

KWASI WIREDU NA VISÃO DE DILETTA MOZZATO

Francisco Antonio de Vasconcelos¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo destacar os principais pontos do livro *Filosofia (africana) in progress: Studio su Kwasi Wiredu*, publicado em italiano, no ano de 2011, da autora Diletta Mozzato. Trata-se de uma estratégia para contribuir a fim de tornar o pensamento do filósofo de Gana Kwasi Wiredu mais acessível ao público brasileiro e mais conhecido, sobretudo, por quem faz filosofia neste país. A técnica aqui utilizada foi elaborar uma síntese da referida obra, procurando manter, na medida do possível, a estrutura empregada pela escritora, que a dividiu em três partes: Da Filosofia, que tem como um dos interesses principais compreender o tema “filosofia africana” enquanto problema filosófico enfrentado por Kwasi Wiredu; Do conhecimento, em que se discute, na perspectiva de Wiredu a relação entre conhecimento filosófico e técnico-científico, as possíveis implicações disso no campo moral, além de problemas como a tradutibilidade e a relação entre universais e particulares culturais; Sobre religião, moral e política, em que se apresenta considerações de Wiredu a respeito dessas áreas.

Palavras-chave: Filosofia africana; pensamento de Wiredu; povos akan.

Abstract: This work aims to highlight the main points of the book *Philosophy (African) in progress: Studio su Kwasi Wiredu*, published in Italian, in the year 2011, by the author Diletta Mozzato. It is a strategy to contribute in order to make the thought of the Ghanaian philosopher Kwasi Wiredu more accessible to the Brazilian public and better known, above all, by those who make philosophy in this country. The technique used here was to elaborate a synthesis of this work, trying to maintain, as far as possible, the structure used by the writer, who divided it into three parts: Philosophy, which has as one of the main interests to understand the theme "African philosophy" as philosophical problem faced by Kwasi Wiredu; From knowledge, which discusses, in Wiredu's perspective, the relation between philosophical and technical-scientific knowledge, the possible implications of this in the moral field, as well as problems such as translatability and the relation between universal and particular cultural; On religion, morality and politics, in which Wiredu's considerations on these areas are presented.

Keywords: African Philosophy; Wiredu thought; akan people.

¹ Professor Adjunto III da Universidade Estadual do Piauí. Pós-doutor em Ciências da Religião e Pós-doutorando em Filosofia. E-mail: franciscoantonio_vasconcelos@yahoo.com.br

Considerações iniciais

O Brasil deveria prestar mais atenção ao trabalho filosófico que, especialmente, nas últimas décadas, vem sendo desenvolvido em África. A meu juízo, é bom que isso aconteça por três razões principais: a) existe um trabalho sério e de qualidade, no campo da filosofia, sendo elaborado naquele continente; b) igual a nós, eles são vistos como periferia do mundo; c) há laços históricos profundos que nos vincula a eles.

Pensando nisso, brotou em mim o desejo de fazer uma espécie de síntese da obra da escritora italiana Diletta Mozzato intitulada *Filosofia (africana) in progress: Studio su Kwasi Wiredu*². O livro é resultado de uma pesquisa de Doutorado em Filosofia, iniciado por ela, em 2004, na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Paris), em parceria com a *Universtà Ca' Foscari* (Veneza) e concluído em 2008.

A decisão em efetivar aquilo que era apenas uma vontade se justifica, em parte, pela qualidade do trabalho da autora italiana; mas, sobretudo, pela necessidade de tornar o filósofo Kwasi Wiredu mais conhecido do público brasileiro, especialmente dos filósofos e estudantes de filosofia de nosso país. Para os quais - não é exagero afirmar - trata-se de um desconhecido, com uma ou outra exceção.

Conforme informo em *Jürgen Habermas e Kwasi Wiredu: reflexões sobre o consenso*,

Ele nasceu em 1931, em Kumasi (Gana). Estudou em Oxford. Ali escreveu a tese *Knowledge, Truth and Reason*. De volta a seu país, retorna a sua antiga universidade, University of Ghana, instituição em que trabalhou por 23 anos, como Chefe de departamento e professor. Seus trabalhos incluem: *Philosophy and an African Culture* (1980, Cambridge University Press), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996, Indiana University Press), *Person and Community: Ghanaian Philosophical* (1992, Council for Research in Values and Philosophy) e *A Companion to African Philosophy* (2003 Blackwell). Desde 1987, ensina na Universidade do Sul da Flórida, e tem sido Professor Visitante nas Universidades de Califórnia, Ibadan e Duke, dentre outras (VASCONCELOS, 2016, p. 342-343).

Além disso, vale mencionar ser ele membro do povo ashanti, um dos povos akan³.

A primeira frase do livro tem o objetivo de informar ao leitor quem é Kwasi Wiredu, isto é, a autora se apressa em apresentá-lo como um filósofo africano. O passo seguinte será definir o que significa “filósofo africano” (MOZZATO, 2011, p. 13). Para ela, a pergunta

² Pode-se traduzi-la por *Filosofia (africana) in progress: Estudo sobre Kwasi Wiredu*.

