfazer o desejo dos africanos em reabilitar a sua cultura. Mas o seu projecto encerra um mal-entendido: ao reafirmar o

⁹³ Hountondji 1977:89

⁹⁴ Foi a leitura de Hountondji 1977 que me chamou a atenção para a obra de Paul Radin. Vd Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*(1927) , New York, Dover Publications, 2ª edição revista 2002 (Com um prefácio de John Dewey

⁹⁵ Hountondji 1977: 90

⁹⁶ Griaule, *Dieu d'eau*, *op. Cit.*

carácter colectivo e irreflectido dessa filosofia bantu, Tempels “confirmava indirectamente as teses de Lévy-Brhul”⁹⁷.

III – Complexidades do desenvolvimento

Já vimos que a abrangência de conceitos como “tradicional”, “filosofia bantu”, etc., evocam uma uniformidade estática que não traduz a complexidade da interacção entre o individual e o social. Como observam os filósofos Kwame Gyekye, do Gana, e Francis Ojoku da Nigéria, o ser humano tem autonomia, liberdade e dignidade, valores que devem ser respeitados pela sociedade. Ao mesmo tempo que o indivíduo é um membro natural da sociedade humana, também precisa dessa mesma sociedade que lhe permite desenvolver o seu próprio potencial⁹⁸. Por outras palavras, não há incompatibilidade entre o indivíduo e a sociedade, nem o indivíduo desaparece completamente no colectivo como se podia deduzir da abordagem etnofilosófica da sociedade tradicional africana.

Referindo-se à questão do indivíduo na obra de Claude Lévi-Strauss, Maurice Bloch escreve que Lévi-Strauss “considera (...) que o nosso pensamento da cultura é um processo no qual os indivíduos são individualmente implicados”. E, mais adiante: “a cultura consiste assim numa multitude de actos individuais de criação cognitiva duma matéria mergulhada num interminável processo de criação”. E finalmente: “a segunda implicação da concepção lévi-straussiana concerne a natureza da matéria cultural continuamente reinventada pelos indivíduos”⁹⁹.

Quanto à análise do desenvolvimento, em termos exclusivamente económicos, a visão unidisciplinar, condicionada pela formação específica dos especialistas nesta área e pela necessidade de especialização para nela se moverem, não se afigura suficientemente

⁹⁷ Hountondji 1977: 91

⁹⁸ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity*, 1997: 35; e Francis Njoku, *Development and African Philosophy*, 2004

⁹⁹ Cf. Maurice Bloch, « Une anthropologie fondamentale » in Philippe Descola (Sous la direction de), *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Paris, Ed. Odile Jacob, 2012 : 257-259

satisfatória nos seus resultados, em particular se atendermos aos fracassos das “experiências de desenvolvimento” que tiveram lugar em África nos últimos 50 anos pós-independências.

Daí a necessidade, como tudo leva a crer, de abordagens multidisciplinares e até, quando possível, interdisciplinares. Nesse âmbito, os cientistas sociais e, em especial, os filósofos, têm certamente um papel a desempenhar. Se a Filosofia é perigosamente negligenciada nas universidades (tanto no Norte como, mais ainda, no Sul), os filósofos com uma formação económica adequada, devem ajudar a submeter as ideias ao crivo da crítica indo à raiz epistemológica e dialécticas das teorias e revelando as incertezas, ambiguidades ou limites de práticas económicas com que os economistas nem sempre se preocupam. Sobretudo quando a visão destes gira exclusivamente à volta do axioma segundo o qual “o *mercado* explica tudo” (a “*teologia de mercado*” nas palavras de Adriano Moreira) ou quando os modelos estatístico-matemáticos são o principal instrumento para apreender a realidade *societal*.

Por exemplo a ideia algo redutora do “equilíbrio”, aplicada à famosa igualdade “*ex-post*” entre investimento (I) e poupança (S), insinua que, no fim do processo, tudo entre na ordem. O problema é que esse axioma não resolve nada, porque, para utilizar uma imagem de Jacques Austruy, “o equilíbrio dos túmulos não explica a turbulência da vida”¹⁰⁰.

E se o equilíbrio “*ex-post*” não tem nenhum significado particular na análise do movimento, o equilíbrio “*ex-ante*” é todavia mais interessante em comparação com o movimento complexo que é o *desenvolvimento*, na medida em que o equilíbrio inicial das estruturas não pode, por si só, fazer nascer o desajustamento que dá origem ao desenvolvimento, o que coloca o problema da conjugação entre um e outro desses conceitos.

De igual maneira, o importante não é o cálculo das taxas de crescimento, como muitos parecem julgar (o país X tem uma taxa de crescimento tão elevada que suscita a admiração frequente dos economistas, muitos dos quais se esquecem que essa taxa “*feitichista*” pode não corresponder a nenhuma melhoria da *repartição* social, e mesmo,

¹⁰⁰ Jacques Austruy, *Le scandale du développement* 1968 :44

muitas vezes, nem sequer a qualquer avanço do sector da *produção*). Isso resulta daquilo a que um autor angolano, Emmanuel Carneiro, chama “*economia rendeira*”¹⁰¹.

