



## A Filosofia como Autocompreensão: O Debate sobre a Consciência Histórica Africana

Felizardo António Pedro

### Resumo

O presente artigo apresenta de modo sucinto o debate sobre a consciência histórica africana enquanto busca da autocompreensão. Assumo, aqui, o texto do filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha intitulado *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades* como paradigmático no escrutínio sobre a consciência histórica africana que passa pelo debate sobre a situação do pensamento africano. Este exercício de escrutínio, neste texto, compreende três fases: a primeira comporta a análise do estatuto do pensamento africano no período colonial; a segunda diz respeito ao papel do pensamento africano na luta pela independência; a terceira fase do escrutínio, Ngoenha debruça-se sobre o pensamento africano e a autocompreensão pós independência.

### Abstract

This article briefly presents the debate on African historical consciousness as a search for self-understanding. I assume here the text of the Mozambican philosopher Severino Elias Ngoenha entitled *African Philosophy: From Independence to Freedoms* as paradigmatic in the scrutiny on African historical consciousness that goes through the debate on the situation of African thought. This exercise of scrutiny, in this text, comprises three phases: the first involves the analysis of the status of African thought in the colonial period; the second concerns the role of African thought in the struggle for independence; the third phase of the scrutiny, Ngoenha focuses on African thinking and post-independence self-understanding.

Felizardo António Pedro é  
docente da  
Universidade Rovuma.

### Palavras-chave

liberdade;  
autocompreensão;  
filosofia africana;  
consciência histórica

### Keywords

freedom;  
self-understanding;  
African philosophy;  
historical consciousness

## 1 - Da autocompreensão do sujeito africano como liberdade

A história como progresso esteve, desde o iluminismo, ligada à questão da liberdade. A história é, com efeito, uma luta de emancipação não só contra a ignorância, o obscurantismo, mas também uma luta de sobrevivência contra as hostilidades da natureza e dos homens subjulgadores. Assim, o iluminismo entendia a história como progresso do espírito humano do embrutecimento ao esclarecimento, da imperfeição ao progressivo aperfeiçoamento. Isto é manifesto nas artes, nas ciências e na moral.

Para Voltaire este fenómeno universal - o histórico - começa do Oriente e alcança a sua maturidade no Ocidente (Voltaire, 1756). Com Hegel, a história é uma busca da liberdade enquanto percurso dialéctico do Espírito no tempo em direcção à consciência de si como liberdade. Assim, o Espírito no seu progresso no tempo compreende três momentos dialécticos: Espírito subjectivo, Espírito objectivo e Espírito absoluto (Hegel, 1995, 51-52).

No Espírito subjectivo assiste-se, através de sucessivas tríades dialécticas, o emergir da ideia humana de liberdade. O segundo momento é do Espírito objectivo. Este se realiza nas instituições da família, na cultura e nas leis do Estado. O terceiro momento compreende o Espírito absoluto como homem que chega à plena consciência da sua liberdade; assim, o homem chega ao pleno conceito, ou seja, o conceito se realiza passando pela arte, religião e culmina na filosofia. É na filosofia que o espírito chega a autoconsciência de si ou, se quiser, aquilo a que Ngoenha chamou de autocompreensão.

Parece-me que a discussão de Ngoenha, na obra *Das Independências às Liberdades*, enquandra-se nos debates sobre a liberdade e sobre a filosofia enquanto não só autoconsciência de si mas também, com Hegel, como apreensão do próprio tempo em conceitos.

No entanto, o que apoquento Ngoenha é o facto de não ter sido reconhecida como filosófica, mas etnológica, “uma reflexão africana igualmente filosófica” no concerto universal das cogitações filosóficas (Ngoenha, 1993:15). Ora, que razões estão por detrás desta segregação? Ou seja, por que razão a uma tentativa de autocompreensão africana cabe ao território etnológico e a mesma tentativa, porque europeia, pertence ao território filosófico?

Para Ngoenha, as razões do *poder* estão por detrás do problema acima. Estas razões desdobram-se em ideológicas e epistemológicas e remontam ao Século XVI com a secularização da história e a emergência dos Estados-nação. Só os Estados-nação eram sujeitos da história, aliás como me referi acima é, com Hegel (1995: 51-52), no Estado onde o espírito objectivo se subjectiva podendo, com efeito, tornar-se agente histórico. Nesta perspectiva, as sociedades sem aquele modelo de organização não lhes cabia o *status quo* de sociedade histórica.

