

A INDAGAÇÃO RELATIVA À IDEIA DE FILOSOFIA AFRICANA E O SEU ESTATUTO COMO SABER

Djibril Ernesto Pereira*

Resumo: O propósito aqui é demonstrar a contribuição intelectual da África para a cultura ocidental, valendo-se de alguns filósofos africanos – Miguel (2002), Muanamossi Matumon (2011), Towa (2015) – para extrair e expor elementos metafísicos e éticos de uma antiga cosmogonia africana (narrada por Dogon Ogotemili). Assim afirmamos a existência da «filosofia africana», colocando como problema a costumeira negação do seu valor pela tradição acadêmica ocidental. Para atender à necessidade didática sobre o tema, que se justifica pela urgência de responder as ideias que atribuem aos Negros características ontológicas de inferioridade, optamos por uma elaboração corrida, invariavelmente, provida de início, meio e fim.

Palavras-Chave: Indagação sobre a ideia da filosofia africana. Filosofia Africana. Estatuto do Saber africano Racismo epistémico. Racismo acadêmico.

L'IDÉE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ET SON STATUT COMME UNE MOYEN DE SAVOIR

Résumé: Le but ici est de démontrer la contribution intellectuelle de l'Afrique à la culture occidentale, en utilisant certains philosophes africains – Michael (2002), Muanamossi Matumon (2011), Towa (2015) – pour extraire et exposer les éléments métaphysiques et éthiques d'une ancienne cosmogonie africaine (racontée par Dogon Ogotemili). Ainsi, nous affirmons l'existence de la « philosophie africain », mettant comme problème le déni coutumier de sa valeur par la tradition académique occidentale. Afin de répondre au besoin didactique sur le sujet, qui est justifiée par l'urgence de répondre aux idées qui attribuent aux Noirs les caractéristiques ontologiques de l'infériorité, nous avons opté pour une élaboration de la race, invariablement fourni avec le début, le milieu et la fin.

Mots- Clés: Enquête sur l'idée de philosophie africaine . Philosophie africaine. Statut du Savoir africaine. Racisme épistémique. Racisme académique.

“Nas obras dos sofistas pré-socráticos há argumentos no sentido de que é o caráter individual, não é a cor da pele, que determina o valor de uma pessoa”²⁶⁸.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: djibinaldo@gmail.com.

²⁶⁸ Appiah, K. A. *Na casa do meu pai: a África na filosofia africana*, p. 30.

A pergunta inicial do presente escrito é justamente a seguinte: é possível se falar de filosofia africana? O que aproxima o pensamento africano do paradigma da filosofia grega? Quando se fala da África, associa-se, de imediato, a um lugar cheio de calamidades e imaturidade. A África não é, porém, um território no planeta, mas um continente composto por dezenas de países com uma enorme diversidade cultural e centenas de línguas, de onde brotou uma grande contribuição intelectual. Não se trata de um continente de indivíduos que não foram capazes de ultrapassar o conhecimento prático²⁶⁹, mas de um continente que não só contribuiu para a evolução do conhecimento e foi, igualmente, referência para os gregos e também para parte do mundo antigo²⁷⁰.

Portanto, a filosofia africana constitui-se por uma diversidade de pensadores e orientações. Ademais, quando se usa o termo “filosofia” associa-se, de forma imediata, às ideias que se tem da tradição grega, ou seja, aquela compreendida com base no primado do *logos*. No entanto, defende-se aqui que o continente africano produziu a sua filosofia, por meio dessa diversidade de filósofos, não registrados nos manuais, mas que vivenciaram também o pensamento filosófico na sua essência. A tradição filosófica grega já tem mais de vinte séculos, mas outros sistemas de pensamentos filosóficos estão, igualmente, distribuídos na Terra, em particular, no continente africano.

