

A QUESTÃO DA FILOSOFIA AFRICANA

P. O. Bodunrin

BODUNRIN, P. O. (1981). The Question of African Philosophy. *Philosophy*, v. 56, n. 216, p. 161–179. Tradução para uso didático por Elvys Paulo Carlos Barros.

A filosofia na África tem sido dominada, por mais de uma década, pela discussão de uma questão composta, nomeadamente: existe uma Filosofia Africana e, se existe, o que é? A primeira parte da questão tem sido geralmente respondida no afirmativo, sem hesitação. A disputa tem sido principalmente sobre a segunda parte da questão, visto que vários exemplares da Filosofia Africana apresentados parecem não ser aprovados. Aqueles de nós que se recusam a aceitar certos exemplares como filosofia geralmente tem sido – um tanto illogicamente – acusados de também negarem uma resposta afirmativa à primeira parte da questão. Em um artigo apresentado no International Symposium in Memory of Dr William Amo¹ – o filósofo ganense que lecionou em universidades alemãs no início do século XVIII –, o professor Odera Oruka identificou quatro tendências – talvez mais apropriadamente abordagens – na filosofia africana atual. As quatro tendências identificadas por Oruka são as seguintes:

1. *Etnofilosofia*. Este é o termo que Paulin Hountondji usou para se referir aos trabalhos daqueles antropólogos, sociólogos, etnógrafos e filósofos que apresentam as visões de mundo coletivas dos povos africanos, seus mitos e folclores e sabedoria popular como filosofia.²² O que os etnofilósofos tentam fazer é “descrever uma visão de mundo ou sistema de pensamento de uma determinada comunidade africana ou de toda a África”. Ao invés de ver a filosofia como um corpo de pensamentos logicamente argumentados feito por indivíduos, os etnofilósofos veem a filosofia africana como pensamento comunitário e dão seu apelo emocional como uma de

¹ H. O. Oruka, “Four Trends in Current African Philosophy”, apresentado em *William Amo Symposium* in Accra, 24–29 de julho de 1978.

² Paulin Hountondji, “Le Mythe de la Philosophie Spontanée”, em *Cahiers Philosophiques Africains*, No. I (Lubumbashi, 1972). Embora Oruka tivesse Hountondji em mente, deve-se perceber que Hountondji não foi o primeiro a usar essa expressão. Kwame Nkrumah escreveu uma tese sobre “Etno-filosofia” na sua época de estudante nos Estados Unidos.

suas características únicas. Autores representativos nesta categoria são Tempels, Senghor, Mbiti e Kagame.³³ Oruka diz que isso não é, estritamente falando, filosofia, mas filosofia apenas em um sentido “adulterado” do termo.

2. *Filosofia da Sagacidade*. Esta tendência implicitamente rejeita uma abordagem holística da filosofia africana. Em vez de buscar a filosofia africana pelo estudo de visões de mundo, costumes, folclores etc., é feita a tentativa identificar homens na sociedade que são reputados por sua sabedoria. O objetivo é mostrar que “a alfabetização não é uma condição necessária para a reflexão e exposição filosófica”, e que na África existem “pensadores críticos independentes que orientam seus pensamentos e julgamentos pelo poder da razão e intuição inata, e não pela autoridade do consenso comum”⁴, e que existem na África homens não influenciados por fontes externas que são capazes de investigação crítica e dialética. No *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, de Marcel Griaule, publicado para o International African Institute pela Oxford University Press (1965), Ogotemmeli exibe uma grande sagacidade filosófica em sua exposição das doutrinas secretas de seu grupo. O quanto é a própria filosofia de Ogotemmeli e o quanto pertence ao seu grupo secreto pode não ser conhecido.

3. *Filosofia nacionalista-ideológica*. Esta é representada pelas obras de políticos como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere e Leopold Senghor.⁵ É uma tentativa de desenvolver uma nova e, se possível, única teoria política baseada no socialismo e na família africanas tradicionais. Argumenta-se que uma verdadeira e significativa liberdade deve ser acompanhada por uma verdadeira libertação mental e um retorno, sempre que possível e desejável, ao genuíno e autêntico humanismo africano tradicional.

4. *Filosofia Profissional*. Este é o trabalho de muitos filósofos de formação. Muitos deles rejeitam os pressupostos da etnofilosofia e adotam uma visão

³ (i) Placid Tempels, *Bantu Philosophy* (Paris: Presence Africaine, 1959); (ii) Leopold S. Senghor, *On African Socialism*, tradução, com introdução de Mercer Cook (New York: Frederic A. Praeger, 1964); (iii) J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophies* (New York: Doubleday, 1970); (iv) *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être* (Brussels: Academie des Sciences Coloniales, 1956).

⁴ Citação vinda de uma versão não publicada do artigo referido na nota de rodapé 1.

⁵ Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology* (New York: Monthly Review Press, 1970) e J. K. Nyerere, *Ujamaa: Essays in Socialism* (OUP 1968).

universalista da filosofia. A filosofia, muitos deles argumentam, deve ter o mesmo significado em todas as culturas, embora os assuntos que recebem prioridade, e talvez o método de lidar com eles, possam ser ditados por viéses culturais e pela situação existencial na sociedade em que os filósofos operam. De acordo com esta escola, a filosofia africana é a filosofia feita pelos filósofos africanos, seja na área da lógica, metafísica, ética ou história da filosofia. É desejável que as obras sejam estabelecidas em algum contexto africano, mas não é necessário que o sejam. Assim, se os filósofos africanos se engajassem em debates sobre a epistemologia de Platão, ou sobre identidades teóricas, suas obras seriam qualificadas como filosofia africana. É posição desta escola que o debate entre os filósofos africanos está apenas começando e que a tradição da filosofia no sentido estrito da palavra está apenas agora sendo estabelecida. De acordo com esta escola, a crítica e o argumento são características essenciais de qualquer coisa que deva se passar por filosofia. Logo, meros relatos descritivos dos sistemas de pensamento africanos ou dos sistemas de pensamento de qualquer outra sociedade não passariam como filosofia. Oruka identifica quatro filósofos africanos cujas obras refletem essa posição: Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, ele mesmo e eu –.⁶ Eu concordo com Oruka que nós quatro pertencemos, em geral, à mesma “escola”. Nós nos encontramos com mais frequência talvez do que qualquer outro grupo na África e trocamos e discutimos nossos trabalhos publicados e não publicados a tal ponto que temo estar fazendo exatamente o que Ayer fez em *Language, Truth and Logic*, expondo, explicando e defendendo as posições de uma escola. No entanto, algumas diferenças sutis, como é de se esperar, permanecem entre nós. Neste artigo, não repetirei em detalhes nossos argumentos habituais para rejeitar as obras de outros como não sendo filosóficas.

