



Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades, Uma Possibilidade de um Sistema Filosófico Moçambicano?

António dos Santos Mabota

Resumo

O trabalho apresenta três interpretações à obra de Severino Ngoenha, intitulada *Filosofia Africana: das Independências às liberdades* (1993), por Mudzenguerere (2012), Bono (2012) e Castiano (2012). O objecto é de mostrar o lugar desta obra no seio da reflexão sobre a filosofia africana em Moçambique. A questão que orienta este discurso é de saber se a partir destas interpretações poderá surgir uma linha de construção do que se poderia chamar sistema filosófico moçambicano. Porque a tónica das interpretações consideradas aqui refere-se à necessidade de o africano assumir o papel de fautor da sua história e seu conhecimento, esta questão poderá ser respondida positivamente no futuro se os moçambicanos abraçarem a tarefa de serem sujeitos epistémicos nas diversas disciplinas filosóficas.

Abstract

This work presents three interpretations to Severino Ngoenha's book, titled *Filosofia Africana: das Independências às liberdades* (1993), by Mudzenguerere (2012), Bono (2012) and Castiano (2010). The aim of the work is to show the importance of this Ngoenha's book in the debate on African Philosophy in Mozambique. As guiding question, it seeks to know whether from these interpretations, can be built a possible Mozambican Philosophical System. Due to the stress that these interpretations put on the need of Africans to assume the role of being the makers of their history and their knowledge, this question may be answered positively in the future if Mozambicans engage themselves in the task to be the makers of their philosophy, in different philosophical subjects.

António dos Santos
Mabota
é doutor em Filosofia
Social e Política, docente
na Universidade Save, nas
cadeiras de Ética, Filosofia
Política e Ética Política.

Palavras-chave
filosofia africana;
sistemas filosóficos
moçambicanos;
Severino Ngoenha

Keywords
African philosophy;
Mozambican philosophical
systems; Severino Ngoenha

1 - Introdução

À semelhança de *La Philosophie Bontoe* (1952) de Tempels relativamente à reflexão filosófica em África, *Filosofia Africana: das independências às liberdades* (1993) de Severino Ngoenha tem um papel preponderante na reflexão sobre a filosofia africana em Moçambique. Vários trabalhos foram feitos no meio académico moçambicano baseados na leitura da obra de Ngoenha. De entre esses trabalhos contam-se monografias, dissertações, teses e livros.

Pretende-se, pois, nesta reflexão analisar o lugar do livro *Filosofia Africana: das independências às liberdades* de Severino Ngoenha, no debate sobre filosofia africana em Moçambique. A análise é feita considerando as leituras de Mudzenguerere (2012), Bono (2012) e Castiano (2010).

Nestas leituras a tónica é dada à preocupação de Ngoenha com a causa da libertação do africano como sujeito histórico, epistémico ou em busca de uma liberdade historicizada. Porém, deve-se acrescentar a estas interpretações a necessidade de erradicação da situação de carências que a África enfrenta hoje, como condição necessária para a consolidação das liberdades que supostamente as independências deviam trazer para os africanos, e a atribuição da tarefa de realizar esta empreitada aos filósofos africanos.

Considerarmos a ideia de sistema filosófico como uma organização de pensamento em núcleos entreligados, mas que se autonomizam em domínios que cobrem determinados objetos de pensamento e desenvolvendo maneiras de pensar que lhe sejam próprias (cf. Tunhas, 2012), como acontece, por exemplo, nos sistemas Aristotélico, Kantiano e outros, e considerando, ainda a interligação que existe nestas interpretações a Ngoenha, coloca-se a seguinte questão: será que podemos falar de uma base para a construção de um possível sistema filosófico moçambicano?

O trabalho começa por apresentar o resumo da obra de Ngoenha (O papel da Filosofia em África), seguido das interpretações de Mudzenguerere, Bono e Castiano, a esta obra, respectivamente, a liberdade historicizada, um sujeito à margem da história e a emancipação epistémica.