Em seu escrito *Muxima. Síntese epistemológica di filosofia africana*, Pedro Miguel escreve que Griaule, ao ter escutado, de forma atenta, as narrações cosmológicas do velho Dogon Ogotemeli, escreveu o seguinte: “esses homens vivem com base em uma *cosmologia*, com base em uma *metafísica* e com base em uma religião que os põe no mesmo plano dos povos da antiguidade e que a própria cristologia teria interesse de

²⁶⁹ Tal como se poder ler com Hegel, *Filosofia da História*, trad. br. Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: Universidade de Brasília, 1995, p. 82-83. África subsaariana “[...] é a terra do ouro, voltada para si mesma, a terra criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto. Sua incomunicabilidade não decorre apenas de sua natureza tropical, mas também – e essencialmente – de sua constituição geográfica. [...] A segunda parte da África é a região fluvial do Nilo – o Egito – destinada a se tornar um grande centro de cultura independente – e, por isso mesmo, isolada do resto da África, como a própria África está isolada de outras partes do mundo”.

²⁷⁰ Cf. História do pensamento ocidental de Bertrand Russel.

estudar”²⁷¹. Tendo como base essa ideia, o autor postula o que ele compreende com o étimo “filosofia”, reportando-se ao Eutidemo de Platão, de que a Filosofia “[...] consiste no uso do saber em prol do homem. Para essa filosofia, portanto, nada serviria, por exemplo, a ciência de converter as pedras em ouro se não se soubesse o que fazer do ouro”²⁷².

Valendo-se então da concepção platônica, Pedro Miguel reconhece que se desenvolveu em África um saber e que o africano se utilizou em seu benefício. É justamente esse saber, que ele busca então explicitar na sua reflexão:

A filosofia, portanto, é aquele modo de organizar às coisas que permite a consciência entre o fazer e o saber se servir em benefício do homem. De acordo com esse sentido do termo, a filosofia implica em primeiro lugar: a posse ou aquisição de um conhecimento que seja ao mesmo tempo válido e mais alto; em segundo, o uso desse conhecimento em prol do homem²⁷³.

Abreviando aqui qualquer excursão na filosofia grega e em certa forma de filosofar, é importante considerar a problemática específica da filosofia africana. Nesse sentido, o autor argumenta que o sintagma

Africana não alude a uma parte historial da filosofia uma vez que a maior parte seria não-africana. Ao mesmo tempo o sintagorema ‘africana’ não faz qualquer alusão a uma situação histórico-filosófica conjuntural que por meio de determinantes externas buscasse uma harmoniosa adesão ao tempo histórico²⁷⁴.

Por isso, ele acrescenta: “A filosofia não é, portanto, nem setorialmente nem

²⁷¹ Miguel, P. F. *Muxima: síntese epistemológica de filosofia africana*, p. 63. Original: “*questi uomini vivono su una cosmogonia, su una metafisica e su una religione che li pone sullo stesso piano dei popoli dell’antichità e che la stessa cristologia avrebbe interesse a studiare*”.

²⁷² *Ibid.*, p. 63. Original: “*che consiste nell’uso del sapere a vantaggio dell’uomo. Paer questa forma di filosofia, dunque, a nulla servirebbe possedere per esempio la scienza di convertire le pietre in oro se non si sapesse cosa fare dell’oro*”.

²⁷³ *Ibid.*, p. 63-64. Original: “*La filosofia, dunque, è quel modo di organizzare le cose che permette la coincidenza tra il fare e il sapersi servire di ciò che si fa a vantaggio dell’uomo, Stando a quest’accezione del termine, la filosofia implica in un primo momento il possesso o l’acquisto di una conoscenza che sai nel contempo la più valida e la più estesa; e, in un secondo momento, l’uso di questa conoscenza a vantaggio dell’uomo*”.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 69-70. Original: “*Africana non fa allusione a una parte storica della filosofia, ma alude, in tale supposto sarebbe nella sua parte maggiore non-africana. Il sintagorema africana non fa nemmeno allusione a una situazione storico-filosofica di congiuntura, ovvero a una mera alternativa storica della filosofia, la quale spinta da fattori esterni, cerchi una più armoniosa adesione al tempo storico*”.

episodicamente ‘africana’”²⁷⁵.