Discussões recentes e reflexões mais aprofundadas sobre o assunto me convenceram de que as diferentes posições quanto à natureza da filosofia africana mantidas por vários africanos contemporâneos refletem diferentes compreensões dos significados da própria filosofia. Agora penso que nossa disputa não totalmente terminológica sobre o que deve e o que não deve ser considerado filosofia africana

⁶ Veja a versão revisada do artigo de Oruka mencionado na nota 4, nota de rodapé 15.

não pode ser resolvida sem responder a algumas questões importantes. Algumas dessas questões são: o que exatamente os filósofos africanos estão tentando fazer, a saber, que desafios eles estão tentando enfrentar? Qual é a resposta adequada a esses desafios? Em outras palavras, o que constituiria uma resposta apropriada para os problemas que os filósofos africanos estão tentando resolver? Qual é a diferença entre um trecho de discurso filosófico e de um discurso de alguma outra disciplina? O que é para uma determinada ideia ou filosofia ser corretamente definível como filosofia africana? Tentarei, neste artigo, responder a essas e outras questões relacionadas.

A filosofia começa no espantar-se. O próprio universo forneceu aos homens a primeira fonte de admiração. Existem as estrelas, os oceanos, os fenômenos de nascimento, vida, morte, crescimento e decadência. Os homens se perguntaram sobre o destino dos mortos. Sobre os vivos, eles se perguntaram sobre o propósito da vida, sobre qual é a maneira apropriada de se comportar. Eles se perguntam se existe uma força orientadora por trás de todas essas coisas etc. Todas as sociedades humanas têm respostas para essas perguntas. A vida de uma sociedade é organizada de acordo com o que é aceito como respostas a essas questões fundamentais. Essas respostas podem, de fato, estar fundamentadas em erro e ignorância, mas elas geralmente não são questionadas. Raramente os homens se voltam para criticar a si mesmos sem algum ímpeto (geralmente externo), raramente os homens sentem a necessidade de fornecer justificativas para suas crenças sem alguma provocação.

Na África, o desafio à visão de mundo tradicional e aos sistemas de crença veio principalmente do contato com os europeus ocidentais. Pois, embora deva ter havido algum contato através do comércio e outros meios entre os diferentes povos da África subsaariana desde tempos imemoriais, devido à semelhança de seu ambiente e, portanto, à semelhança dos problemas que o universo lhes apresentava, as visões de mundo desses povos, seus costumes e organizações sociais não eram suficientemente díspares para oferecer provocações significativas uns aos outros. A semelhança que os antropólogos sociais encontraram entre várias culturas africanas não é surpreendente, pois, dados os problemas idênticos, é de se esperar que algumas soluções sejam semelhantes, uma vez que as opções humanas não são

infinitas. Entretanto, as coisas mudaram com o contato com o Ocidente. Grandes partes da África foram colonizadas, a evangelização começou e a escrita foi introduzida. Duas visões de mundo diferentes ficaram cara a cara.⁷ As quatro tendências identificadas por Oruka são diferentes tentativas de enfrentar os desafios criados pela nova situação. Quais são estes desafios?

1. Em parte pelo desejo de compreender melhor os africanos a fim de facilitar a sua governança ou conversão ao cristianismo, ou simplesmente pela curiosidade perante a presença de novos e, para os europeus, estranhos modos de vida, os etnógrafos europeus começaram a estudar os africanos. Suas descobertas foram unânimes em concluir que não apenas os africanos eram radicalmente diferentes dos europeus no tom de sua pele, mas também eram radicalmente diferentes em seu modo de vida e em sua capacidade de pensamento racional. Eles enfatizaram a natureza irracional e não lógica do pensamento africano. Sendo clérigos muitos dos primeiros antropólogos e etnógrafos, seus interesses estavam nos pensamentos religiosos e espirituais dos africanos. O veredicto usual era que a mentalidade africana era primitiva, irracional e ilógica. Com o crescimento da educação entre os africanos, começou-se a perceber que uma imagem indigna dos africanos estava sendo apresentada e que uma interpretação desinformada e falsa estava sendo dada ao pensamento e modo de vida africanos. Uma nova interpretação que fizesse o homem negro orgulhar-se foi exigida.⁸ Isso é o que os autores descritos por Oruka como praticantes da etnofilosofia estão tentando fazer.

2. O segundo desafio veio com a ascensão do nacionalismo africano, ou digamos, negro. Houve luta pela independência política. Sentia-se que a independência política devia ser acompanhada de uma total libertação mental e, se possível, de uma total cisão de todos os laços intelectuais com os senhores coloniais. A essa altura, os africanos haviam adquirido modos de vida ocidentais de várias maneiras – usávamos roupas do tipo ocidental, falávamos inglês ou francês etc. O sistema político foi modelado segundo o padrão de Westminster ou segundo o de

⁷ Assim como o contato dos gregos com os egípcios, e da Europa medieval com o pensamento árabe influenciou o pensamento desses povos.

⁸ Jean-Paul Lebeuf chamou a atenção para isso em 1962. Veja “The Philosopher's Interest in African Thought: A Synopsis”, *Second Order: An African Journal of Philosophy*, v. 1, n 1 (1972), p. 43.

algum outro parlamento europeu. O método tradicional de governo foi substituído na maioria dos lugares. Isso não se deu sem tensões. É mais fácil e menos prejudicial para o orgulho de um povo adotar uma língua estrangeira, um modo de vestir e hábitos culinários estrangeiros do que adotar e internalizar formas estrangeiras de organização social. O modelo de Westminster estava falhando em vários lugares. Começamos a pensar na ordem social tradicional e a buscar a salvação nos valores intocados de nossos ancestrais. A filosofia nacionalista-ideológica é uma resposta a este desafio.

3. Um terceiro desafio surge do impulso natural do homem de buscar comparações em todos os lugares. A maneira como entendemos o mundo é colocando as coisas em categorias. Se você se deparar com um objeto estranho em algum lugar, você pensa em como ele é, você o compara com outras coisas do mesmo tipo que você já viu em outro lugar. Os africanos que estudam a história intelectual de outros povos naturalmente querem conhecer a história intelectual de seu próprio povo. Eles são naturalmente curiosos para descobrir se há africanos homólogos aos filósofos que estudaram, digamos, na história intelectual ocidental ou, pelo menos, se existem conceitos equivalentes aos que eles encontraram na filosofia ocidental e, em caso afirmativo, como os conceitos são relacionados ou distintos em seu comportamento lógico em relação àqueles da filosofia ocidental. Este ponto tornou-se imensamente importante por conta da maneira honorífica com a qual a filosofia passou a ser vista. A filosofia tornou-se uma expressão tão eivada de valores que para um povo não ter filosofia é ser considerado intelectualmente inferior a outros que a têm. Ninguém lamenta a falta de física africana. Os matemáticos africanos, até onde eu sei, não foram solicitados a produzir matemática africana. Ninguém pediu que nosso crescente número de vias expressas seja construído de maneira africana. Porém, os filósofos na África são solicitados, se não diretamente, mas de forma sutil, a produzir uma espécie africana autóctone de sua disciplina.⁹ É natural para o colega nacionalista não filósofo, em uma comissão de currículo universitário, se perguntar por que um departamento de filosofia em uma universidade africana não está

⁹ Alguns dos meus colegas criticaram o programa que elaborei para o Departamento de Filosofia da Universidade de Ibadan, em 1974, por não ser suficientemente africano e muito ocidental.

oferecendo cursos de filosofia africana, enquanto há cursos de filosofia britânica, filosofia americana, filosofia europeia etc. Ele simplesmente argumentaria que, se esses outros povos têm filosofias, o africano também deve ter uma filosofia. Alheio ao que é ensinado nesses outros cursos e totalmente familiarizado com os muito ditados “filosóficos” e espirituosos e práticas religiosas de seu povo, o nacionalista não consegue entender por que os filósofos africanos não ensinam filosofia africana. Deixar de ensinar a filosofia africana é quase equivalente a um crime e a uma omissão antipatriótica. O que parece não estar claro para muitos é o sentido pelo qual uma filosofia ou uma ideia é descrita como filosofia ou ideia de um povo. O que realmente significa uma expressão como “filosofia britânica”? Abordarei sobre essa questão no final deste artigo.