2 - O Papel da Filosofia em África

Severino Ngoenha (1993) faz uma resenha da história da filosofia africana, mostrando os seus contornos ao longo do tempo, com o objectivo de apresentar o que, na sua opinião, seria o seu papel em África hoje.

A tese base de Ngoenha na sua reflexão é de que “em cada momento histórico e em cada clima cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica em que se encontra a viver”, que como africanos, “à nossa geração, incumbe a tarefa árdua de participar na elaboração de um futuro diferente do presente que nos é dado viver e observar”. Este presente é marcado pela fome, ignorância, mortalidade infantil, malnutrição, em fim, um nível de vida degradante (Ngoenha; 1993: 7).

Olhando para a filosofia africana, o filósofo moçambicano constata que ela está no sentido contrário de uma preocupação com o futuro das sociedades africanas. Sugere que ela está preocupada com o passado na medida em que coloca no centro do seu debate a etnologia. Isto acontece porque o debate filosófico africano está entre um apoio (Tempels e Kagame) ou uma crítica (Towa, Hountondji e Boulaga) à etnofilosofia ou à crítica da crítica (Olabiyi Babalola, Amady Aly Dieng, Ngoma Binda). Por isso levanta um questionamento sobre o estatuto epistemológico e moral da etnologia. Tal questionamento faz o notar que o que está por detrás do nascimento da etnologia não são razões científicas, mas sim o estatuto do outro que o etnocentrismo europeu respondeu criando sociedades historiografáveis e sociedade etnografáveis

(Lévi-Strauss), uma resposta que torna claro que a etnologia foi criada como rejeição do outro (*ibid.*: 15-18).

De seguida, considerando o evolucionismo (Tylor, Morgan, Lévy-Brhul) afirma que esta doutrina confirmou a visão etnocentrista, facilitando o colonialismo ao classificar a sociedade segundo o seu grau de desenvolvimento técnico. Mas, ao mesmo tempo encontrou uma resistência sistemática entre os povos ao propor uma visão uniformizante da história, isto é, pensar a vida cultural das sociedades não-ocidentais como estados arcaicos de um único processo cultural, no qual a Europa representava o estado mais completo (*ibid.*: 53).

Mas, o relativismo (evocado pela etnologia americana onde conta-se entre os autores Herskovits) propiciado pelo funcionalismo (Malinowski, Radcliffbrown mas também Balandier e Gluckaman) fundamentou os movimentos de resistência. Os movimentos de resistência dos povos africanos, como é o caso da negritude podem ser entendida como base ou “ponto de partida”, na definição de Cesaire ou “ponto de chegada”, como a define Senghor, de todos os movimentos culturais iniciados por uma personalidade negra ou por um grupo de negros como o movimento de Niagara ou a Negro-Renaissance, nos EUA; o movimento da escola Haitiana, nas Antilhas; o movimento African Personality na África anglófona e o movimento da negritude na África de língua francesa e nas Antilhas (*ibid.*: 56-66). Ngoenha mostra, desta maneira, a passagem da etnologia à filosofia política/ideologias políticas, com os movimentos anti discriminação do negro, dentre os quais conta-se a personalidade africana baseada em Blyden. Blyden estava preocupado em encontrar um passado africano sobre o qual fundar a própria dignidade humana. O seu objectivo era provar que os negros tinham uma história e uma cultura das quais podiam se orgulhar (*ibid.*: 67).

Ngoenha refere-se de seguida à passagem da etnologia à etnofilosofia, um movimento, iniciado por Tempels. Tempels, “partindo de dados etnográficos, e servindo-se da filosofia escolástica como modelo, tenta elaborar uma filosofia sistemática do homem negro. A sua tese principal é de que o comportamento do *Bantu* deve ser compreendido como um comportamento racional que se apoia sobre um sistema de pensamento coerente” (*ibid.*: 81). Depois de Tempels, Alexis Kagame escreve, *A Filosofia Bantu Ruandesa do ser*, obra na qual pretende descrever a ontologia *Bantu* a partir da análise da língua Kiryarwanda. Com este filósofo surge a etnofilosofia (*ibid.*: 83-87).