Ao buscar determinar a natureza do conteúdo da ‘filosofia africana’, Miguel se reporta a um momento interno do que chamara de constituição dinâmica, pois se trata de uma dinâmica que vem determinada por elementos endógenos, os quais implicam certa transformação estrutural e deliberada da própria filosofia. Nesse sentido, ele reconhece que o pensamento africano “[...] se movimenta em dimensões cósmicas, com conceito de história que é reversível. A relação entre mito e rito íntimo na África está para demonstrá-lo”²⁷⁶. Pedro Miguel identifica na cosmogonia narrada pelo velho Dogon Ogotemmeli, para o interlocutor Griaule, a presença de uma metafísica uma vez que, no seu entender, a Metafísica pressupõe uma determinada situação cultural.

Tendo apresentado esse pressuposto de certa metafísica, presente na narrativa cosmológica do velho Dogon, Pedro Miguel explicita, em seguida, os traços dessa metafísica, valendo-se das categorias cosmológicas africanas, expostas nessa narrativa. De acordo com as suas observações, tal metafísica revela que:

O conceito de Ser brota do quadro cósmico que põe Amma como o Ser supremo. Amma se exterioriza sob a forma hipostática de *Nommo*. *Nommo* é a Força Vital concebida como Água, mas também como Palavra, e está na origem de todas as coisas, as pessoas e os outros seres, compreendidos os primeiros antepassados de homens e mulheres. Amma, no início, havia forjado o homem e a mulher como gêmeos iguais e perfeitos, a imagem de *Nommo*. Mas eles se dividiram para se completar um com o outro, interagir e assim participar do dinamismo da vida. Para induzir essa tendência criativa de homem-mulher, *Nommo* esboçou para a terra dois modelos, um sobre o outro, um macho, a outra fêmea.²⁷⁷

Com base nessa narrativa Dogon, o homem se desenvolveu sobre essas duas sombras de si mesmo, apropriando-se de ambas, ocorrendo o mesmo com a mulher. Por isso o ser humano, no início da criação, foi dotado de duas almas de sexo diferente, a

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 70. Original: “*La filosofia non è, quindi, né setorialmente né episodicamente ‘africana’*”.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 70. Original: “*si muove in dimensioni cosmiche, con un concetto di storia che è reversibile. Il tsspotyo yts mito e rito ancora intimo in Africa sta là a dimostrarlo*”.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 70. Original: “*Il concetto di Essere scaturisce dal quadro cósmico che pone Amma come l’Essere supremo. Amma si extrinseca sotto forma ipostatica di Nommo, Nommo è la Forza Vital concepita come Acqua, ma anche come parola, e sta all’origine di tutte le cose, le persone e gli altri esseri, compresi e primi antenati di uomini e donne. Amma all’inizio aveva forgiato l’uomo e la donna come gemelli uguali e perfetti, a immagine di Nommo. Ma poi essi si erano divisi per completarsi l’un l’altro, interagire e così partecipare al dinamismo della vita. Per indurre questa tensione creativa di uomo-donna, Nommo disegnò per terra due sagome, una sopra l’altra, una maschio, l’altra femina*”.

alma feminina, posta no homem no prepúcio e, na mulher, a alma masculina foi posta no clitóris. No entanto, comenta Pedro Miguel, a previsão de *Nommo* havia lhe revelado os infortúnios de se manter essa disposição. Nesse sentido cada pessoa devia assim se fundir no sexo para o qual parecia mais adaptado. O que ocorreu em seguida foi que o “*Nommo* então realizou a circuncisão de um e de outro. Assim a interação produziu a mudança, a mudança introduziu a própria reorganização dos fenômenos e com ela chegou uma nova estabilidade”²⁷⁸.

