



SEÇÃO: VARIA

As relações sociais e as perspectivas da filosofia africana (Ubuntu)

Social relations and perspectives of African philosophy (Ubuntu)

Las relaciones sociales y las perspectivas de la filosofía africana (Ubuntu)

Celestino Taperero

Fernando¹

orcid.org/0000-0002-0019-1690

ctapererua@gmail.com

Fábio Caires Correia²

orcid.org/0000-0002-1768-3720

fabio.caires@unesp.br

Recebido em: 18 abr. 2025.

Aprovado em: 27 maio 2025.

Publicado em: 18 ago. 2025.

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a importância das relações sociais no contexto da categoria *Ubuntu*, bem como esclarecer sua origem e fundamentação filosófica. *Ubuntu* é compreendido como uma ontologia e epistemologia em fluxo, enraizada na ética dos povos Zulus, mas frequentemente associada a uma ética africana mais ampla. A concepção contemporânea de *Ubuntu* foi sistematizada pelo arcebispo sul-africano Desmond Tutu, no intuito de oferecer uma resposta ética às dinâmicas sociais no contexto pós-*apartheid*. Para que fosse reconhecido como representativo de uma ética africana, pesquisadores buscaram elementos comuns entre os povos de matriz linguística *Bantu*. No entanto, argumenta-se que o *Ubuntu* constitui, em grande medida, um procedimento formal – um ideal normativo – e não uma prática social amplamente efetivada. Essa observação é sustentada pela persistência de fenômenos como a xenofobia e a hostilidade étnica em diversas regiões do continente africano, em especial na própria África do Sul. Ainda assim, o *Ubuntu* permanece como um ideal ético relevante, fundamentado em seu princípio central: *eu sou porque nós somos*. Na concepção de *Ubuntu* formulada por Tutu, o “Eu” é compreendido como um sujeito inclusivo e fluido, que incorpora o “Nós” em sua própria constituição. Dessa forma, a junção linguística *ubu-ntu* não apenas expressa uma ética relacional, mas também evoca uma concepção existencial da vida em comunidade.

Palavras-chave: *Ubuntu*; relações sociais; ontologia; epistemologia; ética africana.

Abstract: This paper aims to analyze the importance of social relations within the context of the *Ubuntu* category, as well as clarify its origin and philosophical foundations. *Ubuntu* is understood as a fluid ontology and epistemology, rooted in the ethics of the Zulus people but often associated with a broader African ethical framework. The contemporary conception of *Ubuntu* was systematized by South African Archbishop Desmond Tutu, with the aim of providing an ethical response to social dynamics in the post-apartheid context. To be recognized as representative of an African ethics, researchers sought common elements among peoples with a Bantu linguistic background. However, it is argued that *Ubuntu* largely constitutes a formal procedure – a normative ideal – and not a widely implemented social practice. This observation is supported by the persistence of phenomena such as xenophobia and ethnic hostility in various regions of the African continent, especially in South Africa itself. Nevertheless, *Ubuntu* remains a relevant ethical ideal, grounded in its central principle: “I am because we are”. In Tutu’s formulation of *Ubuntu*, the “I” is understood as an inclusive and fluid subject that incorporates the “We” into its own constitution. Thus, the linguistic union of *ubu-ntu* not only expresses a relational ethics but also evokes an existential conception of life in community.

Keywords: *Ubuntu*; Social Relations; Ontology; Epistemology; African Ethics.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade de Púnguè, Manica, Moçambique.

² Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campus Rio Claro, São Paulo, Brasil.