As razões epistemológicas prendem-se com a emergência da antropologia e a etnologia que, por sua vez, nasceram com a missão de buscar e oferecer um conhecimento objectivo para legitimar a necessidade e a racionalidade da colonização, ou seja, aquelas disciplinas nascem no concerto das ciências da época da expansão europeia, para alimentar e corroborar a ideia segundo a qual é preciso conhecer melhor para melhor dominar (Cfr. Ngoenha, 1993:38). Mais importante, ainda, é a dimensão actual que tanto a antropologia como a história assumiram, a partir da perspectiva hermenêutica que valoriza as partes. Com isto, Ngoenha considera que melhora a nossa autocompreensão não em função do passado mas em relação ao futuro.

Na senda da autocompreensão, o autor da *Das Independências às Liberdades* discute a passagem do discurso etnológico a Filosofia Política, ou ainda, aquilo que chamou de ideologias políticas. As metamorfoses que a etnologia sofreu, no debate epistemológico entre o evolucionismo, o funcionalismo, o relativismo e as correntes artísticas, levaram-na a tomar uma posição mais

objectiva em relação aos povos africanos. Esta etnologia mais objectiva chegou a ser, como Césaire constatou, *traidora* pois pôde questionar a pretensa “superioridade unilateral da civilização ocidental sobre as civilizações exóticas” (Cfr. Ngoenha, 1993:56).

É no contexto desta ruptura epistémica que movimentos como a negritude emergem e se consolidam. A propósito, recorrendo a Senghor, Ngoenha escreve o seguinte:

Atentos à diferença, os vários Frobenius, Delafosses ofereciam aos jovens, aos quais a colonização tinha desaprendido o que significava realmente ser africano, razões para se afirmarem contra ideologias circundantes. Nós tínhamos reencontrado o nosso orgulho. Apoiando-nos sobre o trabalho dos antropólogos, dos pré-historiadores, dos etnólogos, proclamávamo-nos com o poeta Césaire, os primogénitos da terra (Ngoenha, 1993:57).

Isto levou a que os jovens africanos, como Senghor, dos anos 20 a 30 do Século XX sonhassem com uma África politicamente voltada às suas raízes culturais e, por conseguinte, optassem pelo socialismo, uma ideologia que achavam ser mais próxima da sua realidade cultural. Aliás, Senghor já pensava que a única realidade era a cultura, ao reduzir a política a cultura.

Nesta etapa do escrutínio, Ngoenha discorre sobre a ligação entre os movimentos de jovens africanos com o dos Caraíbas e os afroamericanos de tal forma que o pan-africanismo tornou-se uma realidade com W.E.B. Dubois cuja perspectiva influenciou o pensamento de George Padmore, Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah e Jomo Kenyata.

A questão da consciência de si, diga-se da autocompreensão, emerge ainda como *personalidade africana*. Este conceito está ligado a Kwame Nkrumah e se opõe ao conceito de negritude, mas se funda numa tradição de pensamento que remonta a Blyden (Ngoenha, 1993:67). Este pensador, como os da negritude, procura um passado sobre o qual alicerçar a dignidade humana e, ademais, mostrar que a raça negra tinha uma história e uma cultura das quais podia orgulhar-se. Daí a ideia de sustentar que os negros tinham desempenhado um papel importante na edificação da civilização não só egípcia, no passado, mas também na civilização europeia e americana, actualmente.

Kwame Nkrumah (1963), por sua vez, desloca as suas atenções para uma realidade africana global que não se restringe a dos negros; com efeito, pensa na unidade política africana que tornaria a África uma só nação; pelo que, apela ao despertar da consciência com relação não só aos problemas locais mas aos problemas da África como um todo que tem de consolidar a unidade para que seja possível a construção dum sujeito colectivo que faça a sua história e se insira na arena política internacional menos vulnerável às incursões ambiciosas dos antigos colonizadores.

A perspectiva de Nkrumah resulta da consciência de que não basta a celebração das independências nacionais mas era necessário lançar o olhar para o futuro. Este futuro que poderia ser demasiado incerto devido a fragilidade das novas nações africanas independentes. Esta fragilidade é devida ao facto de que os africanos que haviam sido objectificados (antigos escravos) reconquistavam o seu estatuto de sujeitos que, sobremaneira, encontrava-se ainda numa teia de acordos que os faziam dependentes dos seus antigos colonizadores. Eis que era necessário construir um sujeito africano mais forte que fizesse frente às tendências neocolonialistas.

A etnologia ressurgiu na obra de Ngoenha na relação com a filosofia. Esta relação encontra-se na *Philosophie bantoue* de Placide Tempels. Esta obra fundante a que Hountondji chamou de etno-filosofia, emerge do debate de Tempels com a escola etnológica de Levy-Bruhl. Esta escola defendia que o negro africano era pré-lógico e, por conseguinte, não tinha um sistema de

pensamento logicamente coerente que justificasse e desse sentido a sua existência enquanto humano.