Na realidade o que importa é a explicação das tensões dinâmicas que essas taxas traduzem. Daí a dificuldade de passar da estática à dinâmica, da análise dos “equilíbrios” à análise do desenvolvimento que é, por definição, uma dinâmica em “desequilíbrio”. E se os economistas neoclássicos não se ocupam em geral, como deveriam, desse tipo de reflexão, porque talvez mais habituados a tratar as questões como “*puzzles*” à maneira de Kuhn¹⁰², a contribuição dos filósofos, a par dos economistas heterodoxos e outros cientistas sociais, poderia ajudar a transformar mais facilmente os *puzzles* em verdadeiros *problemas*, questão metodológica sobre a qual Karl Popper chamou oportunamente a atenção (a ciência só avança “de problemas para problemas”)¹⁰³. Serge Michailof, num estudo sempre actual, pôs em evidência vários “mitos” que fazem parte do arsenal dos economistas liberais que se ocupam do “crescimento”¹⁰⁴.

Muitos autores - Jacques Austruy, Alberto Hirschman, Harvey Leibenstein, etc. - chamam igualmente a atenção para o relativamente escasso significado operacional do conceito de “*crescimento equilibrado*”¹⁰⁵. Para além das dificuldades levantadas pela hipótese dum equilíbrio inicial para a explicação do movimento, a partir do isolamento de variáveis económicas com as quais se quer conservar o equilíbrio ao longo do tempo, esse esforço para obter a todo o custo maior “rigor” científico pode implicar o abandono de elementos que explicam o próprio movimento. Este situa-se sempre entre o limite do investimento autónomo necessário e o limite do crescimento demográfico e do progresso técnico que se quer atingir.

¹⁰¹ Emmanuel Carneiro, *Especialização rendeira e extroversão na África Subsariana*, Lisboa, Princípia.

¹⁰² Vd. Thomas Kunh, *A estrutura das revoluções científicas*, 2009

¹⁰³ Karl Popper, *A lógica da pesquisa científica*, 1972 e igualmente: *Conjecturas e refutações*, 2006

¹⁰⁴ Serge Michailof, *Les apprentis sorciers du développement*, Paris, ECONOMICA, 1984.

¹⁰⁵ Jacques Austruy, *op. cit.*, 1968: 48. Albert Hirschman, *Stratégie du développement économique*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1964.

Também há matéria de discussão quanto à conjugação das diversas taxas de crescimento definidas, por exemplo, pelo pós-keynesiano¹⁰⁶ R. Harrod (taxa de crescimento “equilibrada”, taxa de crescimento “garantida” e taxa de crescimento “natural”), ou ainda a comparação entre “investimento induzido” e “investimento autónomo” que, ao negligenciarem os problemas estruturais podem, por sua vez, fazer esquecer que grandezas isoladas umas das outras arriscam-se a não ter efeitos sobre a apreensão do crescimento e, por maioria de razão, sobre o desenvolvimento, que vá além de um contexto limitado ou circunstancial. Ora é justamente esse contexto que tem de ser submetido a uma análise dos especialistas das ciências sociais. Essa análise deve ir para além do descritivo ou da aplicação mecanicista de modelos que, demasiadas vezes, levam a crer que o crescimento se deduz simplesmente do aumento de grandezas estatísticas, como a poupança (S) ou o investimento (I), quando há mais de 50 anos o jamaicano e prémio Nobel Arthur Lewis demonstrou que a poupança não conduz impreterivelmente ao crescimento, nem que o investimento é necessariamente produtivo (como foi o caso da construção da pirâmides do Egipto)¹⁰⁷.

Se tomarmos igualmente como exemplo a conhecida “*Estratégia de Substituição das Importações*” (ESI), Manuel Ennes Ferreira demonstrou claramente, ao estudar o caso de Angola¹⁰⁸, que a ESI, que se propunha, neste como noutros países africanos, proteger as indústrias nacionais, existentes ou a serem criadas, não surtiu os efeitos esperados, não só porque as condições conjunturais não eram favoráveis, mas especialmente porque se mantiveram dentro de um quadro classicamente protecionista e excessivamente prolongado, sem que tivessem sido tomadas outras medidas dinamizadoras.

