

Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental¹

Kwasi Wiredu

Muitos ocidentais, antropólogos e também não-antropólogos, ficam muitas vezes intrigados com a virtual ubiquidade de referências a deuses e todos os tipos de espíritos nas explicações das tradições africanas para as coisas. Um ocidental, antropólogo, Robin Horton, sugeriu que a dificuldade de compreensão é parcialmente atribuível ao fato de que muitos antropólogos ocidentais “não são familiares com o pensamento teórico de sua própria cultura”.² Sugiro que uma razão muito mais decisiva é a de que, esses antropólogos, não conhecem o pensamento popular (*folk thought*) de sua própria cultura.

As sociedades ocidentais também têm atravessado um período de adicção a explicações espiritualistas para os fenômenos. Além do mais, resíduos significativos destas tradições continuam sendo uma parte do panorama mental de uma larga massa de estratos não tão sofisticados das populações ocidentais. E o que é mais importante, os elementos da perspectiva espiritualista estão, de fato, profundamente incorporados no pensamento filosófico de muitos ocidentais contemporâneos, de filósofos e até mesmo de cientistas.

Obviamente, é uma questão de primeira importância para a filosofia distinguir, através de um critério articulado (ou conjunto de critérios) o pensamento tradicional, ou seja, pré-científico, espiritualista; e o pensamento científico moderno. Efetivamente, um dos mais influentes e frutíferos movimentos da filosofia ocidental recente, é nomeado de positivismo lógico, que se pode dizer que foi motivado pela tentativa de encontrar tal critério. Também é interessante, antropológicamente ou psicologicamente, tentar entender como se articulam os modos tradicionais de pensar no contexto geral da vida em uma sociedade tradicional. Uma vez que as sociedades africanas são colocadas no mundo moderno como mais próximas das sociedades em um estágio de desenvolvimento intelectual pré-científico, o interesse que os antropólogos têm mostrado pelo pensamento africano é amplamente compreensível.

Lamentavelmente, ao invés de observar as características não-científicas básicas do pensamento tradicional africano como um tipo de pensamento tradicional em geral,

¹ Tradução para uso didático (na disciplina filosofia africana da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira) feita por Marcos Carvalho Lopes, a partir de: WIREDU, Kwasi. How not to compare African thought with Western thought. **Philosophy and an African culture**, 1984.

² HORTON, Robin. African traditional thought and Western science. **Africa**, v. 37, n. 02, p. 155-187, 1967.

antropólogos ocidentais e outros junto deles, tendem a toma-las como definindo uma forma peculiar de pensamento africano. Os efeitos perniciosos deste erro não são poucos.

Um destes efeitos é que as comparações realmente interessantes de modos de pensar entre culturas não têm sido feitas. Se alguém começa com o reconhecimento de que todos os povos têm algum pano de fundo (*background*) de pensamento tradicional – lembrando que pensamento tradicional aqui significa pensamento pré-científico do tipo que tende a constituir explicações dos fenômenos naturais a partir da atividade de deuses e espíritos ancestrais – então a comparação interessante e antropológicamente iluminadora consistirá em ver de que diferentes maneiras os diversos povos empregam as categorias espirituais na tentativa de construir uma perspectiva coerente do mundo. Nessas diferenças específicas consistirão as peculiaridades reais, por assim dizer, do pensamento tradicional africano em oposição com, digamos, o pensamento tradicional ocidental. Estas comparações poderiam provocar um entusiasmo menos exótico dos antropólogos ocidentais do que o que as práticas atuais parecem sugerir. Na falta de qualquer comparação deste tipo, o que tem acontecido geralmente é que não somente os fatores que genuinamente distinguem o pensamento tradicional africano, mas também sua base não científica, espiritualista, tem servido de base para contrastar os povos africanos e ocidentais. Uma consequência disso é que muitos ocidentais têm considerado válida uma noção exagerada das diferenças de natureza entre os africanos e os povos ocidentais. Isso não implica que isto tenha acontecido por racismo anti-africano. No entanto, desde que em um sentido obvio e importante, o pensamento tradicional é inferior ao moderno, cientificamente orientado, alguns liberais ocidentais aparentemente tem tido que pensar de forma árdua para se proteger contra concepções de inferioridade intelectual dos povos africanos.