Contra etnofilosofia insurgem-se, dentre vários filósofos, Hountondji, Towa, Boulaga e Crahay. Ngoenha vê o ponto de crítica destes filósofos contra a etnofilosofia, como sendo o uso filosófico da etnologia, e não o uso da etnologia em si. Eles consideram o esforço do etnofilósofo regressivo porque transforma-se num simples observador, ou quando muito, sintetiza um pensamento já constituído, estático e inconsciente. Este tipo de filosofia não teria, segundo os filósofos críticos, um carácter pessoal que toda a investigação filosófica deve comportar. Para a corrente, existe filosofia simplesmente onde existem filósofos individuais e ser filósofo significa, lançar-se pela via da procura livre e permanente da verdade, verdade que deve ser expressa e não completada (*ibid.*: 89).

Por sua vez, Olabiyi Babalola Yai, Amady Aly Dieng, Ngoma Binda, Tschiamalenga Ntumba apresentam-se como críticos dos filósofos críticos. As críticas destes autores são direccionadas à Hountondji e Towa. O nosso filósofo refere que para os críticos, a definição etnocêntrica da filosofia defendida por Hountondji, responde negativamente à questão da existência de uma filosofia africana. Para ele, o ponto de partida para um debate sério e fecundo sobre os problemas filosóficos na África Negra, não deve consistir simplesmente o questionamento da etnofilosofia, mas deve igualmente ir ao etnocentrismo filosófico ocidental que está na sua origem. Sem a consideração do etnocentrismo ocidental a nossa reflexão estaria condenada a europeizar-se

como condição para ser filosófica (*ibid.*: 102). Para Ngoenha a crítica à etnofilosofia é salutar para o combate à negritude, entretanto peca por ser uma hagiografia da filosofia elitista ocidental (*ibid.*:102-103).

Por sua vez, a corrente hermenêutica, aquela que “tenta elaborar um pensamento que possa responder às exigências e às preocupações da África actual”. Esta corrente considera que “a sabedoria africana deve constituir a pedra angular e que o lugar do filósofo deve ser interpretar a tradição à luz do presente. Toda a teoria que não tivesse em conta a tradição seria segundo esta corrente, inconsciente, uma vez que refutaria a única coisa que a África tem de particular” (*ibid.*: 105). Neste sentido, a corrente hermenêutica critica a corrente crítica pelo facto de não ter considerado minimamente o património da sabedoria africana. Entretanto, é igualmente contra a etnofilosofia. Para a corrente hermenêutica não se pode falar de uma filosofia africana já elaborada, que é necessário simplesmente revelar. A filosofia africana é um projecto do futuro. Para realizar este projecto, eles recorrem à hermenêutica, onde o sujeito deve implicar-se. Trata-se de uma releitura pessoal da tradição, não para reconstruir o sistema antigo como tal, mas para actualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torna-lo presente de uma maneira eficaz (*id.*).

Assim, não obstante a corrente hermenêutica partir dos mesmos dados da etnofilosofia, não procura uma filosofia colectiva e hipotética se não o sentido para se apropriar da tradição africana, de maneira a torna-la operante na vida actual (*id.*).

Depois deste resumo da Filosofia africana, Ngoenha afirma que todo o percurso que vai desde o pan-africanismo até a filosofia hermenêutica é animado pelo mesmo espírito e têm uma única finalidade que é a liberdade do homem negro, condição da sua historicidade. Que o objectivo era libertar o homem negro do papel do objecto da história. Logo, a filosofia africana está na linha da liberdade já conquistada, mas sobretudo da liberdade por conquistar e preservar; a liberdade da África e, sobretudo, do africano (*ibid.*: 111).

É verdade que África libertou-se da escravatura, do colonialismo, mas é verdade que a África ainda tem, na sua frente, o desafio do desenvolvimento e nesta empresa, retomamos por nossa conta as diferentes iniciativas do ocidente em África, dividimo-nos entre nós, em menos ocidentalizados e mais ocidentalizados; entre os tradicionalistas e modernos. (...) Esta divisão da alma africana constitui o essencial da crise da consciência africana moderna (...) e revela o perigo, evidente da submissão sempre presente e sempre actual (*ibid.*:102).

