

PARA UMA TEORIA MORAL AFRICANA

Thaddeus Metz

METZ, Thaddeus. Toward an African Moral Theory*. **The Journal of Political Philosophy**, Volume 15, Number 3, p. 321–341, 2007. Tradução para uso didático por Igor Bessa dos Reis e Jordana Naves Ripoll Craveiro.

Na literatura sobre ética africana, encontra-se relativamente pouco sobre no que consistem as teorias normativas com relação à ação correta, isto é, teorias que resguardam a articulação e justificação de uma norma básica compreensível, que tenha a pretensão de considerar o que todos os atos permissíveis têm em comum e distinguir estes de atos não permissíveis¹. Por “Ética Africana” entendo os valores associados aos povos predominantemente negros e falantes de línguas bantas, residindo na parte subsaariana do continente, desse modo, excluindo árabes islâmicos no norte da África e africanos brancos na África do Sul, entre outros. O campo carece de um princípio geral bem definido que fundamente deveres específicos informados por esses valores e que possam ser comparados com as teorias ocidentais hegemônicas, tais como o egoísmo hobbesiano ou o respeito kantiano pelas pessoas. Neste artigo, minha intenção é ajudar a desenvolver tal princípio².

* Agradeço, por comentários escritos em um rascunho anterior, a Robert Goodin, Stephen Kershner, Dirk Louw, David Martens, Thomas Pogge, Augustine Shutte, Raymond Suttner e três referências anônimas do jornal *The Journal of Political Philosophy*. Além disso, por comentários orais, sou grato aos participantes da Conferência de Filosofia Africana no século XXI realizada na Universidade da África do Sul; da Conferência Anual da Sociedade Filosófica da África do Sul realizada na Universidade Rhodes; a Conferência Ética e África realizada na Universidade da Cidade do Cabo; e um colóquio patrocinado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de KwaZulu-Natal. Também sou grato aos estudantes das aulas de ética que ministrei nos departamentos de filosofia da Universidade de Joanesburgo e da Universidade de Witwatersrand. Por fim, aprecio o suporte dado à parte deste trabalho por meio de uma Bolsa de Promoção à Pesquisa do Comitê de Pesquisa da Faculdade de Humanidades da Universidade de Witwatersrand.

¹ Se encontra com mais frequência algo mais próximo da antropologia moral ou dos estudos culturais, isto é, discussão relatando as práticas éticas ou normas de uma certa população africana. Para exemplos representativos, ver Anthony Kirk-Greene, “Mutumin Kirki’: the concept of the good man in Hausa”, *African Philosophy: An Anthology*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 121–9; e John Ayotunde Isola Bewaji, “Ethics and morality in Yoruba culture”, *A Companion to African Philosophy*, ed. Kwasi Wiredu (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 396–403. Não pretendo desconsiderar essas discussões, minha intenção é apenas distingui-las da presente.

² Concentro-me exclusivamente na ação correta e deixo de lado as questões de bom caráter (por exemplo, motivos, virtudes), guardando-as para outra ocasião.

Alguns, ocasionalmente, se aproximaram desse projeto, mas ninguém o tomou com o objetivo principal de seguir um caminho sistemático e analítico³. Além disso, os esforços até agora, em meu julgamento, erram em uma de duas grandes formas: Por um lado, ou eles defendem princípios que claramente não conseguem captar aspectos centrais dos valores africanos e, portanto, são “ocidentais demais”, ou, por outro lado, sugerem princípios que prometem fazê-lo, mas não conseguem, pois são muito vagos ou limitados. Meu objetivo é apresentar um princípio ético que não apenas cresça do solo africano e se diferencie do que é difundido no Ocidente, mas também que seja específico e completo – ou que, pelo menos, tenha mais dessas qualidades do que o que se encontra atualmente na literatura.

Começo esclarecendo a natureza do meu projeto com mais detalhes (seção I). Explico que procuro uma teoria da justiça que, de modo racional, reconstrua, em primeiro lugar, aqueles valores associados com o discurso sobre “*ubuntu*” e que assimile termos prevalentes entre africanos subsaarianos. Também apresento critérios para julgar se uma teoria da ação correta baseada em *ubuntu* é aceitável. Avalio uma teoria pela medida em que ela explica duas classes de julgamentos morais particulares: aqueles que são considerados incontestáveis, mais ou menos no mesmo grau, tanto por africanos quanto por ocidentais, e aqueles que tendem a ser considerados incontestáveis mais por africanos do que por ocidentais. Na sessão seguinte, distingo entre seis teorias distintas, que são encontradas ou sugeridas pela literatura em ética africana, e argumento que uma promete explicar todas essas intuições de senso comum muito melhor que outras (seção II). Então, refino a teoria em um aspecto crucial para torná-la mais precisa e completa (seção III). Concluo o artigo observando várias maneiras pelas quais a teoria ainda precisa ser desenvolvida

³ Há outros que rejeitam o objetivo direto deste artigo, mantendo a posição de que não há nada sobre a moral africana que difira significativamente da moral ocidental, ou que, enquanto diferenças são importantes, a moralidade africana não pode ser codificada e não deve ser conhecida meramente na base do “a conheço quando a vejo”. Para uma crítica prévia, veja Mamphela Ramphele citado em Penny Enslin & Kai Horsthemke “Can *ubuntu* provide a model for citizenship education in African democracies?” *Comparative Education*, 40 (2004), p. 545–558 especialmente na p. 548, e para uma crítica posterior, veja Yvonne Mokgoro, “*Ubuntu* and the law in South Africa”, *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 1 (1998), p. 1–11, em especial, p. 2. Meu artigo como um todo, se bem sucedido, refuta ambas as objeções.

em trabalhos futuros (seção IV).

I. Esclarecimentos sobre o projeto

Ao procurar construir uma teoria africana de ação correta, meu propósito é desenvolver um princípio no qual os africanos subsaarianos devam acreditar, dada a adesão a afirmações que eles tipicamente consideram menos controversas. Portanto, este projeto amplamente epistêmico não é simplesmente uma antropologia moral nem mesmo ética normativa direta. Primeiro, ele não é meramente descritivo, pois não estou apenas relatando o que os africanos subsaarianos, ou a maioria deles, acreditam sobre o que é certo. Vou além da antropologia moral, pois busco unificar crenças variadas do senso comum e argumentar que uma tal unificação (que pode não ser amplamente aceita) é melhor do que outras. Segundo, esse projeto também não é simplesmente prescritivo, pois não afirmo que a teoria preferida seja de fato verdadeira; em outras palavras, que as pessoas devam realmente se conformar a ela. Argumento que há uma forte razão epistêmica para defendê-la, em relação a certas intuições morais comuns à África subsaariana e em comparação com outras expressões teóricas da moralidade africana. Não afirmo que a teoria seja mais justificada do que qualquer concepção não africana de moralidade, muito menos que ela corresponda aos fatos morais. Meu objetivo é apresentar um princípio fundamental e geral que prescreva ações corretas e que seja epistemicamente justificado em relação a qualquer outra concepção do conjunto circunscrito de concorrentes africanos e que poderia, em trabalhos futuros, ser comparado com as teorias morais ocidentais.

Para obter foco na busca de um princípio normativo africano atraente, eu abordo a literatura (de língua Inglesa) que mais se aproxima do meu projeto. A maior parte dessa literatura analisa os valores associados ao termo "*ubuntu*" e outros termos relacionados na África subsaariana e extraí suas implicações práticas para o poder político, organização local do trabalho e similares. "*Ubuntu*" é uma palavra usada pelo

povo Zulu da África do Sul⁴, e é difícil de traduzir para o inglês porque há muitas conotações diferentes associadas a ela⁵. Grosso modo, significa humanidade e, muitas vezes, faz parte da máxima de que “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Essa máxima tem sentidos descritivos de efeito que afirmam que a identidade de alguém como ser humano depende causalmente e até mesmo metafisicamente de uma comunidade. Ela também possui sentidos prescritivos com a ideia de que alguém deve ser um *mensch*, em outras palavras, que moralmente deve-se apoiar a comunidade de maneiras específicas. Desmond Tutu, o ganhador do Prêmio Nobel da Paz, reconhecido por supervisionar a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul (CVR), fornece uma tradução aproximada das conotações normativas de “*ubuntu*”:

Quando queremos dar um grande elogio a alguém, dizemos: “*Yu, u nobuntu*”; “Ei, fulano tem *ubuntu*”. Então, você é generoso, hospitaleiro, amigável, cuidadoso e compassivo. Você compartilha o que tem. É dizer: “Minha humanidade está envolvida, está inextricavelmente ligada à sua”⁶.