Outro efeito nocivo tem a ver com a autoimagem dos africanos. Em parte, por influência da antropologia ocidental, em parte pela insuficiente reflexão crítica sobre a situação africana contemporânea, muitos dos africanos mais bem colocados, são propensos a identificar o pensamento africano com o pensamento africano tradicional. O resultado não tem sido benéfico para o movimento de modernização, usualmente promovido por esta mesma classe de africanos. A mecânica desta interação de atitudes é um tanto sutil. Para começar, estes africanos têm se habituado a reclamar em voz alta, de modo estridente, pelo cultivo de uma autenticidade africana ou personalidade africanas. Verdade, que essa convocação não é somente um slogan político, está motivada pelo desejo genuíno de preservar as culturas indígenas de povos cuja confiança em si mesmo

foi abalada pelo colonialismo. Mas é uma característica disseminada desta mesma cultura que habilitava esparsos grupos de europeus a subjugar largas massas de da população africana e coloca-la sob o jugo colonial durante logo período, e que, ainda hoje os converte em vítimas do neocolonialismo. Eu me refiro ao caráter tradicional e não-letrado da cultura, que se associa com o subdesenvolvimento tecnológico. Ser tradicional não é, com certeza, sinônimo de ser analfabeto. Uma cultura pode ser letrada e, no entanto, continuar sendo tradicional, isto é, não-científica, como mostra o caso, por exemplo, da Índia. A Índia tem uma larga tradição de literatura escrita, mas foi somente em tempos comparativamente recentes que o espírito científico fez uma incursão apreciável no modo de vida indiano. Mas, com certeza, uma cultura não pode ser ao mesmo tempo científica e não-letrada, pois o método científico somente pode florescer onde podem haver registros de medições exatas, cálculos e, normalmente, dados observacionais. Se uma cultura é tanto não-científica, quanto não letrada, em alguns importantes aspectos se pode dizer que está atrasada em um sentido bastante profundo. Iremos, no momento oportuno, tratar da influência da natureza não-letrada da cultura tradicional africana sobre a questão acerca do que é especificamente a filosofia africana.

É pertinente sublinhar de imediato que as exortações irrefletidas para que os africanos preservem sua cultura indígena não são particularmente úteis – inclusive, podem ser contraproducentes. Existe uma necessidade urgente na África hoje do tipo de análise que poderia identificar e separar os aspectos atrasados de nossa cultura – digo isso como um africano ansioso – daqueles outros aspectos que valem a pena conservar. Que estes aspectos desejáveis existem é algo fora de questão, e não há dúvidas de que muitos líderes políticos e intelectuais africanos estão profundamente impregnados desta convicção. Embora a dimensão analítica parece estar ausente neste entusiasmo. Assim, temos, entre outras coisas lamentáveis, o frequente espetáculo de africanos, que em outras situações são esclarecidos, participando assiduamente em ocasiões cerimoniais de libações para os espíritos de nossos antepassados, ou que aplaudem francamente a interpretação de danças delirantes feitas por sacerdotes fetichistas “possuídos” – tudo isso com a impressão de que agindo deste modo eles estão demonstrando sua fé na cultura africana.

De fato, muitas instituições africanas tradicionais e práticas culturais, como as que acabamos de mencionar, se baseiam na superstição. Por “superstição” entendo a crença em entidades de qualquer classe que é insustentável de um modo racional. O atributo de ser supersticioso não afeta o conteúdo de uma crença, mas o seu modo de entretenimento

(*entertainment*). Nos limitarmos estritamente ao conteúdo da crença, por exemplo, em entidades abstratas comuns na análise semântica feitas por muitos lógicos ontologistas do Ocidente, não é mais cerebral que a crença tradicional africana no espírito dos antepassados. Mas os lógicos tendem a argumentar a partir de sua ontologia. Pode-se pensar que erram – obstinadamente³ – em seus argumentos a favor de entidades abstratas, mas isso não me faz acusa-los de cair em superstição. Quando, no entanto, nos referimos a crença africana nos espíritos dos antepassados (e isto, diria eu, é válido para as crenças espiritualistas tradicionais de qualquer lugar), a postura é diferente. A pressuposição de que os espíritos dos antepassados continuam nos rondando em alguma forma rarefeita, no entanto, prontos para tomar um gole da aguardente das cerimônias, é uma proposição em relação a qual nunca ouvi qualquer defesa racional. De fato, se fossemos perguntar a um ancião tradicional, “intocado” pela orientação científica, para a justificação racional dessa crença, nossa própria curiosidade se apagaria instantaneamente, por causa da arrogância intelectual adquirida na educação ocidental.