³ No período pré-colonial da África Ocidental, esses povos criaram o chamado Império Ashanti. Essa monarquia continua como um dos estados subnacionais tradicionais protegidos pela Constituição de Gana. Nesse país, os Ashantis ainda são um importante grupo étnico.

sobre a filosofia africana leva à questão do *universalismo* e do *relativismo*. No caso de Wiredu, deve-se considerar que ele trabalha na direção de um universalismo que exclui todo tipo de relativismo (MOZZATO, 2011, p. 14).

No filósofo akan, essa pergunta conduz a temas como a linguagem, a tradutibilidade, a filosofia da cultura como crítica à etnofilosofia etc (MOZZATO, 2011, p. 15).

I. Da filosofia

Wiredu toma o termo “filosofia” em duas acepções distintas: disciplina acadêmica e hábito de reflexão. A primeira é uma experiência relativamente recente na África ao Sul do Saara; a segunda, por sua vez, não é algo novo naquele continente (MOZZATO, 2011, p. 29).

Podemos dizer que, a respeito da definição do que seja a filosofia africana, há duas escolas: uma defende ser ela a filosofia tradicional que chega aos nossos dias através da tradição oral; outra sustenta que a filosofia africana contemporânea faça interagir tradição e modernidade (MOZZATO, 2011, p. 32).

Todavia, essa distinção não resolve a questão. Wiredu considera a definição de Paulin Hountondji, de acordo com a qual ela seria o conjunto de textos filosóficos produzidos por africanos. Entretanto, essa definição tem a limitação de não dar conta do pensamento tradicional ligado à oralidade, produzido em África. Com efeito, Wiredu defende a tese de que a escrita é condição indispensável para a filosofia africana no mundo moderno. Mesmo assim, ele reconhece, no pensamento tradicional de sociedades ágrafas, a existência de elementos irracionais e racionais (MOZZATO, 2011, p. 32-33).

Na definição elaborada por Hountondji, há outro elemento considerado por Wiredu, isto é, o aspecto geográfico. Este último teórico entende que da definição do filósofo de Benin decorre o seguinte: para um trabalho ser qualificado de filosofia africana, ele não precisa tratar exclusivamente temas africanos. Fato com o qual Wiredu está de acordo (MOZZATO, 2011, p. 33). Contudo, para ele, o critério geográfico está longe de resolver a questão.

Quanto à proposta de Odera Oruka, elaborada na *sage philosophy*, pode-se dizer que Wiredu não concorda em identificar a filosofia com a filosofia tradicional (MOZZATO, 2011, p. 35). Isto nos faz perceber que, em Kwasi Wiredu, o problema de saber se existe ou não uma filosofia africana apresenta-se do seguinte modo: É correto falar de filosofia africana como disciplina contemporânea?

Em sua obra *Philosophy and an African Culture*, encontramos: “A filosofia africana, distinta das visões do mundo tradicionais africanas, é a filosofia em curso de produção por filósofos africanos contemporâneos” (1980, p. 36).

No entanto, para ele, a filosofia tradicional deve ser estudada. A maior parte da formação filosófica hodierna deriva do exterior (Europa e Estados Unidos). Assim, é preciso que os africanos não assimilem, acriticamente, esquemas conceituais em outras línguas e culturas presentes. O pensamento tradicional africano pode ajudar a recuperar conceitos morais que se prestam a fortalecer os laços comunitários contra a crescente tendência moderna de individualização (MOZZATO, 2011, p. 36).

Um dos motivos condutores da filosofia africana contemporânea é a busca por autodefinição. Esse esforço tem início com o fim da colonização (MOZZATO, 2011, p. 37). Deve-se ter em mente que uma das características da colonização foi a tentativa de des-africanização daquele continente. Wiredu lembra que, no período de colonização, a disciplina de filosofia africana estava ausente, nos Departamentos de Filosofia, em África.

A filosofia deveria desenvolver uma função crítica e valorativa. Esses filósofos escreviam marcados por um espírito nacionalista (MOZZATO, 2011, p. 38). Wiredu sublinha a importância dada à escrita, pois, sem ela não há disciplina que progrida.

Hountondji é o filósofo que mais se destacou como crítico da etnofilosofia. No que se refere a essa crítica, o Wiredu apresenta certo alinhamento com o filósofo de Benin, embora o filósofo ganense discorde dele quanto a associar a filosofia à ciência, como faz Hountondji (MOZZATO, 2011, p. 38). Para Wiredu, o principal defeito dos tradicionalistas é a ausência de uma abordagem crítica, pois lhes falta uma análise crítica do *corpus* conceitual.

Na visão de Wiredu, as duas questões principais da filosofia africana são: a) Como lidar com os problemas e os recursos modernos do pensamento filosófico não originado diretamente na África; b) O que fazer com a herança da filosofia tradicional.

A respeito desta última, o filósofo akan sugere a inclusão do estudo da filosofia tradicional, no programa de filosofia contemporânea, mas com espírito crítico (MOZZATO, 2011, p. 39).

Nosso pensador observa que a crítica à etnofilosofia foi mais intensa entre os filósofos africanos francófonos do que entre os anglófonos.

