

# FILOSOFIA DA SAGACIDADE: SUA METODOLOGIA, RESULTADOS, SIGNIFICÂNCIA E FUTURO

Kibujo M. Kalumba

KALUMBA, Kibujo M. *Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados e significância e futuro*. Tradução para uso didático de: KALUMBA, Kibujo M. *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future*. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African Philosophy*. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281 por Renato Rocha Lima Marques.

## Introdução

Por razões históricas, a filosofia da sabedoria africana tem seu foco nos pontos de vista dos sábios nativos tradicionais. Não vou tentar explicar estas razões imediatamente, minha primeira preocupação é a de introduzir o assunto sobre a natureza da filosofia da sagacidade.<sup>1</sup>

A maioria das pessoas concorda que um sábio é uma pessoa excepcionalmente inteligente. Além dessa sabedoria, Henry Odera Oruka sugere um segundo critério sobre a sagacidade. Um verdadeiro sábio, ele diz, deve usar habitualmente o dom da sabedoria para o aperfeiçoamento ético de sua comunidade. Por isso, ele ou ela tem que ser constantemente preocupado com os problemas éticos e empíricos provenientes de sua comunidade, com a intenção de encontrar soluções interessantes para elas. Na visão de Oruka, o segundo critério é o que distingue um sábio de um sofista (1990: xvii-xviii).<sup>2</sup> Eu concordo.

Três obras destacam-se como as mais aceitas espécimes da filosofia da sagacidade: *Conversas com Ogotemmêli* de Marcel Griaule (1965), *Filosofia da Sagacidade*, de Odera Oruka (1990), e *Crença, Conhecimento e Bruxaria* de B. Hallen e J. O. Sodipo (1997).<sup>3</sup> Este capítulo tratará desses clássicos. Eu escolhi esta abordagem clássica por sua dupla vantagem. Além de familiarizar o leitor com o caráter geral da filosofia da sagacidade, ele o expõe a algumas das principais questões que surgiram dentro desta tendência da filosofia africana.

## Metodologia

Toda obra da filosofia da sagacidade envolve um filósofo profissional entrevistando alguma outra pessoa a quem ele ou ela se considera como um sábio. A conjunção de abertura da primeira afirmação desse capítulo e os dois critérios da sagacidade fornecem um tríplice metodológico a ser cumprido por qualquer filósofo disposto a contribuir com essa tendência da filosofia africana. Tal filósofo deve garantir que todos os seus interlocutores são tradicionais,

excepcionalmente sábios e satisfazem o critério ético. Vamos agora examinar em que medida os autores dos nossos clássicos têm utilizado esses métodos.

Griaule não faz nenhuma tentativa direta para discutir a tradicionalidade do seu interlocutor. Presumivelmente, ele não viu nenhuma razão para questionar a tradicionalidade de Ogotemmêli, saudando da mesma forma como ele fez no País Dogon, uma região do atual Mali, cujos habitantes "foram tidos como dos melhores exemplos de selvageria primitiva" (1965: 1) no momento da entrevista (1947). Hallen e Sodipo defendem a tradicionalidade dos *onisegun* iorubás em cuja análise de termos epistêmicos do seu trabalho é baseado. Para aqueles que insistem que os *onisegun* não são tradicionais alegando que eles tenham sido tocados ou influenciados por um viés 'científico' que não é nativo, sua resposta é que nenhum dos *onisegun*, com os quais se informaram, "tenha sido submetido à educação formal ou não falam a língua inglesa. Por conseguinte, não foi por "nenhum método significativo por onde essa influência poderia ter sido transmitida" (1997: 74). Da mesma forma, para assegurar a dependência de "genuínos representantes da África tradicional em um ambiente moderno", Oruka limita suas entrevistas para aqueles que são "livres do efeito de bolsa de estudos Ocidental". O ideal é que essas pessoas sejam analfabetas e habitantes de área rurais (1990: xviii, 6).