Neste artigo, discuto criticamente as maneiras pelas quais a literatura interpreta *ubuntu* como base para uma teoria ética normativa da ação correta (ou ao menos traz à mente tal interpretação), deixando analiticamente de lado *ubuntu* como uma visão de mundo abrangente ou uma descrição de um modo de vida como um todo.

Para dar ao leitor um sentido mais claro do que a moralidade de *ubuntu* envolve, e para apresentar alguns critérios para uma teoria da moralidade adequada, reviso aqui algumas intuições que a maioria dos amigos de *ubuntu* sustenta firmemente. Mais especificamente, será revelador distinguir entre dois grupos de tais intuições, aquelas sustentadas por ocidentais e africanos na mesma medida, e aquelas

⁴ Há termos similares e ideias associadas a elas em pelo menos todas as outras línguas bantas da África subsaariana, por exemplo, “*Nunhu*” em Shona (Zimbábue) e “*Utu*” em suaíli (Quênia). sobre isso, ver Johann Broodryk, *Ubuntu: Life Lessons from Africa* (Pretoria: Ubuntu School of Philosophy, 2002), p. 14.

⁵ Para uma discussão da etimologia de “*ubuntu*”, ver Mogobe Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu* (Harare: Mond Books, 1999), p. 49–53, e Mogobe Ramose, “The ethics of *Ubuntu*,” *Philosophy from Africa*, 2nd ed., ed. P. H. Coetzee e A. P. J. Roux (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 324–30, em especial, p. 324–28.

⁶ Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness* (New York: Random House, 1999), p. 31.

sustentadas com mais frequência por africanos do que por ocidentais. Busco uma teoria inspirada por *ubuntu* que melhor explique os dois grupos de intuições.

Primeiro, considerar julgamentos morais que são comumente aceitos tanto por adeptos de *ubuntu* quanto por pessoas ocidentais em democracias modernas, industrializadas e constitucionais. Para ambos os grupos, é geralmente é indiscutivelmente considerado imoral, *pro tanto*:

- a) matar pessoas inocentes por dinheiro.
- b) ter relações sexuais com alguém sem seu consentimento.
- c) enganar pessoas, pelo menos quando não for feito em autodefesa ou defesa de terceiros.
- d) roubar (ou seja, tirar algo de seu legítimo proprietário) bens desnecessários.
- e) violar a confiança, por exemplo, quebrar uma promessa, para obter ganho pessoal irrelevante.
- f) discriminar, sobre base racial, quando da distribuição de oportunidades.

Entendo que esses julgamentos são autoexplicativos e não precisam ser elaborados.

Antes de esboçar as intuições que, na minha opinião, os africanos sustentam com mais frequência do que os ocidentais, aviso ao leitor que não pretendo sugerir que todas as sociedades subsaarianas, e muito menos todos os indivíduos nelas, às sustentem. O que afirmo serem julgamentos morais mais comuns entre os africanos do que entre os ocidentais são valores mais difundidos na parte subsaariana do continente do que na Europa, América do Norte ou Australásia. São valores encontrados com mais frequência não apenas em uma ampla gama de espaços, de Gana à África do Sul, mas também em um longo período de tempo nesse espaço, desde as sociedades tradicionais até os intelectuais africanos contemporâneos. Também são valores que se repetem com mais frequência na literatura em ética africana do que na literatura sobre ética ocidental. Portanto, estou falando de

tendências, não de essências. Se eu pretendo desenvolver uma teoria moral que tenha origem africana e que se difira do que convencionalmente se encontra na filosofia anglo-estadunidense e continental, então será importante encontrar um princípio que implique e explique bem esses tipos de intuições. Como elas podem ser menos familiares para o leitor ocidental, forneço uma breve explicação sobre elas. Com mais frequência para os africanos do que para os ocidentais, assim, é inquestionavelmente *pro tanto* imoral:

g) tomar decisões políticas em face de dissensos, em vez de buscar o consenso.

No âmbito político, a unanimidade é valorizada e o majoritarismo é geralmente visto como uma forma moralmente inadequada de resolver conflitos de interesses ou de determinar a lei. Em muitas comunidades africanas de pequena escala, a discussão continua até que um consenso seja alcançado e todos na discussão concordem com o desfecho⁷. Alguns filósofos africanos contemporâneos têm a pretensão de estender a tomada de decisões baseada em consenso para um ambiente urbano moderno, propondo modelos fascinantes e pouco explorados de democracia representativa, bem diferentes do sistema no qual *o vencedor leva tudo*, dos Estados Unidos e dos sistemas parlamentares na Europa. Por exemplo, baseando-se na política consensual do povo Akan, em Gana, Kwasi Wiredu defende uma “política apartidária”, um tipo de sistema democrático no qual um candidato que ganha a maioria dos votos não representaria um partido quando estivesse no cargo, mas, em vez disso, representaria o público como um todo. Ou seja, um representante eleito não teria como objetivo promover os interesses de seu eleitorado, mas sim, em vez disso, compartilhar o poder com outros representantes buscando o consenso com eles na adoção de cada política governamental⁸.

h) tornar a retribuição um objetivo fundamental e central da justiça criminal, em oposição à busca pela reconciliação.

⁷ Para uma visão antropológica da política tradicional africana e o papel do consenso nela, consulte o texto clássico, editado por Meyer Fortes e Edward Evans-Pritchard, *African Political Systems* (Londres: Kegan Paul, 1994, originalmente publicado em 1940).

⁸ Ver Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), parte 4. Ver também Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu*, p. 135-53.

Por “retribuição” quero dizer qualquer consideração que possa ser invocada para justificar a punição de um transgressor da lei fundamentalmente por, e em proporção a, um ato ilícito. Por exemplo, uma razão retributiva para punir um infrator poderia ser o simples fato de que ele justamente merece condenação por, e na mesma medida em que, tenha cometido erros no passado. Em contraste com essa lógica retrógrada para a punição muitas comunidades africanas acreditam ser apropriado responder ao crime com a expectativa de um bom resultado de algum tipo, seja para apaziguar ancestrais furiosos, e assim proteger a comunidade de sua ira, ou para reparar um relacionamento rompido entre o infrator, sua vítima e a comunidade⁹. Para citar dois exemplos da África do Sul, a ética *ubuntu* é geralmente creditada por ajudar a fundamentar uma resposta restaurativa, em vez de punitiva, aos crimes políticos da era do apartheid, na forma da CVR — Comissão da Verdade e Reconciliação¹⁰, e os juízes do Tribunal Constitucional da África do Sul julgaram unanimemente *ubuntu* como sendo incompatível com a pena de morte ou qualquer raciocínio retributivo que poderia subsidia-la¹¹.

- i) criar riqueza majoritariamente sobre uma base competitiva, em oposição à uma base cooperativa.

Em muitas sociedades africanas tradicionais, a terra é, em última instância, uma propriedade comum e considera-se que o trabalho deva ser realizado em prol da comunidade, e não para obter lucro em função da demanda, nem simplesmente para cuidar de sua família mais próxima¹². A “construção de um império” de um Warren

⁹ “A lei... direciona como os indivíduos e as comunidades devem se comportar uns com os outros. Seu objetivo é manter um equilíbrio, e as penalidades do direito africano são direcionadas não contra infrações específicas, mas sim para a restauração desse equilíbrio”; J. H. Driberg, “The African conception of law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law* 16 (1934), 230–45, p. 231. Para um exemplo concreto entre os Akan em Gana, ver Kwasi Wiredu, “Moral foundations of an African culture”, *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, ed. Kwasi Wiredu e Kwame Gyekye (Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1992), p. 193–206, p. 204; e para outro exemplo entre os Tiv na Nigéria, ver Richard Miller, *Moral Differences* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 21–8.

¹⁰ Sobre isso, ver Tutu, *No Future Without Forgiveness*.

¹¹ Tribunal Constitucional da África do Sul, *The State vs T Makwanyane e M Mchunu* Caso CCT 3/94 (1995).