Tempels (2009) defende que o comportamento do Bantu deve ser compreendido como um comportamento racional. O autor da *Philosophie bantoue* parte de dados etnográficos e da filosofia escolástica para defender que existe um sistema de pensamento comunal nos bantu cujo substrato é a força vital.

É a partir desta perspectiva comunal que Tempels e seus discípulos (como Alexis Kagame) foram acusados de *unanimista* por Hountondji (2002). Pois, a ideia de pensamento colectivo ignora a filosofia como esforço individual e livre da busca da verdade, de um lado, e do outro, mumifica as culturas. Enfim, como Ngoenha observa:

os pensadores “críticos” consideram o esforço dos ‘etno-filósofos’ regressivo, pois fazem uma filosofia que se ignora a si mesma. O filósofo de tal filosofia transforma-se num simples observador, ou quando muito, sintetiza um pensamento que nunca será seu, um pensamento já constituído, estático e inconsciente (Ngoenha, 1993:89).

A corrente crítica, em especial a crítica de Hountondji a etnofilosofia, segundo Ngoenha, congelou o debate nas questões da natureza e possibilidade da Filosofia Africana. Isto levou a que os pensadores africanos distraíssem a sua atenção para com os outros problemas como o da autoconsciência do homem africano como liberdade.

A preocupação de Ngoenha se inscreve no contexto da historicidade, ou seja, o problema está em como restituir a liberdade. Ora, após as independências, interroga-se o filósofo moçambicano, valerá a pena manter-se o debate filosófico virado apenas ao passado? É verdade que o passado é importante, mas a nossa preocupação deve ser o futuro que deve partir do problema de hoje, e esse problema é “saber em que medida é intrinsecamente histórica a compreensão que o homem africano tem de si mesmo, e vice-versa, em que medida, na compreensão de si mesmo, tem modificado a sua compreensão da história” (Ngoenha, 1993:112).

No entanto, o autor da *Das Independências às Liberdades* não deixa de discorrer sobre às críticas de Hountondji e Towa a etno-filosofia. Por exemplo, escreve Ngoenha, Niemekey Koffi acusa-os de terem feito uma hagiografia da filosofia elitista ocidental (Ngoenha, 1993: 103). A corrente hermenêutica, por sua vez, defende que não vale a pena deitar fora a sabedoria e a tradição como o fez Hountondji, mas também não se atém ao passado como a etno-filosofia. Para os hermenêutas, “a sabedoria africana deve constituir a pedra angular e o lugar do filósofo deve ser interpretar a tradição à luz do presente”. Pelo que, a “filosofia africana é um projecto do futuro” (Ngoenha, 1993: 105).

Após discorrer sobre o papel da filosofia e, por conseguinte, do filósofo, valorizando os esforços de cada corrente filosófica africana, Ngoenha entende que todos as correntes, independentemente do seu nome, empenharam-se na busca da liberdade do homem negro. Por conseguinte, conclui o autor, “todos eles se dedicaram a reabilitar o homem negro e a sua história. O objectivo era, por assim dizer, libertar o negro do papel de objecto da história” (Ngoenha, 1993:111).

Ora, será que essa missão da filosofia terá terminado com as independências alcançadas? Para Ngoenha, há ainda muito que fazer, pois se o que estava no fundo das preocupações da filosofia africana era a liberdade conquistada, ainda temos que nos preocupar por aquela liberdade que devemos conquistar e preservar, da liberdade da África, mas sobretudo da liberdade do africano. Isto porque, afirma Ngoenha, “A África foi e resta o continente da escravatura. Desta, passamos à submissão do colonizado pelo colonizador, e depois da eliminação

oficial do facto colonial, passamos à submissão do pobre pelo rico (...), da cultura que opõe e se impõe às culturas autóctones, do conflito modernidade e tradição (Ngoenha, 1993:111).

Por conseguinte, Ngoenha entende que o problema que a filosofia africana aborda é de carácter existencial. É este problema que legitima a pertinência do debate sobre o progresso na filosofia africana. Assim, Ngoenha concorda com Eboussi Boulaga que a filosofia está em função da nossa emancipação, sem a qual jamais podemos ser sujeitos da nossa própria história. Esta não é vista aqui como um exercício de permanência no passado, mas é fundamentalmente um exercício de ver os problemas de hoje e perscrutar o futuro pois só o futuro nos permite maior espaço de acção.