Para o filósofo africano este é o perigo que convida a filosofia africana a conceber novas formas a dar, à inevitável luta de libertação, no sentido de criar um futuro diferente. Entretanto, o autor pergunta-se sobre os instrumentos que o filósofo africano deve usar na construção deste futuro: profecia, utopia ou futurologia?

Ngoenha refere que, não obstante o filósofo não ser profeta, a filosofia africana não pode prescindir da dimensão profética, sobretudo quando esta pretende trazer a sua contribuição à causa das massas africanas, razão pela qual a filosofia africana nasceu. Neste sentido, as Igrejas, para além de preocupar-se com a reconciliação dos homens, devem participar na educação no sentido da tolerância, da indulgência e da solidariedade como prerrogativas indispensáveis para a edificação da democracia e de um futuro diferente (*ibid.*: 146-147).

Relativamente à utopia, o nosso autor refere que ela é sem dúvida uma força fecunda da história se for orientada e potenciada por uma verdadeira consciência do homem. Entretanto, existe um problema nas cidades utópicas (Platão e More) que é o facto de constituírem o sonho de um só homem; a carência de uma dimensão histórica, de uma dimensão de bem e de mal por parte dos seus habitantes; o facto de ser uma sociedade perfeita que não permite dissidentes – não é livre. Portanto, o grande problema da utopia de romper com a história e com a tradição e

desenhar um ideal. Neste sentido enquadra-se os discursos dos fundadores dos partidos africanos das independências. Assim, uma ideia guia da vida em sociedade deve basear-se num pacto de cidadãos livres e iguais – Democracia. Democracia significa que quem manda não é o presidente nem um só partido, mas o povo. Para Ngoenha isto implica sair de um utopismo e optar por uma sociedade menos perfeita, mas livre (*ibid.*: 151, 159 e 166).

Ngoenha sugere-nos que pensemos no futuro filosoficamente. Assim, “para que a futurologia enquanto ciência seja possível, ela necessita do trabalho preliminar da filosofia”. Por isso, “deve retomar-se o discurso sobre o homem, mas homens que somos, e redescobrir a gama de valores que inspiram a nossa acção, reconhecendo que a liberdade profunda consiste na possibilidade de satisfazer estes valores” (*ibid.*: 174 e 176).

Se o futuro é o único espaço que podemos influenciar com as nossas decisões, os diversos futuros possíveis não podemos reduzir-se a um único futuro determinado. “Os futuros são muitos e alternativos entre eles, ligados a decisões possíveis e aos eventos”. Os únicos projectos moralmente válidos, são aqueles projectos e aquelas opções que preveem” ser bem-sucedidos não somente num sector particular, e para grupos particulares, mas que englobe todos os aspectos da pessoa e contribuam para a realização dos membros de toda a nossa comunidade nacional (*ibid.*: 178)”.

3 – O lugar de *Das Independências às liberdades* no debate sobre a filosofia africana em Moçambique

A obra de Ngoenha é uma referência inquestionável na reflexão sobre filosofia africana em Moçambique. Publicada em 1993, só depois dessa altura é que encontramos uma consideração notável da filosofia africana em Moçambique, muitas vezes nela inspirada. Tal consideração começa dentro dos estudantes do curso de filosofia, primeiro no seminário Cristo rei, no âmbito da formação de sacerdotes, a seguir na Universidade Pedagógica (UP), primeira universidade a introduzir o curso de filosofia virado ao ensino em Moçambique, depois a Universidade Eduardo Mondlane, Universidade São Tomás e outras. Este facto nos autoriza a afirmar que, se se puder falar de um sistema filosófico moçambicano que inclua a reflexão sobre filosofia africana, o livro de Ngoenha poderá ser incontornável, sobre tudo se o debate for em função da solução dos problemas com os quais se confrontam o nosso país e o nosso continente, como são os casos dos textos que se consideram aqui. Os textos considerados nesta análise do lugar da obra de Ngoenha são de autores ligados a Universidade Pedagógica, seja como Docentes ou como estudantes e docentes ao mesmo tempo. Trata-se da dissertação de Mestrado realizado na UP por David Mudzenguerere é, neste momento, docente e estudante de Doutoramento na UP. O outro texto considerado é a tese de Doutoramento de Ézio Bono, realizada na Universidade de Bergamo na Itália. Tendo sido estudante de graduação em Ensino de Filosofia, Bono igualmente é docente na UP. Finalmente, considero o livro de José Castiano, igualmente docente na UP. É importante referir que as actividades de docências destes autores estão ligadas, também, à cadeira de Filosofia africana.