Além desse mito, interpretado com base na narrativa de Dogon, Pedro Miguel remete ainda a uma cosmogonia. Dessa vez, ele se reporta a um grupo étnico da Guiné-Bissau e do Senegal meridional, os Djolas ou Diolas, destacando três conceitos fundamentais. Segundo ele aborda:

O primeiro é aquele da participação que pressupõe uma totalidade de que ‘cada coisa faz parte’ e em que cada coisa tem o seu lugar organizado: é o princípio do Ser. O segundo é aquele par dicotomia-complementaridade em que pode-se reconhecer o princípio de interação: o princípio do Devir. O terceiro é um princípio de ‘*esperanza*’ derivado da Força Vital que, produzido pelo Ser e Devir, projeta o passado no Futuro e assegura identidade ao indivíduo e comunidade ao grupo²⁷⁹.

Segundo expõe Pedro Miguel, ele poderia ainda indicar outras cosmogonias no universo dos povos africanos, mas aquelas expostas, até aqui, já possibilitam falar de uma Metafísica valendo-se da orientação da visão africana do mundo. Nesse sentido, aquilo que identifica essas cosmogonias é a presença do Ser e de uma concepção nunca abstrata e estática. Por isso ele sustenta que a Ontologia *bantu* é um tratado de cinemática. Com base nesse pressuposto hermenêutico, Pedro Miguel interpreta tais cosmogonias:

Nommo, *Gla*, *Ndanji*, e assim por diante são todos dinâmicos, são uma Força, porque a partir deles todas as coisas têm origem e conseqüentemente todas as coisas conduzem à esfinge do fundamento deles. Também o saber que dele, portanto, não se conclui nunca no

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 70-71. Original: “*Nommo Allora procedette ala circoncisione dell’uno e l’altra. Così, l’interzioine produsse il cambiamento, il cambiamento introdusse la própria riorganizzazione del fenomenì e com essa arrivò una nuova stabilità*”.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 73. Original: “*Il primo è quello dela partecipazione che pressuppone una totalità di cui “ognicossa fa parte” e in cui ogni cosa há il suo posto ordinato: è il principioi dell’Essere. Il second è quello dela coppia “dicotomia-complementairetà” in cui si può conoscere il principio di interazione: il principio di “speranza” derivante dela Forza vitale che, prodotto da Essere e Diveriere, proietta il passato nel futuro e assicura identità all’individuo e continuità al grupo*”.

abstrato. A demonstração dessa não-abstratividade e desse dinamismo é que as ideias cosmológicas que brotam das cosmogonias estão penetradas em todo ponto nevrálgico da vida dos povos africanos, de tal maneira que elas têm guiado a disposição das aldeias, a prática das artes e das profissões, os regulamentos das tarefas, a gestão das comunidades e assim por diante²⁸⁰.

Retomando a expressão ‘filosofia africana’, Pedro Miguel reconhece ser possível agora poder asserir que o sintagma ‘africana’ quer expressar certa posição de perspectiva africana ao considerar “[...] o Ser e a sua relação dialética entre o Ser-que-dá-origem e o homem; relação consubstancial com uma dualidade interagente e no ‘concerto de opostos’”²⁸¹. Daí ele indagar se isso não seria filosofia. Ademais, Pedro Miguel argumenta que a metafísica ocidental tenha privilegiado muito mais os entes e não o Ser e, desse modo, o pensar terminou fechado em uma dimensão de circularidade semelhante àquela hegeliana²⁸². Nesse sentido ele sustenta:

Se a África não desenvolveu essa forma circular de fazer filosofia, não acredito que tenham lhes faltado, metafisicamente, as capacidades, mas bem mais, provavelmente, é porque uma filosofia do gênero não sabia como se fazer. Para os africanos, o homem que brota das cosmogonias não é um vivente que pensa, mas um pensamento que vive²⁸³.