Este processo verificou-se em quase todas as economias em desenvolvimento, sendo a América Latina o exemplo mais antigo. Por isso, e por preconceito *a priori*, os economistas neoliberais condenaram inflexivelmente a ESI em toda a parte e certamente

¹⁰⁶ Há uma diferença radical, que não é possível desenvolver aqui, entre os “*pós-keynesians*” (continuadores da teoria keynesiana) e os “*neo-keynesianos*” que transformaram o keynesianismo numa teoria subsidiária do neo-liberalismo (J. Hicks), como o demonstrou Joan Robinson

¹⁰⁷ Arthur Lewis, *La théorie de la croissance économique* (1955), Paris, Payot, 1967

¹⁰⁸ Manuel Ennes Ferreira, *A indústria em tempo de Guerra (Angola, 1975-91)*, Lisboa, Ed. Cosmos/Instituto de Defesa Nacional, 1999

que não se comoveram com o seu fracasso. No entanto, o que eles não viram é que esse fracasso foi menos devido à ESI, política que em princípio era justificada por razões legítimas e até morais (dar uma oportunidade à indústria nacional), do que ao facto de a ESI ter sido tomada em todos os países africanos como “*um fim em si*” que se poderia prolongar indefinidamente, e não como “*um meio*” (temporário) até haver condições de se abrir à concorrência do comércio internacional, exactamente como fez a Coreia do Sul nos anos 1950.

Quando os países africanos, sob a pressão ultraliberal de Ronald Reagan e Margareth Thatcher e das instituições hegemónicas internacionais do chamado “Consenso de Washington”, tiveram que se conformar, na década de 1980, com a abertura brutal dos seus mercados até aí artificialmente protegidos, bem como com as políticas de ajustamento estrutural (privatizações, desvalorizações, medidas de austeridade várias), verificaram que as suas empresas e produtos estavam obsoletos e incapazes de competir no mercado mundial. Por si sós, os programas de ajustamento estrutural (PAE) aplicados em África foram também um fracasso na generalidade dos casos, embora o factor propriamente económico esteja longe de ser uma causa única, como Goran Heyden o demonstrou com o seu conceito de “*economia da afeição*”¹⁰⁹

Como, para além disso, não tinham preparado quadros ou gestores eficientes, muitas das empresas a privatizar só poderiam ser vendidas a empresas estrangeiras que, sobretudo na África Ocidental, se apressaram a impor condições draconianas. Por exemplo, só aceitarem comprar as empresas se tivessem em seguida o monopólio da produção e da distribuição em toda a região, exigência que chocava flagrantemente com o princípio de “concorrência” capitalista que essas mesma empresas estrangeiras proclamavam defender, o que demonstra mais uma vez a distância que existe entre a retórica (defesa do princípio da concorrência) e a prática (luta pelo monopólio ou oligopólio)

Isso não impede de pensar que a substituição de importações tinha lógica e legitimidade com a condição de ter sido desde o início uma estratégia assumidamente *provisória*, preparatória para uma abertura posterior, tão rápida quanto possível (a

¹⁰⁹ Goran Heyden, *African Politics in Comparative Perspective*, 2006. Este conceito poderá ser cotejado com o trabalho de Eloi Laurent, *Économie de la confiance*, Paris, La Découverte, 2012.

Coreia do Sul necessitou de uma dezena de anos) que, acompanhada de uma integração regional consequente, ultrapassasse as limitações da generalidade dos estreitos mercados africanos sem a dimensão territorial e humana adequada.

Quanto às zonas de integração regional (Cedeao, Ceeac, etc.), todas elas criadas em 1975, o seu fortalecimento foi, e continua a ser, moroso e tardio, por incompetência, falta de vontade política ou incapacidade de passar rapidamente do estágio de economias *concorrentes* (produzindo os mesmos bens) a economias *complementares*. Pode-se admitir que o factor político é, até certo ponto, compreensível, dado que a maioria dos países eram, na altura, independentes havia pouco mais de 15 anos e o elemento nacionalista não deixava de ser um obstáculo que revelava a pouca vontade de renunciar à autonomia económica e política recentemente conquistada, mesmo se elas eram em parte fictícias. Não obstante, é hoje fácil reconhecer que a integração regional é uma condição *sine qua non* do desenvolvimento e, por maioria de razão, será incontornável no futuro.

Retomando de novo o conceito de “equilíbrio”, pode-se acrescentar ainda que este subentende uma visão que há muito foi ultrapassada por Albert O. Hirschman no seu magistral *Estratégia do desenvolvimento económico*¹¹⁰ com a noção de “*crescimento em desequilíbrio*”. Óptica muito mais próxima da realidade (não necessariamente mais simples) e que consiste num crescimento visto como uma sucessão de desequilíbrios. Esta nova teoria pode mesmo ser verificada empiricamente, e corresponde, por assim dizer, senão à “ordem natural” das coisas, pelo menos procura traduzir o heterogéneo da realidade num contínuo homogéneo que se afigura cientificamente mais defensável, apesar de não excluir outras dificuldades.

Mas todos estes exercícios de problematização implicam impreterivelmente o acesso a estatísticas fiáveis, sem as quais de pouco vale a maioria das elucubrações que dão origem a “modelos”.

Se a Matemática e a Estatística são, sem dúvida, instrumentos úteis no trabalho de investigação sobre o desenvolvimento, isso não justifica abusos na sua utilização, como

¹¹⁰ Albert O. Hirschman, trad. fr. *Stratégie du développement économique* (1958), Paris, Les Éditions Ouvrières, 1964.

modernamente acontece, ou quando se procura reduzir, em matéria de desenvolvimento, a macroeconomia à microeconomia¹¹¹.