Os filósofos podem tentar enfrentar os desafios introduzindo a etnofilosofia ou ensinando as ideologias políticas dos políticos africanos como filosofia. Eles também podem adotar o método dos antropólogos sociais e se empenhar no trabalho de campo: ter um gravador em mãos e visitar e fazer entrevistas com pessoas que são reputadas como sábios na sociedade, esperando que eles descubram a filosofia africana dessa forma.

4. Acrescentado ao precedente, um desafio relativamente recente e crescente, que decorre da escassez de recursos na África. A filosofia, e na verdade todo o setor educacional, tem que competir com outras necessidades sociais na alocação de recursos escassos. Estradas devem ser construídas, hospitais equipados e agricultura desenvolvida. Nessas circunstâncias, é compreensível que um filósofo como qualquer outro seja obrigado a mostrar a relevância de sua disciplina. A emergência do isso africano e do aquilo africano é um fenômeno familiar no cenário acadêmico africano. É como se qualquer coisa se tornasse relevante quando você colocasse nela o prefixo “africano”. Pode-se até argumentar que, se historiadores e estudantes de literatura tiveram êxito em criar a história e a literatura africanas, nós também deveríamos criar a filosofia africana. É contra esses desafios que devemos agora examinar as diferentes abordagens mencionadas anteriormente. Vamos considerá-los em uma ordem bastante diferente, tratando primeiro da filosofia ideológica-nacionalista e da filosofia da sagacidade e, por último, da etnofilosofia. A

etnofilosofia é a que mais se opõe à posição que desejamos insistir, e é em consideração a ela que nossa própria concepção de filosofia se tornará mais clara. Podemos dar às outras posições uma apreciação justa relativamente rápida.

Simpatizo com os esforços dos nossos pensadores políticos africanos. Seria realmente ótimo se pudéssemos desenvolver um novo sistema político, uma nova ordem sociopolítica diferente daquelas encontradas em outros lugares e baseada em uma filosofia africana autóctone. Essa é, de fato, uma aspiração valiosa da qual não se deve desistir sem tentativa. Mas estou incomodado com certas pressuposições das tentativas feitas até o momento. Para começar, penso que o passado que os filósofos políticos procuram recapturar não pode ser recapturado. Nkrumah parece perceber isso em seu *Consciencism*. É por isso que ele defende um novo socialismo africano que leve em conta a situação existencial da África. O contato com o Ocidente através da colonização e do cristianismo e a disseminação do islamismo tiveram efeitos de longo alcance na vida tradicional africana. Qualquer reconstrução de nossa ordem social deve levar isso em consideração. No entanto, Nkrumah e Nyerere pensam que o modo de vida tradicional deve ser seu *point de départ*. Mas a sociedade africana tradicional não era tão complexa quanto as sociedades africanas modernas. A crise de consciência que temos na sociedade africana moderna não existia. Na esfera da moralidade havia um acordo bastante geral sobre o que era certo e o que se esperava de alguém. Em uma economia predominantemente não monetária, onde as pessoas viviam e trabalhavam toda a vida no mesmo local e entre os mesmos parentes próximos, o comunalismo africano era viável. A África está se tornando rapidamente urbanizada. A população de um bairro típico de cidade grande hoje é heterogênea. As pessoas vêm de lugares diferentes, têm origens diferentes, não necessariamente têm laços de sangue e se preocupam menos com os assuntos uns dos outros do que costumavam. A segurança do cenário tradicional está desaparecendo. O comunalismo tradicional africano funcionou por causa dos sentimentos de familiaridade que o sustentavam. Não era um sentimento de familiaridade da raça humana, mas um sentimento de proximidade entre aqueles que podiam reivindicar

um ancestral comum.¹⁰ Não sei como examinar a contínua urbanização com seus problemas concomitantes. Podemos defender a organização de nossas cidades em unidades administráveis e estimular o sentimento de pertencimento entre as pessoas, por mais diversas que sejam suas origens, como sugeriu Wiredu.¹¹ Ainda assim, deve-se perceber que isso teria que ser baseado em novas premissas, não nas antigas.

Os pensadores políticos também são responsáveis por romantizar o passado africano. Certamente nem tudo sobre o nosso passado foi glorioso. Qualquer pessoa que assistiu *Roots* (mesmo que não tenha lido o livro), e por mais melodramática que tenha sido a versão cinematográfica, não precisa ser avisado disso.¹² As intermináveis disputas de terras entre comunidades, por vezes dentro de uma mesma aldeia, mostram que o comunalismo de que falamos era entre membros de grupos muito fechados. Um modo de vida que tornou possível que nossos ancestrais fossem subjugados por um punhado de europeus não pode ser descrito como totalmente glorioso. Qualquer reconstrução de nosso passado deve examinar as características de nosso sistema de pensamento e de nossa sociedade que tornaram isso possível.¹³ O humanismo africano não deve ser um humanismo retrógrado. Não há país cuja ideologia tradicional possa lidar com as exigências do mundo moderno. Apesar das alegações em contrário, as obras de Nkrumah, Senghor e Nyerere não são totalmente divorciadas da influência estrangeira. Com efeito, eles estudaram filosofia em escolas ocidentais e a influência dessa formação é perceptível em seus idiomas. No entanto, eles não alegam estar apenas descrevendo para nós a filosofia tradicional africana, nem afirmam que seu trabalho representa a visão coletiva do africano tradicional. O que eles estão fazendo é tentar fundar uma filosofia própria no passado tradicional africano. O fato de que eles podem ter dado uma imagem imprecisa do passado está fora de questão. Divorciados de seu viés ideológico-nacionalista e com uma abordagem mais crítica, seus trabalhos podem ser

¹⁰ Isso está em desacordo com a interpretação universalista do professor Ntumba sobre a familiaridade africana e com a reivindicação do próprio Nyerere em seu *Ujamaa*. Ver nota 5 acima.

¹¹ Kwasi Wiredu, "Philosophy and Our Culture", *Proceedings of the Ghana Academy of Arts and Sciences* (no prelo).

¹² Alex Haley, *Roots* (New York: Doubleday, 1976).

¹³ Kwasi Wiredu, loc. cit.

contribuições significativas para a teoria política, e é desnecessariamente minucioso tentar fazer uma distinção entre teoria política e filosofia política. O que é necessário nesses trabalhos é mais rigor e mais sistematização.