As investigações de Odera Oruka a respeito dos sábios-filósofos, no Quênia, conduzem a dois assuntos da etnofilosofia: a) O mito de uma filosofia coletiva, na qual não há pensadores individuais; b) O pressuposto que uma tradição oral é por natureza conservadora, isto é, incapaz de autocrítica e evolução (MOZZATO, 2011, p. 41).

Wiredu mostra, por outro lado, que apesar do reconhecimento desse tipo de escritos filosóficos, Oruka deixa transparecer certa insatisfação no falar do pensar comunitário

tradicional como filosofia, e interpretar tal desconforto como uma impossibilidade de identificar filosofia africana com filosofia tradicional. Baseado nessa convicção, Wiredu toma distância dos movimentos de reivindicação de autenticidade, “personalidade africana”, *négritude* etc (MOZZATO, 2011, p. 42). A autora cita *Philosophy and an African Culture*:

todos reclamam uma filosofia africana fundamentalmente diferente daquela ocidental. Obviamente o trabalho dos filósofos africanos contemporâneos, que procuram acertar as contas com as problemáticas filosóficas modernas, não pode satisfazer esse tipo de pesquisa (1980, p. 46).

Mozzato retoma a primeira das duas questões centrais da filosofia africana, isto é, como reportar-se às fontes filosóficas exógenas. A autora, considerando a dupla formação de Wiredu (tradicional e ocidental), destaca que para a filosofia africana possui um caráter comparativo.

Wiredu aponta os seguintes imperativos de pesquisa para os filósofos africanos, na atualidade: a) fazer emergir o verdadeiro caráter da filosofia tradicional africana por meio de clarificações e reconstruções conceituais; b) procurar o que ainda vive, ou serve para ser recuperado e vivificado, na tradição.

Aqui vale destacar: comparar filosofias significa que fomos adestrados a esquemas de pensamentos muito distintos entre si. Segundo Wiredu – destaca Mozzato – o comparativismo em filosofia é interessante não apenas graças aos filósofos africanos que o praticam, mas também àqueles filósofos africanos com os quais se consegue praticá-lo (MOZZATO, 2011, p. 44).

Para Wiredu, a descolonização conceitual ocorre em dois tempos: a) deve-se derrubar a assimilação acrítica de estruturas de pensamento ligadas a tradições filosóficas estrangeiras; b) deve-se reexaminar os recursos conceituais africanos nas reflexões filosóficas atuais. De acordo com o filósofo, as imposições conceituais estrangeiras deram-se graças à colonização, através de três vias principais: a língua, a religião e a política. Ele sugere que os filósofos africanos façam a experiência de pensar na própria língua vernácula.

O relativismo é um ponto de discussão imprescindível para a filosofia africana atual. Contra ele, Wiredu levanta o argumento da unidade biológica da espécie humana. O filósofo sublinha a existência de comunicação entre falantes pertencentes a culturas distintas. Ele afirma, em *A Companion to African Philosophy*: “todo filósofo africano contemporâneo, ou melhor, todo docente ou pesquisador em filosofia, em razão da dupla formação cultural

determinada pela contingência histórica, é uma refutação vigente do relativismo” (2004, p. 12).

Mozzato destaca que Wiredu não aceita o conceito de “relatividade à cultura”. O relativismo normativo implica que toda cultura possui critérios conceituais próprios e diversos de todas as outras culturas. Ela informa que, segundo o pensador africano, se fosse de fato assim, não seria possível nenhuma comunicação intercultural. Para a autora, depois de Wiredu ter chamado a atenção para a falta de universalismo em determinados modos de conceitualização ocidentais, ele deveria realizar uma comparação valorativa de ambas as tradições conceituais: a africana e a ocidental.

Wiredu pergunta se a filosofia pode ou não ser intercultural (MOZZATO, 2011, p. 53). O diálogo entre as cultura é possível graças a existência de uma base “semântica e de cânones lógicos e interculturais comuns”, assegura o teórico. Dessa forma, para ele, a filosofia pode ser sim intercultural.

Isso leva nosso teórico a enfrentar o tema da tradutibilidade. O problema da tradução, em Wiredu, diz respeito às traduções que todo e qualquer filósofo africano deve realizar entre línguas distintas, mas aprendida por este desde seu nascimento, seja a indígena seja a do colonizador (francês, inglês, português etc), por vezes não possuindo escrita, dando origem a uma questão a ser enfrentada pela filosofia daquele continente, isto é, a dialética oralidade-escritura (MOZZATO, 2011, p. 55).

Para Wiredu, toda exposição do pensamento de uma cultura na língua de outra cultura comporta uma dimensão intercultural. Segundo ele, uma mesma língua pode hospedar múltiplos quadros culturais, até mesmo aqueles que são incompatíveis entre si (MOZZATO, 2011, p. 55-56).

Ele se pergunta se a dimensão intercultural que toda tradução comporta penetra também na reflexão filosófica de outras culturas, como ocorre na filosofia africana (MOZZATO, 2011, p. 56). Ele acusa a tradição ocidental de se assentar sobre uma perspectiva universalista absolutamente sectária, a qual pressupõe que apenas a filosofia ocidental é digna de nota (MOZZATO, 2011, p. 57). A filosofia ocidental é acusada pelo filósofo de pretender-se autossuficiente. Para ele, de fato, ela não goza dessa prerrogativa.