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar la importancia de las relaciones sociales en el contexto de la categoría *Ubuntu*, así como esclarecer su origen y fundamentación filosófica. *Ubuntu* se comprende como una ontología y epistemología en flujo, enraizada en la ética de los pueblos zulúes, aunque frecuentemente asociada a una ética africana más amplia. La concepción contemporánea de *Ubuntu* fue sistematizada por el arzobispo sudafricano Desmond Tutu, con el fin de ofrecer una respuesta ética a las dinámicas sociales en el contexto posapartheid. Para que pudiera ser reconocida como representativa de una ética africana, diversos investigadores buscaron elementos comunes entre los pueblos de matriz lingüística bantú. No obstante, se argumenta que el *Ubuntu* constituye, en gran medida, un procedimiento formal – un ideal normativo – y no una práctica social ampliamente efectivizada. Esta observación se sustenta en la persistencia de fenómenos como la xenofobia y la hostilidad étnica en diversas regiones del continente africano, en especial en la propia Sudáfrica. Aun así, el *Ubuntu* permanece como un ideal ético relevante, fundamentado en su principio central: yo soy porque nosotros somos. En la concepción de *Ubuntu* formulada por Tutu, el "Yo" se entiende como un sujeto inclusivo y fluido, que incorpora el "Nosotros" en su propia constitución. De esta forma, la unión lingüística *ubu-ntu* no solo expresa una ética relacional, sino que también evoca una concepción existencial de la vida en comunidad.

Palabras clave: *Ubuntu*; relaciones sociales; ontología; epistemología; ética africana.

...

O Ubuntu, como conceito, é profundamente enraizado na experiência africana de humanidade, onde a existência de um ser é inseparável da comunidade, e a pessoa se define através de sua relação com os outros (Mbembe, 2014, p. 45).

Considerações iniciais

O legado africano tem sido, ao longo da história, sistematicamente reduzido por discursos ocidentais a uma condição de alteridade negativa – marcada pela violência, pela carência, pelas enfermidades, pelos desastres naturais e pela suposta ausência de instituições éticas, políticas e históricas reconhecíveis. Essa representação não se limita a um erro factual, mas constitui uma

operação ontológica e epistemológica profunda, pela qual o sujeito africano é destituído de agência e relegado à condição de coisa – um processo que Frantz Fanon (2008) denominou como a "dependência do colonizado", por meio da qual é usurpado "qualquer valor, qualquer originalidade", em que o negro é tomado como "um parasita no mundo", pois é preciso que ele "acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco" (Fanon, 2008, p. 94), ou seja, o negro é negado como sujeito autônomo e racional.

Nesse sentido, a África funciona, no imaginário ocidental, como o símbolo do caos, da animalidade e do fora da história, *i.e.*, "uma zona fora da Humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens" (Mbembe, 2014, p. 110). Para Mbembe (2014, p. 55), esse enquadramento discursivo faz parte de um processo de desumanização sistemática, em que o continente africano é convertido em um "membro amputado da Humanidade", apagando-se deliberadamente sua pluralidade histórica, cultural e filosófica. Paulin Hountondji (1983), por sua vez, critica a forma como a produção intelectual africana foi enquadrada pelo que chama de "etnofilosofia", que consiste numa espécie de filosofia sem filósofos, *i.e.*, num discurso que homogeneiza e essencializa os saberes africanos, negando-lhes o caráter crítico, individual e sistemático próprio do fazer filosófico³. Hountondji (1983) defende uma filosofia africana que se constitua como discurso rigoroso, histórico e comprometido com a emancipação intelectual do continente.

A construção do imaginário depreciativo, portanto, sobre África não pode ser entendida como simples desconhecimento, mas como parte integrante de um projeto colonialista de silenciamento e dominação. Trata-se de uma estratégia discursiva sustentada por fundamentos filosóficos excludentes, que visa à negação da alteridade

³ Hountondji, em reflexões posteriores, especialmente depois de *Sur la "philosophie africaine": critique de l'ethnophilosophie* (1977), e em algumas entrevistas, realizou uma autocrítica importante ao seu posicionamento inicial sobre a etnofilosofia. Embora continue a rejeitar a ideia de uma "filosofia" puramente coletiva e não crítica – como a que atribuía à etnofilosofia na década de 1970 –, Hountondji reconhece que sua crítica inicial estava marcada por um excesso de racionalismo eurocêntrico e por uma leitura reducionista das tradições africanas. Ele admite que sua visão inicial negligenciava o valor heurístico e filosófico dos sistemas de pensamento tradicionais africanos e que a filosofia africana poderia, sim, emergir em diálogo com essas tradições, desde que com rigor crítico. Essa autocrítica indica uma abertura maior à pluralidade epistemológica e uma superação da dicotomia rígida entre filosofia escrita e tradição oral, o que marca uma inflexão significativa em sua trajetória intelectual.

africana como *locus* legítimo de produção de saber e de existência.