Parece haver duas maneiras de abordar a investigação da filosofia da sagacidade. Um deles é o procedimento atualmente usado pelo Dr. Barry Hallen, um filósofo estadunidense da Universidade de Ifé. Ele está investigando a concepção iorubá de pessoa. Certas pessoas que são reputadas por seu conhecimento do pensamento e religião iorubá são identificadas. O filósofo, com gravador na mão, os visita e tenta entrar em um diálogo real com eles sobre o conceito iorubá de pessoa. As respostas obtidas são tão diversas em seus detalhes quanto as pessoas entrevistadas, mas contêm semelhanças essenciais. Essas semelhanças essenciais ou características comuns são então escritas pelo filósofo treinado para obter a concepção iorubá de pessoa. Ele pode fazer visitas de campo para ter seu relato verificado. No diálogo, espera-se que o filósofo tente não impor categorias conceituais pré-estabelecidas ao seu colega africano. Talvez durante o diálogo ambas as partes apontassem as inconsistências¹⁴ nas posições uma da outra, levando ao abandono ou alterações de posições. Não vejo nada, em princípio, não filosófico nessa abordagem e não faria objeção a ela. Alguém pode querer apontar que não é assim que abordamos nosso estudo da filosofia ocidental. Esta não seria uma objeção válida. Os filósofos ainda visitam uns aos outros para discussões filosóficas, embora conferências, seminários e páginas de revistas científicas sejam agora os principais fóruns para intercâmbios filosóficos. Em uma cultura predominantemente iletrada, não é óbvio que o método descrito acima seja uma forma não filosófica de abordar nosso assunto, se alguém tiver interesse em sondar o pensamento popular. Outro é o método do Dr. Oruka e seus colegas da Universidade de Nairóbi, no Quênia. Consiste em registrar a filosofia de um queniano individual (eles esperam encontrar muitos outros quenianos assim) não influenciado pela educação moderna. Não é pretendido que eles estão registrando o pensamento comum da tribo queniana Luo. O objetivo parece ser descobrir o

¹⁴ *Inconsistências?* Este ponto será discutido mais tarde.

pensamento crítico de alguns quenianos nativos e, desse modo, demonstrar que existem africanos nativos capazes de fazer filosofia rigorosa.

Mas algumas perguntas devem ser feitas. Primeiro, de quem é a filosofia que o filósofo produz como resultado de tal pesquisa? O que ele consegue ao realizar, *vis a vis*, os desafios discutidos anteriormente? Sugiro que o que o filósofo está fazendo aqui é ajudar pessoas a dar à luz ideias filosóficas que já estão nelas. O produto da investigação conjunta do sábio tradicional e do filósofo de formação é um fenômeno novo. Tanto o sábio tradicional quanto o filósofo de formação inevitavelmente entram no diálogo com certos pressupostos. O que eles trazem à tona é uma nova criação a partir de suas reflexões sobre as crenças anteriormente sustentadas por eles. Mas, e este é o ponto importante a ser lembrado, o filósofo e o sábio estão “fazendo suas próprias coisas”. Eles estão fazendo filosofia africana apenas porque os participantes são africanos ou estão trabalhando na África e estão interessados em um problema filosófico (ainda que universal) de um ponto de vista africano. Como será discutido mais tarde, se eles estivessem meramente interessados em como e o que os africanos pensam sobre as pessoas, seu trabalho não seria filosoficamente interessante, nem mais interessante do que os trabalhos de etnógrafos. Em segundo lugar, esse “sair literalmente para o mercado... algo que dizem que os filósofos costumavam fazer antes de se tornarem encapsulados em nossas instituições acadêmicas”¹⁵ não deve ser entendido como sendo o mesmo que Sócrates e seus contemporâneos fizeram na *Ágora* ateniense. As metáforas podem ser enganosas. Os interlocutores de Sócrates, se é que os diálogos de Platão têm alguma verossimilhança, são seus pares intelectuais. Entre eles estavam etimologistas como Eutífron (*Crátilo* 396d) após o qual Platão nomeou o *Eutífron*, oradores renomados como Górgias (*O Banquete* 198c), matemáticos como Teeteto etc. A *Ágora* ateniense não era um mero mercado em nosso sentido da palavra; era o local de encontros dos oradores, o centro de conferências e o auditório de seminários dos cidadãos atenienses livres e da classe ociosa. Sócrates não nos deixou nenhuma obra escrita, mas não era um iletrado. De fato, há evidências de que

¹⁵ Barry Hallen, “A Philosopher’s Approach to Traditional Culture”, *Theoria to Theory* 9, No. 4 (1975), p. 259–272.

Sócrates, e uma grande parte dos cidadãos atenienses adultos livres do sexo masculino, não eram iletrados.¹⁶ É razoável presumir que aqueles que se reuniam na *Ágora* para discussões intelectuais eram pessoas bem-educadas e totalmente familiarizadas com as tradições orais e escritas de seu povo. A busca deles não era pela concepção ateniense de justiça, piedade ou o que quer que seja. Na verdade, Sócrates insistiu quase *ad nauseam* na necessidade de distinguir entre concepções populares de noções como justiça e piedade e o significado real desses conceitos – o que a coisa é em si. Foi nesse processo de busca do real significado dos conceitos (principalmente conceitos éticos, a princípio) em oposição às crenças populares sobre eles que nasceu a filosofia grega. Foi uma crítica às crenças culturais tradicionais.

A filosofia é uma criação consciente. Não se pode dizer que alguém tenha uma filosofia no sentido estrito da palavra até que se tenha refletido conscientemente sobre suas crenças. É improvável que tal reflexão consciente não tenha ocorrido na África tradicional; no entanto, resta pesquisar para mostrar até que ponto isso aconteceu. Que ela existiu não pode ser negado a priori. No entanto, o método de pesquisa de campo desse antropólogo social parece-me ser uma admissão implícita de que uma tradição filosófica africana ainda está em formação. O filósofo e o sábio estão ajudando neste trabalho criativo. Os interessados na filosofia da sagacidade foram bem sucedidos e conseguiram mostrar que a capacidade de filosofar não está necessariamente ligada ao letramento e que existem entre os africanos homens e mulheres capazes de se engajar em um discurso filosófico sério. Ainda assim, não me parece que este último ponto seja o que aqueles que não veem o estabelecimento definitivo da filosofia africana nos resultados de tais pesquisas estão negando; ninguém, exceto a pessoa extremamente ingênua, poderia negar habilidades filosóficas a todos os membros de uma raça inteira. O que alguns parecem negar é a existência de uma tradição de reflexões críticas

¹⁶ Ao se defender da acusação de ateísmo feita contra ele por Meleto, Sócrates disse que as opiniões atribuídas a ele eram na verdade as de Anaxágoras, a quem ele não plagiaria. O livro de Anaxágoras, acrescenta Sócrates, estava prontamente disponível a um preço barato em qualquer loja da esquina. Do júri ateniense, Sócrates pergunta a Meleto: “Você tem uma opinião tão ruim sobre esses cavalheiros e supõe que eles sejam tão analfabetos que não saibam que os escritos de Anaxágoras de Clazómenas estão cheios de teorias como essas?” (Platão, Apologia, 26d).

organizadas como a que o filósofo e o sábio estão tentando ajudar a criar. Pois, uma coisa é mostrar que existem homens capazes de diálogo filosófico na África e outra é mostrar que existem filósofos africanos no sentido daqueles que se engajaram em reflexões sistemáticas organizadas sobre os pensamentos, crenças e práticas de seu povo. Mesmo que a escrita não possa ser uma pré-condição para a filosofia, não obstante, o papel da escrita na criação de uma tradição filosófica não pode ser subestimado. Mais será dito sobre isso mais posteriormente.