A respeito dos problemas de tradutibilidade e compreensibilidade das proposições filosóficas, Wiredu admite existir casos em que não é possível traduzir determinados conceitos de uma língua para outra. Contudo, isto não significa que a compreensão não possa ocorrer (MOZZATO, 2011, p. 59).

Em seu modo de ver, o diálogo intercultural deve ser estabelecido sobre o “princípio de caridade e respeito”. O filósofo introduz um elemento novo (em relação a Quine e Davidson), isto é, o respeito. Este é entendido não apenas no sentido moral, antropológico: trata-se do reconhecimento do homem no homem (MOZZATO, 2011, p. 60-61).

O universalismo cultural pensado por Wiredu não tem por objetivo principal promover um pensamento único, nem negar as diferenças que existem entre as culturas; mas o que ele quer é contribuir com um diálogo que parta do local e ocorra sem preconceitos (MOZZATO, 2011, p. 62).

II. Do conhecimento

Para Wiredu, o principal problema da filosofia africana, na atualidade, é o fato de que a maior parte do conhecimento de que a África precisa está nas mãos de não africanos (MOZZATO, 2011, p. 62).

Sobre imitar o conhecimento ocidental, Wiredu pergunta que imitação seria a mais sensata a ser realizada pelos filósofos e cientistas africanos. Contudo, ele adverte que nenhum tipo de saber pode ser tido como propriedade de um determinado povo.

No que se refere ao progresso científico e tecnológico, o pensador defende que não se pode negar o fato dele ter contribuído para uma diminuição do sentimento de compaixão entre os indivíduos (MOZZATO, 2011, p. 66). Para ele, é preciso ligar o desenvolvimento técnico-científico às questões morais. O filósofo sugere que se passe a identificar “científico” com “racional”. Ele fala de dois tipos de racionalidades: a formal (*technical rationality*) e a não-formal (*humane rationality*). Aquela está ligada às ciências naturais e a parte das disciplinas sociais. Para Wiredu, a Filosofia possui importantes implicações conceituais com ambas, entretanto o papel que ela deve desempenhar tem uma relevância toda especial em relação à racionalidade humana (MOZZATO, 2011, p. 68).

O teórico fala de “moral prudencial” (a convivência social é baseada em um imperativo prudencial, isto é, a necessidade de harmonizar os interesses dos indivíduos) e “moral pura” (a convivência social se baseia na sim-patia humana). Nesta, a harmonização dos interesses individuais resulta da necessidade da sim-patia humana (MOZZATO, 2011, p. 68-69).

Wiredu levanta o problema de como conciliar a industrialização com o comunitarismo tradicional africano. Aqui, a questão do conhecimento se mistura com o problema do

desenvolvimento. Segundo ele, para enfrentá-la, a filosofia precisa amparar-se em bases não apenas morais, mas, sobretudo, políticas.

Discutindo o tema dos universais e particulares culturais, o filósofo ganense diz haver um paradoxo: há uma intensificação das interações entre as culturas no mundo e, ao mesmo tempo, cresce o ceticismo em relação a uma fundamentação da comunicação intercultural (MOZZATO, 2011, p. 70).

O filósofo lembra que a corrente pós-modernista rejeita a ideia de universalidade, no campo cultural. Para ele, é fundamental defender essa universalidade, pois sem ela não seria possível comunicação entre culturas distintas. Deve-se notar que, para esse filósofo, a língua de uma coletividade é o *framework* por meio do qual as ideias são articuladas e comunicadas. Em seu modo de ver, falar uma determinada língua significa pertencer e ser portador de uma determinada cultura. Faz-se necessário notar ainda que, para nosso pensador, graças à unidade biológica da espécie humana, a compreensão entre membros de culturas distintas é possível, mesmo aonde não ocorre a tradução (MOZZATO, 2011, p. 71).

Wiredu sublinha ser a comunicação vital ao homem. Ela é definida por ele da seguinte forma: “o transferimento de um conteúdo de pensamento de uma pessoa, ou grupo de pessoas, a outra” (WIREDU, 1996, p. 13).

Ele destaca que o ser humano não nasce com um conjunto conceitual pronto e acabado, mas com uma estrutura biológica. Com efeito, a aquisição de ideias e conceitos advém por intermédio da aquisição de competências linguísticas. Assim, defende o filósofo, um recém-nascido possui cérebro, mas ainda não possui uma mente. O processo de aprendizagem, responsável pela formação da mente, é um desenvolvimento da comunicação progressivo (MOZZATO, 2011, p. 76-77).

Nessa perspectiva, considerando a importância dos fatores culturais, no desenvolvimento da comunicação do indivíduo humano, deve-se ter presente que, para Wiredu, “Os particulares culturais são acidentais. O que define a espécie humana são os universais culturais” (1996, p. 20).

Wiredu põe a questão de se saber se existem ou não os universais culturais. Para provar sua existência, ele recorre ao argumento da *reductio ad absurdum*. Suponhamos que não exista nenhum universal. Então, não poderia existir comunicação intercultural. Mas, existe a comunicação intercultural. Logo, existem os universais culturais (MOZZATO, 2011, p. 78).