O século XX constitui-se como um ponto de inflexão na história da filosofia, marcado por uma reconfiguração das categorias ontológicas tradicionais a partir de novas perspectivas histórico-culturais. Nesse contexto, diversas camadas sociais anteriormente marginalizadas no discurso filosófico hegemônico passaram a reivindicar a legitimidade de suas experiências e cosmovisões como fundamento para a produção do pensamento. A filosofia africana, em especial, ganha centralidade nesse movimento, sobretudo por meio da ontologia e da ética *Ubuntu*, que desafia radicalmente a concepção moderna e cartesiana de sujeito autônomo e isolado.

A noção de *Ubuntu*, expressa na fórmula *umuntu ngumuntu ngabantu* – traduzida como “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas” –, propõe uma ontologia e uma ética relacional, na qual o ser do indivíduo está intrinsecamente ligado à comunidade. Como afirma John Mbiti (1969, p. 279): “*I am because we are, and since we are, therefore I am*”. Essa máxima não é apenas uma descrição cultural, mas uma proposição ontológica fundamental que estrutura a relação entre o sujeito e a totalidade da vida comunitária.

O filósofo sul-africano Mogobe Ramose desenvolve uma crítica contundente à metafísica ocidental, argumentando que o *Ubuntu* é uma ontologia que expressa a interconexão dinâmica de todos os seres, sendo incompatível com a concepção do ser como substância isolada (Ramos, 2002). Ele enfatiza que a filosofia africana não opera por dicotomias rígidas (sujeito/objeto, razão/emoção), mas por um princípio de complementaridade e circularidade ontológica. Desse modo, Ramose opera uma crítica direta ao individualismo cartesiano, argumentando que a ontologia africana rompe com a ideia de um *ego cogito* isolado e autoevidente, substituindo-o por um sujeito constituído pela intersubjetividade, em outros termos, o sujeito do *Ubuntu* é ontologicamente alteridade. Refere o autor:

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. O ser de um africano no universo está inseparavelmen-

te ancorado em *Ubuntu*. Da mesma forma, a árvore africana do conhecimento provém de *Ubuntu*, com a qual está indivisivelmente conectada. *Ubuntu* é, então, a fonte que flui com a ontologia e a epistemologia africanas. Se estas últimas são as bases da filosofia, então a filosofia africana há muito se estabeleceu em e através de *Ubuntu* [...] como tal, é uma crítica ao pensamento fragmentário. [...] A filosofia africana não subscreveria a oposição radical entre razão e emoção. O discurso sobre o psicossomático é significativo até mesmo para a mente ocidental. Compreender o pensamento como um sistema significa reconhecê-lo como uma totalidade que inclui não apenas a indivisibilidade, mas também a dependência mútua do “racional” e do “emocional” (Ramos, 2002, p. 35, 42).

Essa concepção encontra pontos de convergência – embora não de equivalência – com certos movimentos internos à tradição filosófica ocidental. Martin Heidegger, o primeiro dos exemplos, ao deslocar o centro da ontologia da substância para a existência, afirma em *Ser e Tempo* (2012) que o ser do *Dasein* é sempre um “ser-com” (*Mitsein*), ou seja, “que o *Dasein* ele mesmo tem a estrutura existencial do ser-com” (Heidegger, 2012, p. 349). Entretanto, a ênfase heideggeriana ainda se mantém no âmbito de uma ontologia do existir individual, ao passo que o *Ubuntu* desloca o centro da ontologia para a comunidade como fundamento da existência.

Mais próximo à ética do *Ubuntu* está Emmanuel Levinas, crítico da filosofia heideggeriana, cuja filosofia da alteridade desloca o eixo da subjetividade do eu penso para a responsabilidade pelo Outro. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (1980, p. 176) afirma: “Mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso”. Essa antecipação do Outro como condição de possibilidade para o sujeito aproxima-se, em certo sentido, da concepção *Ubuntu*, embora com enfoques distintos: enquanto Levinas se ancora em uma ética da alteridade como crítica ao transcendentalismo, o *Ubuntu* opera em uma ontologia imanente da interdependência.