Passemos agora à etnofilosofia. As fontes são o folclore africano, contos, mitos, provérbios, crenças e práticas religiosas e a cultura africana em geral. A respeito destes, é necessário deixar claro o que estamos negando. Não estamos negando que eles sejam dignos da atenção do filósofo. Não estamos negando a existência de sistemas conceituais respeitáveis e, em muitos aspectos, complexos e, em certo sentido, racionais e lógicos na África. Num certo sentido, um sistema de crenças é racional se, uma vez que você entenda o sistema, as crenças individuais dentro dele fizerem sentido; em outras palavras, se alguém pudesse ver por que os membros da sociedade dentro do sistema teriam as crenças que de fato têm. E um sistema de crenças é lógico se, uma vez que você identifica as premissas ou pressupostos sobre as quais o sistema se baseia, as crenças individuais decorreriam delas e podem ser deduzidas exclusivamente delas. Tal sistema também pode ser coerente. Que existam sistemas conceituais racionais (no sentido descrito acima), lógicos e respeitáveis entre os africanos e outros povos, outrora pensados pelos europeus como mentalmente primitivos, não é mais o ponto em questão. Já em 1962, no First International Congress of Africanists em Acra, Gana, um conhecido antropólogo, Jean-Paul Lebeuf, afirmou (ainda que com algum exagero) a existência na África de “sistemas metafísicos perfeitamente equilibrados nos quais todos os fenômenos do mundo sensível estão ligados entre si em harmonia”, acrescentando que “não é exagero dizer que o registro dessas ontologias tornou acessível uma forma de pensar que é tão incontestável em sua lógica quanto o cartesianismo, embora bastante separado dele”¹⁷. Os trabalhos do professor Evans-Pritchard e estudos mais recentes do professor Robin Horton percorreram um longo caminho para confirmar

¹⁷ Citado por W. A. Hart, *loc. cit.*, nota 8 acima.

isso. Mas nem todo sistema conceitual racional, coerente e complicado é filosofia. A ciência e a matemática são sistemas conceituais eminentemente racionais, lógicos e, em grande medida, consistentes, mas não são sistemas filosóficos. Acho que muitos etnofilósofos acreditam erroneamente que todos os sistemas conceituais racionais, lógicos e complicados são sistemas filosóficos. Eu acredito que eles estão errados nisso.

As críticas usuais contra os etnofilósofos¹⁸ assumiram as seguintes formas. (1) Que algumas das coisas que dizem sobre a cultura africana são falsas: tal como quando alguém mostra que a alegação de Mbiti de que os africanos não têm nenhuma concepção do futuro além do futuro imediato é falsa chamando atenção para vários modos de referência ao futuro longínquo na linguagem africana e na vida social¹⁹ ou que Senghor está errado ao alegar que “o raciocínio negro africano é intuitivo por participação”, mostrando a racionalidade não emocional de alguns pensamentos africanos (como nas obras de Robin Horton). Este método por si mesmo não mostra que as obras assim criticadas são obras não filosóficas. Uma obra filosófica não deixa de ser filosófica apenas porque contém afirmações falsas. (2) Uma vez que sustentamos que a filosofia é adequadamente estudada, segundo nossa percepção, através do exame dos pensamentos dos indivíduos, outro argumento que usamos contra os etnofilósofos é que o pensamento coletivo dos povos no qual eles se concentram não é filosofia genuína. Embora qualquer tentativa de dar conta dos pensamentos coletivos de todo um povo se preste a uma objeção usual contra as explicações holísticas dos fenômenos sociais (a saber, que elas devem postular a existência de mentes grupais), essa objeção, por si mesma, não é suficiente para descartar tais tentativas como não-filosóficas. Filósofos como quaisquer outras pessoas podem errar. Em todo o caso, não está claro por que o pensamento de grupos, se é que existe tal coisa, não pode ser um tema apropriado para o estudo filosófico. Argumentar que isso não é possível²⁰ é subposicionar a questão, pois é

¹⁸ Não utilizo este termo com qualquer conotação pejorativa.

¹⁹ E. G. J. A. Ayoade. “Time in Yoruba Thought”, *African Philosophy: An Introduction*, Richard A. Wright (ed.) (University Press of America, 1977), p. 83-106.

²⁰ Argumentei deste modo em meu “Problems and Prescriptions for an Action Philosophy in Africa”, *Proceedings of the Inter-African Council of Philosophy*, Proceedings of the 1975 Accra Conference.

assumir que a questão de quais métodos e materiais pertencem à filosofia já foi resolvida de antemão.²¹ A história da filosofia está repleta de discussões sobre diferentes tipos de coisas e de várias abordagens da disciplina. Não se pode descartar a discussão de qualquer coisa e o uso de qualquer método como não filosófico sem argumento. Optar por um método é assumir uma postura filosófica. Não há razão a priori para que provérbios, mitos de deuses e anjos, práticas sociais etc., não possam ser assuntos apropriados para a investigação filosófica.

Os etnofilósofos e nós mesmos e, na verdade, todos os que se envolvem em empreendimentos cognitivos têm um objeto comum (não objetivo) de investigação. O que todos nós ansiamos saber mais é sobre este nosso universo; seu conteúdo, os eventos e atividades que ocorrem nele. Sobre essas coisas, podem ser feitas várias perguntas, para as quais se esperam respostas distintas. O tipo de respostas esperadas depende tanto do tipo de questões levantadas quanto do método de investigação. Diferentes disciplinas abordam o estudo do mundo de maneiras diferentes e buscam compreensão em diferentes níveis e com diferentes objetivos. Assim, a descoberta das leis mais fundamentais que regem o comportamento da matéria é o objetivo da física; a descoberta das leis gerais que regem o funcionamento da mente humana é o objetivo da psicologia. As disciplinas não estão em compartimentos impermeáveis e as áreas de interesse se sobrepõem. E o que em uma geração pertence a uma disciplina pode em outra geração pertencer a outra disciplina. Os estudiosos de cada disciplina geralmente adotam os métodos aceitos por sua época, lidam com os tipos de questões que interessam à sua época e trabalham dentro dos pressupostos básicos de suas disciplinas – pelo menos até que esses pressupostos “transbordem”. Wright pode estar certo de que não existe um método que seja o método da filosofia hoje.²² Ainda assim, em qualquer tradição de filosofia que se esteja trabalhando e em qualquer método que se esteja aplicando, alguns pressupostos parecem ser consenso geral, atualmente. Assim, quando alguém está apresentando uma tese filosófica para nossa aceitação, esperamos que ele exponha claramente seu caso, exponha as questões em jogo da maneira mais

²¹ Veja os argumentos de R. Wright em seu livro citados na nota 19 acima, p. 21-24.