Não se trata apenas da nomeação *filosofia africana*, mas do conceito que assim

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 73. Nesse sentido, deve-se aqui destacar algumas considerações de Appiah (1997, p. 129) no que diz respeito à presença de certos conceitos na cultura de um povo. Conforme ele escreve: “É difícil dar sentido à ideia de uma cultura que não tivesse nenhum conceito de organizador crucial. Portanto, há uma filosofia popular em todas as culturas: e implícitos nessa filosofia popular estão todos (muitos dos conceitos que os filósofos acadêmicos tornaram centrais para seu estudo do ocidente). Naturalmente é possível não haver em todas sociedades pessoas que realizem uma investigação conceitual crítica sistemática, mas, pelo menos, em todas culturas há trabalho a ser feito por um filósofo [...]”.

Original do trecho citado no corpo do texto: “*Nommo, Gla, Ndanji, ecc. Sono tutti dinamici, sono una Forza, perché da essi tutte le cose hanno origine e conseguentemente tutte le cose pertanto l’effigie del loro fondamento. Anche il sapere che ne deriva, pertanto, no si conclude mai nell’astratto. La dimostrazione di questa non astrattezza e di questo dinamismo è che le idee cosmogiche che scaturiscono dela cosmogonie sono penetrate in ogni punto neveralgico dela vita dei popoli africani, in tale maniera che esse hanno guidato la disposizione dei villaggi la pratica dele arti e dele professioni, i regolamenti degli affari, la gestione dele comunità ecc*”.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 74. Original: “*l’Essere e il rapporto dialettico tra l’Essere-che-dà-origine e l’uomo; rapporto consstaziale a uma dualità intergente e al concerto di opposti*”.

²⁸² A “circularidade”, que, segundo Marcuse, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, p. 110, “é identificada como ideia absoluta”, isto é, “símbolo do ser-como-fim-em-si-mesmo”.

²⁸³ Miguel, P. F. *Muxima: síntese epistemológica de filosofia africana*, p. 75. Original: “*Se l’África non há sviluppato questa forma circolare di fare filosofia, no credo che le siano mancate metafisicamente le capacità, ma più probabilmente, è perché di uma filosofia del genere non sapeva che farsene. Per gli Africani l’uomo che scaturisce dele cosmogonie non è um vivente che pensa ma um pensante che vive*”.

como, no Ocidente, na África gerou conceitos e categorias filosóficas na linguagem e métodos estritamente africano. É nesse sentido que cabe ainda algumas considerações sobre o estatuto da filosofia africana, valendo-se da reflexão de Pedro Miguel, mas no sentido do que se apresenta como *sageza* africana, isto é, um sistema de pensamento próprio da tradição popular reconhecidamente refletida na figura de um “sábio-pensador” da comunidade²⁸⁴. No seu entender, a *sageza* ou sagacidade negra africana se apresenta como

[...] tensão dirigida a uma finalidade, é gnosi e ética simultaneamente. Como gnosi, a *sageza* nos faz compreender o que é a vida e o que é a morte. Como ética nos guia na luta da vida e à vitória sobre a morte. Assim, o universo constitui um campo de batalha entre vida e morte semelhante aquilo que experimentamos no coração humano²⁸⁵.

Em seguida, ele expõe o que compreende por núcleo da metodologia dialética com base na qual se desenvolve a filosofia africana. No seu entender, tal dialética não exclui a atividade da razão, embora não se fundamente em um sistema de lógica circular. Ao contrário, ele identifica um horizonte com base no qual se desenvolvem as suas possibilidades. Daí ele sintetizar essa forma de dinamismo, pois se realiza valendo-se de quatro operações. Segundo ele as concebe:

1 - : na primeira operação, o sujeito considera o objeto no seu estado material constituindo o momento da objetivação;
2 - : na segunda [...], o sujeito colhe os elementos essenciais do objeto pondo deles a nu a sua forma ‘primitiva’: é o momento da abstração;
3 - : o terceiro momento, é aquele da dimensão simbólica;
4 - : o quarto, é o momento da composição. Consiste na articulação dos momentos antecedentes com a situação histórico-concreta, visando ao objetivo de fazer da filosofia o uso do saber em prol do homem²⁸⁶.