O diálogo entre distintas tradições filosóficas

converge para uma questão central de natureza ontológica e ética: de que maneira podemos conceber o sujeito não como uma entidade isolada, mas como constituído por e inscrito em uma rede de relações éticas, comunitárias e intersubjetivas? Essa problemática tem incentivado, particularmente no contexto das epistemologias do Sul – da qual Boaventura de Sousa Santos é, sem dúvidas, seu grande porta-voz –, a formulação de metodologias filosóficas que reconheçam e valorizem os saberes oriundos de tradições marginalizadas. O movimento de descolonização do conhecimento, nesse sentido, tem promovido uma reinterpretação da existência, da subjetividade e das formas de ser, propondo novas alternativas para a compreensão da vida humana além das epistemologias eurocêntricas.

No contexto africano, a luta pelo reconhecimento da filosofia e das ciências africanas tem sido uma questão essencial para a afirmação do continente no campo da produção intelectual global. A narrativa histórica que associava a África à selvageria e à ausência de racionalidade foi desafiada por pensadores africanos contemporâneos, que se empenharam em demonstrar que o continente possui tradições filosóficas e científicas profundamente enraizadas em sua própria história e cultura. Essa luta intelectual reflete-se em um esforço constante para subverter a visão colonial que negava a África como um lugar de racionalidade e produção de conhecimento.

Os pensadores africanos, alguns aqui referidos – John Mbiti (Quênia), Mogobe Ramose (África do Sul), Achille Mbembe (Camarões), Paulin J. Hountondji (Benin) –, com suas abordagens diversas, compartilham um compromisso comum: a necessidade de recuperar e afirmar a filosofia africana, não como uma imitação das tradições filosóficas ocidentais, mas como um campo autônomo e legítimo de produção de conhecimento. Ao abordar a questão da descolonização do saber, eles propõem uma visão do sujeito que está profundamente imersa em uma rede de relações éticas, comunitárias e históricas, oferecendo uma alternativa à concepção individualista predominante nas epistemologias ocidentais. São

essas e outras questões que o presente artigo busca refletir.

1 *Ubuntu* e as relações sociais

Na década de 1980, o pensamento africano experimentou uma transformação significativa com a popularização da ética do *Ubuntu*, especialmente através das declarações e ações de Desmond Tutu, arcebispo da África do Sul. O conceito de *Ubuntu*, um princípio central em muitas culturas africanas, foi introduzido por Tutu como uma maneira de promover a solidariedade e a reconciliação em um contexto pós-apartheid. Tutu (1989, p. 29) afirma:

Concluamos [...] apontando que, em última análise, essa terceira via de anistia era consistente com uma característica central da *Weltsanschauung* africana – o que conhecemos em nossas línguas como *Ubuntu*, no grupo de línguas Nguni, ou *botho*, nas línguas Sotho. O que levou tantos a escolher perdoar em vez de exigir retribuição, a ser tão magnânimos e prontos a perdoar em vez de se vingar? *Ubuntu* é muito difícil de traduzir para uma língua ocidental. Ele fala da própria essência do ser humano. Quando queremos elogiar alguém, dizemos: “*Yu, u nobuntu*”; “Ei, fulano tem *Ubuntu*”. Então você é generoso, você é hospitaleiro, você é amigável, atencioso e compassivo. Você compartilha o que tem. É dizer: “Minha humanidade está presa, está inextricavelmente ligada à sua”. Pertencemos a um feixe de vida. Dizemos: “Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Não é “Eu penso, logo existo”. Diz, em vez disso: “Sou humano porque pertença. Eu participo, eu compartilho”.

Esse enunciado sublinha a ideia de que a identidade de um indivíduo não é compreendida de forma isolada, mas é profundamente interligada com a comunidade e os outros. O conceito de *Ubuntu* reflete a interdependência entre os indivíduos e a coletividade. Em vez de tratar o sujeito na condição de uma entidade autônoma, como sugere a filosofia ocidental tradicional, o *Ubuntu* afirma que a existência humana é essencialmente relacional e que a dignidade do indivíduo está em sua capacidade de viver em harmonia com os outros.