¹² Ver, por exemplo, Leo Marquard e T. G. Standing, *The Southern Bantu* (Londres: Oxford University Press, 1939), especialmente as páginas 20–32; Stanlake Samkange e Tommie Marie Samkange, *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwean Indigenous Political Philosophy* (Harare: Graham Publishing

Buffet é um anátema aqui, onde o objetivo do trabalho não deve ser acumular riqueza para si mesmo ou pelo próprio bem, mas sim beneficiar os outros. Essa é uma das razões pelas quais muitas sociedades africanas adotaram sistemas econômicos (quase) socialistas após a independência na era pós-guerra; os mercados livres pareciam, se não intrinsecamente errados, pelo menos algo que prejudicaria comportamentos moralmente desejáveis. E continuamos a encontrar pensadores africanos contemporâneos se insurgindo contra formas Ocidentais de “competitividade impetuosa”¹³, “comercialismo narcisista”¹⁴, “individualismo desenfreado”¹⁵ e o “lógica moralmente cega e puramente econômica”¹⁶, em vez de focar no favorecimento de certos tipos de cooperativas.

- j) distribuir riqueza principalmente com base em direitos individuais, em oposição à necessidade.

As obrigações de um indivíduo de ajudar os outros são geralmente consideradas mais intensas na moralidade africana do que na Ocidental. As pessoas no Ocidente, tendem a pensar que os direitos individuais devem determinar principalmente os recursos que alguém pode possuir, por exemplo, que uma pessoa tenha o direito de ficar com o que merece por ter sido produtiva, o direito a ações em virtude de ter contribuído com um projeto cooperativo ou o direito de ficar com o que recebeu por transferência voluntária de um proprietário anterior. Dar aos outros aquilo a que eles não têm direito não é visto como cumprimento de um dever, mas como generosidade. Em contraste, uma grande porcentagem de africanos pensa que é moralmente obrigado a ajudar os outros, aproximadamente na medida em que se pode e que os outros precisam, sendo que os direitos não entram na análise de

Company, 1980), especialmente as páginas 80-87; e Segun Gbadegesin, “Yoruba philosophy: individuality, community, and moral order”, *African Philosophy: An Anthology*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze, p. 130-41, especialmente as páginas 132-133.

¹³ Broodryk, *Ubuntu*, p. 54; ver também as páginas 66-7.

¹⁴ Wiredu, “Moral foundations of an African culture”, p. 202.

¹⁵ N. K. Dzobo, “Values in a changing society: man, ancestors and God”, *Person and Community*, ed. Wiredu e Gyekye, páginas 223-40, especialmente a página 226.

¹⁶ Godfrey Tangwa, “The HIV/AIDS pandemic, African traditional values and the search for a vaccine in Africa”, reimpresso em *Ethics & AIDS in Africa*, ed. Anton van Niekerk e Loretta Kopelman (Claremont: David Philip Publishers, 2005), p. 179-89, especialmente a página 181.

quanto se deve transferir de riqueza, tempo ou trabalho¹⁷. Um exemplo sobre essa dimensão é a parábola da vaca (e ditados semelhantes difundidos): “se você tem duas vacas e o leite da primeira vaca é suficiente para seu próprio consumo, no *Ubuntu* espera-se que você doe o leite da segunda vaca para seus irmãos e irmãs menos favorecidos”¹⁸. Por outro lado, os africanos, mais que os ocidentais, pensam que é permitido pegar bens como alimento sem o consentimento dos outros, desde que não se exagere¹⁹.

ignorar os outros e violar normas comunitárias, em vez de reconhecer os outros, manter a tradição e participar de rituais.

Uma boa ilustração desse ponto é um estudo relatado por Augustine Shutte em seu livro dedicado à *ubuntu*²⁰. Ele menciona uma pesquisa feita com dois grupos de freiras em um convento. Depois que as tarefas obrigatórias e as orações eram feitas, o estudo encontrou que as freiras alemãs continuavam a trabalhar tricotando ou costurando, enquanto as freiras africanas não faziam isso e, em vez, passavam o tempo conversando. O estudo observou que cada grupo de irmãs considerava o outro moralmente deficiente; as alemãs julgavam as africanas insuficientemente diligentes, enquanto as africanas consideravam que as alemãs se preocupavam mais com questões práticas do que com as pessoas. De modo geral, é mais comum entre os africanos, do que entre os ocidentais, pensar que temos alguma obrigação moral de nos envolvermos com nossos semelhantes e apoiar o modo de vida da comunidade²¹. Isso não significa que os valores africanos proíbam a individualidade, a criatividade ou o inconformismo, mas significa que, no pensamento moral, é dado algum peso ao

¹⁷ Para discussão, ver Wiredu, “Moral foundations of an African culture”, p. 198-202; Kwame Gyekye, “Person and community in African thought,” *Person and Community*, ed. Wiredu e Gyekye, p. 113-21; Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu*, p. 150-1; e D. A. Masolo, “Western and African communitarianism: a comparison”, *A Companion to African Philosophy*, ed. Wiredu, p. 483-98, especialmente as páginas 488-96.

¹⁸ Walter Sisulu citado em Broodryk, *Ubuntu*, páginas vii; ver também as páginas 1, 36-39.

¹⁹ Tangwa, “The HIV/AIDS pandemic, African traditional values and the search for a vaccine in Africa”, p. 180; e Heidi Verhoef e Claudine Michel, “Studying morality within the African context”, *Journal of Moral Education*, 26 (1997), 389-407 na p. 399. Observe que esse tipo de tomada não seria considerado “roubo”, pois a pessoa que está de posse do item presumivelmente não é o proprietário legítimo, tendo em vista a necessidade do outro.

²⁰ Augustine Shutte, *Ubuntu: An Ethic for the New South Africa* (Cape Town: Cluster Publications, 2001), p. 27-8.

²¹ John Mbiti, influente estudioso do pensamento africano, faz essa observação e é citado com aprovação em Dzobo, “Values in a changing Society”, p. 229.

fato de o comportamento perturbar as normas comunitárias²².

k) deixar de se casar e procriar, em vez de criar uma família.

Muitas pessoas africanas acreditam que existe uma forte razão moral para ampliar os laços familiares encontrando um cônjuge (heterossexual) e tendo filhos²³. A poligamia é frequentemente permitida e até mesmo bem-vinda, devido à sua eficácia em gerar mais filhos do que a monogamia o faria²⁴. O ponto não é apenas que, se casando, a pessoa seja moralmente obrigada a manter seus votos, ou que, tendo filhos, a pessoa seja obrigada a garantir que eles sejam bem cuidados; essas normas são, é óbvio, bem difundidas nas sociedades ocidentais. O ponto, antes de tudo, é a alegação mais forte de que alguém tem alguma obrigação de se casar e procriar, uma visão que é muito menos comum no ocidente.

Agora, para avaliar teorias morais no restante deste artigo, temos doze intuições morais firmes, seis tanto ocidentais quanto africanas e seis mais africanas do que ocidentais. Procuo localizar um princípio que implique e explique bem todas as doze. O campo ainda não tem ciência de tal princípio, e minha tarefa neste artigo é encontrá-lo.

Mais especificamente, abraço como minha tarefa encontrar um princípio que englobe todos os julgamentos morais do senso comum, mencionados acima e que seja fundamentalmente secular. Há debates sobre os aspectos em que a religião e a moralidade se relacionam no pensamento africano, com alguns argumentando que a religião é fundamental com relação à moralidade e outros negando isso²⁵. Com base

²² A objeção padrão à ética africana é que ela é excessivamente restritiva da liberdade individual, às vezes chamada de “lado sombrio” de ubuntu. Para discussão, ver, Dirk Louw, “Ubuntu and the challenges of multiculturalism in post-apartheid South Africa”, *Quest*, 15 (2001), 15–36, em especial p. 19–26.

²³ Dzobo, “Values in a changing society”, p. 227, 233; Wiredu, “Moral foundations of an African Culture,” p. 205; Godfrey Tangwa, “Bioethics: an African perspective”, *Bioethics*, 10 (1996), 183–200 em p. 194–5; Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, trans. Brian McNeil (New York: Crossroad Publishing Company, 2001), p. 6–7, 34–54.

²⁴ Ramose, “The ethics of ubuntu”, p. 329.

²⁵ Alguns textos importantes incluem J. N. Kudadjie, “Does religion determine morality in African societies?”. *Religion in a Pluralistic Society* (Religião em uma Sociedade Pluralista), ed. J. S. Pobee (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 60–67. J. S. Pobee (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 60–77; Wiredu, “Moral foundations of an African culture”; Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); M. Akin Makinde, “African culture and moral

em minha familiaridade com essa literatura, acredito que está claro que pelo menos muitas sociedades africanas são melhor interpretadas como acreditando que normas morais são logicamente independentes de teses sobrenaturalistas. E se eu estiver correto segundo esta referência de que elementos sobrenaturais são desnecessários para a explicação adequada das doze intuições, então este artigo pode ser lido como apoiando tal interpretação. No entanto, não pretendo defender aqui uma representação antropológica da natureza dos sistemas de crenças africanos; em vez disso, *estipulo* que busco desenvolver uma teoria moral que seja não religiosa em sua base. Faço isso, em parte, porque sou a favor do naturalismo ético em bases metaéticas, e em parte porque é um projeto suficientemente amplo e coerente analisar criticamente aquelas abordagens de *ubuntu* que não fazem referência, na base, à, digamos, ancestrais ou Deus (mas que poderiam explicar a maneira correta de se relacionar com esses seres espirituais, supondo que eles existam).