²⁸⁴Para melhor entendimento desta questão, ver a dissertação de Márcio Passos de Azambuja, intitulada: *Fonte, Fluxo e Foz: a filosofia africana em mãe, materno mar de Boaventura Cardoso*, 2015.

²⁸⁵Miguel, P. F. *Muxima: síntese epistemológica de filosofia africana*, p. 81. Original: “[...] è una tensione volta a uno scopo, è gnose ed etica contemporaneamente. Come gnose, la saggezza ci fa comprendere cos’è la vita e cos’è la morte. Come etica ci guida nella lotta della vita e alla vittoria sulla morte. Coè l’universo costituisce un campo di battaglia tra vita e morte simile a quello che sperimentiamo nel cuore umano”.

²⁸⁶*Ibid.*, p. 82. Original:

“1 - : nella prima operazione, il soggetto considera l’oggetto nel suo stato materiale costituendo il momento dell’oggettivazione;

2 - : nella seconda [...], il soggetto coglie gli elementi essenziali dell’oggetto mettendone a nudo la forma “primitiva”: è il momento dell’astrazione;

3 - : il terzo momento, è quello della dimensione simbólica;

Os presentes dias são marcados pela diversidade de discussões em prol da existência da filosofia africana, e, de certa forma, a negação da não existência da filosofia africana sustenta o que está convencionado por reconhecimento da sua existência. Portanto, quando se verifica a tradição ocidental, nota-se que os grandes filósofos sabiam que havia um pensamento extremamente elevado no continente africano, como no Egito e Etiópia, por exemplo. Nesse exercício do saber, muitos pensadores africanos têm demonstrado que a filosofia é produto do saber africano. Marcien Towa justifica a sua afirmação enfatizando o problema:

Por que seguir o caminho da palavra europeia ‘filosofia’ e de suas obras europeias de filosofia para descobrir (ou redescobrir) a realidade da filosofia? Não poderíamos, também, partir de uma palavra africana e de textos africanos para chegar ao mesmo resultado²⁸⁷?

Aqui, Towa não está reduzindo a questão à preponderância ou à disputa, mas busca um debate valendo-se do viés da racionalidade da linguagem. No seu entender, muitos dos saberes que constituem os povos africanos têm como base a oralidade. Mesmo tendo os Gregos criado o nome “filosofia”, certamente não o criaram ou o fizeram a partir do nada, mas valendo-se de um conjunto de saberes que tiveram relações comerciais intercontinentais, dos quais os negros africanos contribuíram eficazmente. Estes últimos sistematizaram o que era vivido e verbalizado e na ancestralidade africana alguns deles deram mais amplitude nos registros escritos. O termo filosofia africana indica ainda, além de uma reflexão, um desejo. Conforme Boulaga:

O que revela e, ao mesmo tempo, esconde a pretensão africana de possuir filosofias? Considerando o âmbito e as condições em que se produzem os discursos que reivindicam o ‘nome’ de filosofia, aqui se tem consciência de que o desafio real é este: o desejo de testemunhar uma humanidade negada ou em perigo e de existir graças a si mesmos e por si mesmos, na articulação do ter e do fazer, segundo uma ordem que exclua a violência e o arbítrio. Essa intenção atravessa os campos

4 -: il quarto, è il momento dela composizione. Consiste nell’articolazione dei momenti antecedenti com la situazione storico-concreta, mirante l’obiettivo di fare dela filosofia l’uso del sapere a vantaggio dell’uomo”.

²⁸⁷ Towa, M. *Filosofia negro-africana*, p. 26.

da prática do saber, no qual pode se perder e se alienar, mas que pode também revirar do vértice à profundidade²⁸⁸.

O conhecimento construído por indivíduos africanos não se apresenta como relevante para alguns pensadores modernos ocidentais, e a palavra “filosofia” seria algo pertinente ao Ocidente. Diante deste desafio, o procedimento que os pensadores contemporâneos africanos, e entre os quais Boulaga está inscrito, têm como perspectiva demonstrar que há uma humanidade capaz de pensar filosoficamente, além daquela margem do Ocidente. Trata-se de algo compartilhado por muitos outros pensadores africanos de igual maneira.