Contudo, a máxima “eu sou porque nós somos” – que se tornou um princípio central na ética de Tutu e de Nelson Mandela – traz à tona ques-

tões complexas de indeterminação ontológica e moral. O enunciado implica que a identidade do sujeito não é algo dado *a priori*, mas é continuamente formada por sua relação com os outros. Essa concepção levanta um problema filosófico significativo: ao afirmar que a individualidade depende da coletividade, a liberdade do sujeito é simultaneamente ampliada e restringida. Em outras palavras, enquanto o *Ubuntu* reconhece o ser como um *ser-enquanto-com*, a ideia de liberdade individual se torna problemática, pois o sujeito não pode existir fora da rede de relações comunitárias.

Essa tensão pode ser entendida à luz de uma crítica à concepção liberal ocidental da liberdade, na qual a autonomia do indivíduo é considerada um valor central. No modelo ocidental, a liberdade é muitas vezes definida como a capacidade de agir sem interferência externa, sendo o sujeito visto como um ente autônomo, capaz de se determinar sem depender dos outros. No entanto, o *Ubuntu* apresenta uma visão de liberdade radicalmente diferente, sugerindo que a verdadeira liberdade não é a liberdade de "ser por si mesmo", mas a liberdade de "ser com os outros". No entanto, essa interdependência traz consigo uma limitação: o sujeito não pode afirmar sua identidade ou liberdade sem considerar o bem-estar e as necessidades da comunidade. A liberdade do indivíduo está, portanto, subordinada à moralidade e às obrigações existenciais impostas pela coletividade.

Além disso, essa concepção de liberdade comunitária implica uma redefinição da moralidade. O *Ubuntu* não se limita a ser uma simples ética de boas ações ou de convivência pacífica; trata-se de uma filosofia moral que exige do sujeito uma responsabilidade contínua e inescapável pela existência do outro. Em contraste com a ética kantiana, que coloca o sujeito como o agente central e autônomo de sua moralidade, o *Ubuntu* subordina a ação moral à noção de interdependência. A liberdade de agir, portanto, está intrinsecamente ligada à responsabilidade pela comunidade e pela preservação da dignidade do outro. Como Ramose observa, o *Ubuntu*

nos ensina que

O pensamento tradicional africano define a personalidade em termos de totalidade. O conceito africano de pessoa como totalidade não nega a individualidade humana como um fato ontológico, como uma finitude analítica, mas atribui primazia ontológica à comunidade por meio da qual o indivíduo humano passa a conhecer a si mesmo e o mundo ao seu redor. Nesse raciocínio, pode-se dizer que existe uma totalidade maior à qual pertence a pessoa individual, embora, em si mesmos, os seres humanos individuais devam ser vistos como totalidades parciais. O holismo é, portanto, o ponto de partida do conceito africano de pessoa. Consequentemente, a pessoa humana no pensamento africano não é definível em termos de uma única característica física ou psicológica, excluindo todo o resto. Assim, o conceito derivativo de pessoa é aparentemente estranho ao pensamento tradicional africano. Há uma diferença entre as concepções holística e individualista (derivativa) de pessoa. A diferença reside no fato de que a primeira atribui primazia à totalidade, enquanto a segunda enfatiza a (parcialidade) individualista e lhe confere primazia (2002, p. 56-57).

Nesse contexto, a tensão entre comunidade e liberdade individual não é um problema a ser resolvido, mas uma característica essencial da ética do *Ubuntu*. O ser humano é, simultaneamente, um ser livre e um ser responsável, com sua liberdade e sua identidade sendo constantemente mediadas pela comunidade à qual pertence. Isso implica que o sujeito nunca é completamente livre para agir de acordo com sua própria vontade, mas deve sempre considerar o impacto de suas ações na coletividade. Portanto, o *Ubuntu* não só desafia as noções ocidentais de individualidade e liberdade, mas também propõe uma forma de ética e de subjetividade que exige reconfiguração profunda das noções de liberdade, responsabilidade e identidade.