Quando se trata de decidir a sabedoria excepcional de seus interlocutores, a prática de Oruka é seguir o exemplo da comunidade em que eles nascem (ibid. xviii). Hallen e Sodipo seguem a mesma prática e baseiam o seu trabalho na análise de aproximadamente doze *onisegun* considerados como os mais sábios dentro de suas comunidades por ambos clientes e os membros da sua organização profissional, a *egbe* (1997: 13). Griaule descreve Ogotemmêli como uma pessoa "dotada de inteligência excepcional e uma sabedoria que, por meio da fama, se espalhou por todo o seu país" (1965: 2). Assim, sua própria estimativa comprova que Ogotemmêli veio para coincidir com a da comunidade Dogon em conceder-lhe um estatuto epistêmico eminente. O que Griaule não especifica é qual papel, se existe algum, o senso comum desempenhou na formação de sua convicção de que Ogotemmêli foi excepcionalmente sábio. Uma breve discussão sobre o papel do consenso comunal na exploração da filosofia da sagacidade é apropriado neste momento.

Um filósofo interessado em filosofia da sagacidade normalmente mergulha, ele ou ela, em uma aldeia africana rural e solicita, a partir de um corte transversal dos nomes, aldeões da comunidade em que se acredita-se destacarem-se por muita sabedoria. Ele ou ela, então, começa a entrevistar e gravar aqueles indivíduos que recebem uma preponderância de indicações. Isto é o que seguir o exemplo da comunidade significa. Mas, como Oruka assinala, o consenso comunal por si só não garante a um indivíduo excepcional sabedoria. Assim, o filósofo deve

habitualmente avaliar a sabedoria do seu ou seus interlocutores. Além disso, para eliminar sofistas de seu escopo, ele ou ela deve regularmente examinar o comportamento dos interlocutores em que se considera ser sábio para garantir que eles usam sua sabedoria para o aperfeiçoamento ético de suas comunidades (Oruka, 1990: xviii). Além disso, o filósofo deve manter-se vigilante para qualquer informação que possa prejudicar a tradicionalidade dos interlocutores. É imperativo para o filósofo avaliar constantemente a tradicionalidade, a sabedoria excepcional e o caráter ético de seus interlocutores ao longo do curso de sua investigação. Pois o que está em jogo é uma metodologia tríplice de encaminhamentos constante em vez de uma série de passos cronologicamente ordenados. Vamos agora examinar a extensão da utilização do terceiro item da lista de verificação (o critério ético) pelos nossos autores.

Desde que Oruka sugeriu pessoalmente o segundo critério da sagacidade, é seguro assumir que ele avaliou regularmente o comportamento dos seus interlocutores para garantir que eles usaram sua sabedoria para o aperfeiçoamento ético de suas comunidades. Os outros autores não fazem referência explícita ao critério ético. No entanto, uma vez que eles retratam seus interlocutores como conselheiros populares, os compatriotas destes últimos devem tê-los percebido como motivados de forma altruísta. É assim como Griaule descreve o envolvimento comunal Ogotemmêli: " Seu nome e seu caráter eram, de fato, famosos por todo o planalto e as colinas, como dizia o ditado, conhecido até pelo mais novo menino. As pessoas vinham até a sua porta para ouvirem conselhos todos os dias e até mesmo à noite" (1965: 15). Da mesma forma, depois de descrever o incomparável status epistêmico dos *onisegun* dentro de sua comunidade, Hallen e Sodipo concluem o seguinte: "Qualquer um, portanto, procura um *onisegun* para solicitar conselhos e orientações sobre negócios, problemas familiares, situações pessoais infelizes, problemas religiosos e o futuro, bem como sobre doenças físicas e mentais" (1997: 13).

Além da metodologia tríplice, nossos autores não têm muito mais em comum além de transcreverem e traduzirem os diálogos originais. Oruka exibe o menor grau de "adulteração" dos dados originais, já que seu produto final não vai além das traduções em inglês dos diálogos originais. Em contraste, Griaule raramente cita Ogotemmêli diretamente. Seu livro é tão dominado por suas próprias sumárias declarações sobre as exposições de Ogotemmêli acerca da visão de mundo Dogon que torna-se difícil distinguir a mensagem do interlocutor das especulações de Griaule.