II. Ubuntu como uma teoria moral

Nesta seção, eu aponto que há seis interpretações teóricas concorrentes de *ubuntu* que são encontradas na literatura. Eu as distingo entre si e argumento que uma promete se sair muito melhor do que as outras cinco no que diz respeito a todas as doze intuições abordadas na seção anterior. Aqui está a primeira descrição de *ubuntu* como uma teoria moral:

U₁: Uma ação é correta somente na medida em que respeita a dignidade de uma pessoa; uma ação é errada na medida em que degrada a humanidade.

Essa versão baseada em princípios de *ubuntu* afirma que há um valor intrínseco em algo sobre a natureza humana que exige ser honrado. Ela é inspirada em alguns pronunciamentos de membros da Corte Constitucional da África do Sul que, em algumas ocasiões, apelaram para o valor de *ubuntu* ao tomarem decisões jurídicas. Por exemplo, a juíza Yvonne Mokgoro observa: “Os direitos humanos derivam da

systems”, *Second Order*, 1 (1988), 1-27; Gbadegesin, “Yoruba philosophy”; e Peter Kasenene, *Religious Ethics in Africa* (Kampala: Fountain Publishers, 1998).

dignidade inerente da pessoa humana. Isso, na minha opinião, não é diferente do que o espírito de *ubuntu* abraça”²⁶.

Pode-se suspeitar, a partir das observações da juíza, que sua concepção da dignidade humana é kantiana, em outras palavras, que ela concebe que o que é especial nos seres humanos é sua capacidade de livre arbítrio ou escolha racional. No entanto, o respeito kantiano pelas pessoas é uma teoria classicamente ocidental que não consegue acomodar facilmente muitas das intuições africanas não ocidentais, discutidas acima. Em particular, se o respeito pela humanidade significa respeito pela capacidade de autonomia, então a teoria tem dificuldade em explicar os deveres morais de priorizar a reconciliação em vez da retribuição na justiça criminal (h), de manter a tradição e rituais na sociedade civil (k) ou de procriar na família (l).

Felizmente, há outra maneira de elaborar o posicionamento da juíza Mokgoro com relação ao respeito pela dignidade humana, ou seja, em termos de honrar a vida humana²⁷. Outro pensador Africano, Godfrey Onah, medita que tal princípio fundamenta os valores africanos:

No centro da tradicional moralidade Africana está a vida humana. Os Africanos têm uma reverência sagrada pela vida... Para proteger e nutrir suas vidas, todos os seres humanos estão inseridos no seio de uma determinada comunidade... A promoção da vida é, portanto, o princípio determinante da moralidade tradicional Africana, e essa promoção é garantida somente na comunidade. Viver harmoniosamente no seio de uma comunidade é, portanto, uma obrigação moral ordenada por Deus para a propagação da vida.²⁸

Embora essa concepção de respeito à dignidade humana seja mais africana em relação à a concepção Kantiana, afirmo que ela também falha em ilustrar várias das intuições. Se respeito significa tratar a vida humana como o valor intrínseco mais importante no mundo, então não se consegue justificar facilmente a imoralidade de

²⁶ Juíza Yvonne Mokgoro na Constitutional Court of South Africa, *The State versus T Makwanyane and M Mchunu*, p. 309. Veja também as considerações do Juiz Langa sobre o mesmo caso, p. 225.

²⁷ Ela diz, “vida e dignidade são como duas faces da mesma moeda. O conceito de *ubuntu* incorpora ambos”. (*Ibid.*, p. 31).

²⁸ Godfrey Onah, “The meaning of peace in African traditional religion and culture”; disponível em: <http://www.afrikaworld.net/afrel/goddionah.htm> (accessed December 4, 2006). Veja também Bujo, *Foundations of an African Ethic*, esp. p. 2, 52, 62, 66, 88; e Francis Deng, “Human rights in the African context”, *A Companion to African Philosophy*, ed. Wiredu, p. 499–508.

enganar o outro (c) e quebrar promessas (e), pois para tais ações não é preciso erradicar, prejudicar ou degradar a vida. Além disso, não fica claro como o respeito pela vida proporciona razões para buscar consenso ao estabelecer políticas (g) ou para cooperar em vez de competir para gerar de riqueza (i).

Em resposta, a citação de Onah sugere que a harmonia comunal terá a função de proteger a vida, no lugar de onde se encontra mentiras, desconfiança, falta de consenso e competição, que prejudicariam a comunidade²⁹. Isso pode muito bem ser verdade para sociedades de pequena escala. Se houvesse muito conflito nelas, seriam muito menos eficientes na caça, na agricultura, na criação de filhos e em lidar com grupos vizinhos agressivos. No entanto, isso é postular uma relação meramente contingente entre a proteção da vida, por um lado, e a narração da verdade, o cumprimento de promessas, a busca de consenso e a cooperação, por outro.

Nas sociedades modernas, por exemplo, a vida não é ameaçada pela ausência ocasional, ou mesmo relativamente comum, dessas ações e, ainda assim, muitos africanos as considerariam moralmente adequadas, mesmo em tal contexto.

O princípio do respeito pela vida, portanto, não consegue descrever inúmeros valores fundamentais associados à *ubuntu*, o que me leva considerar outro princípio.

U₂: Uma ação é correta na medida em que promove o bem-estar dos outros; uma ação é errada na medida em que falha em aprimorar o bem-estar do próximo.

Ao contrário da compreensão do *ubuntu* baseada no respeito, em U₁, U₂ é uma perspectiva mais utilitarista. Essa é uma interpretação comum na literatura, defendida pelos renomados filósofos de Gana, Kwasi Wiredu e Kwame Gyekye, que concebem a moralidade africana com uma função de melhorar a qualidade de vida das pessoas. Wiredu fala da “harmonização de interesses como *os meios* e a proteção do bem-estar humano como o *fim* de todo esforço moral”, enquanto Gyekye menciona que “pode-se dizer que normas, ideais e virtudes morais incluem generosidade, bondade, compaixão, benevolência, respeito e preocupação com os outros; em suma, qualquer ação ou comportamento que conduzam à promoção do bem-estar dos

²⁹ Veja também Bujo, *Foundations of an African Ethic*, p. 88.

outros”³⁰.

O problema encarado por essa concepção de *ubuntu* é o problema encarado por qualquer utilitarismo: um foco exclusivamente consequencialista no bem-estar humano tem dificuldades notórias em fundamentar restrições, por exemplo, contra o roubo (d) ou a discriminação (f) como meios para um bem maior. Para evitar esse problema, é preciso considerar uma teoria que inclua essas restrições em um nível fundamental.

U₃: Uma ação é correta na medida em que promove o bem-estar dos outros sem violar seus direitos; uma ação é errada na medida em que viola os direitos, ou não consegue melhorar o bem-estar de seus próximos sem violar os direitos.

Gyekye defende essa visão, que ele chama de “comunitarismo moderado”, quando diz: “Mesmo que, em suas pulsões e preocupações básicas, se dê realce aos deveres para com a comunidade e seus membros, não se pode, nem se deve, fazê-lo em detrimento dos direitos individuais cuja existência e valor se reconheça, ou deveria reconhecer”³¹. Diferentes interpretações da perspectiva terão diferentes descrições dos direitos relevantes e do que conta como sua violação.

Não precisamos especificar quais são os direitos existentes e o que significa violá-los, para saber que essa teoria tem dificuldade em dar conta de todas as intuições em jogo. Em particular, o consenso (g), a cooperação (i) e a tradição (k), que são *pro tanto*, ou seja, em certa medida, moralmente desejáveis por muitas das perspectivas africanas, podem ser ineficientes como formas de promover o bem-estar humano. Muitas ciências sociais indicam que a qualidade de vida das pessoas — seja compreendida em termos de experiências prazerosas, desejos satisfeitos, necessidades atendidas ou funções objetivas — é elevada de modo mais eficiente com o majoritarismo na política, com mercados de trabalho e consumo na economia, e

³⁰ Kwasi Wiredu, “Custom and morality: a comparative analysis of some African and western conceptions of morals,” *Cultural Universals and Particulars*, p. 61-77, especialmente p. 65; Gyekye, “Person and community in African thought”, p. 109. Para outras interpretações, em grande parte bem-estaristas, da moralidade africana, consulte Tangwa, “Bioethics”, especialmente p. 189, 192; Polycarp Ikuenobe, “Moral education and moral reasoning in traditional African cultures”, *The Journal of Value Inquiry*, 32 (1998), p. 25-42; and Bewaji, “Ethics and morality in Yoruba culture”.