De acordo com Wiredu, existe uma correspondência entre os esquemas conceituais (*conceptual universals*) e há também critérios cognitivos comuns (*epistemic universals*). Contudo, em seu modo de entender, a questão de fundo é outra, ou seja, trata-se da necessidade de demonstrar a existência dos universais culturais (*cultural universals*).

Para ele, o principal universal cultural é a linguagem (MOZZATO, 2011, p. 82).

Por último, vale sublinhar ser importante descobrir como o interesse do filósofo pela análise dos universais culturais o conduz à compreensão das questões morais (MOZZATO, 2011, p. 83).

Na filosofia de Wiredu, a constituição de normas universais do pensamento, dá-se em duas bases: a) uma argumentativa e outra factual. Devemos ter presente que, para ele, o pensamento é um pressuposto da comunicação e sem comunicação não haveria a espécie humana (MOZZATO, 2011, p. 84-85). Nessa linha de raciocínio, ele defende que as normas universais do pensamento, radicadas em uma base biológica comum, tornam possíveis as diferenças (histórias culturais, sociais etc) entre as pessoas (indivíduos e coletividades).

Segundo ele, tradição filosófica moral ocidental, há uma oposição entre naturalismo e antinaturalismo. Nesse sentido, para ele, tal antagonismo torna difícil lidar com o problema da base biológica das normas que regram o agir humano. É o que se verifica no caso do Ocidente, explica o pensador.

Sem dúvida, abordagem de Wiredu é biológica, especificamente genética. Em sua visão, as normas (lógicas, epistemológicas e éticas) são fundadas sobre a constituição e os pressupostos naturais da mente humana (MOZZATO, 2011, p. 86).

As indagações a respeito da constituição biológica das normas de pensamento e ações universais mostram que a interrelação dessas normas, com o ambiente externo e com os outros membros da espécie humana, revela a pertença do homem ao sistema da natureza. Entretanto, é preciso ressaltar que a categoria “natureza” carece de problematização por parte do filósofo de Gana, embora sustente toda a sua argumentação (MOZZATO, 2011, p. 90).

Para Wiredu, a intradutibilidade não existe. Em sua opinião, não é necessário um conceito ser expresso por meio de uma palavra. Ele defende que é possível comunicá-lo através de uma locução ou utilizando uma longa sequência de expressões, ou ainda recorrendo-se a modelos de comportamento (MOZZATO, 2011, p. 92).

O filósofo também advoga que, de modo algum, será correto afirmar a etnicidade do conceito ou de um determinado modo de pensar. Nessa perspectiva, ele rejeita a tese, segundo a qual, os africanos utilizariam uma lógica diferente da usada pelos ocidentais.

Os temas da tradutibilidade e da lógica, de acordo com nosso pensador, são relevantes para ajudar a avançar na solução de um problema fundamental da filosofia africana, isto é, como reformular o pensamento moderno nas línguas indígenas da África (MOZZZATO, 2011, p. 93).

O pensador afirma faltar a essas línguas um vocabulário adequado para exprimir o conhecimento científico moderno (MOZZZATO, 2011, p. 94). Ele faz uma distinção entre a posição da ciência em relação, por exemplo, à filosofia; pois, enquanto para essa, a tradução de conceitos ocidentais exigiria uma aculturação acrítica, no caso da ciência, uma inicial passividade se justificaria pela possibilidade que a África se ponha, em um segundo momento, como fonte de conhecimentos científicos modernos (MOZZZATO, 2011, p. 94-95).

Ele critica as tentativas cristãs de traduzir o conceito judaico-cristão de *creatio ex nihilo* para as línguas africanas. Segundo ele, esse conceito não pode ser traduzido para essas línguas nem por via ostensiva, nem por via perifrástica. Em seu modo de compreender, traduzir um termo ou uma frase implica na tradução de todo um sistema linguístico-conceitual. Mas, o autor destaca uma possível diferença entre a tradução de conceitos científicos e conceitos filosóficos: enquanto aquela pode levar a África a conquistar importância a nível mundial, no campo do conhecimento técnico-científico, esta poderia mantê-la subjugada, no campo conceitual (MOZZZATO, 2011, p. 95-96).

Nessa direção, Wiredu defende que os filósofos africanos realizem um trabalho fundamental para superar essa mentalidade colonial: reaprender a pensar na própria língua autóctone.

Diante do exposto a respeito do tema da tradução, é importante dizer que as diferenças conceituais entre africanos e ocidentais criam problemas para a tradução tanto para as línguas destes quanto para as daqueles. Entretanto, na visão do pensador akan, trata-se de problemas solúveis (MOZZZATO, 2011, p. 98).

Dessa forma, Wiredu distingue entre problemas que dependem da língua e problemas que dependem da linguagem (universal). Para o filósofo, aqueles são, na verdade, pseudos problemas. Já estes últimos são reais e devem ser enfrentados pela filosofia em geral. Ele insiste que somos unidos pela biologia (pertencemos à espécie humana). Isto, de acordo com

ele, é fundamental para compreendermos aquilo que não podemos traduzir. Ele está convencido que o estudo das diferenças linguísticas pode se revelar útil ao enfrentamento do problema da discriminação étnico-racial (MOZZZATO, 2011, p. 98).