Tal resulta da dominação, desde os anos 1980, do pensamento ortodoxo sobre o pensamento heterodoxo e no abandono progressivo, desde essa época, da velha tradição da “Economia Política” e até do keynesianismo¹¹².

A procura de “rigor” já referida, é aceitável quando não é levada a extremos (S. Jevons e L. Walras, Milton Friedman...), até simbolizados na mudança de denominação da disciplina nas universidades (de “*Economia Política*” para a pretendida “*Ciência Económica*”). Mas, mais importante ainda, enquanto a economia clássica assentava desde Adam Smith na “*teoria do valor-trabalho*” a nova economia neoclássica tem no seu centro a “*teoria da utilidade marginal*”¹¹³ que obedecem, na teoria como na prática, a lógicas completamente diferentes e até incompatíveis

No entanto a situação é ainda mais complexa do que por vezes se pensa, sendo certo que, nas sociedades desenvolvidas modernas, o reconhecimento do valor social do trabalho já não passa pela mediação objectiva da mercadoria, devido, nomeadamente, à supremacia da “economia de serviços” sobre a “economia industrial”.

Esse reconhecimento resulta agora – de maneira crescente - de mecanismos que emanam da própria sociedade, o que obriga a reintroduzir as questões da *ética* e do *político* no âmago dos novos compromissos socio-económicos, o que é por vezes ignorado pelos economistas exclusivamente dedicados a aspectos “tecnicistas” que já não correspondem a uma estratégia prospectiva e global que, determinando decisivamente a economia, já não é todavia determinada por esta, pelo menos no essencial.

Todas as transformações operadas nas teorias económicas são, sem dúvida, , estimulantes e podem constituir excelentes exercícios intelectuais, como acontece com a

¹¹¹ Vd. Por exemplo, Pranab Bardhan e Christopher Udry, *Development Microeconomics*, Oxford, 1999.

¹¹² Keynes (John Maynard), *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1968.

¹¹³ Vd por exemplo: André Orléan, *L'empire de la valeur - Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011 ; Jean-Pierre Dupuy, *L'avenir de l'économie – Sortir de l'économystification*, Paris, Flammarion, 2012.

teoria dos jogos, mas a maioria delas repousa na ilusão que a Economia é, ou pode vir a ser, uma “ciência dura”, equivalente à Física ou às Ciências Naturais, esquecendo que não se trata de uma ciência experimental mas antes de uma ciência social. É certo que ninguém contesta o interesse da aplicação da matemática como “*um meio*” eventualmente valioso ao serviço da Economia, mas não como “*um fim*” em si mesmo ao qual se subordinaria a Economia, o que tem levado, como frequentemente se constata, a alguma esclerose do pensamento económico em muitas universidades nos últimos vinte ou trinta anos¹¹⁴.

Isto pode conduzir a interpretações pouco curiais. O próprio Stanley Jevons (1835-1882), apesar do seu grande valor intelectual, deu um exemplo do desajustamento que pode existir entre uma análise económica “pura” e a realidade histórica quando, referindo-se ao que se chamaria mais tarde o “Terceiro Mundo” disse que “*actualmente as cinco partes do mundo são* (em relação à economia inglesa imperial) *nosso tributários voluntários*” (sic)¹¹⁵, o que mostra bem que a ausência de uma reflexão crítica e de uma contextualização histórica, não pode ser substituída pela “mecânica” de modelos artificiais que perdem de vista as ciências sociais nas quais a Economia se inscreve.

Com o observou o historiador Eric Hobsbawm, “mais do que analisar teorias, o que os economistas por vezes fazem é descrever como seria o mundo se as teorias fossem correctas”¹¹⁶. E acrescenta: “o meu argumento sugere que a economia divorciada da história é como uma embarcação sem leme, e que os economistas sem a história não têm a noção clara da direcção em que a embarcação navega”¹¹⁷.

¹¹⁴ A confiança excessiva e por vezes arrogante na cientificidade de um discurso económico unívoco e autossuficiente em matéria de Desenvolvimento, quer dizer, alheio às contribuições doutras disciplinas como a Ciência Política, a Sociologia, a História ou a Filosofia tem dado resultados péssimos. A cacofonia das “explicações” dos economistas e dos remédios que apontam para a crise mundial, tem contribuído para o descrédito crescente (pelo menos perante a opinião pública) desta disciplina em muitos países da União Europeia, sobretudo desde a crise de 2008 em que o mundo ocidental se encontra mergulhado,

¹¹⁵ Cf. J. Austruy 1965: 67.

¹¹⁶ Eric Hobsbawm, *Escritos sobre a História*, Lisboa, Relógio d’Água, 2010: 88.