³¹ Gyekye, “Person and community in African thought”, p. 121.

com comportamento inovador e não convencional na sociedade civil. Portanto, é admissível considerar uma concepção do bem diferente do bem-estar; concepção essa, que a próxima teoria oferece.

U4: Uma ação é correta somente na medida em que se relaciona positivamente com os outros e, assim, realiza-se a si mesmo; uma ação é errada na medida em que não aperfeiçoa a natureza valiosa do ser como um ser social.

Essa é provavelmente a interpretação preponderante sobre ética Africana na literatura³². Muitos pensadores adotam a máxima “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas” como um chamado para que um agente desenvolva sua personalidade. Shutte, cujo livro mencionei acima, captura *ubuntu* desta maneira:

A vida moral é vista como um processo de crescimento pessoal... A nossa obrigação moral mais profunda é nos tornarmos mais integralmente humanos. E isso significa entrar cada vez mais profundamente em comunidade com os outros. Assim, embora o objetivo seja a realização pessoal, o egoísmo está excluído³³.

E Mogobe Ramose, autor de outro livro valioso sobre *ubuntu*, diz que “ser um ser humano é afirmar a própria humanidade por reconhecer a humanidade dos outros e, com base nisso, estabelecer relações humanas com esses... Somos direcionados, sim, dirigidos, por assim dizer, a genuinamente nos tornarmos seres humanos”³⁴. Em vez de o bem estar dos outros ser um bem relevante a ser promovido por agente moral, aqui é a realização da natureza distintamente humana e valiosa de cada um, especificamente, sua habilidade especial de se engajar em relações comunais. Isso nos lembra as visões do jovem Marx³⁵ e, é óbvio, em última análise, às de Aristóteles.

Essa teoria varia dependendo de como se dá nossa natureza social ou capacidade de comunidade. Assim como na teoria anterior, entretanto, não precisamos especificar a atual para nos tornarmos conscientes de sérios problemas.

³² Além das citações no texto de Shutte e Ramose, consulte Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*, pp. 156-57; Mokgoro, "Ubuntu and the law in South Africa", p. 3; Drucilla Cornell e Karin van Marle, "Exploring ubuntu: tentative reflections", *African Human Rights Law Journal*, 5 (2005), 195-220, p. 206; e, talvez, Bujo, *Foundations of an African Ethics*, pp. 87-94.

³³ Shutte, *Ubuntu*, p. 30.

³⁴ Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu*, p. 52.

³⁵ Ver especialmente o fragmento pouco lido “On James Mil”, *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 114-22.

Afirmo que a ênfase fundamental na autorrealização possui implicações contraintuitivas. Suponha que você precisa de um novo rim para sobreviver e que ninguém lhe dará um. Então, para maximizar a sua autorrealização, você teria que matar uma pessoa inocente para adquirir os seus órgãos. É claro que, ao matar, você não estaria se realizando, uma vez que a própria teoria postula que para sua autorrealização tal pessoa deveria dar um suporte positivo a outras pessoas. Entretanto, na medida em que você só poderia dar esse suporte a outras pessoas *num longo prazo* se estivesse vivo, seria o caso de matar outra pessoa – e a teoria contraintuitivamente parece permitir o assassinato em troca de seu benefício próprio (a).

Uma forma direta de resolver esse problema seria a incorporação de limites à teoria, de modo que um ato é correto se e somente se ele desenvolve algo de natureza social sem violar os direitos de outrem. Esse método evita o contraexemplo. No entanto, esse tipo de teoria da autorrealização ainda enfrenta o problema de que ela nunca pode permitir, muito menos exigir, que se abra mão da própria vida pelos outros (j), nem mesmo pelos filhos³⁶, uma vez que a autorrealização acabaria com isso³⁷. Neste ponto, o amigo de *ubuntu qua* autorrealização deve argumentar que sacrificar a própria vida por outra pessoa seria um “pico” tão alto na expressão da natureza comunitária de alguém que não poderia expressá-la mais se, em vez disso, permanecesse vivo³⁸.

Obviamente, pode-se questionar se matar-se, quando necessário para ajudar os outros, é invariavelmente uma forma de maximizar a realização da natureza comunitária de alguém. No entanto, vou aceitar a alegação, que, se verdadeira, provavelmente permite que a presente teoria *implique* todas as intuições que expus. Agora questiono a capacidade da teoria de fornecer uma *explicação* atraente para elas. Se eu perguntar por que devo ajudar os outros, por exemplo, essa teoria diz que

³⁶ Considere a observação de Tangwa sobre seu povo de Camarões: “Toda pessoa Nso’ preferiria sua própria morte à de seu filho” (Tangwa, “Bioethics”, p. 194)

³⁷ Assumindo, como eu faço, uma interpretação naturalista da teoria da autorrealização, algo que nem Shutte nem Ramose fazem.

³⁸ Essa é a maneira como Aristóteles lida com o problema, de acordo com Erik Wielenberg, “*Egoism and eudaimonia-maximization in the Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26 (2004), p. 277-95.

a razão justificadora básica para fazer isso (embora não seja o motivo adequado para fazê-lo) é que isso *me* ajudará, tornando-me mais um *mensch* ou uma pessoa melhor. Entretanto, uma explicação fundamental melhor sobre o porquê de ajudar os outros não apela ao fato de que seria bom para mim, ou pelo menos não apenas para esse fato, mas ao fato de que seria (provavelmente) bom *para eles*, uma explicação que uma ética da autorrealização, por definição, não pode invocar. Observe que é possível concordar que agir em prol dos outros é constitutivo, ou um meio para o próprio bem de outrem, sem sustentar, conforme a presente teoria, que o próprio bem dos outros tenha um valor moral fundamental.

Antes de abordar outras duas perspectivas restantes do *ubuntu* como uma teoria moral, observe que os quatro abaixo fundamentam a moralidade em algo interno ao indivíduo, quer seja sua vida (U₁), bem-estar (U₂), direitos (U₃) ou autorrealização (U₄). Um entendimento diferente da moralidade de *ubuntu* inclui a ideia de que o valor moral não está fundamentalmente no indivíduo, mas numa *relação* entre indivíduos. A distinção aqui é análoga àquela entre individualismo e holismo na ética ambiental. Uma pessoa pode valorizar moralmente algo sobre os animais como eles são isoladamente (capacidade de prazer, objeto de uma vida), por um lado, ou como sendo membros de determinados grupos (espécies, ecossistemas), por outro. Da mesma forma, esse alguém pode valorizar moralmente algo sobre como as pessoas são em por si mesmas, ou como sendo parte de determinadas relações. A ideia de que alguns tipos de relações interpessoais tenham status moral básico não é encontrada com frequência na teoria normativa anglo-americana ou continental³⁹, mas é importante considerá-la. É uma banalidade dizer que as visões morais ocidentais dominantes são “individualistas” e as africanas são “comunitárias” e, portanto, é estranho que as interpretações teóricas mais comuns do *ubuntu*, que explorei acima, sejam todas mais do tipo “individualista” do que do tipo “comunitário”. Vamos agora considerar algumas interpretações propriamente comunitárias de *ubuntu*.

U₅: Uma ação é correta apenas na medida em que é solidária com grupos

³⁹ O mais próximo que se chega é a ética do cuidado e certos tipos de comunitarismo, longe das visões dominantes atualmente. Veja abaixo um breve contraste entre a concepção preferida do *ubuntu*.

cuja sobrevivência está ameaçada; uma ação é errada na medida em que deixa de apoiar uma comunidade vulnerável.

Um dos primeiros e mais citados livros sobre o *ubuntu* defende esse entendimento básico da ideia. Seus autores dizem: “Ubuntu é ... um conceito de fraternidade e unidade coletiva para a sobrevivência entre os pobres em todas as sociedades” e “Grupos desfavorecidos em qualquer lugar do mundo sobrevivem por meio da consciência coletiva e da unidade coletiva em todas as questões de sobrevivência, como libertação, boicotes de aluguel, greves e ações em massa. Os autores deste livro se referem a isso como o *princípio da solidariedade* ou *ubuntu*”⁴⁰.