O enfrentamento das questões ligadas às línguas ajudará também a avançar na compreensão de um problema relevante da filosofia africana, denominado por Wiredu de “descolonização conceitual” (MOZZZATO, 2011, p. 99).

É preciso colocar em primeiro plano o modo de pensar especificamente africano. A esse propósito, são úteis os conceitos universais.

No que se refere a pensar de modo africano, Wiredu procura esclarecer, recorrendo à figura do cético. Para efeito de comparação, nosso autor menciona o problema do ceticismo em Descartes, nas *Investigações filosóficas*, e na língua akan. No filósofo francês, a certeza implica na impossibilidade de erro, fato que não ocorre na língua materna de Wiredu. Com efeito, para os povos akan, o cético é identificado pelo termo *akyinyegyefo*, quer dizer, aquele que está disposto a discutir até as dúvidas desaparecerem (MOZZZATO, 2011, p. 100).

Vale destacar que para nosso teórico, o relativismo é falso, pois ele atinge aspectos de validade universal, não determinados culturalmente (MOZZZATO, 2011, p. 102).

Wiredu discute o conceito de verdade em akan para mostrar a diferença entre essa concepção e, por exemplo, a inglesa. Em *Philosophy and an African Culture*, o autor defende que, em akan, verdade é compreendida como opinião (*truth as opinion*).

Saber que uma proposição é verdadeira significa afirmá-la sob determinado ponto de vista, propõe o autor (MOZZZATO, 2011, p. 103). Portanto, proferir uma proposição é algo que se faz sempre sob um determinado ponto de vista, insiste o filósofo. Wiredu defende que afirmar ser a verdade equivalente à opinião não significa dizer que a verdade esteja relacionada à vontade. Ao contrário - esclarece ele - ela está ligada à razão (MOZZZATO, 2011, p. 104).

Oladipo observa que esta concepção de verdade apresenta uma característica de humanidade louvável, na qual se pode perceber uma relação entre a realidade e o sujeito que a conhece. Para ele, essa característica torna o conceito de verdade como opinião um excelente instrumento contra todo tipo de totalitarismo e autoritarismo (MOZZZATO, 2011, p. 104-105).

Wiredu recebe várias críticas por conta de suas reflexões a propósito desse conceito de verdade. Diletta Mozzato menciona a de Odera Oruka. Segundo este, confunde opinião com percepção (MOZZZATO, 2011, p. 105). Oruka também destaca que essa concepção de

verdade seria ainda mais nociva do que uma fundada em visões absolutistas de verdade, para os campos da moral, da política e do social (MOZZZATO, 2011, p. 106).

De acordo com Wiredu, a crítica ao relativismo tem como principal ponto o fato de que este nega critérios interpessoais de racionalidade. Para ele, a verdade entendida como opinião não nega a objetividade da verdade. Em seu modo de entender, os princípios de racionalidade, que são universais, expressam essa objetividade, afastando o relativismo de tipo lógico, epistemológico e moral (MOZZZATO, 2011, p. 107).

Vale sublinhar ainda que, para a maioria dos falantes da língua akan, o termo “verdade” seria traduzido por *nakware*. O oposto deste é *nkontompo* que deve ser traduzido por “mentira”. Deve-se observar que esse termo da língua akan, para expressar a ideia de verdade, está fundamentalmente ligado ao campo moral, não ao cognitivo (MOZZZATO, 2011, p. 107).

Por fim, a respeito do conceito de verdade presente nas populações akan, considere-se que, segundo Wiredu, embora esses povos sejam marcados pelo comunitarismo, seria errado afirmar que para eles a verdade consiste no acordo entre os membros da comunidade (MOZZZATO, 2011, p. 108).

III. Sobre religião, moral e política

A atenção que o pensamento de Wiredu dá às religiões da África, de modo especial aquelas ligadas aos povos akan, está fortemente relacionada às suas discussões sobre a descolonização conceitual. Aliás, deve-se ter em conta o fato de não haver, na língua dessas populações, assim como em várias outras línguas daquele continente, um termo equivalente para a palavra ocidental “religião” (MOZZZATO, 2011, p. 113). Se considerarmos *Anyameson*, palavra utilizada pelos missionários cristãos para indicar o cristianismo, constatamos que ela significa “o serviço ao Ser Supremo”. Contudo, para indicar as religiões autóctones, empregavam o termo *Abosomsom* com o significado de “o culto às pedras” (MOZZZATO, 2011, p. 114).

Wiredu destaca dois elementos para indicar a diferença entre a religião dos cristãos e a religião akan: a) ausência, entre essas populações africanas, de institucionalização no culto ao divino; b) existência, no que se refere ao grupo akan, de uma distinção clara entre a esfera da religião e a da moral (MOZZZATO, 2011, p. 114).