¹¹⁷ Eric Obsbawm, *ibidem* : 82

Muitos cientistas sociais esquecem, como o sublinhavam F. Perroux, René Passet¹¹⁸, Gunnar Myrdal¹¹⁹, etc., que o desenvolvimento não é um processo essencialmente económico mas sobretudo social e político.

Por outro lado, transferir as análises de conjuntura e de crescimento em vigor nos países industrializados do Norte para o contexto de subdesenvolvimento de países do Sul é uma forma de inércia que continua ainda hoje a vigorar nas relações Norte-Sul e que, no caso de África, precisa de ser revista pelos seus intelectuais em função da realidade concreta do país onde vivem, como o revelam os camaroneses Axelle Kabou¹²⁰ e Daniel Etounga Manguelle¹²¹ ou Edem Kodjo (Secreário Geral da OUA 1978-1983)¹²² sem falar da geração anterior como Jomo Kenyatta, Julius Nyerere, Léopold Senghor, Kwame Nkruma, etc. Esse é também uma das funções dos filósofos africanos integrados em equipas de investigação interdisciplinares ou, pelo menos, multidisciplinares.

Os fenómenos que encontramos nos países em desenvolvimento são muitas vezes *racionalizados* pelos economistas, na tentativa, como se disse acima, de controlar o fluxo heterogéneo e de o transformar em contínuo homogéneo. Mas se traduzirmos sem precaução as mudanças que observamos aplicando taxas de crescimento ou variações de índices mais ou menos complexos que minimizam aparentemente esse heterogéneo, podemos estar a suprimir especificidades estruturais (ou culturais) falseando o diagnóstico dos problemas que temos que resolver¹²³.

¹¹⁸ René Passet, *Les grandes représentations du monde et de l'économie à travers l'histoire*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2010

¹¹⁹ Gunnar Myrdal, *Aspectos políticos da teoria económica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985,

¹²⁰ Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991 e A. Kabou, *Comment l'Afrique en est arrivée là*, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹²¹ D. Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Paris, Ed. Nouvelles du Sud, 1993

¹²² Edem Kodjo, *...Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985 e E. Kodjo *L'Occident : du déclin au défi*, Paris, Stock, 1988.

¹²³ J. Austruy 1965: 22

Outro exemplo: a aplicação do conceito do *homo aeconomicus* por muitos neoliberais aos problemas do desenvolvimento em países socialmente destrutturados esquece pelo menos três coisas: em primeiro lugar, que o “*Homo Economicus*” é um dado social e não um facto natural; em segundo lugar, que o individuo não preexiste à sociedade; e finalmente, ignora o pressuposto elementar, pelo menos na fase inicial da intervenção “*desenvolvimentista*”, segundo o qual a soma dos custos actualizados é superior à soma dos rendimentos actualizados.

Quando isso acontece, em termos estritamente económicos, os custos são imediatos e os rendimentos só chegam muito mais tarde e, nessa perspectiva técnica, se aplicada rigidamente, e mesmo sem atender à “*complexidade*” de que fala Edgar Morin, seria, por hipótese, anti-económico procurar o desenvolvimento, uma vez que essa lógica não seria justificada ex-ante em termos de um crescimento equilibrado. No limite quase que se pode dizer, embora com algum exagero, que a “obsessão” do equilíbrio de tantos economistas, é, na prática, contraditória.

Se admitirmos a distinção de Karl Popper entre o que é “científico” (que pode empiricamente ser falsificável ou refutável) e o que “não é científico” por não poder ser falsificado empiricamente, não podemos deixar de pensar nos limites de muitas teorias neoliberais quando estas se refugiam – como acontece não poucas vezes – na cláusula *ceteris paribus* (ou seja uma tese só é válida “se se mantiverem semelhantes todas as outras condições”) – o que inúmeras vezes é inverificável, mas que permite à referida tese (ou teoria) escapar ao confronto com a prova empírica da falsificabilidade, o que, segundo a maioria dos filósofos da ciência, tira a essa teoria o estatuto de “cientificidade” na medida em que é infalsificável. Mas numerosos neoliberais, mesmo os que se dizem popperianos (?), ignoram essa contradição e continuam a reivindicar a cientificidade do neoliberalismo em todas as circunstâncias, mesmo quando os resultados da experiência contradizem os pressupostos teóricos, obrigando-os a refugiarem-se em teorias *ad hoc*¹²⁴. Essa dificuldade está patente nos “remédios” da

¹²⁴ Como relatam os manuais, perante a inesperada aparição de um cisne negro quando a “lei” indutiva afirmava que todos os cisnes são brancos, tal constatação em vez de levar ao abandono do método indutivo substituindo-o pelo método dedutivo (mais precisamente: “hipotético-dedutivo”), leva frequentemente os cientistas irreductíveis a sustentar uma hipótese *ad hoc*, segundo a qual não se trata de um cisne negro, mas de um “cisne branco pintado de negro”...

austeridade contidos nos programas de ajustamento estrutural aplicados em África a partir dos anos 1980, cuja fracasso os neoliberais não reconhecem.