No entanto, o princípio de que ninguém tem o direito de aceitar uma proposição como verdadeira na falta de alguma evidência que a sustente no é ocidental, exceto num sentido de pouco valor. O mundo Ocidental aparece como sendo o lugar onde, como acontece agora, este princípio tem recebido mais sustentação e é aplicado com sucesso em certas esferas de pensamento, sobretudo nas ciências naturais e matemática. Porém, no mundo ocidental existem algumas áreas importantes vinculadas a crenças em cujo seio este princípio não é dominante. Como em qualquer outra parte, no ocidente perduram redutos de irracionalidade na esfera da religião, da moral e da política. Não é incomum, por exemplo, ver um cientista ocidental, com total compreensão sobre o universo das leis dos fenômenos naturais, rogando a Deus, um espírito, que traga a chuva, uma boa colheita e outras coisas também. Estes são tentados a ver em tais coisas de feitiçaria a chave do pensamento especificamente africano – não faltam pessoas deste tipo tanto entre os estrangeiros quanto entre os próprios africanos – devemos recorda-los que na atualidade existem numerosos homens brancos em Londres que orgulhosamente se proclamam feiticeiros. Finalmente, se eles pudessem ler, por exemplo, *Witches and witchcraft*⁴, o

³ As razões de meu comentário se encontram em minha série de artigos sobre “Logic and Ontology”, *Second Order: na African Journal of Philosophy*, 2, N.º1, (jan. de 1973) e N.º2 (Jul. de 1974); e 4, n.º1 (jan. de 1975).

⁴ *Encounter*, 28, n.º 5 (maio de 1967) e n.º6 (junho de 1967).

ensaio histórico de Trevor-Hoper, para que possivelmente surgisse neles a dúvida sobre se a feitiçaria na África alcançou os níveis que teve na Europa dos séculos XVI e XVII.

Deve ser levado em consideração, reciprocamente, que o princípio da evidência racional não é de todo inoperante no pensamento africano tradicional. Na realidade, nenhuma sociedade poderia sobreviver durante certo tempo sem dirigir grande parte de suas atividades diárias pelo princípio da crença baseada em evidências. Não podemos cultivar a terra sem algum conhecimento baseado na racionalidade acerca do solo e das sementes, assim como a meteorologia; e nenhuma sociedade pode alcançar um grau razoável de harmonia nas relações humanas sem uma tendência básica de valorizar as pretensões e alegações mediante o método de investigação objetiva. O certo é, portanto, que nem o conhecimento racional é uma reserva do Ocidente moderno⁵, nem a superstição é uma peculiaridade dos povos da África.

No entanto, é um fato que a África está atrás do Ocidente no cultivo da investigação racional. Uma forma esclarecedora (por ser fundamental) de abordar o conceito de “desenvolvimento” consiste em medi-lo segundo o grau em que os métodos penetraram nos hábitos de pensamento. Claro que, neste sentido, não se pode comparar o desenvolvimento dos povos em termos absolutos. O mundo ocidental é “desenvolvido”, mas somente em termos relativos. A sofisticação tecnológica é somente um aspecto, e não o aspecto central, do desenvolvimento. A conquista das esferas religiosas, moral e política pelo espírito de investigação racional continua sendo, como observamos anteriormente, coisa do futuro até no Ocidente. A partir deste ponto de vista, pode-se afirmar que apesar de tudo o ocidente está subdesenvolvido. A busca pelo desenvolvimento, conseqüentemente, deveria ser vista como um contínuo processo histórico mundial no qual os povos, ocidentais e não ocidentais, estão engajados.

Existem ao menos duas importantes vantagens em ver o desenvolvimento desta forma. A primeira, é que se torna possível ver o movimento na direção da modernização da África não essencialmente como um processo pelo qual os africanos estão de forma irrefletida descartando sua herança de pensamento na direção da maneira ocidental de viver, mas como um processo através do qual os africanos, juntamente com todos os demais povos, aspiram alcançar um destino especificamente humano – um pensamento que deveria suavizar os escrúpulos daqueles africanos reflexivos que costumam ver a modernização como uma invasão estrangeira. A relação entre os conceitos de

⁵ Observe-se que ao longo desta exposição “Ocidente” e “ocidental” são utilizados com um sentido mais cultural do que ideológico.