O envolvimento de Hallen e Sodipo com os dados originais vai, também, além de uma mera tradução. Seu principal projeto consiste em comparar os significados dos termos *mo* e *gbagbo* do iorubá com os de sua suposta equivalência na língua inglesa.<sup>4</sup> De acordo com alguns

dicionários Iorubá-Inglês que Hallen e Sodipo consideram como o "manual de tradução estabelecido" (MTE), os respectivos equivalentes em inglês são os termos "saber" e "acreditar." O primeiro passo consiste em uma análise de quatro camadas dos dois termos em inglês para determinar suas respectivas referências, objetos, critérios e variedades. Eles baseiam essa análise em diversas "obras filosóficas ocidentais e um pouco de senso comum" (1997: 40). Em seguida, eles procedem com uma análise semelhante dos termos *mo* e *gbagbo*, baseando-se em dados recolhidos a partir do *onisegun* iorubá mencionado acima. Eles fazem isso para analisar esses diversos dados e, em seguida, os compara para selecionar os significados para os termos que considerarem melhor representantes do sistema conceitual iorubá. Finalmente, eles compararam esses significados com os significados de "saber" e "acreditar". Hallen e Sodipo caracterizam seu método global como uma "análise conceitual" e encaram os *onisegun* como "colegas" em uma "análise de colaboração" dos termos iorubás (ibid. 8, 10, 124).

Já que Griaule, Hallen e Sodipo divulgaram seus resultados para a comunidade, atribuindo-os a sociedades inteiras, Oruka descreve suas obras mais como antropológicas do que, filosóficas (1990: xxvi). Como veremos na próxima seção, ele reserva o rótulo "filosófico" para partes de seu produto final.

## Resultados

Griaule acredita que as *Conversações* são uma sinopse da metafísica Dogon desnudado por Ogotemmêli no curso de 33 dias de "conversações". Pelo menos esta é a imagem que emerge das primeiras 15 páginas do livro, em que uma impressão é criada de modo que Griaule está prestes a fazer para os Dogon o que Tempels fez para os Bantu em *Filosofia Bantu* (1959). Tempels, cujo trabalho Griaule compara com o seu (1965: 2), reconstruiu o que ele considerava como os princípios ontológicos explicativos básicos subjacentes à cultura banta. Infelizmente, pesquisar as *Conversações* por quaisquer princípios ontológicos explicativos comparáveis aos de Tempels será em vão, exceto para referências ocasionais à noção de força vital.<sup>5</sup> As explicações de Griaule sobre crenças e práticas Dogon são em termos de mitologia ao invés de ontologia.

A principal conclusão da pesquisa da sagacidade de Oruka feita no oeste do Quênia é que existem dois tipos de sábios na África tradicional: sábios populares e sábios filosóficos. Apesar de os dois tipos de sábios destacarem-se pelo seu conhecimento da cultura tradicional, eles se distinguem pela atitude em relação a esse conhecimento. Sábios populares tomam uma atitude de primeira ordem em relação ao pensamento cultural, de modo que o seu pensamento nunca consegue transcender os limites da tradição. Em contraste, um sábio filosófico adota uma atitude de segunda ordem em direção ao pensamento cultural: ele ou ela se eleva acima do

pensamento e faz uma avaliação independente e crítica, aceitando apenas os aspectos que satisfaçam a sua minuciosa pesquisa racional. Oruka acredita que ao contrário das declarações dos sábios populares, que são todos melhores caracterizados pelo pensamento cultural, as afirmações críticas dos sábios filosóficos merecem o rótulo de "filosofia".<sup>6</sup>

Os "significados" que Hallen e Sodipo obtiveram a partir de sua análise em quatro níveis das palavras "saber" e "acreditar" vieram a ser significativamente diferentes daqueles que adquiridos a partir da análise de suas contrapartes do iorubá de *mo* e *gbagbo*. De este concluem, ao contrário da MTE, que nenhum dos termos ingleses tem o mesmo significado que o seu suposto equivalente em iorubá.