²² *Ibid.*, p. 23-25.

clara possível, para que saibamos o que estamos sendo convidados a aceitar. Esperamos que ele defenda seu caso – mostre-nos porque devemos aceitá-lo. Ele pode fazer isso mostrando, se houver, as fraquezas das teorias rivais, ou mostrando como sua teoria resolve o(s) problema(s) que sempre nos preocuparam, ou como ela amplia nossa compreensão de algo que já sabíamos. Ao argumentar a favor de sua tese e ao mostrar como a tese faz diferença, ele está conduzindo a uma síntese cujo resultado pode ser uma nova visão de mundo. Se esse novo olhar entrar em conflito com outros, ele deve tentar justificar qual delas ele pensa que devemos optar. Esperamos que ele nos dê a palavra; ou seja, nos deixe perguntar e levantar questões sobre sua tese. Em outras palavras, não esperamos que ele seja tão dogmático a ponto de pensar que sua posição é a palavra final sobre aquilo de que trata. Esperamos que ele esteja preparado para mudar seu ponto de vista, e nós mesmos estamos preparados para mudar o nosso, de acordo com as evidências. Não esperamos que ele tenha um dogmatismo teológico sobre sua posição. Esperamos essas coisas até mesmo do metafísico especulativo e do existencialista. Os filósofos nem sempre conseguem fazer e ser todas essas coisas. É apenas necessário que eles tentem. Uma mera descrição do mundo empírico não pode satisfazer essas condições. A pena é que os etnofilósofos geralmente se apaixonam tanto pelo sistema de pensamento que procuram expor que se tornam dogmáticos na veneração da cultura a qual o sistema de pensamento pertence. Eles dificilmente notam porque os outros podem se recusar totalmente a compartilhar sua estima pelo sistema que descrevem. Eles não levantam problemas filosóficas sobre o sistema (porque, para eles, nenhum problema surge quando “entendemos” o sistema); portanto, eles não tentam dar uma justificativa filosófica do sistema de crenças ou dos problemas que surgem nele. É por essas razões que consideramos suas obras filosoficamente insatisfatórias; não é porque consideramos o material sobre o qual eles trabalharam não digno da atenção do filósofo, ou que seu trabalho não seja acadêmico. Deve-se ressaltar, no entanto, que um filósofo profissional competente pode manifestar uma reverência não expressa pela cultura tradicional, simplesmente nos deixando com uma análise de conceitos filosóficos e não dizendo

nada sobre sua análise – como se dissesse que encontrou um novo e impecável sistema conceitual.

O filósofo africano não pode ignorar deliberadamente o estudo do sistema de crença tradicional de seu povo. Problemas filosóficos surgem de situações da vida real. Na África, mais do que em muitas outras partes do mundo moderno, a cultura e as crenças tradicionais ainda exercem grande influência no pensamento e nas ações dos homens. Numa época em que muitas pessoas no Ocidente acreditam que a filosofia empobreceu e precisa ser redirecionada, um estudo filosófico das sociedades tradicionais pode ser a resposta. O ponto, no entanto, é que a abordagem do filósofo para este estudo deve ser crítica, o que não significa dizer avaliação negativa, mas avaliação racional, imparcial e articulada, seja positiva ou negativa. Ser “crítico” das ideias recebidas não é, conseqüentemente, o mesmo que rejeitá-las: consiste antes em se perguntar seriamente se as ideias em questão devem ser reformadas, modificadas ou conservadas, e em aplicar toda a sua inteligência intelectual e imaginativa na busca de uma resposta²³. O que me parece claro é que o filósofo não pode embarcar em um estudo do pensamento tradicional africano por atacado. Ele teria que prosseguir gradativamente. Ele pode ter que começar por um exame de questões e conceitos filosóficos que rondaram amplamente a história da filosofia mundial, e ele não deve ser acusado de não ser original ou irrelevante como filósofo africano simplesmente porque está discutindo, no contexto africano, questões que também receberam atenção em outros lugares. Se um problema é filosófico, deve ter uma relevância universal para todos os homens. Os sistemas filosóficos são construídos pelo exame sistemático de características específicas do mundo e das relações que são percebidas como obtidas entre eles. Alguns filósofos africanos contemporâneos começaram o estudo gradativo de conceitos filosóficos enraizados no pensamento tradicional africano. Discutirei duas tentativas recentes.

Em “Notes on the Concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought”²⁴, por uma comparação de diversas citações de provérbios iorubás, o

²³ H. S. Staniland, “What is Philosophy?” *Second Order: An African Journal of Philosophy*, 7 (1978).

²⁴ J. O. Sodipo, “Notes on the Concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought”, *Second Order*, n. 2, v. 2 (1973), p. 12-20.

dramaturgo Ogunde, o corpus de Ifá, Hume, Horton etc., e obviamente fazendo a mesma coisa que Henri Frankfort fez com o pensamento especulativo pré-científico, pré-filosófico grego,²⁵ e chegando exatamente às mesmas conclusões, o professor Sodipo estabeleceu com sucesso as seguintes teses: (1) Que os Yorubas distinguem entre acaso e causa. (2) Que as explicações causais científicas (geralmente feitas em termos de entidades impessoais) não podem explicar certas características únicas de algumas ocorrências. Assim, enquanto a umidade da estrada, a ineficácia dos freios e o descuido do motorista etc., podem explicar por que os acidentes geralmente acontecem, eles não podem explicar por que isso aconteceu com uma pessoa em particular, em um lugar específico e na hora exata em que aconteceu. (3) Onde interesses pessoais humanos estão em jogo, como quando uma moeda é jogada para decidir quem deve reinar, os iorubás acreditam que, nesse caso, a sorte não se deve ao acaso, mas à ação dos deuses ou de algum outro agente pessoal. (4) A razão para isso é que a preocupação com a explicação no pensamento tradicional iorubá é religiosa; por ser religioso, deve satisfazer “necessidades emocionais e estéticas” e, devido a isso, suas explicações devem ser dadas em termos de pessoas ou entidades que são semelhantes a pessoas em aspectos significativos. Pois são explicações como essas que podem revelar os motivos por trás de acontecimentos particulares; eles sozinhos respondem à pergunta emocional por que a coisa aconteceu aqui, agora e para mim em particular.²⁶

Creio que devemos admitir que esse relato nos permitiu ver que a concepção iorubá de causa e acaso se encaixa muito bem no sistema tradicional de crenças iorubá, especialmente em nosso sistema de crenças religiosas. Também demonstra que existem razões, e razões compreensíveis para esse assunto, pelas quais os iorubás tradicionais explicam ocorrências significativas em expressões idiomáticas pessoais. O professor Sodipo aponta que, para os iorubás, os deuses assumem o controle onde os cientistas teriam de recorrer ao acaso. Ele também aponta que os iorubás não ignoram a noção técnica de acaso. O que o professor Sodipo fez foi contextualizar esses conceitos (causa e acaso) nessa categoria específica de eventos

²⁵ Henri Frankfort, *Before Philosophy* (Penguin, 1951).

²⁶ Sodipo, *op. cit.*, p. 18.