“desenvolvimento” e “modernização” deveria ser óbvia. A modernização é a aplicação das conquistas da ciência moderna para melhorar as condições de vida das pessoas. Esta é somente a parte mais visível do desenvolvimento; que se associa mais diretamente com o emprego de tecnologia avançada e de técnicas inovadoras em vários âmbitos da vida, como a agricultura, a saúde, a educação e o entretenimento. Porque a modernização não abarca todo o desenvolvimento existe a necessidade de ver mais amplamente humana. O homem deveria vincular a modernização das condições de sua vida com a modernização de todos os aspectos de seu pensamento. É justamente o fracasso em fazer isso que é responsável pelos aspectos mais detestáveis da vida no Ocidente. Por outro lado, os mesmos fracassos atormentam o desenvolvimento na África. Legisladores e líderes de opinião africanos tem tentado pensar o desenvolvimento nos termos dos aspectos visíveis da modernização – em termos de enormes edifícios e máquinas complexas –, negligenciando os fundamentos mais intelectuais da modernidade. É verdade que as nações africanas gastam todos os anos grandes somas de dinheiro com educação institucional. Porém não se tem estimado se essa educação deveria dirigir-se ao cultivo de uma perspectiva racional⁶ do mundo por parte dos que estão sendo educados e, a partir deles, dos povos tradicionais em geral. Deste modo, mesmo quando se pede a modernização, africanos influentes ainda podem ser vistos encorajando práticas supersticiosas tais como as libações para os espíritos, na crença de que deste modo poderão alcançar o desenvolvimento sem perder sua Africanidade. A segunda vantagem de ver o desenvolvimento como sugerimos antes, é que a futilidade de qualquer outra abordagem se torna evidente. Para se desenvolver em qualquer sentido sério, nos na África devemos romper com nossos velhos hábitos acrílicos de pensamento; isso significa que devemos deixar no passado o estágio do pensamento tradicional.

Para que essas observações não pareçam demasiadamente abstratas, consideremos uma situação concreta. Tomemos como exemplo a instituição dos funerais em Gana. Por conta de todo tipo de superstição sobre a suposta trajetória dos espíritos dos parentes falecidos, o luto dos mortos adota a forma de complexas cerimônias sociais, que, em consequência disso, consomem muito tempo e dinheiro. Quando uma pessoa morre o

⁶ Tenho consciência de que minha insistência no valor primordial da racionalidade encontrará o rechaço daqueles ocidentais que sintam que as pretensões da racionalidade foram levadas muito longe em seus países e que já tempo para um retorno a “natureza” e a exultação do sentimento, da intuição e da espontaneidade. Poderia parecer, sem dúvida, que o cruel individualismo da vida ocidental reforça esse ponto de vista. Porém, em minha opinião, o problema obedece mais a racionalidade na organização social é muito pequena que ao fato de que é excessiva. No entanto, isso constitui um tema muito extenso para ser abordado nessas páginas.

enterro tem que acontecer no terceiro dia; no oitavo dia celebra-se o funeral com a realização dos ritos de costume; depois de quarenta dias, haverá a celebração do quadragésimo dia (*adaduanan*). Estritamente, a coisa não acaba aí. Há celebrações como a do octogésimo dia ou do primeiro aniversário. Todas essas ocasiões envolvem congregações com abundante consumo de álcool. Diferentemente do que se poderia pensar, o fato de que muitas pessoas de Gana abraçaram o cristianismo não simplificou a celebração dos funerais; pelo contrário, surgiram novas complicações. O Cristianismo também ensina sobre uma complexa hierarquia de espíritos, começando com a Santíssima Trindade e o Espírito Santo, descendo até os anjos bons e rebeldes, e abaixo os espíritos inferiores dos mortais mortos. Além disso, a conversão ao cristianismo em nossas terras geralmente não significou a troca da religião indígena pela nova, mas sim a amalgama de ambas, o que era mais factível, dada a comum orientação espiritualista. Deste modo, somando-se a todas as celebrações tradicionais, existe na atualidade o serviço funerário neocristão, repletos de serviços da Igreja e estendidas refeições, uma fase particularmente cara do processo de funeral. O resultado, é que se morre alguém próximo de um homem, digamos que o pai, ao menos que aquele seja rico, sofrera certamente tempos muito difíceis para suas economias. Deverá pedir vários dias livres no trabalho e pedir emprestada uma respeitável soma de dinheiro para custear os inevitáveis gastos.