O contraste mais nítido no significado revelado por Hallen e Sodipo é entre "saber" e *mo*. Isto é devido a um dos critérios que eles atribuem ao termo *mo*. De acordo com sua análise, os dois critérios para *mo* são *ri* (percepção visual) e o reconhecimento de *eri okon* (MTE: coração e mente, apreensão) que o que se percebe é *ooto* (MTE: verdade) Em outras palavras, onde P é uma proposição, uma pessoa S tem *imo* (a forma substantiva de *mo*) de P, somente se S tiver visto que P e *eri okon* de S tiver testemunhado que é *ooto* desse P. Quando chegamos ao termo *conhecimento de que*, Hallen e Sodipo alegam que seus dois critérios incontestáveis são verdade e crença. Isto é, uma pessoa S sabe que P somente é verdade se P, e S acredita nesse P. O critério de *ri* tão acentuadamente distingue o significado de *imo* do significado de *conhecimento de que* que é possível para uma pessoa que saiba desse P ao deixar de possuir *imo* desse P. Por exemplo, um americano comum sabe que Cristóvão Colombo foi o primeiro europeu a visitar as Américas. Mas ele ou ela não pode *mo* nada sobre Colombo sem que ele ou ela não o tenham visto em primeira mão. Como qualquer tipo de informação com base em fontes de segunda mão ou testemunho, qualquer noção que esse americano possua acerca de Colombo é relegado pelo iorubá para o segundo melhor nível epistêmico de *igbagbo* (a forma substantiva de *gbagbo*).

O ponto de diferença de maior importância entre os dois sistemas que encontramos é o papel relativo dos depoimentos ou informações de segunda mão. No sistema iorubá qualquer informação transmitida com base em testemunho é, enquanto não for verificada, *igbagbo*. No sistema da língua inglesa, uma vasta quantidade de informação transmitida com base em testemunho é, sem verificação, classificada como "conhecimento" de algo. Grande parte deste último é a informação que o indivíduo em causa nem sequer sabe como verificar. No entanto, ainda assim é "conhecimento". (Hallen e Sodipo 1997: 81).

É possível ter instâncias de crença que não conseguem ser *igbagbo*, ou vice-versa? Esta questão não pode ser respondida a partir da análise de Hallen e Sodipo somente. Apesar de seu esforço para dissociar *gbagbo* do significado de "acreditar", tornando-o como "concordar em aceitar o que se ouve de alguém" (ibid. 64), Hallen e Sodipo não fornecem um critério claro de corte comparável ao que foi dado no caso de *ri* que distingue nitidamente o significado de "acreditar" do de *gbagbo*.

### **Significância e Futuro**

A Filosofia da Sagacidade foi concebida como parte de uma reação geral à posição antropológica clássica relativa à África tradicional que dominou as três primeiras décadas do século XX. Simbolizadas pelas obras de Lévy-Bruhl, a antropologia clássica negou qualquer abstração no tradicional pensamento Africano, a quem ele descreveu como uma mentalidade selvagem e primitiva (ver Irele, 1983). Griaule respondeu a esta descrição através da realização de um estudo do pensamento cultural de um povo africano tradicional, os Dogon, usando um de seus líderes sábios tradicionais, Ogotemmêli, como seu informante. Este estudo convenceu Griaule que, contrariamente à afirmação da antropologia clássica, a cultura Dogon havia produzido uma metafísica abstrata cujos princípios fundamentaram e motivaram todas as instituições Dogon, como os costumes, leis, rituais, e assim por diante. Griaule trouxe tão grande importância para a sua "descoberta" que ele acreditava que iria colocar um fim na alegação da antropologia clássica, bem como "revolucionar todas as ideias aceitas sobre a mentalidade dos africanos e dos povos primitivos em geral" (1965: 2).<sup>7</sup>