Nosso filósofo condena a ideia segundo a qual os povos africanos são profundamente crentes em Deus. Em seu entendimento, isso levaria a um preconceito, de acordo com o qual

essa fé seria condição para outras faculdades intelectuais. O pensador apresenta três fatos para mostrar que isso se trata de mero juízo prévio: a) nem todos os africanos acreditam em Deus; b) há divergência entre o conceito de Deus elaborado pelos povos africanos e aquele utilizado pelos cristãos; c) essas crenças não trazem prejuízos para a capacidade mental dos povos africanos (MOZZZATO, 2011, p. 114). Além disso, o filósofo sustenta a tese conforme a qual o interesse dos africanos pelas divindades não seria de caráter religioso, mas utilitário. Para confirmá-la, Wiredu apresenta o seguinte fato: ao se demonstrar incapaz de realizar os pedidos de quem a procura, a divindade é abandonada (MOZZZATO, 2011, p. 115).

Ainda em relação ao campo religioso, vale chamar a atenção para um dos nomes empregados pelos povos akan com o intuito de designar o Ser Supremo (deus), isto é, *Oboade* (Criador). Na visão desses povos, apesar de ser o Criador, ele faz parte do universo. Em *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion* (WIREDU, 1998, p. 10), afirma-se que essa unidade entre deus e a natureza constitui a totalidade espaço-temporal, na qual as experiências humanas ocorrem (MOZZZATO, 2011, p. 115). Não faz sentido, na mentalidade akan, para quem a existência está ligada ao conceito de espaço, a noção de uma criação *ex nihilo*, pois a ideia de “nada” aparece como extremamente irracional (MOZZZATO, 2011, p. 116).

Wiredu também condena a atribuição indiscriminada aos povos africanos de crenças animistas. Por exemplo – explica ele – os akan não partilham da ideia de que toda coisa tenha vida. Para eles um pedaço de lenha ou um corpo morto não estão dotados do espírito vivente (MOZZZATO, 2011, p. 117).

Os antepassados, espíritos dos anciãos membros do grupo, ocupam um lugar de destaque na referida sociedade. Acredita-se que eles continuam atuando para o bom funcionamento da coletividade, agindo, especialmente, no campo moral e político.

Finalizando as observações a respeito da religião dos akan, citamos que Wiredu rejeita a tese, segundo a qual a ideia de Deus para esses povos seria inata. O filósofo recorre ao seguinte provérbio de seu povo: *Obi nkyere akwadaa Nyame* que se traduz por “Ninguém ensina Deus a uma criança”. Para ele, o adágio deseja mostrar que as razões para crer em Deus são óbvias, portanto, até mesmo uma criança poderia perceber isso por si mesma. Contudo, Wiredu defende que, apesar dessa obviedade, não está ausente entre as populações akan a ideia de uma demonstração racional da existência de Deus. Por isso, ele critica a atuação dos missionários cristãos, em África, que recorreram à fé dissociando-a da razão (MOZZZATO, 2011, p. 118).

Na visão do filósofo, como ocorre com as regras linguísticas, que são iguais para toda a espécie humana, possibilitando a comunicação entre as pessoas, as regras morais são fundamentais para a conduta humana. Elas possuem o caráter de obrigatoriedade. Isso lhes dá a peculiaridade de serem universais (MOZZATO, 2011, p. 119-120).

Para mostrar a diferença entre regras morais (universais) e aquelas relativas a costumes (particulares), Wiredu lança mão dos seguintes exemplos tirados dos povos akan: a) para representar um costume, ele cita uma norma, segundo a qual, antes de se dirigir a alguém, faz-se necessário saudar essa pessoa; b) para representar a regra moral, o pensador menciona a prescrição existente entre os akan de se dizer a verdade (MOZZATO, 2011, p. 120).

Se para Immanuel Kant o imperativo respondia a um princípio de coerência, de acordo com o qual uma pessoa racional não pode querer que uma ação contrária à moral seja universalizada, Wiredu vai além. Para o filósofo africano, o princípio de não contradição é necessário à moral, mas não lhe é suficiente. No entender do pensador, a fundamentação da moral ter por base o nexos entre moralidade e interesse humano. Trata-se de um vínculo necessário, tomado de empréstimo por Wiredu da tradição akan. A esse respeito, ele sublinha que para essa população o homem é a medida de todo o valor. Nesse sentido, ele defende que a racionalidade e a objetividade da norma moral residem na harmonização dos interesses do indivíduo com aqueles da comunidade (MOZZATO, 2011, p. 120-121).

Finalmente, vale destacar o confronto entre moral cristã e moral akan, realizado por Wiredu. Enquanto a primeira é marcada por uma forte dependência aos preceitos religiosos, a segunda não tem como referência nenhum ser transcendente, mas possui como única referência o próprio homem (MOZZATO, 2011, p. 124).

A respeito das reflexões de Wiredu a propósito da política, analisadas por Mozzato, consideraremos as relativas à universalidade dos direitos humanos e à universalidade da democracia.

A crítica à ideologia é uma marca do filósofo de Gana. Afirma-se que o pensamento dele, em seu conjunto, pode ser lido em chave político ou político-moral. Para nosso pensador, além da função de esclarecer conceitos e discursos, o filósofo tem o papel de combater a ideologia negativa e promover a ideologia positiva (MOZZATO, 2011, p. 125).

Assim, tomando por base os akan, consideremos dois temas específicos: os direitos humanos e a democracia.

