



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy

n. 39 May / August 2022



O ESSENCIAL SOBRE A FILOSOFIA DOS SÁBIOS AFRICANOS ¹

Kibujjo Kalumba
Ball State University

RESUMO: Como disciplina acadêmica, a filosofia africana nasceu há cerca de seis décadas como um conjunto de reações à atitude depreciativa em relação aos africanos (e outros “nativos” não-europeus) dos principais antropólogos europeus nas primeiras quatro décadas do século XX. Considero que o conjunto de reações a essa visão depreciativa compreende três tipos: etnofilosofia, sistematizações baseadas no interlocutor e filosofia dos sábios. Vou discuti-los nesta ordem porque a filosofia dos sábios surgiu como uma tentativa de remediar o que seus defensores viam como deficiências dos dois primeiros tipos de reações.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia africana, filosofia dos sábios.

ABSTRACT: As an academic discipline, African philosophy was born some six decades ago as a set of reactions to the disparaging attitude toward Africans (and other non-European “natives”) entertained by leading European anthropologists of the first four decades of the 20th Century. I regard the set of reactions to said disparaging outlook as comprising three types: ethnophilosophy, interlocutor-based systematizations, and sage philosophy. I will discuss them in this order because sage philosophy arose as an attempt to remedy what its advocates saw as shortcomings of the first two types of reactions.

KEYWORDS: African Philosophy, Sage Philosophy.

¹ Tradução Arthur Grupillo

Introdução

Como uma “tendência” da filosofia africana, a filosofia dos sábios (*Sage Philosophy*) deve seu surgimento a um projeto de pesquisa conduzido durante a década de 1970 pelo falecido filósofo queniano Odera Orika² e seus alunos na Universidade de Nairóbi. A pesquisa, que foi conduzida na própria comunidade nativa de Orika, chamada Luo³, consistiu em entrevistar vários indivíduos considerados excepcionalmente sábios pelos membros de sua própria comunidade. Dentro do conjunto desses indivíduos excepcionalmente sábios identificados pela comunidade, Orika destacou especialmente o subconjunto daqueles que ele considerava como usando o dom da sabedoria para o aprimoramento ético de sua comunidade e deu-lhes a designação especial de “sábios”. Na visão de Orika (1990, p. xvii-xviii), essa qualidade adicional é o que distingue um sábio de um sofista, que usa o dom da sabedoria para tirar vantagem dos menos favorecidos. Durante o processo de entrevista desses sábios, Orika chegou à conclusão de que eles compreendiam dois grupos distintos: sábios populares e sábios filosóficos. Embora ambos os tipos de sábios fossem excepcionalmente sábios e muito bem informados sobre o pensamento cultural de sua comunidade, sua atitude em relação a ele diferia significativamente. De acordo com Orika, os sábios populares assumem uma atitude de “primeira ordem” em relação ao pensamento de sua cultura, já que seu papel se limita a descrevê-lo, utilizá-lo e, às vezes, defendê-lo; eles não ultrapassam os limites em que estão confinados. Em contraste, os sábios filosóficos adotam uma abordagem de “segunda ordem” em relação ao seu meio cultural, já que às vezes eles conseguem “transcendê-lo”, de modo a envolver-se criticamente com ele. Nesse processo, os sábios filosóficos endossam apenas os aspectos do sistema cultural que satisfazem seu escrutínio racional. Ocasionalmente, os sábios filosóficos chegam a propor ajustes construtivos em alguns aspectos do sistema cultural. Os capítulos seis e sete, respectivamente, da obra *Filosofia dos Sábios (Sage Philosophy)* de Orika reproduzem as entrevistas traduzidas de sete sábios que ele considerava sábios populares e as de cinco sábios que ele classificou como sábios filosóficos. Antes de mergulhar, com maiores detalhes, na filosofia dos sábios, é preciso primeiro situá-la em seu contexto histórico geral.