3.1. A liberdade ‘historicizada’ (David Mudzenguerere)

David Mudzenguerere é autor do texto *Da liberdade ontológica sartriana à liberdade historicizada ngoenhiana*. Trata-se de uma dissertação de Mestrado realizada em 2012. Nesta obra, Mudzenguerere faz uma comparação entre Sartre e Ngoenha no concernente à relação entre liberdade e história. Depois de fazer um resumo da história da luta pela liberdade do africano

apresentada por Ngoenha (1993), precisamente, da luta contra a escravatura, pela inserção social na diáspora, pela independência (a luta pela liberdade conquistada), e a referência à luta por um futuro diferente (a luta pela liberdade futura de África e do africano), Mudzenguerere conclui que Ngoenha propõe no seu livro uma liberdade historicizada.

O autor refere-se ao homem africano que Ngoenha apresenta como um homem que até hoje tem sido objecto da história, e mostra a necessidade de ele reverter a situação tornando-se sujeito da própria história no futuro, mas a partir das decisões que deve tomar no presente. Neste sentido afirma que a dominação diminuiu o africano, de ser histórico que era, a um ser semi-histórico, de ser cultural a um ser semi-cultural. Se os únicos homens verdadeiramente artífices da história são aqueles que podem usufruir da possibilidade de decidir pela própria vida, não se pode falar do protagonismo histórico nesses homens sem liberdade (Mudzenguerere; 2012: 44-45).

Isto significa que a condição de historicidade passa pela liberdade de decidir sobre os seus projectos de vida como comunidade, mas com a participação de todos os membros. É a isto que Mudzenguerere chama de liberdade ‘historicizada’ como o *Mit-sein* ou coresponsabilidade, “que significa ser com os outros compartilhando o mundo, cuidar de si e dos outros na existência, o que quer dizer que a liberdade implica uma responsabilidade partilhada e, conseqüentemente, um condicionamento ou mesmo limitação da liberdade” (*ibid.*: 55). Assim, a liberdade como coresponsabilidade implica responsabilidade com o futuro dos homens africanos de hoje, mas também com o dos homens africanos do amanhã. Com efeito,

[...] se a relação com o futuro não é uma relação com o inexistente, então, em relação com passado, é também possível alongar a nossa mão e tocar os homens de amanhã, homens prováveis, diferentes, mas não incomunicáveis, em parte condicionados por nós, por aquilo que fizemos, fazemos, podemos fazer (se não criamos condições hoje, com as nossas acções para que os africanos e outros homens de amanhã tenham uma vida normal, menos trágica que a nossa, arriscamo-nos a que eles tenham uma vida pior), tendo sempre em conta a necessidade de respeitar as suas liberdades (*ibid.*: 56).

Deste modo, ao filósofo como porta-voz da comunidade (da humanidade), deve “carregar nas suas lucubrações os problemas reais dos homens e da sociedade [...] sabendo que o que conta mais é o esforço de soluções que se torne universal, implicando também as gerações vindouras” (*ibid.*: 58).