Esse entendimento do *ubuntu* é, obviamente, muito restrito para ser uma teoria moral aceitável. Por um lado, ela prescreve ações apenas para determinados agentes, os destituídos, e não para outros. E mesmo que a teoria fosse ampliada para incluir todos os agentes (presente em U5), ainda seria muito limitado para atribuir o único fim da sobrevivência ou, novamente, de forma mais ampla, o florescimento. Certamente, nem toda ação correta tem a probabilidade de realizar o objetivo de melhorar a situação dos que estão numa situação pior. Por exemplo, manter as promessas feitas (E), buscar consenso na escolha política (G), participar de rituais comunitários (K) e criar uma família (L) são, para muitos africanos subsaarianos, ações moralmente louváveis, mesmo quando carecem da função de combater a pobreza. O que é necessário é uma noção mais ampla do tipo de relação que é moralmente importante.

U6: Uma ação é correta apenas na medida em que produz harmonia e reduz a discórdia; uma ação é errada na medida em que não consegue desenvolver a comunidade.

Essa é, a meu ver, a formulação teórica mais promissora de uma ética africana encontrada na literatura. Tutu a expressa na seguinte caracterização de *ubuntu*:

A harmonia, a amizade e a comunidade são grandes bens. A harmonia social é para nós o *summum bonum* – o bem maior. Qualquer coisa que subverta ou prejudique esse bem almejado deve ser evitada como uma praga. A raiva, o ressentimento, o desejo de vingança e até mesmo o sucesso por meio da

⁴⁰ Lovemore Mbigi e Jenny Maree, *Ubuntu: The Spirit of African Transformation Management* (Randburg: Knowledge Resources, 1995), p. 1, 58.

competitividade agressiva são corrosivos para esse bem.⁴¹

Ao contrário do bem-estar ou da autorrealização, essa descrição de *ubuntu* postula certas relações como constitutivas do bem que um agente moral deve promover. “O que é certo é o que conecta as pessoas; o que separa as pessoas é errado”⁴².

Essa caracterização de *ubuntu* tem o potencial de explicar todas as intuições abordadas aqui, mas não é particularmente boa em sua forma atual, pois é muito vaga. Há muitos aspectos em que a exigência fundamental de promover a harmonia e evitar a discórdia poderia ser elucidada e especificada, alguns dos quais serão discutidos na conclusão. Tenho espaço no corpo deste artigo para abordar apenas um aspecto crucial em que a norma é imprecisa, a saber, a questão do que constitui harmonia ou união. “Harmonia” não se refere a nenhuma produção musical e “conectar pessoas” não significa colocar todos em correntes interligadas. Na seção seguinte, procuro tornar as metáforas menos metafóricas. Depois de fazer isso, volto às intuições e ilustro como essa teoria se sai bem ao explicá-las, pelo menos em relação às rivais rejeitadas acima.

III. Desenvolvendo a questão

Nesta seção, pretendo responder à pergunta sobre o que é harmonia ou união, para que a prescrição de promovê-la seja melhor compreendida. Novamente, com base na literatura sobre ética africana, observo que há três formas analiticamente distintas que tem sido, ou poderiam ser, razoavelmente compreendidas. Argumento que um entendimento é, *prima facie*, mais atraente do que os outros dois e permite que a teoria inspirada nas observações de Tutu explique os julgamentos morais

⁴¹ Tutu, *No Future Without Forgiveness*, p. 35.

⁴² Verhoef e Michel, referindo-se ao trabalho de John Mbiti, em “Studying morality within the African contexto”, p. 397. Comentando as práticas do povo G/wi de Botsuana, George Silberbauer diz: “Havia outro valor sendo buscado, ou seja, o estabelecimento e a manutenção de relacionamentos harmoniosos. Repetidamente, em discussões e em conversações gerais, isso se destacava como um fim desejado e apreciado em si mesmo, muitas vezes como a justificativa final para a ação”. Ver seu “Ethics in Small-Scale Societies”, in *A Companion to Ethics*, ed., Peter Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p. 14-28.

comuns.

H1: Identidade compartilhada.

Uma coisa que a “harmonia” e a “união” podem essencialmente envolver é um senso comum de si mesmo, que inclui pelo menos as seguintes condições distintas⁴³. Primeiro, um determinado indivíduo se concebe como parte de um grupo. Você se refere a si mesmo na primeira pessoa do plural, incluindo-se em um “nós”.

Em segundo lugar, o grupo do qual você se considera membro também o considera membro dele. Portanto, outros no “nós” a que você se refere também o incluem no “nós” deles. Dificilmente você pode afirmar que compartilha a identidade com o povo zulu apenas em função de dizer coisas como: “Nós, zulus, precisamos nos manter unidos”. Os zulus que se autodenominam zulus também devem considerá-lo zulu.

Terceiro, as pessoas compartilham a identidade quando têm objetivos comuns, quando não, também, os mesmos motivos ou razões que os fundamentam. É logicamente possível fazer parte de um grupo que não realiza nada, mas o tipo de grupo relevante que consideramos aqui é aquele que tem alguns projetos.

Em quarto e último lugar, a identidade compartilhada consiste no fato de as pessoas do grupo coordenarem suas atividades para atingir seus objetivos, mesmo que não usem os mesmos meios ou disponham do mesmo esforço.

Famílias, clubes, igrejas, escolas, empresas e nações são exemplos de identidade compartilhada. Quanto maior o senso compartilhado de um Eu, mais as pessoas pensam em si mesmas em termos de participação no grupo; quanto mais objetivos elas compartilham; mais elas classificam esses objetivos; mais elas compartilham os mesmos motivos para adotar esses objetivos; e mais elas se sacrificam para alcançar esses objetivos. O oposto da identidade compartilhada é a divisão, uma questão de se definir em oposição aos outros, de os outros se definirem em oposição a nós e de adotarmos fins que entram em conflito com os dos outros. Os

⁴³ Essa interpretação da harmonia é inspirada por algumas das observações de Gyekye sobre o que conta como uma comunidade em “*Person and community in African thought*”, p. 320.

inimigos em um campo de batalha são claramente divididos dessa forma⁴⁴.

Embora uma identidade compartilhada possa fundamentar alguns deveres de lealdade, é difícil ver como ela poderia ser moralmente importante por si só. Afinal de contas, os membros do antigo Partido Nacionalista da África do Sul, que impôs o apartheid, tinham um senso de identidade comum. Certamente não se tem o dever de promover esse grupo se não for membro dele. E se alguém for membro, embora possa dever alguma fidelidade a outros membros, é muito provável que haja um dever muito mais forte de tentar dissolver o grupo (e não apenas porque o grupo não promove a identidade compartilhada com outras pessoas fora do grupo). Portanto, consideraremos um tipo diferente de harmonia, que vale mais a pena promover do ponto de vista moral.

H2: Boa vontade.

Outra coisa que “harmonia” pode significar é uma certa relação de cuidado ou apoio.⁴⁵ Temos uma relação de boa vontade na medida em que: desejamos o bem de outra pessoa (conação); acreditamos que a outra pessoa é digna de ajuda (cognição); buscamos ajudar a outra pessoa (intenção); agimos para ajudar a outra pessoa (volição); agimos pelo bem da outra pessoa (motivação); e, finalmente, nos sentimos bem ao saber que a outra pessoa foi beneficiada e nos sentimos mal ao saber que ela foi prejudicada (afeto). No caso do modelo, há certas relações causais entre essas pró- atitudes, por exemplo, a intenção é parcialmente responsável por gerar a volição.

Exemplos de boa vontade incluem o cuidado médico, o ensino e a caridade. Quanto maior for a boa vontade, mais forte será o desejo de que os outros se beneficiem, mais firme será a crença de que eles são dignos disso, mais alta será a classificação do objetivo de ajudar os outros, maior será o sacrifício em nome dos

⁴⁴ As equipes esportivas competitivas também são divididas? As equipes geralmente fazem parte de uma associação geral (por exemplo, a FIFA) e coordenam suas atividades para atingir os objetivos comuns de entreter o público ou demonstrar habilidade, o que, sem dúvida, as colocaria no lado da “identidade compartilhada”. Mesmo assim, aceito que a presente descrição de harmonia e discórdia pode ser mais rigorosa.