² Orika (1981) identificou quatro “tendências” na filosofia africana: Etnofilosofia, Filosofia Nacionalista/Ideológica, Filosofia Profissional e Sagacidade Filosófica, que é um subconjunto da Filosofia dos Sábios. Odera Orika morreu em 1995 em um acidente de trânsito em Nairóbi, Quênia.

³ Os Luo constituem o segundo maior grupo étnico do Quênia, depois dos Kikuyu.

O contexto histórico da Filosofia dos Sábios Africanos

Como disciplina acadêmica, a filosofia africana nasceu há cerca de seis décadas como um conjunto de reações à atitude depreciativa em relação aos africanos (e outros “nativos” não-europeus) dos principais antropólogos europeus nas primeiras quatro décadas do século XX. Exemplificada pelo trabalho do antropólogo francês Lévy-Bruhl, a perspectiva retratava os africanos como selvagens brutos com uma mentalidade primitiva, incapazes de se envolver com o pensamento abstrato, lógico ou com a filosofia. Lévy-Bruhl argumentou especificamente que esse era o caso porque os “nativos” não tinham as condições necessárias para esse tipo superior de pensamento em seus agregados sociais. Nas palavras de Lévy-Bruhl:

As operações discursivas de nosso pensamento racional [europeu] – cuja análise tornou-se familiar para nós por meio da psicologia e da lógica – requerem a existência e o emprego de muito do que é intrincado, na forma de categorias, conceitos e termos abstratos. Também assumem um funcionamento intelectual, propriamente dito, que já é bem diferenciado. Em suma, eles implicam um conjunto de condições que não encontramos existindo em nenhum lugar nos agregados sociais de um tipo primitivo⁴.

Para os fins desta apresentação, considero que o conjunto de reações a essa visão depreciativa compreende três tipos: etnofilosofia, sistematizações baseadas no interlocutor e filosofia dos sábios. Vou discuti-los nesta ordem porque a filosofia dos sábios surgiu como uma tentativa de remediar o que seus defensores viam como deficiências dos dois primeiros tipos de reações. E agora algumas palavras sobre os primeiros dois tipos.

A **etnofilosofia africana** é a primeira “tendência” da classificação quádrupla que Oruka faz da Filosofia Africana. Essa tendência inclui explicações escritas e sistematizações do pensamento cultural africano. O pensamento cultural africano não é escrito, nem explícito, nem sistemático. Em vez disso, está inserido em uma variedade de fontes, como provérbios, mitos, motivos artísticos e assim por diante. Assim, os etnofilósofos procuram explicá-lo, escrevê-lo e sistematizá-lo. Os livros *Filosofia Bantu* de Tempels, *Socialismo Africano* de Senghor e *As Religiões Tradicionais Africanas e a*

⁴ Citado por Mosley (1995, p. 52)

Filosofia de Mbiti são três clássicos da etnofilosofia. O objetivo geral dessas três sistematizações do pensamento cultural africano era provar que os africanos se envolviam com o pensamento abstrato ou lógico ou com a filosofia antes da colonização europeia de seu continente, ao contrário do que diziam Lévy-Bruhl e sua gangue. Como Tempels (1959, p. 19) comenta em seu livro, sua sistematização do pensamento cultural dos Baluba da atual República Democrática do Congo revelou que seu comportamento “universal” e “permanente” estava baseado em “um (...) sistema lógico de pensamento, uma completa (...) filosofia do universo, do homem e das coisas que o cercam, a vida, a morte e a vida além desta”.