A extensão dos estragos que estes hábitos funerários têm causado na economia de Gana não foram calculados com precisão, mas se tornou óbvio para os líderes públicos de que é enorme e de que algo precisa ser feito urgentemente a respeito disso. No entanto, o melhor que estes líderes têm tido capacidade para fazer é exortar o povo a reformar suas instituições tradicionais em geral e diminuir as despesas funerárias em particular. Estes apelos não têm sido atendidos; o que não é surpreendente, se recordamos que estes mesmos líderes são vistos muitas vezes participando de forma ostentatória de cerimônias, como as de libação, que se baseiam na mesma classe de crenças que aquelas que sustentam as práticas funerárias. Parece que até o momento nossos homens influentes não entenderam que enquanto as crenças subjacentes mantiverem sustentação, qualquer apelo verbal para a população será perca de tempo.

A forma ideal de reformar os costumes atrasados na África, certamente, está em debilitar as crenças supersticiosas em que se fundamentam, encorajando na população – em todo caso, na nova geração de africanos educados – o espírito de investigação racional em todas as esferas de pensamento e crença. Por mais que as crenças atrasadas em questão sejam peculiarmente africanas, seria necessário trabalhar para sua erradicação. Porém, em

minha opinião, não são africanas em nenhum sentido intrínseco, inseparável; e a última coisa que filósofos africanos e simpatizantes estrangeiros podem fazer sobre esta questão é abster-se, nestes dias e época, é difundir o habitual repertório de concepções não argumentadas sobre deuses, fantasmas e feiticeiros, em nome da filosofia africana. Esta é uma descrição muito infeliz. Se merecem de algum modo o nome de “filosofia”, essas ideias deveriam ser entendidas como parte não simplesmente da filosofia africana, mas sim como parte da filosofia tradicional na África.

Isto não é uma artimanha verbal. O costume de falar da filosofia africana como se toda ela fosse tradicional implica, provavelmente de forma nem sempre intencional, que os africanos modernos não tenham tentado, ou, o que é pior, não tentem filosofar de uma maneira que considere o atual estágio de desenvolvimento do conhecimento humano lógico, matemático, científico, literário etc. Diversas são as causas combinadas tem motivado esta atitude. Os nacionalistas africanos em busca de uma identidade africana, afro-americanos em busca de suas raízes africanas e os estrangeiros ocidentais em busca de entretenimento exótico; todos eles reivindicam uma filosofia africana que seja radicalmente diferente do ocidental, por mais que isso signifique a familiar poção das bruxas. Obviamente, o trabalho dos filósofos africanos contemporâneos que procuram se prender a filosofia moderna, não pode satisfazer essa demanda.

O filósofo africano escrevendo hoje não tem uma tradição de filosofia escrita em seu continente⁷ para tirar proveito. Neste respeito, sua difícil situação se distancia muito mais do que se diz da situação do filósofo hindu contemporâneo. O último pode dirigir sua mente para algumas revelações que podem estar contidas em uma herança indiana muito antiga de meditações filosóficas escritas; ele tem o que legitimamente pode chamar de filósofos hindus clássicos para investigar e tirar benefício. E se é tolerante, estudará também a filosofia ocidental e tentará filosofar por si mesmo para conhecer os progressos intelectuais que configuraram o mundo moderno. Além de tudo isso, possui, como todo povo, um background de filosofia popular não escrita que poderá examinar para o que quer que calhe. Note que temos aqui três níveis de filosofia: falamos de uma filosofia popular, de uma filosofia tradicional escrita⁸ e de uma filosofia moderna. Ali, aonde existem muitas fontes de escritas disponíveis, a filosofia popular tende a ter não muito ter

⁷ As regiões árabes da África constituem, conseqüentemente, uma exceção, se bem que se trata neste caso do fruto da interação entre o pensamento indígena e as influências gregas.