(eventos significativos para o ser humano). Ele “se colocou no lugar dos homens que vivem [na cultura iorubá tradicional] para entender o princípio e o padrão de suas intenções”²⁷. Mas algo é necessário para além da análise fornecida pela Sodipo.

Uma vez que agora, por meio da análise de Sodipo, vimos que há uma diferença entre a explicação iorubá tradicional de causa e efeito e a explicação científica, a questão importante é: qual é a explicação mais verdadeira? Qual devemos preferir? A única resposta que se pode deduzir da Sodipo é: Tudo depende do que você quer. Se você quiser satisfação emocional ou estética, deve preferir a explicação tradicional iorubá. Se você quiser alguma outra coisa, então _____. Se as duas explicações são tão radicalmente diferentes, uma deve estar mais próxima da verdade do que a outra, e um dos objetivos da filosofia é nos permitir decidir qual. Decerto aquilo que é emocional e esteticamente satisfatório não é, apenas por essa razão, o que compele nossa aceitação. Essa característica por si só não pode conferir verdade a uma proposição.

Em um sentido mais importante de “racional”, mostrar por que um povo mantém uma determinada crença não é suficiente para mostrar que a crença é racional. Dada qualquer prática social humana, pode-se sempre encontrar uma razão para ela. No caso em questão, uma explicação de um evento em termos das motivações de uma pessoa ou de um deus é racional somente se a evidência for dada para a existência da pessoa ou deus, ou razões suficientes dadas porque sua existência deve ser assumida e argumentos aduzidos sobre porque a pessoa ou deus deveria estar implicado no evento particular. Certamente, mostrar que uma crença surge de necessidades emocionais, se isso for de fato verdade, dificilmente pode ser interpretado como uma demonstração de que ela é racional. Em tudo isso, nota-se uma relutância em avaliar para não ser tomado como uma condenação de uma cultura particular. Essa mesma relutância em fazer julgamentos avaliativos é evidente na discussão de Hallen sobre o conceito de destino no sistema de pensamento iorubá.²⁸

²⁷ W. A. Hart, *op. cit.* 47, em citação de Evans-Pritchard.

²⁸ Barry Hallen, *loc. cit.*, nota 15 acima, p. 265–270.

Hallen argumenta que os iorubás rejeitam a dicotomia radical ocidental entre as partes racionais e emocionais da personalidade humana e que isso afeta fundamentalmente a estrutura de suas crenças e sistemas conceituais em geral. Segundo Hallen, existem três elementos na personalidade humana: o espírito individual (*èmi*) que continua a viver após a morte, mas sem seu corpo terreno (*ara*) e o destino (*orí*). Como as almas na *República* de Platão (Livro X, 617d–621b), o *èmi* pode passar por várias reencarnações. Antes de cada reencarnação, o *èmi* deve escolher um novo destino (*orí*) que “englobe todos os eventos significativos que ocorrerão durante sua vida, incluindo tempo e forma de nascimento e morte... O *èmi* é o eu consciente que decide; o que ele decide é determinado pelo *orí*, uma parte do eu que não faz parte da autoconsciência”²⁹. O *orí* deve ser visto como, de alguma maneira, externo e diferente de si mesmo. Hallen argumenta que o *orí* não deve ser comparado à noção freudiana de um inconsciente pois isso introduziria a dicotomia da personalidade em um sistema conceitual onde ela não ocorre. O *orí* tem razão e desejos próprios. Eis aqui a interessante passagem de Hallen:

Um iorubá dirá que uma vez que um destino é “fixado” por Olorum, ele não pode ser mudado. Deve ocorrer. No entanto, em outras ocasiões, a mesma pessoa dirá que é possível “perder” o destino que lhe foi atribuído, no sentido de ficar confuso e perdido durante a vida e fazer coisas para as quais não é apto. Ou uma força externa pode interferir no destino de alguém. Nenhuma delas é inteiramente consistente com a crença de que uma vez que um destino é fixado, ele é inalterável e deve acontecer. Ou com o fato de que as pessoas bajulam e elogiam seu destino na esperança de melhorá-lo. Ou com a supracitada possibilidade de uma pessoa ser responsabilizada por não aproveitar ao máximo o destino que lhe foi atribuído.³⁰

Hallen aponta, com razão, que a inconsistência implícita na concepção iorubá de destino (*orí*) não deve ser vista como evidência de mentalidade primitiva. Os seres humanos, em todos os lugares, por vezes mantêm (geralmente inconscientemente) crenças inconsistentes. Porém, Hallen argumenta que a inconsistência neste caso é meramente aparente e se torna um problema apenas se

²⁹ Ibid., p. 266.

³⁰ Ibid., p. 268.

julgarmos o sistema conceitual iorubá nos termos do paradigma hipotético-dedutivo ocidental:

Em vez disso, as várias crenças que podem ser invocadas – quando uma explicação ou previsão é necessária – devem ser comparadas com as várias partições móveis que estão dispostas ao longo das alas de um palco e podem ser movidas dependendo das demandas da próxima cena. Cada partição corresponde a uma determinada crença. Existem outros painéis de crenças nas alas que seriam inconsistentes com ela se fossem colocados em jogo simultaneamente. Mas isso não acontece (exceto em circunstâncias muito excepcionais) pois quando um certo tipo de problema ocupa o centro do palco, a mesma partição é sempre deslocada para servir de pano de fundo explicativo.³¹

Mais uma vez, o que vemos aqui, com a explicação de Sodipo sobre o conceito iorubá de causa e acaso, é uma boa explicação de porque os iorubás não acham estranho viver com crenças inconsistentes. A explicação de Hallen dificilmente pode ser interpretada como mostrando que os iorubas mantêm visões consistentes sobre o destino, conforme expresso em seu conceito de *orí*; em vez disso, sua explicação explica por que os iorubás não veem nenhuma inconsistência em seu sistema de crenças. Mas isso não remove a inconsistência. É melhor reconhecer aqui a existência de genuínos problemas filosóficos perenes – os problemas do determinismo e da liberdade, do eu e da consciência – para os quais os filósofos ainda não encontraram uma solução, do que retratar os africanos como radicalmente diferentes do resto da humanidade em seu sistema conceitual e em ser imunes às leis da lógica. Em uma tentativa de estabelecer a singularidade do africano, tanto Sodipo quanto Hallen se recusaram a citar crenças paralelas de outros lugares, com medo de serem acusados de importar modelos forâneos para seu estudo ou parecer não estarem fazendo nada de novo. Nossa cultura pode ser cara para nós, mas a verdade deve ser mais cara.