Em última instância, a filosofia do *Ubuntu* oferece uma proposta de reconciliação e de superação das dicotomias entre o individual e o coletivo, sugerindo que as verdadeiras liberdade e dignidade humana só podem ser alcançadas por meio da solidariedade e da interdependência. Essa concepção tem implicações não apenas para a ética e a moralidade, mas também para a ontologia, uma vez que redefine o ser humano como um ser que existe e se define na relação

com o outro, desafiando as perspectivas filosóficas que isolam o sujeito do contexto comunitário e histórico.

De acordo com Desmond Tutu (2019), para compreender e sustentar a realidade moral africana, é necessário iniciar uma reflexão sobre a maneira como vivemos, falamos e caminhamos, pois esses aspectos dizem tanto sobre o nosso caráter quanto sobre nossas ações. A questão que surge, então, é: que caráter seria esse? No prefácio do livro *Ubuntu todos os dias: eu sou porque nós somos*, de Mungi Ngomane (2019), Tutu esclarece que o caráter em questão não se limita às ações visíveis, mas abrange a forma como existimos no mundo. Ele afirma que, ao refletir sobre *Ubuntu*, "[...] não devemos ter atenção apenas em relação às nossas ações, mas também à nossa forma de existir no mundo. [...] Quem tem *Ubuntu* tem o cuidado de andar pelo mundo como alguém que reconhece o valor infinito de todos com quem se relaciona" (Tutu, 2019, p. 6). Essa perspectiva sublinha que o ser humano, para Tutu, não é um ente isolado, mas um ser essencialmente relacional, cuja identidade é forjada nas interações com os outros.

Esse entendimento ressoa a reflexão filosófica de Blaise Pascal (2017, p. 90): "[...] não se pode buscar definir o ser sem cair nesse absurdo, pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta: é, seja quando é expressa ou está subentendida. Portanto, para definir o ser, seria preciso dizer é e assim empregar a palavra definida em sua definição". Essa dificuldade em definir o "ser" de maneira clara e absoluta é crucial para entender o conceito de *Ubuntu*, pois a expressão "eu sou", metafisicamente, levanta um problema fundamental. A frase "eu sou" não agrega um significado substancial ao sujeito ou ao "eu" em questão, mas aponta para a impossibilidade de uma definição completa ou isolada da identidade do sujeito. Em vez disso, o ser do indivíduo está inexoravelmente ligado ao ser dos outros, desafiando a noção de um "eu" autônomo e independentemente definido, característico da filosofia ocidental.

Essa indeterminação ontológica implicada

no conceito de "ser" coloca em evidência um problema filosófico profundo: como podemos afirmar nossa identidade como indivíduos se o próprio conceito de "ser" está irremediavelmente imerso em uma rede de relações com os outros? A filosofia do *Ubuntu*, nesse sentido, oferece uma resposta radical à concepção ocidental de subjetividade, sugerindo que a verdadeira essência do ser só pode ser compreendida em termos de nossa interdependência com os outros.

Desmond Tutu, ainda no prefácio do livro de Ngomane, chama a atenção para um aspecto fundamental da ética do *Ubuntu*, destacando que o valor de ser social dentro desse conceito reside na epistemologia de que "uma pessoa só é uma pessoa por meio de outras pessoas" (Tutu, 2019, p. 6). Essa expressão africana possui um "significado fundamental", pois implica que "tudo o que aprendemos e experimentamos no mundo acontece por meio de nossos relacionamentos com outras pessoas" (Tutu, 2019, p. 6). Nesse sentido, o *Ubuntu* nos convida a refletir sobre nossas ações, pensamentos e relações com os outros seres humanos, sugerindo uma ética que reconhece a interdependência e a centralidade do outro na formação da identidade e do conhecimento.

Tutu compara o *Ubuntu* à regra de ouro encontrada em muitas tradições religiosas e filosóficas: "faça aos outros o que gostaria que fizessem a você" (Tutu, 2019, p. 6). Contudo, ele ressalta que *Ubuntu* não se limita a um princípio ético ou a uma norma moral; trata-se de um processo contínuo de autorrealização, que envolve tanto o indivíduo quanto a comunidade. *Ubuntu* denota um estado de ser e vir a ser permanente, e um processo de autorrealização por meio dos outros, o que, por sua vez, aumenta também a autorrealização dos outros. Nesse contexto, a ideia de ser humano não se dá de forma isolada, mas está sempre em constante evolução e em interconexão com os outros.