⁴⁵ Esse entendimento de comunidade vem à mente a partir da discussão de Wiredu sobre a “harmonização empática dos interesses humanos” (“Custom and morality”, p. 64), que, ao contrário de Tutu, ele não considera como tendo valor moral final.

outros e maior será a empatia com o florescimento ou o prejuízo deles. O oposto, a má vontade, consistiria em sadismo absoluto e *Schadenfreude*⁴⁶.

Boa vontade e identidade compartilhada são tipos de relação logicamente distintos. Em primeiro lugar, há casos de identidade compartilhada sem boa vontade. Pense no relacionamento entre a gerência e os funcionários de uma empresa. Há pouca ou nenhuma boa vontade nesse caso – os funcionários normalmente não trabalham para a gerência, afinal de contas –, mas ambos os lados, prontamente, se considerariam como parte de um grupo maior que está envolvido em projetos conjuntos (“Somos a MTN”⁴⁷).

Por outro lado, podem haver casos de boa vontade sem identidade compartilhada. Para um caso fantástico, pense em duas pessoas que não se conhecem, que estão em salas diferentes e que não conseguem se comunicar. Quando a pessoa A pressiona um botão em seu quarto, ela beneficia a pessoa B (talvez B receba uma refeição saborosa ou saiba do dinheiro que foi depositado em sua conta bancária) e, da mesma forma, quando B pressiona o botão, A se beneficia. Imagine que A fica sabendo dos efeitos benéficos para B, mas que B não sabe que eles vêm de A; e suponha que B saiba como o pressionamento de seu botão afeta A, mas A não sabe que B é responsável por sua boa sorte. Por fim, imagine que ambas as partes pressionem seus botões repetidamente. Esse caso é um caso de solidariedade sem identidade, de bondade anônima. Imaginamos que as partes se importam umas com as outras, mas não pensam em si mesmas como um “nós” nem coordenam seu comportamento para atingir fins comuns.

A boa vontade sem identidade compartilhada tem maior valor moral do que a identidade compartilhada sem boa vontade. Se tivéssemos que escolher entre promover relações de solidariedade ou identidade, a solidariedade geralmente venceria. Entretanto, muitas vezes não precisamos escolher entre elas, e o tipo mais atraente de relacionamento harmonioso a ser promovido é certamente aquele que inclui ambas.

⁴⁶ Palavra alemã que denota o sentimento de alegria diante do sofrimento de outras pessoas (N. da R).

⁴⁷ MTN Group é uma importante empresa africana operadora de rede móvel (N. da R).

H₃: A combinação de identidade compartilhada e boa vontade.

Embora a boa vontade sem identidade compartilhada seja moralmente mais valiosa do que o contrário, ela é ainda melhor com identidade compartilhada. Uma condição em que os indivíduos se ajudam anonimamente é menos desejável do que o reconhecimento mútuo de membros de um grupo que se preocupam uns com os outros. Essa relação comunitária talvez seja o que Mokgoro tem em mente quando diz sobre o *ubuntu* que “a harmonia é alcançada por meio de relações sociais próximas e solidárias dentro do grupo”⁴⁸ e quando Segun Gbadegesin diz que “espera-se que cada membro se considere parte integrante do todo e desempenhe um papel adequado para alcançar o bem de todos”.⁴⁹ Estar próximo ou fazer parte do todo é razoavelmente entendido como compartilhar uma identidade, enquanto ser solidário ou perceber o bem-estar dos outros é ter boa vontade. A combinação das duas condições é o que considero ser a concepção mais atraente de harmonia – ou um sentido amplo de “amor”. Um relacionamento amoroso é um valor moral atraente *prima facie* e é o bem que, como mostrarei a seguir, melhor explica as intuições relativamente incontroversas.

Muitas vezes são feitas analogias entre o tipo de sociedade que muitos africanos valorizam e uma família extensa. Ora, o tipo de família atraente é aquele em que as pessoas são amorosas, ou seja, têm um senso comum de si mesmas e agem em prol umas das outras. Portanto, conceber a harmonia em termos de amor faz sentido para a analogia. Além disso, embora o requisito de promover a harmonia tenha uma estrutura teleológica básica que é familiar na ética ocidental, sua concepção holística do bem a ser promovido difere do que é predominante lá, geralmente prazer, satisfação de preferências, satisfação de necessidades, autonomia ou autodesenvolvimento. Conforme observado acima, o pensamento africano é frequentemente caracterizado como “comunitário”, o que a presente teoria capta muito melhor do que suas rivais. Colocar o status moral básico em um relacionamento amoroso entre as pessoas é mais holístico do que colocá-lo na vida de um indivíduo (U₁), no bem-estar (U₂), nos direitos (U₃) ou na autorrealização (U₄),

⁴⁸ Mokgoro, “*Ubuntu and the law in South Africa*”, p. 3.

⁴⁹ Gbadegesin, “*Yoruba philosophy*”, p. 131.

mesmo que essas últimas visões impliquem que os indivíduos devam se sacrificar muito em prol dos outros. Observe que a injunção moral para produzir harmonia *qua* a combinação de identidade e solidariedade, é relacional de uma maneira que difere das formas mais influentes de holismo na ética ocidental contemporânea. Ela é menos relativista do que, por exemplo, as opiniões dos comunitaristas que acham que as normas de uma determinada sociedade devem ser aplicadas a todas as pessoas que nascem nela⁵⁰, e é mais imparcial do que as opiniões de certos especialistas em ética do cuidado que acreditam que somente os relacionamentos existentes têm status moral⁵¹.

Agora estou em condições de enriquecer o U6 com a declaração concisa que orienta os agentes a produzirem harmonia: Uma ação é correta apenas na medida em que promove a identidade compartilhada entre as pessoas com base na boa vontade; uma ação é errada na medida em que não consegue fazer isso e tende a incentivar os opostos da divisão e da má vontade. Embora esse princípio ainda precise ser esclarecido e aperfeiçoado em muitos aspectos, o que abordarei nas considerações finais, ele é menos vago e metafórico do que a declaração inicial. Além disso, afirmo que é compreensível o suficiente para ver que, das seis abordagens teóricas sobre ubuntu discutidos na segunda seção deste texto, esse é o que melhor explica as doze intuições da primeira seção.

Lembre-se de que tanto os ocidentais quanto os amigos de *ubuntu* consideram igualmente errado o seguinte: (grosso modo) matar, estuprar, mentir, roubar, quebrar promessas e discriminar. À primeira vista, essas são ações pouco amorosas. Mais especificamente, essas ações não envolvem identidade compartilhada; elas não incluem nenhuma atividade coordenada para realizar fins compartilhados nem qualquer “nós”. Além disso, as ações não envolvem boa vontade, pois tendem a reduzir a qualidade de vida das pessoas e estão longe de ser uma questão de agir para

⁵⁰ Ver, por exemplo, a noção de Michael Sandel de “eus sobrecarregados” em *Liberalism and the Limits of Justice* (Nova York: Cambridge University Press, 1982).

⁵¹ Por exemplo, Nel Noddings acha que não há “nenhuma obrigação de amar” e, portanto, nenhum dever de ajudar estranhos, uma vez que não se tem nenhum relacionamento de cuidado com eles. Ver *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

o bem dos outros.

É óbvio que é possível que haja casos em que uma dessas ações discordantes executadas a curto prazo possa produzir uma harmonia maior a longo prazo, e a natureza baseada em objetivos da presente caracterização de *ubuntu*, da forma como está, parece recomendar essa ação. Acredito que essa teoria precisa de restrições deontológicas incorporadas a ela⁵². A melhor maneira de fazer isso, teoricamente, seria proibir a promoção da identidade e da solidariedade por meio de um grau substancial de seus opostos de divisão e má vontade, uma solução mais elegante do que a combinação *ad hoc* de direitos e utilidade de Gyekye (U₃). Não tenho espaço aqui para detalhar essa proposta e verificar se ela capta todas as intuições firmes sobre a adequação das restrições⁵³. Apenas observo que, diferentemente das outras cinco teorias, a atual – pelo menos com algum tipo de restrição – é a que melhor explica as intuições mais ou menos igualmente compartilhadas por africanos e ocidentais. Por exemplo, ela estranhamente não implica que o engano não tenha nenhum erro moral *pro tanto* quando não degrada a vida (U₁), nem que a discriminação racial seja um meio permissível de produzir felicidade (U₂), nem que matar outras pessoas seja permissível se for necessário para sobreviver (U₄), nem que a quebra de promessas seja permissível se não afetar os que estão numa situação difícil (U₅).