Na crise europeia que irrompeu no seguimento dos acontecimentos de 2008 nos EUA, a mesma “austeridade” apresenta resultados bem diferentes do que os “peritos” anunciavam (em especial no crescimento do desemprego) sem que esses mesmos “peritos” o queiram reconhecer, chegando até a mostrar-se infantilmente “surpreendidos” (sic), como está a acontecer com os efeitos das políticas recessivas de “austeridade” impostas a Portugal e a outros países actualmente em crise na União Europeia. Ainda há quem acredite duro como ferro que o desemprego é sempre “voluntário” e que baixar os salários é um bom remédio para obrigar os assalariados a trabalhar, combatendo assim a crise do desemprego¹²⁵. Qualquer feiticeiro de aldeia faria pelo menos tão bem...

Essa e outras dificuldades teóricas são muitas vezes esquecidas, impedindo a compreensão dos fracassos de certos modelos em termos sociais e económicos. Curiosamente, os economistas *académicos* (não todos), ocupam-se raramente, ou nunca, de problemas que são modernamente do maior relevo, como, por exemplo, a *Economia do Crime* que ocupa uma fatia importantíssima do produto mundial. Uma das primeiras especialistas a referir-se ao assunto foi a inglesa Susan Strange fundadora da corrente da “*Economia Política Internacional (EPI)*” que tem feito escola, sobretudo nas sociedades anglo-saxónicas (curiosamente, muito menos em França)¹²⁶.

Recentemente saiu mais um livro de dois autores – que não sendo economistas (um é Comissário Divisionário da polícia francesa e o outro antigo professor da Escola de Guerra) trataram a “economia do crime” com grande pertinência, revelando por exemplo que “as quatro mafias italianas têm um PIB acumulado superior ao da Croácia ou da Hungria” e que no México “80 por cento da economia está contaminada por dinheiro sujo. Os mesmos autores mostram que esse mundo marginal tem ao seu serviço

¹²⁵ Recentemente (Maio 2012) um economista ultraliberal português, António Borges, preconizou esse remédio genial. Apenas se esqueceu que o salário médio português (sem falar do salário mínimo) já é dos mais baixos da zona euro...

¹²⁶ Ver por exemplo : Susan Strange, *States and Markets*, Londres, Pinter, 1988 ou ainda, da mesma autora: *Mad Money*, *The University of Michigan Press*, 2001; e *Casino Capitalism*, *Manchester University Press*, 1997

verdadeiros “exércitos do crime”, dispondo de serviços de informações, de braços armados, de submarinos, de unidades de transmissão, de bancos, etc.”, enquanto as democracias agem com ingenuidade e cegueira face aos riscos de “uma nova forma de tirania susceptível de dinamitar todos os progressos da democracia nos últimos duzentos anos”¹²⁷

Na África propriamente dita, a “economia do crime”, em particular a corrupção que lentamente apodrece as instituições e os homens, ainda continua largamente impune, apesar de algumas importantes, mas ainda escassas, condenações do Tribunal Penal Internacional.

No terreno económico e social africano, na maioria dos casos em que as políticas macroeconómicas não atingiram os seus objectivos, isso talvez pudesse ter sido evitado ou pelo menos minimizado em muitas experiências, se tivessem existido preliminarmente equipas interdisciplinares (que poderiam ter sido recrutadas no terreno) praticando a discussão crítica e livre dos problemas, e se os poderes políticos os tivessem sabido escutar.

É no fundo o que diz também um jovem filósofo congolês, Charles Manguedi¹²⁸, quando escreve: “Podemos dizer que os fracassos do desenvolvimento são provavelmente também os fracassos da teoria dos filósofos e da ética do desenvolvimento”.

É portanto indispensável pôr, como condição prévia do esforço de desenvolvimento “a elaboração de uma filosofia capaz de a sustentar (...). Essa filosofia deve ser fundamentalmente uma reflexão económica e política enquanto lugar do ter e do controlo do poder (...). Para lá dessa reflexão transparece a montante e a jusante, uma ética, uma vez que o problema do desenvolvimento é essencialmente ético”¹²⁹.

É verdade que este ponto de vista, assaz idealista, diga-se, tem interesse. Mas não creio que a questão seja apenas essa, pois é indispensável não esquecer que o discurso ético

¹²⁷ Cf resumo do Jornal *Le Monde* (Paris), 30-05-2012. Referência: Jean-François Gayraud e François Thual, *Géotratégie du crime, Paris, Ed. Odile Jacob, 2012.*

¹²⁸ Manguedi (Charles Mbadu Ki), *Philosophie et défi du développement en Afrique, 2001 : 12*

¹²⁹ Manguedi 2011: 12

não se pode substituir ao confronto político sobre as condições de justiça social que são uma questão decisiva, especialmente em África, que determina todas as outras¹³⁰.