Em termos de meio, Mudzenguerere aponta a Democracia como o lugar da realização da liberdade ‘historicizada’. Considera que a Democracia “é o espaço propício às liberdades e às iniciativas dos cidadãos e grupos. Isto porque, como estrutura social, a Democracia é uma associação e toda a associação pressupõe liberdade igual de todos e de cada um” (*ibid.*). Falta em Mudzenguerere o conteúdo dessa liberdade ‘historicizada’. Se a liberdade conquistada se refere às independências nacionais, a que se refere a liberdade por conquistar? Neste sentido deve-se considerar a eliminação das carências ou o desenvolvimento económico como conteúdo da liberdade ‘historicizada’.

3.2. Um sujeito à margem da História (Ézio Bono)

Ézio Bono, em o *Muntuísmo: A ideia de Pessoa na filosofia africana moderna* (2010), com base em textos de filósofos africanos, pretende exprimir a ideia de pessoa. É neste âmbito que considera a obra de Severino Ngoenha que tem vindo a ser considerada neste trabalho.

Para Bono, a preocupação de Ngoenha (1993) é com o futuro do país e com o papel que o filósofo deve desenvolver na sua construção. Um papel que anteriormente foi desempenhado por outros, pelos colonizadores. Esta situação implicou que, mesmo com a revelação, o povo não foi envolvido na programação do próprio futuro, tendo participado apenas passivamente como objecto. Assim, a filosofia africana deve refletir sobre o que os africanos são e, sobretudo, sobre o que devem ser. Trata-se de uma escolha que os africanos devem fazer e não a técnica. Ciência e técnica serão apenas instrumentos usados para as escolhas. Porque o futuro do africano depende dele, a decisão será uma decisão histórica. Igualmente, os projectos deverão ser históricos e pessoais, porque cada um dos africanos será responsável - e não os factos - da própria vida e da própria história (Bono; 2010: 94-104).

Depois de um resumo da obra, Bono conclui que Ngoenha apresenta nela um homem que esteve à margem da história e luta por se tornar sujeito da sua história (ibid.: 162). Enquanto Mudzenguere exprime da obra de Ngoenha a liberdade que o homem africano busca, Bono busca exprimir o sujeito dessa liberdade que deve sair da margem da história e tornar-se ele próprio o sujeito que busca a sua liberdade.

3.3. A emancipação epistémica (José Castiano)

José Castiano analisa a obra de Ngoenha em *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação* (2010). Na sua obra, traça o percurso do homem africano que parte de uma situação de objecto de conhecimento no âmbito da escravatura, passando pelos esforços de se tornar sujeitos, exprimindo por si os males sofridos durante a colonização, rumo ao ideal de se tornar intersujeito na relação com os outros sujeitos de conhecimento, nomeadamente os ocidentais. Castiano mostra, assim, a preocupação com o que pode ser chamado de emancipação epistémica, exactamente, a emancipação da filosofia africana, no sentido de conquista de um estatuto de filosofia equivalente ao da filosofia ocidental, entrando, assim, em um diálogo argumentativo.

Com este intuito, Castiano faz a sua análise da obra de Ngoenha na parte IV do seu livro, sob o título *referenciais da intersubjectivação*. Nesta parte do seu livro, o autor, enquanto analisa o que chama de pressupostos para a auto libertação da filosofia africana, compara Hountondji e Ngoenha. Nesta comparação refere que ambos os filósofos justificam o fundamento da filosofia africana a partir do horizonte da luta pela liberdade, e que comungam a crença de que apenas um projecto pode ser considerado projecto filosófico africano, quando revê o passado e as tradições africanas unicamente na condição deste projecto ser feito em função do futuro. Isto é, um projecto em função da “missão futuro melhor”, ou utopia filosófica, como a chamaria Ngoenha (cf. Castiano; 2010).

Nesta comparação, por um lado, Castiano acusa Hountoundji de ter atrasado o desenvolvimento da filosofia africana, aumentando o abismo entre os filósofos profissionais e os filósofos sábios, ao excluir de uma forma preconceituosa a tradição oral com a sua definição da filosofia africana como: textos escritos por africanos com o objectivo de produzir filosofia africana. Neste sentido defende a continuidade da prática da etnofilosofia, mas na forma crítica, na “posição epistémica de um dialogador, num esforço, para a intersubjectivação (ibid.: 65). Por outro lado, apoia-se em Ngoenha para concluir que “o que importa doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas antes uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana (ibid.: 105).