A "descoberta" do pensamento abstrato entre os africanos tradicionais não foi suficiente para convencer todos os africanistas de que o melhor dos pensadores africanos tradicionais opera no mesmo nível de sofisticação intelectual como os seus homólogos ocidentais (os cientistas). Robin Horton (1967) tipifica esses céticos. Ele afirma que há uma semelhança notável entre pensadores e cientistas tradicionais, em que os dois grupos procuram explicar o mundo visível em termos de mundo invisível. Pensadores tradicionais tentam fazer isso em termos das ações de deuses e espíritos, e os cientistas em termos de entidades teóricas, tais como átomos e ondas. Assim, os sistemas de pensamento de ambos os grupos contêm um componente teórico. Mas Horton vê uma grande diferença entre pensadores e cientistas tradicionais quando se trata da atitude para com suas respectivas crenças teóricas. Para os pensadores tradicionais, os postulados teóricos constituem um sistema reverenciado, fechado que deve ser aceito de forma acrítica: um sistema de crenças indubitáveis que torna testes

empíricos supérfluos. Em contraste, os cientistas consideram seus postulados teóricos como passíveis de críticas, testes empíricos e revisão posterior.

Hallen e Sodipo acreditam que sua pesquisa propõe uma verificação crítica sobre as generalizações de Horton. Eles argumentam que a distinção *imo/igbagbo* para os iorubás mostra que essas pessoas tradicionais (e, *a fortiori*, os seus principais pensadores) não reverenciam suas crenças teóricas na medida reivindicada por Horton. Isto é verdade, eles argumentam, porque os iorubás não usam o termo de maior nível epistêmico *imo* para descrever essas crenças. Uma vez que elas não sejam adquiridas visualmente, todas as crenças teóricas são relegadas pelos iorubás para o segundo maior nível epistêmico *igbagbo*, o nível no qual ficam as coisas que se podem aceitar de outros. Mais importante ainda, Hallen e Sodipo argumentam que a distinção *imo/igbagbo* sugere, ao contrário de Horton, que os iorubás tradicionais possuem uma postura crítica e também são apreciadores de testes empíricos. Isso é verdade, eles afirmam, porque a distinção evoca para a análise de todas as informações de forma crítica como sendo meramente hipotéticas (como *igbagbo*) até que essas possam passar pelo teste empírico (1997: 72-81, 119-25).

Mas os autores da metafísica abstrata "descoberta" por Ogotemmêli são anônimos, e os seus pensamentos são retratados como a posse unânime de um povo inteiro. O mesmo é verdade sobre os expoentes do sistema conceitual iorubá explicada por Hallen e Sodipo. Será que a África tradicional fornece instâncias de pensamento de segunda ordem individualizado e crítico? Sim, de acordo com Oruka. Ele acredita que a existência de sábios filosóficos tradicionais no Quênia prova que esse tipo de pensamento é uma característica permanente da África (1990: 5-6).

O leitor deve estar agora em condições de entender por que a filosofia da sagacidade concentra-se nos pontos de vista dos sábios tradicionais. É porque, desde o momento da sua concepção e durante todo o curso de seu desenvolvimento, seu objetivo primordial foi a de provar que o pensamento racional em suas diversas formas é nativo na África. Pesquisadores da Sagacidade têm buscado este objetivo em uma de duas maneiras. Alguns, como a Griaule, Hallen e Sodipo, optaram por estudar sistemas do pensamento tradicional africano utilizando desses especialistas indígenas que pouco provavelmente contrabandeiam elementos estrangeiros para eles, os sábios tradicionais. Outros, como Oruka, têm preferido procurar evidências de segunda ordem do pensamento racional entre os africanos com a maior probabilidade de possuírem esse pensamento e que também são pouco influenciados pela cultura ocidental: os sábios tradicionais, novamente.

Além de seu papel histórico em demonstrar a racionalidade da África tradicional, Oruka identificou outras três funções para sagacidade. Primeiro, sábios individuais nomeados, às vezes, fazem contribuições filosóficas valiosas que valem a atenção de filósofos profissionais (xvii, *ibid.*, 36). Isto é verdade desde o argumento de Mbuya Akoko sobre o monoteísmo. Classificado como um sábio filosófico por Oruka, Akoko discorda do politeísmo tradicional de seu grupo étnico, os Luo, e oferece um argumento *reductio ad absurdum* para o monoteísmo:

Deus é um Ser Supremo para todas as pessoas. Isso eu posso mostrar por referência ao fato da uniformidade na natureza. Se houvesse muitos deuses com poderes semelhantes, a natureza seria um caos, uma vez que haveria conflitos e guerras entre os deuses. Mas a natureza é uniforme, não caótica: um cão, por exemplo, só pode dar a luz à um cão e não a um gato. E um gato, por sua vez, outro gato e não um cachorro ou uma galinha. Tudo isso é prova de Uma Mente Suprema governando a natureza. (*ibid.* 32-3).