É, pois, fundamental construir uma filosofia nova em relação aos desafios do desenvolvimento africano, o qual se insere numa globalização em rede onde todos dependem de todos ainda que em graus diversos, Nesse plano Manguedi tem razão quando afirma que as discussões filosóficas estéreis devem ser abandonadas, tirando ao desenvolvimento a sua carapaça “*terceiro-mundista*”, uma vez que o desenvolvimento é o processo global, embora com intensidades diversas, que diz respeito tanto às sociedades em desenvolvimento como às sociedades desenvolvidas. Basta lembrar que as relações económicas inter-africanas não vão além de 12 por cento do comércio total (importações mais exportações) de cada um dos países africanos com outros países do mesmo continente, reflectindo o fracasso das integrações regionais às quais já foi feita referência acima. Isso significa que quase 90 por cento do comércio africano se faz com os países industrializados da OCDE (Europa e EUA), este último tem vindo a declinar e com os países emergentes da Ásia (especialmente a China)¹³¹

Uma das conclusões a tirar é que se a crise dos países ocidentais não for debelada rapidamente, mesmo admitindo a hipótese de que o comércio com a Ásia prosseguirá a sua expansão (o que, aliás, está longe de ser uma certeza a médio ou longo prazos), isso terá consequências desastrosas para África. É duvidoso pensar - pelo menos por enquanto - que a China poderá vir a desempenhar o papel dos países ocidentais como único ou principal parceiro do continente africano, dadas as dificuldades que irá defrontar, talvez a relativamente breve trecho (demográficas, políticas, económicas e até financeiras) que, por enquanto, as altas taxas de crescimento chinesas ainda não deixam adivinhar.

¹³⁰ Vd por exemplo : Ngoma-Binda (congolês), *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, 2004.

¹³¹ Agradeço ao professor Manuel Ennes Ferreira ter-me chamado a atenção para o recente declínio do comércio com a União Europeia em especial, mas também com os EUA, em benefício das relações comerciais com a China.

Conclusões

O desenvolvimento não pode ser realizado de um ponto de vista exclusiva e estreitamente económico. Pela sua natureza dinâmica e complexa tem de ser inserido num contexto multidisciplinar onde a *crítica* seja livremente exercida.

As ciências sociais, nas quais se inclui a Economia são o ponto de partida essencial, sem prejuízo da especialização de cada disciplina, para o estudo do desenvolvimento, sem que, para isso, seja necessário prescindir de nenhum dos instrumentos que a Economia moderna oferece.

Mas é preciso não esquecer que a ciência não é uma mera “acumulação de factos” acriticamente acumulados, mas um pensamento que progride de “problemas velhos para problemas novos” (Popper) e que recusa axiomas tecnicistas que ocultam o Político e o cívico.

O desenvolvimento, e não apenas o “crescimento” meramente quantitativo (que dá a sensação enganadora que só é “científico” o que é quantificável), exige um contexto democrático.

Essa “democracia” não é uma cópia servil dos utensílios e práticas que fazem parte das democracias ocidentais, mas é antes de mais e fundamentalmente um processo de “diálogo” que há mais de 1 000 anos existe nas civilizações orientais e em África, como Amartya Sen o demonstrou¹³². Não é portanto necessário “inventar a roda” como alguns pensam, mas fazer prova de imaginação que, embora inspirando-se em exemplos universais, encontre respostas a situações concretas com soluções concretas. O *bom senso* e a *abertura de espírito* também têm, no contexto do desenvolvimento, um papel não negligenciável, muito para lá dos preconceitos ideológicos ou das tendências políticas.

A filosofia, enquanto resultado do trabalhos individual dos filósofos, é um factor essencial para passar da “reprodução do conhecimento” para a “produção de

¹³² Amartya Sen, *La démocratie des autres – Pourquoi la liberté n’est pas une invention de l’Occident*, Paris, Payot, 2003.

pensamento”, tarefas primordiais, em primeiro lugar, das instituições universitárias, tanto da Europa como da África.

A juventude do continente africano e a aparição de autênticos filósofos africanos cujo crescimento é exponencial numa região que será, dentro de algumas décadas, a mais populosa e jovem do mundo (2 mil milhões de habitantes antes do fim de século XXI, mais numeroso do que a China ou a Índia), abrirá caminho a uma nova modernidade que não poderá deixar de favorecer a própria universalidade dos valores e a eficácia dos princípios.

Revisitar o passado não é certamente um exercício inútil. As lições que for possível tirar da sabedoria (ou da *filosofia*) das sociedades tradicionais africanas, mesmo as de conteúdo considerado metafísico ou teológico-filosófico, como no caso do estudo de Placide Tempels, podem revelar percepções – ou estimular intuições – que favoreçam novas hermenêuticas, motivando ideias criativas assentes na realidade concreta reinterpretada que poderão ajudar a encontrar respostas até aqui inexistentes.