Para Muanamossi Matumona e Mourisca [*Filosofia africana na linha do tempo: implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna*], a filosofia africana já não é uma possibilidade; mas uma realidade, pois se revela como fruto da reflexão acerca de tudo o que marca a vida e a mentalidade do homem africano. Nota-se que falta um conteúdo consistente para a negação da filosofia fora do solo ocidental. Ademais, sabe-se que os gregos se empenharam em verificar a relevância do conhecimento africano, pois a tradição filosófica registrou que muitos filósofos visitaram e se estabeleceram no continente africano. Até a maior biblioteca construída por eles fora estruturada no solo africano²⁸⁹, não obstante os pensadores modernos quisessem atribuir um novo enredo para o que foi o ser humano africano, ou seja, que foi um ser pensante, um ser do conhecimento mais elevado do que tais pensadores ocidentais podem nominar²⁹⁰.

²⁸⁸Boulaga, F. E. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, p. 49.

²⁸⁹Refiro-me à biblioteca de Alexandria; aquela a qual Vico, num trecho dourado, disse ter produzido “esclarecidíssimos filósofos [...], através dos quais ela atingiu tamanho esplendor no alto divino do saber”; e que “foi celebrado como antes o tinham sido conjuntamente a Academia, o Liceu, o Pórtico e Cinosarco em Atenas”. Vale salientar ainda, que, de acordo com gênio solitário, “Alexandria foi chamada a mãe das ciências e, devido a tamanha excelência, foi chamada pelos Gregos Πόλις como ‘Ἄστυ e *Urbs* Roma”. (2005, §45, p.54).

²⁹⁰É importante destacar a relevância da reflexão de Fabien Boulaga e, sobretudo, a sua crítica à etnofilosofia. Nesse sentido, ver aqui de novo: BOULAGA, Fabien Eboussi. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, p. 67-79. Além da reflexão de Boulaga, deve-se ainda destacar as reflexões de Tsenay Serequeberhan e o seu ensaio *Africanità alla fine del ventesimo secolo* e, também, o texto de Marco Massoni, a saber: *Tsenay Serequeberhan: un’ermenutica della filosofia*, publicados em PROCESI, Lidia e NKEMNKA, Nkafu Martin. *Prospettive di filosofia africana*, Roma: Edizioni Associate, 2001, p. 136-161.

É bem provável o que disse Antony Appiah: “os gregos instruídos certamente sabiam que, tanto na *Ilíada* quando na *Odisseia*, Homero descrevera Zeus e outros deuses do Olimpo banquetando-se com os etíopes”, como eram chamados os homens pretos d’África, os quais “lhes ofereciam pias hecatombes de carneiros e bois aos imortais”²⁹¹: O Canto I da *Odisseia* – documento de maior credibilidade que se tem sobre o despontar da culta humanidade grega – é suficientemente claro quanto a isso, pois o retorno de Odisseu (o engenhoso) ao seu lar, em Ítaca, não contou com o enternecer de Posidão, que então, escreve, “partira em visita aos longínquos etíopes [...]; fora receber uma hecatombe de touros e carneiros”²⁹².

Últimas considerações

O curso da nossa argumentação, com estas palavras finais, conduz à confirmação sintética dos objetivos acima propostos [no resumo]. A partir de uma certa concepção de filosofia, provamos que o universo histórico e sociocultural africano produziu um tipo de saber que se pode perfeitamente chamar – porque não? – de “Filosofia”; entendendo por esta uma atividade (um engenho) humana por excelência, com a qual e a partir da qual os homens, em todos os continentes do mundo, compreenderam a si próprios, organizaram o seu meio circundante e se conduziram em direção à plena humanização²⁹³.