⁸ “Tradicional” tem todavia neste caso uma conotação pré-científica. Se, por exemplo, alguém tivesse que falar do empirismo britânico *tradicional*, essa conotação estaria, conseqüentemente, ausente.

muita importância. Permanece no background como um tipo de componente dos hábitos de pensamento da comunidade difuso, imanente, cujo efeito sobre o pensamento do filósofo que nela trabalha é, em grande parte, inconsciente.⁹ Esta fonte de pensamento comunitário não é obra de nenhum grupo específico de filósofos; é propriedade comum de todos e de cada um, pensadores e não pensadores igualmente, e é chamada de filosofia de certo modo unicamente pelo uso muito liberal do termo. O pensamento popular, como uma regra, consiste numa série de asserções sem justificação argumentativa, mas a filosofia em sentido estrito, não pode conter somente este tipo de teses: na ausência de argumentação e clarificação, elas não são, estritamente, filosofia.

É claro que o pensamento popular pode ser interessante e exaustivo por si mesmo. No entanto, permanece sendo uma desvantagem seu caráter não discursivo. Por exemplo, de acordo com a concepção de pessoa encontrada entre os Akans de Gana, o grupo étnico ao qual o presente autor pertence, uma pessoa se compõe do *nipakua* (um corpo) e a combinação das seguintes entidades concebidas como substâncias espirituais¹⁰: (1) o *okra* (espírito, aproximadamente), que se abandona o homem significa a morte deste; (2) o *sunsum*, que forja o caráter de cada homem; (3) o *ntoro*, que, transmitido pelo pai, constituía base das características herdadas; e, finalmente, (4) o *mogya*, que, transmitido pela mãe, determina o pertencimento de um homem a um clã e quando este morre se transforma em *saman* (fantasma). Esta última entidade parece ser a única que se encontra próxima ao aspecto material de uma pessoa; literalmente, *mogya* significa sangue. Agora, em abstrato, tudo isso soa mais interessante, certamente mais imaginativo, que a tese de alguns filósofos ocidentais de que uma pessoa consiste em alma e corpo. A diferença crucial, entretanto, está em que o filósofo ocidental tenta defender sua tese, clarificando seu significado e respondendo a objeções, conhecidas ou supostas; ao passo que o transmissor de concepções populares se limite a dizer “Isso é o que nossos ancestrais disseram”.¹¹ Por essa razão, as concepções populares tendem a não se desenvolver com o tempo. Por favor, note que isto é tão válido no Ocidente e em qualquer lugar, como é na África.

⁹ Haja visto que, certamente, acontecem estes efeitos, essa estratificação em três partes não deve ser tomada como algo que não se move.

¹⁰ Veja, por exemplo, W. E. Abraham, *The mind of Africa*, Chicago, UCP, 1967.

¹¹ Não obstante, a circunstância de que na África, por exemplo, apesar de que nosso pensamento tradicional tende a não se elaborar de modo argumentativo, não deveria atribuir-se isso a uma falta inerente de espírito discursivo em nossos antepassados, mas sim ao fato de que seus pensamentos não foram colocados por escrito.

Mas na África, onde não dispomos nem ao menos de uma filosofia tradicional escrita, os antropólogos têm centrado sua atenção em cosmovisões populares e as tem elevado ao status de filosofia continental. Eles têm comparado essa “filosofia” com a filosofia (escrita) ocidental. Noutros lugares do mundo, se queremos conhecer a filosofia de um determinado povo, não nos dirigimos aos camponeses anciões ou sacerdotes fetichistas ou personalidades da corte; mas sim procura pensadores individuais, encarnados (*in flesh*), se possível, e impressos. E como qualquer grupo de indivíduos que tenta pensar por si mesmo são obrigados a divergir entre si, nos encontraremos invariavelmente com uma variedade de teorias e doutrinas, possivelmente, mas não necessariamente, com afinidades substanciais. Uma vez que o processo inverso tem sido o único que parece possível para os antropólogos, não é de se admirar que tenham produzido comparações errôneas entre o pensamento tradicional africano e o pensamento científico ocidental. Ao meu modo de entender, como já insinuei antes, o pensamento tradicional africano deveria em primeiro lugar ser comparado com o pensamento popular ocidental. Para este propósito, é claro, os antropólogos ocidentais deveriam conhecer primeiro, em detalhes, o pensamento popular de seus próprios povos. O pensamento popular africano pode ser comparado com a filosofia ocidental somente com o mesmo espírito que poderia se comparar o pensamento popular ocidental, ou seja, unicamente com o objetivo de descobrir as senhas que distinguem o pensamento popular em geral da filosofia individualizada. Então, se houver alguém ansioso por comparar a filosofia africana com a filosofia ocidental, terão de examinar a filosofia que os africanos estão produzindo hoje.