Se Ngoenha esta preocupado com o futuro económico e político de África, Castiano está preocupado com o futuro do conhecimento de África. Entretanto, ambos concordam que o

africano é quem deve buscar por si este futuro. Igualmente, Mudzenguerere e Bono que, de alguma forma, olham a obra de Ngoenha sob o ponto de vista ontológico (o umuntu de Bono) existencialista (a historicidade da liberdade do africano), concordam que, contrariando a expressão de Sartre¹, em “boa fé”, o africano de assumir a responsabilidade que implica a liberdade que o caracteriza como ser humano existente e, deste modo, sair da margem para dentro da história.

Algo de interessante nesta análise está no facto de os leitores de *Filosofia Africana: das Independências às liberdades*, explorarem diferentes âmbitos das disciplinas cobertas pela filosofia como sistema de pensamento, a epistemologia e a ontologia, que corporizam disciplinas teóricas. Este é interessante porque indica uma possibilidade de construção de um sistema filosófico.

4 - Conclusão

As leituras ao livro de Ngoenha apresentadas aqui, não sendo significativas em termos numéricos, o são em termos da ilustração da importância que esta obra tem na reflexão sobre a filosofia africana em Moçambique. Na verdade, esta obra afigura-se incontornável para quem pretender entrar nesta reflexão a partir de Moçambique ou da África da lusofonia.

Apesar de abarcar menos aspectos da história da filosofia africana comparativamente a outros autores que escrevem sobre esta temática, *Filosofia Africana: das independências às liberdades* tem o mérito de, diferentemente de outras obras, ter articulado a história da filosofia africana com as necessidades de África no geral, e de Moçambique como um país africano.

Um outro mérito dentro do debate moçambicano sobre filosofia africana está ligado a possibilidade de apreciar o valor da obra, reparando que, enquanto Ngoenha, a partir da história da filosofia africana, faz uma abordagem política, inspira reflexões como as apresentadas aqui, que trazem, para além de preocupações políticas, interesses epistemológicos e ontológicos. Deste modo, é possível abranger outras disciplinas da filosofia, como a estética, por exemplo. Significará isto que, sob o ponto de vista de filosofia africana, Ngoenha terá aberto uma possibilidade de criação de um sistema filosófico em Moçambique? O futuro poderá responder positivamente a esta questão se os moçambicanos abraçarem a tarefa de serem sujeitos epistémicos, nas disciplinas filosóficas.

¹ Aqui a expressão “boa fé” contraria o que Sartre chama de “má fé”, isto é, a recusa do homem tomar consciência de si, especialmente da sua liberdade, o que equivaleria a negação da sua existência, porque em Sartre, a existência coincide com a liberdade (cf. Sartre, 1943).

Referências

BONO, Ézio (2012) *Muntuísmo: A ideia de Pessoa na filosofia africana moderna*. Tese de doutoramento pela Universidade de Bergamo. Bergamo - Itália.

CASTIANO, José (2010) *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira.

MUDZENGUERERE, David (2012) *Da liberdade ontológica sartriana à liberdade historicizada ngoenhiana*. Dissertação de mestrado pela Universidade Pedagógica Moçambique. Maputo - Moçambique.

NGOENHA, Severino (1993) *Filosofia Africana: das independências às liberdades*. Maputo: Edições paulinas.

SARTRE, Jean-Paul (1943) *O Ser e Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 24ª Edição, Petrópolis: Vozes, 2015.

TEMPELS, Placid (1952) *Bantu Philosophy*. Translated by Colin King, M.A, Paris: Présence Africaine, 1959.

TUNHAS, Paulo (2012) *O Pensamento e seus objectos: maneiras de pensar e sistemas filosóficos*. Coleção MLAG Discussion Papers, vol. 5. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.