A postura da modernidade filosófica contrária à ideia de haver um pensamento filosófico além das margens da Europa [aqui refiro-me à Voltaire, Hume, mas principalmente à Kant, para quem trivialidade é o adjetivo mais adequado ao negro²⁹⁴; à Hegel, que defendera nada haver no africano que evocasse o caráter humano²⁹⁵ e, ainda, à de Lévy-Bruhl, que preferiu caracterizá-los como pré-lógicos e incapazes de um raciocínio abstrato²⁹⁶] é absolutamente contrária àquela grega que admitira o

²⁹¹ Appiah, K. A. *Na casa do meu pai: a África na filosofia africana*, p. 30.

²⁹² Homero. *Odisseia*, p. 11-12.

²⁹³ Sentido este deixado por Vico neste mote: “a filosofia, para aproveitar ao gênero humano, deve levantar e reger o homem caído e débil, não destruir-lhe a natureza nem abandoná-lo na sua corrupção” (2005, § 129, p.108).

²⁹⁴ Cf. KANT, I. *Observaciones sobre el sentimiento*, p. 50.

²⁹⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, p. 84.

²⁹⁶ Lévy-Bruhl, L. *As funções mentais nas sociedades inferiores*. Contra todas as provas históricas que fizeram George James, em seu ousado *Stolen Legacy* (1954), taxar de intelectualmente desonesta

intercambio como oxigênio à sua elevação cultural²⁹⁷. Pitágoras, Platão²⁹⁸ e Aristóteles, – além das fabulosas histórias de Heródoto, que teria levado o verdadeiro Egito à Grécia – desceram à África não para passar férias, mas para aprenderem com aquele povo, que, muitas vezes, foi caracterizado, no que concerne à matéria de religião e da vida civil, como o mais elevado do mundo antigo²⁹⁹. Portanto, o contínuo anátema desse necessário debate [tantas vezes difamado e desdenhado nas academias de filosofia] é injusto, é grosseiro e, indubitavelmente, preconceituoso, no sentido de que reflete ao que se convencionou a chamar de “racismo epistemético” e – porque não? – acadêmico.

BIBLIOGRAFIA

APPIAH, Kwame Atonhy. *Na casa do meu pai: a África na filosofia africana*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZAMBUJA, Márcio Passos. *Fonte, fluxo e foz: a filosofia africana em Mãe, materno mar de Boaventura Cardoso*. 2015. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa e Luso-Africana) – Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/132833/000984383.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 27 out. 2020.

BOULAGA, Fabien Eboussi. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*. Milão: Marinotti, 1977.

DONZELLI, Maria. *L'età del barbari: Giambattista Vico e nostro tempo*. Roma: Donzelli Editora, 2019.

HEGEL, George Wilhelm Frieddrich. *História da Filosofia*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Abril, 2010.

JAMES, George G. M. *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1954.

chamar o teorema do quadrado a da hipotenusa de “teorema de Pitágoras”, obliterando o fato de que os egípcios [e os sudaneses] ensinaram isso à Pitágoras e aos gregos.

²⁹⁷Cf. Em seu belo texto intitulado *L'età del barbari: Giambattista Vico il nostro tempo*, Maria Donzelli afirma que a necessidade de separar o que foi a vaidade douta grega da postura moderna conotativamente racista.

²⁹⁸ Tal como se lê em *As Leis*, livro I.

²⁹⁹ Cf. CN. 2005, §44, p.50.

KANT, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Tradução Especial de Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *As funções mentais nas sociedades inferiores*. Tradução de E. L. de Teodoro Sousa Campos. Niterói (Rio de Janeiro): Clube de Autores, 2019.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editoras, 1956.

MATUMONA, Muanamosi; MOURISCA, M. Francisco. *Filosofia africana na linha do tempo: implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna*. Lisboa: Esfera do caos, 2011.

MIGUEL, Pedro Francisco. *Muxima: síntese epistemológica de filosofia africana*. Roma: Edizioni Associate Editrice Internazionale srl, 2002.

RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

TOWA, M. *Filosofia negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.