Ao contrário da etnofilosofia, que baseava suas sistematizações do pensamento cultural africano em fontes impessoais como provérbios e mitos, as **sistematizações baseadas no interlocutor** baseavam seus produtos finais nas visões de **indivíduos** africanos tradicionais que eram considerados por suas comunidades como excepcionalmente sábios e extremamente conhecedores de seu pensamento cultural. As obras *Conversas com Ogotemmel*, de Griaule, e *Conhecimento, Crença e Bruxaria*, de Hallen e Sodipo, são dois clássicos do segundo tipo de reações⁵. A fim de garantir que seus produtos finais refletissem o pensamento cultural africano pré-colonial não contaminado, os autores desse segundo conjunto de sistematizações, treinados no Ocidente, insistiram em utilizar apenas os interlocutores suficientemente isolados da influência ocidental. É por isso que Hallen e Sodipo (1986, p. 74) são rápidos em apontar que os Yoruba *Onisegun* (mestres tradicionais da medicina), nos quais suas sistematizações são baseadas, não são “tocados ou influenciados por uma atitude ou perspectiva ‘científica’”. Uma vez que nenhum desses *onisegun* teve qualquer educação formal ou falava a língua inglesa, Hallen e Sodipo concluíram que “não há via significativa por meio da qual a influência [ocidental] pudesse ter sido transmitida [a eles]”. O objetivo primordial dessas duas sistematizações é mostrar que havia pensamento lógico ou abstrato africano pré-colonial. E, assim, como resultado de suas extensas entrevistas com Ogotemmel, a quem ele descreve como “dotados de inteligência excepcional (...) e uma sabedoria cuja fama se espalhou por sua comunidade”, Griaule (1965, p. 2) afirma ter descoberto dentro da cultura Dogon “uma cosmogonia, uma metafísica e uma religião que os coloca em pé de igualdade com os

⁵ Em Kalumba (2005), classifiquei erroneamente esses dois clássicos como espécimes da Filosofia do Sábio Africano. A verdade é que nem Oruka nem os autores desses clássicos os viam dessa forma. Na verdade, Oruka (1990) insiste explicitamente em negar que essas obras representem a filosofia do sábio.

povos da antiguidade (...) um sistema do mundo, cujo conhecimento revolucionará todas as ideias aceitas sobre a mentalidade dos africanos e dos povos primitivos em geral”⁶. Da mesma forma, Hallen e Sodipo (1986, p. 121) tomaram suas descobertas como desafiando o “estereótipo da natureza acrítica, irrefletida e ‘fechada’ dos sistemas de pensamento africanos (...)”. E agora estamos prontos para a reação da **Filosofia dos Sábios** de Oruka à etnofilosofia e às sistematizações baseadas no interlocutor.

Como doutorando em filosofia por universidades ocidentais de tendência analítica, Oruka considerava a filosofia um empreendimento individualizado, lógico e crítico de segunda ordem. Consequentemente, a fim de dar um “golpe decisivo inteiramente aceitável” à atitude de Lévy-Bruhl e seus consortes, Oruka embarcou no projeto de filosofia dos sábios a fim de provar que os africanos pré-coloniais se envolviam neste tipo de empreendimento personalizado. Oruka insistiu que os etnofilósofos não poderiam dar o golpe decisivo desejado, uma vez que as visões embutidas em suas sistematizações são apresentadas como anônimas e unanimemente sustentadas por grupos étnicos inteiros. Oruka estendeu a mesma crítica às sistematizações baseadas no interlocutor, uma vez que compreendiam o pensamento cultural comunal generalizado, razão pela qual acusou seus autores de ainda estarem presos nas “névoas antropológicas”.

Como vimos acima, Oruka considerou os sábios que entrevistou como compreendendo dois grupos distintos: sábios populares e sábios filosóficos. Ele então apresentou seus sábios filosóficos como representantes contemporâneos de africanos pré-coloniais que praticavam a filosofia no sentido estrito de pensamento lógico, crítico e personalizado de segunda ordem. Enquanto Oruka considerava a sagacidade filosófica de seus sábios como prova de sua representatividade como filósofos, ele considerou sua “tradicionalidade” para corroborar seu status como representantes da África pré-colonial. Para aqueles que se oporiam à tradicionalidade de seus sábios com base no fato de que eles não poderiam ter sido isolados da ocidentalização em curso da África, Oruka tinha o seguinte a dizer:

Algumas dessas pessoas podem ter sido parcialmente influenciadas pela inevitável cultura moral e tecnológica do Ocidente; no entanto, sua própria perspectiva e bem-estar cultural permanecem basicamente

⁶ Os Dogon são um grupo étnico muito “tradicional” do Mali atual, que habita a região em torno da “curva” norte do Rio Níger.

os da África rural tradicional. Exceto um punhado deles, a maioria deles são “analfabetos” ou semianalfabetos (1990, p. 28)⁷.