A preocupação pelo futuro, segundo Ngoenha, não torna os filósofos africanos profetas mas fê-los mais conscientes da realidade de hoje e da nossa condição de sujeitos que através do génio alavanca o progresso. Aliás, Ngoenha considera que os profetas existem simplesmente na revelação. Então,

O filósofo é um homem que procura explicar-se a si mesmo e à sua época, o sentido da vida, o destino do homem, e as suas possibilidades de realizá-lo; ele tenta formular os sonhos e as esperanças mais altas da sua comunidade e da comunidade humana em geral e levar esta última a tomar consciência; ele tenta abrir ao homem a via em direcção dele mesmo, isto é, em direcção da comunidade e da individualidade (Ngoenha, 1993:117).

Em conclusão, Ngoenha discute, na obra *Das Independências às Liberdades*, o estatuto da filosofia africana que, com Hountondji, se havia transformado numa querela distraída e distanciada dos problemas existenciais dos seus povos a que o filósofo é chamado a intervir. Com efeito, fundando-se em Hegel e Voltaire, Ngoenha defende que a filosofia africana deve ser autocompreensão do sujeito africano como liberdade que mobiliza o génio para o progresso histórico.

## 2 – Debate sobre a liberdade ngoenhiana na filosofia moçambicana

O texto de Ngoenha, antes referido, por ser um texto fundante, mereceu várias recensões nos debates moçambicanos. Neste artigo, destaco algumas, a saber: os textos do filósofo moçambicano José P. Castiano *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*, de 2010 e *Os Saberes Locais na Academia: Condições e Possibilidades da sua Legitimação*, de 2013; a dissertação do seu aluno David Silvestre Chabai Mudzenguerere intitulada *Da Liberdade Ontológica Sartriana à Liberdade Historicizada Ngoenhiana* de 2012, e as monografias de Momade Saide Aiuba “Por uma Democracia Participativa em Moçambique em Severino Elias Ngoenha” de 2013, e de Mariamo Francisco Buananle “O Federalismo político: uma proposta filosófica de Ngoenha para a política moçambicana”, de 2013.

Para Castiano, a obra de Ngoenha constitui uma história do pensamento africano na esteira do chamado paradigma libertário. Aliás, a liberdade de que fala Ngoenha, defende Castiano, ultrapassa a dimensão do mero Eu-africano que clama pela sua independência política e económica, sendo o primeiro passo para a intersubjectivação. Esta é a liberdade epistémica em que o sujeito africano fala por si, tem de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência (Cfr.Castiano, 2010:200).

Castiano refere-se, com muito mérito, sobre o paradigma libertário como o primeiro passo para a intersubjectivação. Porém, Ngoenha diz que o filósofo é porta-voz da sua comunidade. O

filósofo é da comunidade e, como a intersubjectivação reclama não só a liberdade e o tomar parte do diálogo, então o porta-voz, só pode sê-lo quando poder levar a voz da sua comunidade ao *auditorium*.

Para o paradigma da intersubjectivação, na senda da crítica unanimista de Hountondji, a comunidade só toma a palavra através de sujeitos críticos e autocríticos concretos. Portanto, o filósofo profissional africano tem a missão de levar esses sujeitos da sua comunidade (seus colegas, como os chamou Castino, 2013) para o concerto do debate filosófico.

O que falta em Ngoenha e os demais filósofos críticos africanos, confessa Castiano, é trazer à tona as condições e a possibilidade desse “levar a voz da sua comunidade” para o concerto da filosofia profissional (Castiano, 2013). Portanto, aqui coloca-se a questão de como levar os filósofos orais que existem nas comunidades, excluídos pelos critérios da *pena* que confundem o saber com a escrita, para as academias? Concordando com Castiano, de facto, a obra de Ngoenha não avança passos concretos, mas tem o mérito de pugnar pela liberdade do sujeito não restrita a algumas regiões ontológicas. A liberdade defendida por Ngoenha, como me referi, é uma liberdade abrangente pelo que é histórica pois pretende ser total por centrar-se no sujeito como agente, transformador do seu destino.

Para Mudzenguerere, a liberdade defendida na obra de Ngoenha é uma liberdade historicizada ou colectiva pois é a projecção de uma marcha colectiva da humanidade em direcção ao “futuro” melhor, em nome da promoção da liberdade ontológica ou individual e concreta (Mudzenguerere, 2012).

Parece-me que Mudzenguerere foi ao encontro do cerne da ideia de liberdade de Ngoenha, mas faltou verificar que para o autor da *Das Independências às Liberdades*, a questão da relação colectividade e individualidade deve ser vista de modo dialéctico, não havendo uma subordinação fagocitativa do indivíduo ao colectivo e nem do colectivo ao indivíduo.