O segundo papel de sagacidade consiste no fornecimento de "dados brutos" para a reflexão filosófica posterior (*ibid.* xvii). Um bom exemplo é a "psicologia" que Griaule atribui aos Dogon segundo a qual a personalidade é uma entidade composta da compreensão da alma (vontade e consciência) e da força vital. A própria força vital é descrita como uma entidade também composta "de porções das forças de seus genitores... e vários antepassados...". De acordo com Griaule, os Dogon encaram a morte como a separação entre a alma e essa força vital e da desintegração do último em seus componentes (1965: 172-3, 180-2). Mas esta psicologia é notavelmente diferente da relatada por Tempels. A partir da convicção de que os Bantos respeitam cada ser como uma força, Tempels infere que eles igualam a personalidade de um indivíduo com a sua força vital. Tempels caracteriza esta força vital como uma entidade simples (não-composta) "dotada de inteligência e vontade". De acordo com Tempels (1959: 49-55), é essa força vital indivisível que o bantu entende como sobrevivência à morte física. Será que estes entendimentos díspares refletem as diferenças reais na forma como os Dogon e os bantos veem a si mesmos? Será que elas resultam da deturpação da psicologia tradicional, quer por Tempels ou Griaule? Estas questões exigem séria reflexão por etnofilósofos africanos, especialmente aqueles, como Inocêncio Onyewuanyi (1991), que parecem ver na filosofia banta a declaração definitiva da filosofia tradicional africana.

O terceiro papel de sagacidade é na área de desenvolvimento socioeconômico. Convencidos de que o verdadeiro desenvolvimento deve ser prosseguido em função das circunstâncias concretas das pessoas cuja vida se destina a melhorar, Oruka demanda os líderes africanos a listarem as contribuições dos sábios tradicionais no processo de concepção e



implementação de políticas e programas de desenvolvimento. Isso é porque ele acredita que os sábios compreendem a cultura de seu povo e a natureza de seus problemas melhor do que a maioria das pessoas (1990: 61-2). De fato, o próprio Oruka fez um estudo sobre o planejamento familiar envolvendo as contribuições de vários sábios tradicionais (ver Presbey, 1998: 10).

O quarto papel da sagacidade é derivado do trabalho de Hallen e Sodipo. Ele consiste em complementar a filosofia ocidental. Um vez que ela tem sido desenvolvida em relativa independência do resto do mundo, a filosofia ocidental tende a generalizar muitos pressupostos não testados. A pesquisa na sagacidade tem o potencial para validar, invalidar, ou modificar alguns desses pressupostos. Um deles é a alegação de que as atitudes proposicionais são universais. Em Inglês, estes são expressos por verbos como "acreditar", "saber", "duvidar", "desejar" e "querer", que indicam a atitude de uma pessoa em direção a uma proposição subordinada introduzida pela palavra "que", como na frase "John acredita que a filosofia é difícil". A alegação é que esses verbos têm equivalentes em todas as línguas naturais. Hallen e Sodipo trazem suas pesquisas para invalidar esta afirmação. Como vimos, os dois concluem em suas análises que não existem equivalentes exatos no iorubá para "saber" e "acreditar". De tudo isso, eles inferem que as atitudes proposicionais não são universais (1997: 84). Infelizmente, essa inferência vem cedo demais. Ele precisa aguardar uma análise mais abrangente de uma amostra representativa de atitudes proposicionais.