Para mostrar sua sagacidade filosófica, Oruka reproduz várias traduções dos argumentos de seus sábios nas quais eles vão contra as visões aceitas de suas comunidades e defendem alternativas que satisfaçam seu escrutínio racional. O argumento do sábio Mbuya Akoko é um caso paradigmático. Este sábio argumenta contra o politeísmo de sua comunidade Luo nativa e apresenta o seguinte argumento sofisticado de redução *ad absurdum* para o monoteísmo:

Deus é um Ser Supremo para todas as pessoas: isso eu posso mostrar por referência ao fato da uniformidade da natureza. Se existissem muitos deuses com poderes semelhantes, a natureza estaria no caos, pois haveria conflitos e guerras entre os deuses. Mas a natureza é uniforme, não caótica: um cachorro, por exemplo, gera um cachorro, não um gato. E um gato produz um gato, não um cachorro ou uma galinha. Tudo isso é uma prova de uma Mente Suprema governando a natureza (1990, p. 32-33).

Da mesma forma, o próprio pai de Oruka, o sábio Oruka Rangi'nya, vai paradigmaticamente na direção contrária à sua visão Luo nativa de Deus e argumenta em favor do conceito de Deus como uma ideia abstrata de bondade:

Ele [Deus] é o conceito de um “coração aberto, ou seja, uma pessoa que não é gananciosa, mas faz sacrifícios para ajudar os outros, tal pessoa é “Deus”. (...) Portanto, é muito errado personalizá-Lo. Ele é uma ideia. A ideia que representa a própria bondade. Deus é, portanto, um conceito útil do ponto de vista prático (...). Eu penso, dados os argumentos acima, que os Luo estavam muito errados ao pensar em Deus em termos físicos (1990, p. 118-119).

Será que o projeto da filosofia dos sábios dá o “golpe decisivo inteiramente aceitável” contra a intolerância europeia, como Oruka alegou? Em um artigo publicado há vários anos (Kalumba, 2002), lancei dúvidas sobre essa afirmação por duas razões, que acredito serem ainda plausíveis hoje. A primeira razão diz respeito à representatividade dos sábios de Oruka, e a segunda razão está relacionada à autoria da sagacidade filosófica.

⁷ Digo “para aqueles que objetariam”, porque Oruka não atribui essa crítica a nenhum indivíduo nomeadamente.

Como vimos, os sábios de Oruka tinham que ser tradicionais para serem representantes autênticos da África pré-colonial, uma exigência que ele considerava satisfeita ao apelar para seu analfabetismo ou semi-analfabetismo como isoladores suficientes da influência ocidental. Surpreendentemente, o próprio Oruka começa a minar seu próprio argumento da seguinte forma:

As opiniões dos sábios sobre Deus oscilam entre três parâmetros; a concepção cristã de Deus, a ideia de Deus da cultura comum e o pensamento sagaz, individual, reflexivo e pessoal sobre isso. Assim, quando Mbuya Akoko estipula que Deus é um Ser Supremo que é um para todas as raças e culturas, não está claro se a visão de Mbuya é um eco da concepção cristã de Deus [ou] seu próprio postulado sagaz sobre Deus (1990, p. xix).

Como vimos acima, Oruka usa as visões de seus sábios sobre Deus como exemplos paradigmáticos de sua sagacidade filosófica. O que vemos agora é que o próprio Oruka admite a possibilidade de que o que os sábios dizem sobre a questão fundamental de Deus, que envolve tantas outras questões fundamentais, pode ser um eco da visão ocidental/cristã. Sendo esse o caso, Oruka terá dificuldade em convencer críticos como eu de que a “perspectiva e o bem-estar cultural de seus sábios permanecem basicamente os da África rural tradicional”. E agora minha segunda razão.