Estas não estão apenas no que “*se vê*” mas porventura naquilo que se pode descobrir por analogias à primeira vista insuspeitas. Por isso se diz que a metafísica não deve ser menosprezada pelos cientistas sociais embora, bem entendido, estes não devam deixar-se aprisionar, no caso particular africano, pelo “*tradicional*” (se assim for, o “*tradicional*” axiomático e unilateral é sempre reaccionário), mas devem antes procurar sínteses entre o “particular” e o “universal”, não perdendo de vista que, em qualquer civilização”, o “particular” é o terreno onde a árvore cresce, mas a “universalidade” é a essência do progresso e da condição humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960.
- AAVV, *La notion de personne en Afrique Noire* (1971) Paris, L'Harmattan, 2011.
- Anta Diop (Cheik), *Nations nègres et culture* (1954), Paris, Présence Africaine, 4ª edição 2007.
- Appiah (Kwame Anthony), *Na casa do meu pai – A África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, 1997.
- Austruy (Jacques), *Le scandale du développement*, Paris, Marcel Rivière, 1968
- Bell (Richard H.), *Understanding African Philosophy*, Londres, Routledge, 2002.
- Carneiro (Emmanuel), *Especialização rendeira e extroversão na África Subsariana*, Lisboa, Princípia, 2008.
- Diagne (Mamoussé), *De la philosophie et des philosophes en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 2006 (Préface de Paulin Hountondji).
- Diakité (Samba), « La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa », *Le Portique*, 5-2007. Em linha : <http://leportique.revues.org/index1381.html>.
- Eboussi Boulaga (Fabien), *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011
- Elungu P.E.A. (Pene Elungu, Alphonse), *L'éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- Ferreira (Manuel Ennes), *A indústria em tempo de guerra (Angola, 1975-91)*, Lisboa, Ed. Cosmos/Instituto de Defesa Nacional, 1999.
- Fortes (M.) et Evans-Pritchard (E.), *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964.
- Griaule (Marcel), *Dieu d'eau – Entretiens avec Ogotemmêli* (1975), Paris, Fayard, 2006.
- Gyekye (Kwame), *Tradition and Modernity – Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- HEGEL (G.W.F.), *La philosophie de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- Hirschman (Albert O.), *Stratégie du développement économique* (1958), Paris, Les éditions Ouvrières, 1964
- Hirschman (Albert O.), *L'économie comme science morale et politique*, Paris, 1984 (Préface de François Furet).
- Hobstawn (Eric), *Escritos sobre a história*, Lisboa, Relógio d'Água, 2010.

- Hountondji (Paulin J.), *Sur la « Philosophie Africaine » - Critique de l'ethnophilosophie* Paris, Maspéro, 1977. Segunda edição em língua inglesa: *African Philosophy – Myth and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, com uma introdução de Abiola Irele e um prefácio para a 2ª edição de P. Hountondji.
- Howe (Stephen), *Afrocentrism – Mythical Past and Imagined Homes*, Londres, Verso, 1999-
- Hyden (Goran), *African Politics in Comparative Perspective*, Cambridge, 2006.
- Kuhn (Thomas), *A estrutura das revoluções científicas*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009.
- Lalèyê (Issiaka-Prosper L.), *20 questions sur la philosophie africaine* (2003), Paris, L'Harmattan, 2010.
- Lefkowitz (Mary), *Not Out of Africa – How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, HarperCollins/Basic Books, 1996
- Leliège (Robert), *Une histoire de l'anthropologie*, Paris, Seuil, 2006.
- Lewis (Arthur), *La théorie de la croissance économique* (1955), Paris, Payot, 1967.
- Manguedi (Charles Mbadu Kia), *Philosophie et défi du développement en Afrique*, Paris, 2011.
- Mudimbe (V.Y.), *The Invention of Africa*, Londres, Ed. James Curry, 1988.
- Mudimbe (V.Y.), *L'autre face do royaume – Une introduction à la critique des langages en folie*, Dole, L'Age d'Homme, 1973.
- Ngoma-Binda (P.), *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Njoku (Francis O.C.), *Development and African Philosophy*, New York, Universe, 2004.
- Nkrumah (Kwame), *Le concienialisme* (1969), Paris, Présence Africaine, 2009.
- Pimenta (Fernando Tavares), *Bancos de Angola : Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*, Coimbra, Minerva, 2005.
- Popper (Karl), *A lógica da pesquisa científica*, S. Paulo, Cultrix, 1972
- Popper (Karl), *Conjecturas e refutações*, Coimbra, Almedina, 2006
- Rodrigues (Eugénia), *A geração silenciada – A Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 3º*, Porto, Afrontamento, 2003.
- Sen (Amartya), *La démocratie des autres – Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot, 2003.

Serequeberhan (Tsenay), *African Philosophy – The Essential Readings*, St. Paul, Minnesota 1991-

Serequeberhan (Tsenay), *The Hermeneutics of African Philosophy – Horizon and Discourse*, Londres, Routledge, 1994.

Wiredu (Kwasi), *Cultural Universals and Particulars – An African Perspective*, Indianapolis, Indiana University Press, 1996.