Existe um futuro para a filosofia da sagacidade, dada a crescente ocidentalização da África e do desaparecimento gradual dos sábios tradicionais? A resposta depende do que a força motriz por trás da pesquisa da sagacidade virá a ser. Se a pesquisa futura continuar com a tendência atual de ser impulsionada pelo desejo de demonstrar pensamentos de segunda ordem individualizados e não ocidentalizados ou para utilizar conhecimentos não contaminados em sistemas tradicionais africanos, então a filosofia da sagacidade tem um futuro sombrio. E então, ela terá se restringido a sábios tradicionais, e a morte deles significará sua morte. Mas enquanto a pesquisa da sagacidade puder se concentrar sobre o pensamento dos sábios, esses sábios não precisam ser tradicionais. A tradicionalidade dos seus sábios é apenas uma característica acidental da filosofia da sagacidade africana. Como vimos, foi a preocupação puramente histórica de demonstrar a racionalidade da África tradicional que levou nossos autores clássicos a se concentrarem em sábios tradicionais. É razoável pensar, então, que o futuro da filosofia sábio está nas mãos daqueles pesquisadores que estarão dispostos a transcender essa preocupação. Livres desta restrição, esses pesquisadores serão capazes de dialogar com todos os sábios da África: tradicionais, modernos, alfabetizados e analfabetos. Uma grande variedade de resultados virá de tais interações, que poderiam servir a vários fins. Eles poderiam ser valiosos

como dados brutos para a reflexão filosófica ou, em si, como conselho filosófico independente. Além disso, eles poderiam produzir *insights* úteis para pensar o desenvolvimento socioeconômico. E então, em todas essas conexões, a filosofia da sagacidade, eventualmente, oferecerá novas opções para as questões filosóficas ocidentais. A filosofia da sagacidade tem de se adaptar para sobreviver.

## Notas

1. Para o resto deste capítulo, a expressão "filosofia da sagacidade" será usada para designar a filosofia vinda de sábios africanos.
2. Mesmo que pareça ser um critério independente de sagacidade (1990: xviii), a preocupação consistente com os problemas da sociedade é, na minha opinião, o melhor tratado como uma condição necessária para o que eu estou apresentando como o segundo critério.
3. O livro de Hallen e Sodipo foi publicado pela primeira vez pela Ethnographica em 1986. Todas as referências neste capítulo são da edição 1997 de Stanford.
4. Eu digo "projeto principal" porque no capítulo 3, Hallen e Sodipo também compararam o significado do termo iorubá *aje* com a de seu suposto equivalente em inglês "bruxa". Meu foco está em seu principal projeto.
5. Griaule 1965: entrevistas dos dias 20, 21, 26 e 27.
6. A distinção entre sábios populares e sábios filosóficos é articulada em várias ocasiões na *Sage Philosophy* de Oruka: ver, por exemplo, pp. 28-9, 44-5. O capítulo 6 de *Sage Philosophy* reproduz as entrevistas de sete pensadores tradicionais que Oruka classifica como sábios populares; O capítulo 7 é dedicado a entrevistas de cinco sábios filosóficos.
7. Mas lembre-se que eu disse sobre a falta de princípios metafísicos explicativos nas conversas.

## Referências

- Griaule, Marcel (1965) *Conversations with Ogotemmel* (London: Oxford University Press).
- Hallen, Barry and Sodipo, J. O. (1997) *Knowledge, Belief, and Witchcraft* (Stanford: Stanford University Press; orig. pub. Ethnographica, 1986).

Horton, Robin (1967) "African Traditional Thought and Western Science," *Africa*, 37(1 & 2): 50–7, 155–87.

Irele, Abiola (1983) "Introduction," in Paulin Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington: Indiana University Press).

Onyewuenyi, Innocent (1991) "Is There an African Philosophy?" in Tsenay Serequeberhan (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings* (New York: Paragon House).

Oruka, Henry Odera (1990) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: E. J. Brill).

Presbey, Gail M. (1998) "H. Odera Oruka on Moral Reasoning: Rooted in the East African Prophetic Tradition". Paper read at the American Philosophical Association Symposium on "*Sage Philosophy: Celebrating the Life and Works of Odera Oruka*", Los Angeles, California.

Tempels, Placide (1959) *Bantu Philosophy* (Paris: Presence Africaine).