Desenvolvi minha segunda razão a partir da tentativa de Oruka de responder a uma observação feita por Bodunrin (1991, p. 72), que Oruka usa para contestar o status de seus sábios como filósofos originais de pleno direito. Oruka considera a alegação de Bodunrin de que seus sábios não podem receber todo o crédito por seus argumentos filosóficos sofisticados, já que estes dependem tanto das questões colocadas pelo filósofo profissional entrevistador quanto da perspicácia pessoal dos sábios. Oruka interpreta a observação de Bodunrin como sugerindo que a filosofia dos sábios é, na melhor das hipóteses, um produto conjunto dos sábios e do filósofo profissional entrevistador⁸.

A resposta de Oruka é que seus sábios merecem todo o crédito por sua sagacidade filosófica. Ele argumenta que o filósofo profissional meramente provoca o sábio a explicar o que já são seus pontos de vista filosóficos implícitos, da mesma forma

⁸ A verdadeira observação de Bodunrin (1991, p. 72) foi que “o produto da investigação conjunta do sábio tradicional e do filósofo treinado é um fenômeno novo.”

que virtualmente todo filósofo profissional a quem atribuímos pontos de vista originais é provocado a explicar sua filosofia por algum outro filósofo (1990, p. 31, 47-48)⁹.

Embora eu considere a resposta da “provocação” plausível como uma defesa da sagacidade filosófica dos sábios, ela acaba expondo um problema que é inerente ao método da filosofia dos sábios. Pois, uma vez que os sábios são provocados a se envolver em uma reflexão sagaz por filósofos treinados no Ocidente, em vez de outros sábios tradicionais, um cético poderia questionar a capacidade dos sábios de se envolver em uma reflexão crítica de segunda ordem sem esta provocação “ocidental”. Na verdade, posso ver um intolerante capitalizando esse argumento da provocação para sublinhar o que ele pode chamar de estado pré-filosófico e selvagem da mente africana, que *só pode ser “domesticado” no pensamento de alto nível* por alguma intervenção civilizadora do Ocidente¹⁰.

O que emerge da discussão acima é que a filosofia dos sábios *não realiza e não pode realizar seu objetivo final de dar um golpe decisivo totalmente aceitável* na atitude depreciativa em relação aos africanos exemplificadas pelas obras antropológicas de Lévy-Bruhl. Enquanto meu argumento da “tradicionalidade” lança sérias dúvidas sobre o status dos sábios como representantes da África tradicional, o argumento da provocação de Oruka expõe a incapacidade *inerente* da filosofia dos sábios para desferir o golpe *decisivo* que seus protagonistas pretendiam que ela desferisse.

Observações finais e sugestões¹¹

Não quero que meu envolvimento crítico com a filosofia dos sábios crie a impressão de que nego a conclusão de Oruka de que os africanos pré-coloniais praticavam a filosofia no sentido de reflexão crítica individualizada de segunda ordem. Eu acredito que a mera existência de pensamento cultural africano tradicional, com a qual Oruka leva seus sábios a se engajar criticamente, é suficiente para provar que

⁹ Nesse contexto, Oruka também compara o papel do filósofo profissional ao de uma parteira que ajuda o sábio a dar à luz sua filosofia. Embora eu ache o argumento da provocação plausível, acredito que a analogia da parteira está carregada de muitos pressupostos epistemológicos controversos. Há, por exemplo, a questão de saber se as novas visões filosóficas desenvolvidas são concebidas antes ou durante o processo de trocas filosóficas.

¹⁰ Esse tipo de intolerância é aparente na observação de J.S. Mill (2005, p. 34) de que o despotismo é justificado se seu propósito é melhorar a condição “daqueles estados atrasados da sociedade em que a própria raça pode ser considerada em sua menoridade.”