No que se refere ao primeiro, tomemos o termo da língua akan *onipa* que significa pessoa. No sentido descritivo, a pessoa é concebida como a união de três elementos: *okra* (o princípio vital, que descende de Deus), *mogya* (o princípio sanguíneo, que deriva da mãe) e *sunsum* (o princípio da personalidade, que deriva do pai). Para a população akan, toda pessoa é portadora de uma dignidade intrínseca, pois possui um elemento divino. Ligado ao *okra*, há o princípio de *privacy*. Este é responsável por permitir a cada um escolher e realizar seu próprio destino. Isso também implica que cada pessoa possui uma relação individual com a divindade (MOZZATO, 2011, p. 126-127).

Para esses povos, desde o nascimento, a pessoa está ligada a uma rede que dá origem a um conjunto de direitos e deveres cujo princípio regulador é a ideia da dependência da pessoa a uma comunidade (MOZZATO, 2011, p. 127).

No sentido prescritivo, a concepção akan de pessoa é marcada por esse conjunto de deveres, cujo objetivo é contribuir para o com funcionamento da coletividade (MOZZATO, 2011, p. 127).

Disso deriva que, para esses povos, não se nasce pessoa. Ao contrário, o indivíduo vai se tornando pessoa, gradativamente, à medida que participa da vida do grupo ao qual pertence.

Para deixar mais nítidas as ideias de Wiredu a respeito dos direitos humanos, leve-se em conta que para ele a natureza humana universal não pode ser separada do resto do mundo. Desse modo, os direitos humanos não podem violar os “direitos cósmicos” (MOZZATO, 2011, p. 129-130).

No que tange à democracia, partindo do sistema político das populações akan, Wiredu problematiza a ideia consolidada no ocidente, de acordo com a qual a forma mais completa de democracia seria aquela alicerçada no multipartidarismo. Para ele, a melhor forma de democracia é aquela baseada no consenso. Em seu modo de ver, esta última seria mais adequado para evitar muitas das causas de violência dos direitos humanos (MOZZATO, 2011, p. 130-131).

O pensador insiste que, na África tradicional, a confiança no consenso além de nutrir as decisões políticas, inspirava a totalidade da vida social das sociedades tradicionais. Nesses ambientes, a busca por consenso era marcada por negociações de conflitos, cujo objetivo era a reconciliação. Isso poderia implicar em aceitar realizar ações juntos, embora não havendo concordância de opiniões. Também é de se notar que a busca por consenso

estava presente tanto em sociedades sem uma autoridade central, quanto naquelas centralizadas, como é o caso dos Zulus e dos Ashanti (MOZZATO, 2011, p. 131).

Considerações finais

Diletta Mozzato considera a questão se há ou não uma filosofia africana um falso problema. Ela esclarece: questões como a atenção pela oralidade; o nexos entre tradição e modernidade; a importância da língua como tema para a filosofia; os laços entre filosofia e religião; as discussões sobre as distinções entre filosofia e antropologia, e entre filosofia e teologia são enfrentadas também pela filosofia ocidental. Contudo, é verdade, são recolocadas pelos filósofos africanos numa nova perspectiva (MOZZATO, 2011, p. 136).

A autora afirma que a riqueza destas discussões só irá justificar se esses debates forem colocados sobre o palco do debate filosófico planetário. Segundo ela, foi nessa perspectiva que ela visitou a obra de Kwasi Wiredu. A escritora esclarece que pode ser prejudicial ao debate manter as discussões no nível da “filosofia africana”, por isso, ela fez a opção por focar em um filósofo específico (MOZZATO, 2011, p. 136).

Retomando o problema da existência de um pensamento filosófico no continente africano, Wiredu se pergunta sobre as condições de possibilidade de tal filosofia no estado atual. Isso traz ao debate questões como a interculturalidade, a relação entre filosofia e poder, e entre filosofia e violência (MOZZATO, 2011, p. 139).

Mozzato aponta como principal nó do pensamento de Wiredu a categoria “natureza”. No entender da escritora, o filósofo em momento algum discute esse conceito, jamais o problematiza. Para ela, a hipótese de que essa aproblematicidade se daria por razões relativas à cultura akan, não serve para justificar o fato (MOZZATO, 2011, p. 139).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Jürgen Habermas e Kwasi Wiredu: reflexões sobre o consenso. In: XII COLÓQUIO HABERMAS & III COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 12, 2016, Rio de Janeiro. **Anais do XII Colóquio Habermas & III Colóquio de Filosofia da Informação, 12**. Rio de Janeiro: IBICT, 2016. Disponível em: < <https://colouiohabermas.files.wordpress.com/2016/11/anais-xii-colic3b3quio-habermas-e-iii-colic3b3quio-filosofia-da-informac3a7c3a3o-2016> >. Acesso em: 10 nov. 2016.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2004.

_____. **Cultural Universal and Particulars: An African Perspective**. Bloomington: Indiana University Press. , 1996.

_____. Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. In: **African Studies Quarterly**. v. 1, n. 4. Gainesville: University of Florida, Center for African Studies, 1998. Disponível em: < <http://asq.africa.ufl.edu/files/Vol-1-Issue-4-Wiredu.pdf> >. Acesso em: 12 abr. 2016.