A discussão já está ficando muito longa, mas ainda há mais dois pontos a serem considerados. Um é o apelo para que produzamos uma filosofia africana, mesmo que ainda não exista nenhuma, como se os filósofos pudessem montar um espetáculo. Dizem-nos que se historiadores e estudantes de literatura puderam

³¹ Ibid., p. 270.

criar as espécies africanas de suas disciplinas, os filósofos africanos podem fazer o mesmo. Aqueles que argumentam dessa forma não notam as diferenças essenciais entre a filosofia e essas outras disciplinas. Povos e nações têm necessariamente uma história, desde que sua existência se estenda no espaço e no tempo e enquanto se envolvam em atividades sociais humanas. A menos que sejam simplesmente estúpidos, aqueles que são reconhecidos por terem dito que os africanos não tinham história só podem querer dizer apenas que não sabem de nenhum evento significativo (por quais padrões a significância deve ser determinada é outra questão) que ocorreu na história africana. Nossos historiadores provaram que eles estavam errados por meio de um estudo minucioso de nossas tradições orais associados com evidências arqueológicas e outras evidências materiais. Os escritores africanos estão fazendo pela literatura africana o que Ésquilo, Sófocles e Eurípidés fizeram pela literatura grega. Eles tomaram mitos populares, celebrações conhecidas e costumes populares e deram a eles um toque literário. Ao fazer isso que eles estão ajudando a criar literatura africana. No entanto, parece-me que o que se pode comparar corretamente com a filosofia é a crítica histórica e literária. Estes são, na África, até onde eu saiba, um produto da era moderna. A influência da escrita em tudo isso não pode ser subestimada. Escrever nos ajuda a definir ideias e a cristalizá-las em nossas mentes. Torna as ideias de um dia disponíveis para uso posterior. É por meio dela que os pensamentos de uma época são disponibilizados para as gerações seguintes com o mínimo de distorção. Não precisamos sempre, por assim dizer, começar de novo. Quanto da presente discussão eu carregaria em minha memória daqui a dez anos? Quanto disso, se eu dependesse da transmissão oral, permaneceria sem distorções para o futuro? Sem dúvida, escrever não é um pré-requisito para a filosofia, mas duvido que a filosofia possa progredir adequadamente sem escrever. Se outros não tivessem escrito os ditos de Sócrates, dos pré-socráticos e de Buda, não os consideraríamos hoje como filósofos, pois seus pensamentos teriam se perdido no mundo mitológico dos provérbios e dizeres sucintos.

O ponto restante é este: o que uma expressão como “Filosofia Britânica” significa?³² Não significa a filosofia do inglês médio, nem uma filosofia geralmente conhecida entre o povo britânico. O britânico médio não conhece muito dos *Principia Mathematica* ou do conteúdo do *Tractatus*. A filosofia britânica não é uma tradição monolítica. A esta altura, o empirismo e a análise lógica parecem ser as características predominantes dessa tradição, mas, de modo algum, todos os filósofos presentes na tradição britânica podem ser descritos como empiristas ou analíticos. No final do século passado, a figura dominante era Bradley, um idealista hegeliano. A filosofia britânica não é um corpo de pensamentos que teve sua origem nas Ilhas Britânicas. O pensamento grego (ele próprio instruído pelo pensamento egípcio primitivo), o idealismo continental e a filosofia científica (a filosofia do Círculo de Viena) tiveram influências no pensamento britânico. Algumas das figuras mais influentes da filosofia britânica nem mesmo eram britânicas de nascimento – por exemplo, Wittgenstein e Popper. Da mesma forma, Alfred North Whitehead nasceu na Inglaterra e iniciou sua carreira filosófica na Inglaterra, mas seu trabalho filosófico posterior pertence à história da filosofia estadunidense. Os pensamentos dos antigos gregos pertencem à história da filosofia ocidental, mas os antigos gregos e os antigos britânicos eram ignorantes uns dos outros, mutuamente. César descreveu os bretões como bárbaros quando esteve lá pela primeira vez. O ponto que eu estou tentando chegar é que a filosofia de um país ou região do mundo não pode ser definida em termos do conteúdo de pensamento da tradição, nem em termos das origens nacionais dos pensadores. Como Wiredu coloca, “para um conjunto de ideias ser uma posse genuína de um povo, ele não precisa tê-las originado, ele precisa apenas apropriar-se delas, fazer uso delas, desenvolvê-las, se o espírito assim as mover, e prosperar nelas. A história intelectual da humanidade é uma série de empréstimos mútuos e adaptações entre raças, nações, tribos e subgrupos ainda menores.”³³ E “o trabalho de um filósofo é parte de uma dada tradição se e somente se for produzido dentro do contexto dessa tradição ou for

³² Na linha de argumentação que se segue, devo muito a “What is African Philosophy?” do professor Kwasi Wiredu, apresentado no William Amo International Symposium, referido anteriormente.

³³ *Ibid.*, p. 7.

assumido e utilizado nela”³⁴. Se esses pontos forem compreendidos, ao filósofo devem ser permitidas as liberdades intelectuais permitidas a seus colegas em outras disciplinas. Ele pode ser solicitado a aplicar sua formação ao estudo de sua cultura e isso seria uma solicitação compreensível, mas deve-se compreender que sua reação será guiada por seus próprios interesses filosóficos.

A visão da filosofia defendida aqui não é estreita. Permite-nos estudar o pensamento tradicional africano, mas adverte para que seja feito de forma devida. A filosofia como disciplina tem, e deve ter, autonomia. A visão de que qualquer coisa pode se passar por filosofia prejudicará o desenvolvimento da filosofia na África. Nem todo mundo é filósofo. Filosofia requer formação. Por que devemos lamentar um início tardio na filosofia? Ninguém lamenta nosso início tardio na matemática. Acho que devemos nos desiludir das conotações valorativas e honoríficas que a filosofia passou a ter e considerá-la apenas como uma disciplina entre outras. Essa certamente é a maneira como os filósofos profissionais veem sua disciplina. É apenas mais uma das atividades cognitivas do homem, não particularmente superior às outras. Um departamento de filosofia em uma universidade é um entre muitos outros departamentos acadêmicos da universidade, mas para que os fundamentos da disciplina sejam bem-postos é necessário que seus limites sejam claramente delimitados. Provavelmente todos somos capazes de fazer filosofia, mas nem todos somos filósofos, assim como nem todos somos historiadores. Nós devemos defender o rigor. Quer gostemos ou não, teremos ciência e tecnologia. Temos que adquirir os hábitos de pensamento necessários para lidar com a vida em uma era tecnológica. Agora é hora de começar a autocrítica na África. Os filósofos não podem se dar ao luxo de gastar todas as suas energias na erudição muitas vezes improdutiva e no auto-estultificante nós-versus-eles. Nós, como africanos, devemos conversar uns com os outros. Estamos propensos a ter um debate mais honesto e franco dessa forma. Se Marx está certo de que o que importa é mudar o mundo, então me parece que nossa escolha é óbvia. Sem dúvida, muitas coisas merecem ser preservadas em nossa cultura tradicional – especialmente na esfera moral – mas corremos o risco de

³⁴ Ibid., p. 11-12.

perdê-las se não nos empenharmos para separá-las daqueles aspectos que são indesejáveis. Isso só podemos fazer pelo método da crítica filosófica.³⁵

³⁵ Uma versão anterior deste artigo foi lida para o Departamento de Filosofia da Universidade de Notre Dame, Notre Dame, EUA, e perante a Ibadan Philosophical Society. Meus agradecimentos são devidos às audiências nesses dois lugares. Meus agradecimentos também são devidos ao professor Kwasi Wiredu, do Departamento de Filosofia da Universidade de Gana, e a Legon, por sua crítica útil a um rascunho tardio.