¹¹ Em sua maior parte, essas observações e sugestões são repetições, às vezes literais, do que eu disse em meus dois artigos publicados sobre filosofia dos sábios (Kalumba, 2002; 2005).

alguns africanos pré-coloniais *individualmente* refletiram criticamente sobre os problemas perenes de suas comunidades de modo a contribuir para sua criação. Comunidades não são capazes de pensar! Tudo o que afirmo é que a existência de tais filósofos pré-coloniais não é algo que a filosofia dos sábios estabelece ou pode estabelecer conclusivamente baseando-se apenas em seus recursos.

Quero também deixar claro que minha crítica não tem a intenção de desencorajar a pesquisa em filosofia dos sábios, mas, em vez disso, orientá-la em novas direções. Eu acredito que minha crítica da tradicionalidade é um claro apelo para que os pesquisadores da filosofia dos sábios desviem seu foco de seu objetivo abrangente original e se concentrem em novos objetivos que não os limitem aos sábios tradicionais. Afinal, um sábio, por insistência de Oruka (1990, p. xviii, xxvii), não precisa ser tradicional. Na verdade, um dos cinco sábios filosóficos cujas opiniões Oruka (1990, p. 149-157) reproduziu é Chaungo Barasa, um jovem engenheiro de estilo ocidental não-tradicional. Felizmente, o próprio Oruka fornece três desses novos objetivos, se bem que de forma implícita.

Em primeiro lugar, a pesquisa da filosofia dos sábios poderia ter como objetivo reunir contribuições filosóficas independentemente valiosas de sábios individuais (1990, p. xviii, 36-37), e o argumento de Akoko é um desses casos. Em segundo lugar, os pesquisadores poderiam coletar as opiniões dos sábios com a intenção de usá-las como “dados brutos” para (ou como gatilhos para) reflexão filosófica posterior (1990, p. xviii). Por exemplo, Masolo (1994, p. 236) parece considerar as opiniões de Akoko sobre a igualdade de gênero (Oruka, 1990, p. 140-141) não como filosóficas, mas como dados brutos para uma reflexão filosófica posterior. Terceiro, as opiniões dos sábios podem ser solicitadas no processo de formulação e implementação de políticas e programas de desenvolvimento socioeconômico feitos sob medida para a comunidade. De acordo com Oruka (1990, p. 55, 61-62), os sábios são pessoas dotadas de uma compreensão excepcional da cultura e dos problemas de seu povo. Portanto, sua contribuição na formulação de programas e políticas de desenvolvimento comunitário deve ser inestimável.

REFERÊNCIAS

- BODUNRIN, Peter O., “The Question of African Philosophy,” in *African Philosophy: The Essential Readings*, ed. T. Serequeberhan. New York: Paragon House, 1991, pp. 63-86.
- GRIAULE, Marcel. *Conversations with Ogotemmel*: London: Oxford University Press, 1965.
- HALLEN, B. and SODIPO, O. J. *Knowledge, Belief, and Witchcraft*. London: Ethnographica, 1986.
- KALUMBA, Kibujjo. “Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance, and Future,” in *A Companion to African Philosophy*, ed. Kwasi Wiredu, Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2005, pp. 274-281.
- _____. “A Critique of Oruka’s Philosophic Sagacity,” *Philosophia Africana*, Vol. 5, No. 1. 2002.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. Excerpts from *How Natives Think*, in *African Philosophy: Selected Readings*, ed. Albert G. Mosley, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1995, pp. 40-51. First Edition, 1926.
- MASOLO, D. A. *African Philosophy in Search of Identity*: Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969. Reissued in a second edition in 1990.
- MILL, John. S. On Liberty, eds. C.L. Ten (Introduction and Study Guide) and S. M. Cahn (Annotations). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005. First Edition, 1859.
- ORUKA, Henry O. “Four Trends in Current African Philosophy.” In *Philosophy in the Present Situation of Africa*, ed. A. Diemer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 1-7.
- _____. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- SENGHOR, Leopold. S. *On African Socialism*. New York and London: Frederick A. Preager, 1964.
- TEMPLES, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine, 1959.
- WIREDU, Kwasi. “On Defining African Philosophy,” in *African Philosophy: The Essential Readings*, ed. T. Serequeberhan. New York: Paragon House, 1991, pp. 87-110.