Os antropólogos ocidentais comumente – o que é natural – não estão interessados na filosofia africana contemporânea. Atualmente os filósofos africanos tem tido treinamento na tradição filosófica ocidental, no estilo continental ou anglo-americano, dependendo de sua história colonial. É pouco provável, portanto, que seu pensamento traga muitas novidades peculiarmente africanas para qualquer erudito em filosofia ocidental. Por essa mesma razão, os militantes africanos e nossos irmãos afroamericanos se mostram muitas vezes decepcionados com o tipo de currículo (*syllabus*) dos estudos de filosofia que, na África, corresponde ao de qualquer típico moderno Departamento de Filosofia. Encontram este departamento sobretudo no estudo de Lógica, Epistemologia, Metafísica, Ética, Filosofia Política etc., tal como essas matérias se desenvolveram no Ocidente, e se perguntam porque os africanos devem entregar-se tanto a filosofia de seus velhos opressores coloniais.

O leitor atento desta discussão deveria conhecer agora a resposta: o filósofo africano não tem escolha para conduzir suas investigações filosóficas em relação com os escritos filosóficos de outros povos, pois seus antepassados não lhe deixaram qualquer herança de escritos filosóficos. Ele não precisa – para ser claro, ele não deve – restringir a si mesmo as obras filosóficas de sua formação particular vinculada aos opressores coloniais, mas ele precisa necessariamente estudar as filosofias escritas de outros lugares, pois seria extremamente imprudente para ele tentar filosofar a partir de um isolamento auto-imposto em relação a todas as modernas correntes de pensamento, sem falar na longa tradição de alimentos para a mente. Idealmente, ele precisa se informar com as filosofias de todos os povos do mundo, comparar, contrastar, avaliar criticamente e fazer usar do que quer que seja que encontre pertinente nelas. Neste caminho, podemos esperar que a tradição da filosofia como uma disciplina discursiva possa se estabelecer na África, e que os futuros africanos e os demais [povos] possam utilizá-la. Na prática, o filósofo africano contemporâneo se ocupara a maior parte do tempo com filosofias do Ocidente, por ser esta a parte do mundo onde os progressos do conhecimento humano chegaram mais longe e onde, em consequência disso, a filosofia se encontra em estreito contato com as condições de modernização que nosso filósofo com urgência deseja para seu continente. Na minha opinião, a marcha da modernização está destinada a conduzir para a universalização da filosofia em todas as partes do mundo.

O filósofo africano não pode, obviamente, experimentar o mesmo tipo de orgulho cultural diante das conquistas filosóficas de Aristóteles, Hume, Kant, Frege ou Husserl que se podem permitir os estudantes ocidentais de filosofia. De fato, inclusive somente para entrar em contato com alguns desses pensadores, um africano precisa de certo sangue frio (level-headedness). Hume¹², por exemplo, não tem absolutamente nenhum respeito para

¹² Hume era capaz de afirmar em seus *Ensaio*s em uma nota de pé de página ao ensaio sobre “caracteres nacionais” (David Hume, *Of National Characters* (1748) in David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, editado por T.H. Green e T. Grose, Longmans, Green and Co., London, 1875, Vol. 1, p. 252.): “Eu estou em condições de suspeitar de serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. (...) Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio que fala umas poucas palavras claramente”. É óbvio que faz falta uma considerável maturidade no africano para que seja capaz de contemplar de maneira imparcial tanto o desdém de Hume para com os negros, como suas intuições filosóficas, lamentando aquele e reconhecendo e assimilando essas últimas. Um filósofo britânico, Michael Dummett, se situou em uma posição não totalmente diferente quando, sendo ele mesmo um apaixonado oponente do racismo, ele descobriu no curso da escrita de uma obra monumental sobre Frege (Frege: *philosophy of language*, Duckworth, London, 1973), - obra que, na realidade, ele havia interrompido durante bastante tempo para entregar-se de corpo e alma a luta contra a discriminação racial em seu próprio país, a Grã-Bretanha – que seu tema era de algum modo racista. (Vejam suas próprias observações no Prefácio ao livro antes mencionado). Se houvesse descartado o projeto quando desta descoberta, isso

com o homem negro. Nem mesmo Marx¹³, para dar outro exemplo, era especialmente progressista a esse respeito. Desta forma, qualquer predileção que o filósofo africano possa desenvolver em relação a estes pensadores, deve sustentar-se principalmente sobre considerações acerca de valores de verdade.