Quanto as monografias de Aiuba e Buananle, apontam para o problema da liberdade no contexto político. Para Aiuba, como se pode ler na sua conclusão,

Ngoenha introduz o ‘paradigma futuroológico e libertário’ na filosofia africana, e para Moçambique em particular, caracterizando a existência do homem deste país como um permanente processo de procura pela liberdade económica (...) e apelando para uma ciência filosófica mais interventiva para o processo de desenvolvimento (Aiuba, 2013).

É verdade que as reflexões filosóficas de Ngoenha são permeadas pelas questões liberdade e futuro. E é na obra *Das Independências às Liberdades* onde de forma tão reiterada e profunda discorre sobre aquelas questões. Mas não é menos verdade que a reflexão sobre o futuro ocorre desde antes do *encobrimento do Outro* (Dussel) e tal reflexão agudiza-se com o *encobrimento* pois o sofrimento da carne penetra nas entranhas da alma. Por isso, cogitar sobre o futuro não era uma questão de estilo mas uma necessidade, um imperativo resultando do sofrimento. Assim, o fizeram Frederic Douglass, W.Dubois, Marcus Garvey, Nkrumah, Senghor, etc.

Buananle (2014), por sua vez, entende que Ngoenha desce da liberdade genérica e decide propor o federalismo fundado na democracia participativa como o tipo de sociedade que se adequa a Moçambique hodierno, o que possibilitaria a realização das liberdades individuais e colectivas. Com efeito, a municipalização não pode ser confundida com o federalismo proposto por Ngoenha pois, defende Buananle, as autarquias apenas espelham uma forma de descentralização do poder. Portanto, as autarquias são apenas um passo na aprendizagem.

## Conclusão

Importa referir que os autores supracitados tomaram a obra *Das Independências às Liberdades* a partir de diversas vertentes. No entanto, convergem no reconhecimento da liberdade como substrato do pensamento ngoenhiano, mas a meu ver, esta obra constitui um debate sobre a filosofia africana enquanto autocompreensão e autoconsciência. Na verdade, a autocompreensão enquanto um escrutínio individual e colectiva deveria levar a uma análise profunda do momento actual da nossa história para que a “história-que-se-faz” tenha em consideração as condições e as possibilidades da não reiterada regressão não só ao estado de natureza hobbenisiana como também a reiterada tentação do retorno a escravidão.

## Referências

PEDRO, Felizardo António (2020) “A Filosofia como Autocompreensão: O Debate sobre a Consciência Histórica Africana”. In: *O Curandeiro: Revista Moçambicana de Filosofia*, 2 (1), 44-51.

CASTIANO, J.P., *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*, Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, Lda, 2010.

\_\_\_\_\_, *Os Saberes Locais na Academia: Condições e Possibilidades da sua Legitimação*. Maputo: Editora Educar/CEMEC Universidade Pedagógica, 2013.

HEGEL, G.W.F., *A Razão na História - Introdução à Filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.

NKRUMAH, K., *Africa Must Unite*, New York: University Place, 1963. in: <http://feintandmargin.com/wp-content/uploads/2015/04/Africa-Must-Unite.pdf>.

NGOENHA, S.E., *Filosofia Africana-Das Independências às Liberdades*. Maputo: Edições Paulistas-África, 1993.

NGOENHA, S.E., *Duas Interpretações Filosóficas da História do Século XVII – Vico e Voltaire*. Porto: Edições Salesianas, 1992.

TEMPELS, P., *La Philosophie bantu*. Paris: Éditions de l'Évidence, 2009.

VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*(1756) In: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_moeurs\\_esprit\\_nations/essai\\_moeurs.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_moeurs_esprit_nations/essai_moeurs.pdf)

HOUNTINDJI, P.J., “An alienated literature”. In: *Philosophy from Africa*, 2<sup>nd</sup> ed., Edited by Coetzee, P.H – Roux, A.P.J, Southern Africa: Oxford University Press, 2002.

MUDZENGUERERE, D.S.C, *Da Liberdade Ontológica Sartriana à Liberdade Historicizada Ngoenhiana*. Dissertação de Mestrado. Universidade Pedagógica, 2012.

AIUBA, M.S., *Por uma Democracia Participativa em Moçambique em Severino Elias Ngoenha*. Monografia Científica para Obtenção do grau de licenciatura, Universidade Pedagógica-Delegação de Nampula, 2013.

BUANANLE, M.F., *O Federalismo Político: Uma Proposta Filosófica de Ngoenha para apolítica moçambicana*. Monografia Científica para Obtenção do grau de licenciatura em ensino de Filosofia, Universidade Pedagógica-Delegação de Nampula, 2014.