Agora, lembre-se de que muitos amigos de *ubuntu*, comparativamente, bem menos ocidentais, consideram incontroversamente que os seguintes itens são moralmente inadmissíveis em algum grau: tomada de decisão em face do dissenso, punição primariamente retributiva, economia intensamente competitiva, alocação de riqueza baseada em direitos, isolamento do modo de vida de uma comunidade e não procriação por meio do casamento. Consideremos como minha interpretação da injunção de Tutu de produzir harmonia e reduzir a discórdia explica esses julgamentos.

⁵² Assim como Tutu, ou um de seus biógrafos intelectuais. Ver Michael Battle, *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu* (Cleveland: Pilgrim Press, 1997), p. 52.

⁵³ Começo esse trabalho em Thaddeus Metz, “*Developing an African moral theory: a new account of human rights*” (não publicado).

Em primeiro lugar, no âmbito político, o tipo mais intenso de identidade compartilhada seria aquele em que todas as pessoas chegassem a um acordo – se tornassem unânimes – sobre as principais leis. A tomada de decisão unânime não só é constitutiva da identidade compartilhada, como também promove a identidade compartilhada e a boa vontade em longo prazo mais do que o majoritarismo, pois a minoria se sentiria menos excluída do processo político⁵⁴. E quando se trata de lidar com aqueles que violaram as leis, a natureza baseada em resultados de *ubuntu* não pode fundamentar uma teoria retributiva de punição, que considera que a quantidade adequada de punição é fixada por fatos passados sobre o crime. Punir meramente porque um erro foi cometido e em proporção a ele não é, por definição, punir para promover o fim da boa vontade, muito menos a identidade compartilhada.

Na arena econômica, competir com outros cidadãos nos mercados de trabalho e de consumo com o objetivo de maximizar o interesse próprio não é, obviamente, agir em prol dos outros e, portanto, não é um exemplo de boa vontade. Isso é assim mesmo que os efeitos da mão invisível do mercado acabem sendo indiretamente benéficos para a sociedade. *Ubuntu*, assim entendido, também exclui claramente a avareza quando se trata de distribuir riqueza; seu elemento de boa vontade prescreve generosidade, proibindo uma referência mesquinha aos direitos individuais de manter os bens, independentemente do fato de não serem necessários para o possuidor e de outros precisarem deles.

Por fim, a condição de identidade compartilhada da harmonia é naturalmente responsável pelas intuições restantes com relação ao mundo da vida privada da cultura e da família. Manter tradições e participar de rituais é uma maneira importante de se identificar com os outros, em outras palavras, de pensar em si mesmo como membro de um grupo e de se envolver em projetos conjuntos. E criar novos seres humanos permite expandir o alcance de um senso comum de si mesmo, ampliar o escopo de um “nós”.

Em suma, ao entender a prescrição de produzir harmonia em termos da exigência de promover a identidade e a solidariedade, ou um sentido amplo de

⁵⁴ Como Wiredu argumenta em *Cultural Universals and Particulars*, parte 4.

“amor”, explicar nossas doze intuições é uma questão bastante simples. Antes de concluir, apresento breves comparações entre minha interpretação da teoria *ubuntuista* de Tutu e suas rivais, com o objetivo de sugerir as razões pelas quais as pessoas podem ter se enganado ao achar as rivais atraentes. Todas elas têm um núcleo de verdade que o (U6) provavelmente capta melhor, evitando seus problemas. Considere, primeiro, a visão de que o *ubuntu* é fundamentalmente uma questão de reverência pela vida humana (U1). Valorizar a vida humana, ou pensar nos outros como dignos de florescimento, é, obviamente, parte do amor aos outros ou da promoção da harmonia, mas não o esgota, enquanto o valor mais amplo é necessário para dar conta de uma gama muito maior de deveres. Em seguida, pense no *ubuntu* em sua interpretação assistencialista (U2 e U3). A harmonia, que inclui a boa vontade, muitas vezes acaba realizando o bem-estar, mas, na minha interpretação do *ubuntu*, o bem-estar não é a base da retidão moral; em vez disso, as relações de cuidado que tendem a produzir o bem-estar (mas que podem acabar não o fazendo) têm status moral básico. Agora, lembre-se da ideia comum de que o *ubuntu* prescreve a autorrealização por meio de relações comunitárias (U4). Sob esse aspecto, os trabalhos sob essa perspectiva, afirmo, não tem como foco a autorrealização, mas sim as relações comunitárias. O foco nas relações, em oposição ao autodesenvolvimento, apresenta um contraste interessante com o que é dominante na ética ocidental e, de qualquer forma, é mais coerente com os julgamentos morais firmes sobre quando, como e por que ajudar os outros. Por fim, a ideia de solidariedade com grupos cuja sobrevivência está ameaçada é moralmente importante (U5), mas certamente não é a história completa sobre a ação correta. Ajudar a proteger a vida ou o modo de vida de populações vulneráveis é uma maneira de promover a identidade compartilhada e a boa vontade, mas não é a única.

IV. Conclusão: temas para trabalhos futuros

Em suma, a teoria normativa mais justificada da ação correta que tem origem africana é a exigência de produzir harmonia e reduzir a discórdia, sendo que a harmonia é uma questão de identidade e solidariedade. Estou ciente de que essa

teoria ainda é incompleta e imprecisa em muitos aspectos. Concluo listando algumas perguntas que podem ser feitas de forma justa com relação ao seu aprimoramento, perguntas que precisam ser abordadas em outro lugar.

A harmonia deve ser alcançada para que se faça o que é certo? Suponha que alguém realize um ato que razoavelmente espera que promova a harmonia, mas que esta não se concretize. A pessoa agiu corretamente? Ou suponha que a pessoa aja de uma forma que provavelmente produzirá discórdia, mas por sorte isso não acontece. Será que a pessoa agiu de forma errada?⁵⁵

É preciso sempre fazer parte da harmonia promovida? Suponha que alguém se depare com a opção de promover uma certa quantidade de identidade e solidariedade compartilhadas entre si e os outros, por um lado, ou promover uma quantidade maior entre os outros em sua sociedade (excluindo a si mesmo), por outro. Qual é a opção moralmente correta? o que fazer? Grosso modo, é preciso ser o mais amoroso possível no longo prazo ou, em vez disso, é preciso produzir o máximo de amor no longo prazo?

É possível promover globalmente a harmonia às custas do local? A grande maioria dos autores de ética africana acredita que, em geral, “a caridade começa em casa”, mas qual é o melhor entendimento moral de “casa”: linhagem, família, relacionamentos harmoniosos existentes, proximidade espacial ou outra coisa? E suponhamos que se tenha a opção de promover um certo grau de harmonia entre os de dentro (família, clã) ou um grau maior entre os de fora. Onde exatamente se deve promover a comunidade, quando não se pode promovê-la igualmente em todos os lugares?

É possível pensar em harmonia em um nível global? O amor é necessariamente parcial? Ou podemos e devemos compartilhar a identidade e demonstrar boa vontade

⁵⁵ De acordo com o estudo clássico de John Mbiti sobre as visões de mundo africanas, “Não é o ato em si que seria ‘errado’ como tal, mas os relacionamentos envolvidos no ato: se os relacionamentos não forem feridos ou danificados, e se não houver a descoberta de quebra de costume ou regulamento, então o ato não é ‘mau’ ou ‘perverso’ ou ‘ruim’”. Ver *African Religions and Philosophy*, 2ª ed. (Oxford: Heinemann Educational Books, 1989), p. 208.

para com os seres humanos em geral?⁵⁶

Quais são as restrições, se é que existem, sobre a maneira como se pode promover a harmonia? Suponha que seja possível criar harmonia a longo prazo apenas criando uma quantidade menor de discórdia a curto prazo. Qual é a atitude correta a ser tomada? Existem meios intuitivamente questionáveis de promover o fim da harmonia que não envolveriam nenhuma discórdia?

Depois de responder a essas perguntas, seria possível fornecer uma afirmação completa do *ubuntu* como uma teoria da ação correta. Até lá, seria difícil, e talvez um tanto injusto, comparar essa teoria com as teorias ocidentais de longa data. No entanto, espero que este artigo tenha convencido o leitor de que a maneira mais promissora de construir uma teoria moral africana competitiva é desenvolver o entendimento de Tutu sobre o *ubuntu* em termos de uma obrigação básica de promover relacionamentos harmoniosos e evitar os discordantes. Mesmo sem mais desenvolvimento, a teoria desenvolvida aqui é mais africana, precisa e completa do que suas rivais na literatura.

⁵⁶ Como Tutu claramente acredita ser justificado em *No Future Without Forgiveness*, pp. 212-13.