Quanto ao seu background de pensamento popular, essa é uma boa razão pela qual o filósofo africano deve prestar mais atenção se este poderia ser justificado em outros lugares. Os africanos são um povo em grande parte oprimido e menosprezado. Alguns estrangeiros não estão dispostos a admitir que os africanos, como povo tradicional, eram capazes de desenvolver algum tipo de cosmovisão coerente.¹⁴ Aqueles que tiveram bom senso, paciência e diligência para se estabelecer e estudar o pensamento africano tradicional, muitas vezes foram, sobretudo no século XIX e começo do século XX, antropólogos coloniais que tentavam fazer inteligíveis as ações e atitudes de nossos antepassados aos olhos dos governos coloniais, com o objetivo de facilitar seu controle. Embora tenham obtido alguns insights brilhantes, houveram também más-interpretações e erros clamorosos. Os africanos não podem deixar a tarefa de retificação exclusivamente nas mãos de investigadores estrangeiros. Além do mais, sobretudo no terreno da moral, existem concepções não baseadas na superstição das quais o ocidente moderno pode ter algo para aprender. A exposição destes aspectos de pensamento tradicional africano beneficia especialmente o filósofo africano contemporâneo.

Contudo, ao abordar o pensamento tradicional, os filósofos africanos deveriam ter cuidado de não incorrer em comparações apressadas.¹⁵ Também deveriam focar de modo crítico o material de que dispõe; levar em conta esta última sugestão é especialmente importante já que todos os povos que experimentaram um avanço

indicaria uma falta de equilíbrio de sua parte. Finalmente, seguiu adiante até completar sua obra e por isso devem estar agradecidos todos os estudantes de filosofia da lógica.

¹³ Sabe-se que Marx, em uma carta dirigida em certa ocasião a Engels, em um rompante abusivo direcionado a Lassalle, disse inadvertidamente: “essa união de judaísmo e germanismo com uma substância negra básica deve produzir um produto peculiar. A impertinência do camarada é também característica dos pretos” Citado em HAMPDEN JACKSON, J.; *Marx, Proudhon and European Socialism*. (London: English Universities Press), 1957, p.144. Por vezes é compreensível que um homem fale mal de suas próprias origens, porém condenar um povo oprimido é algo mais grave. Tomará que os negros de qualquer parte sejam mais assertivos do que Marx desaprova neste caso. Os Akans de Gana têm um provérbio que diz: “se a verdade se encontra na parte mais íntima da anatomia de sua mãe, não é pecado obtê-la mediante o órgão correspondente”. Os africanos entusiastas de Marx (ou de Hume, nesta questão) talvez possam se consolar com a seguinte adaptação menos delicada deste provérbio: “Se a verdade se encontra na boca do caluniador racista, não é fraqueza retirá-la dali”.

¹⁴ O pensamento coerente não é necessariamente científico. O pensamento tradicional pode conter um alto grau de coerência; e certamente ela não está ausente no pensamento tradicional africano.

¹⁵ Eu deveria talvez negritar que o tipo de comparação entre o pensamento africano e o ocidental que critiquei nesta exposição é o tipo de comparação que caracteriza as variedades de pensamento como totalidades. Meus comentários não têm porque afetar as comparações de proposições soltas.

significativo na busca da modernização, conseguiram isso por terem ido para além do pensamento popular. É improvável que as coisas aconteçam de outro modo na África. Eu gostaria de repetir, entretanto, de que o processo de examinar os elementos de nosso pensamento de nossas culturas tradicionais requer uma boa medida de circunspeção analítica para que não troquemos tanto o que há de bom quanto o que há de mal em nossas formas de vida tradicionais por aquisições culturais duvidosas.

Deveria estar claro pela discussão precedente, que a questão sobre como o pensamento africano pode apropriadamente ser comparado com o pensamento ocidental não é um tópico somente de importância acadêmica, mas também algo de grande urgência existencial.