É importante notar que o termo *Ubuntu* não é exclusivo de uma única língua, mas está presente em várias línguas banto da África. Ele se manifesta em diversas variações linguísticas,

como *ubu* e *ntu* no grupo Nguni de línguas, *botho* (*bo* e *tho*) no grupo Sotho de línguas, e *munthu* nas línguas Sena e Nyungwe – além de *hu* e *munhu* na língua Shona (Ramosse, 2002). Cada uma dessas versões linguísticas compartilha uma concepção de humanidade profundamente relacional, na qual a identidade do indivíduo só se realiza plenamente dentro da comunidade e através das relações com outros seres humanos. Nesse contexto, Ramosse explica que

[a] palavra *umu-* compartilha uma característica ontológica idêntica com a palavra *ubu-*. Enquanto o alcance de *ubu-* é a generalidade mais ampla, *umu-* tende para o mais específico. Unida a *-ntu*, então *umu-* torna-se *umuntu*. *Umuntu* significa o surgimento do *homo-loquentes* que é simultaneamente um *homo sapiens*. Na linguagem comum, significa o ser humano: o criador da política, da religião e da lei. *Umuntu*, então, é a manifestação concreta específica de *umu-*: é um movimento que se afasta do generalizado para o concreto específico. *Umuntu* é a entidade específica que continua a conduzir uma investigação sobre o ser, a experiência, o conhecimento e a verdade. Isso é uma atividade e não um ato. É um processo contínuo impossível de parar a menos que o próprio movimento seja interrompido. Nesse raciocínio, *ubu-* pode ser considerado como ser-tornando-se e isso evidentemente implica a ideia de movimento. Propomos considerar esse movimento incessante como verbal e não como verbo. *-ntu* pode ser interpretado como o temporariamente tendo se tornado. Neste sentido, *-ntu* é um substantivo. A unidade e totalidade indivisíveis de *ubu-ntu* significam, portanto, que *Ubuntu* é um substantivo verbal (2002, p. 36).

O conceito de *Ubuntu* representa uma forma de consciência ética e ontológica fundada na noção de unidade compartilhada, na qual a diversidade não é entendida como um obstáculo, mas como uma condição essencial para a convivência e a realização humana. Essa filosofia afirma que o "eu" só adquire pleno significado quando está em consonância com o "nós"; isto é, a identidade individual emerge a partir da coletividade, e não em oposição a ela.

Uma pessoa com *Ubuntu* é aberta e disponível aos outros, afirma os outros, não se sente ameaçada pelo fato de os outros serem capazes e bons, pois possui uma autoconfiança adequada que advém de saber que pertence a um todo maior e se sente diminuída quando os outros são humilhados ou diminuídos, quando são

torturados ou oprimidos, ou tratados como se fossem menos do que realmente são (Tutu, 1989, p. 29).

A partir dessa perspectiva, a diferença não é motivo de exclusão, mas fundamento da integração. A alteridade é valorizada não como oposição, mas como parte constituinte do ser.

Do ponto de vista ontológico, o *Ubuntu* oferece uma alternativa à concepção substancialista do sujeito, propondo que a subjetividade é constituída relacionalmente. É o que diz Ramosse (2002, p. 37): "Ser um ser humano é afirmar a própria humanidade reconhecendo a humanidade dos outros e, com base nisso, estabelecer relações humanas com eles". Essa interdependência revela que o "eu" não antecede o "nós", mas é por ele gerado – um princípio que se opõe frontalmente à tradição filosófica ocidental moderna, especialmente ao individualismo cartesiano.

Portanto, no horizonte do *Ubuntu*, a diversidade não é percebida como ameaça à coesão social, mas como base sobre a qual se constrói o *ethos* comunitário. A convivência não ocorre apesar da diferença, mas precisamente por meio dela. A categoria "eu sou", tal como concebida nas tradições filosóficas ocidentais, não encontra correspondência direta na concepção de pessoa entre os povos Zulus e outros grupos Bantu da África Subsaariana. Nesse contexto cultural e ontológico, a individualidade não se define a partir de uma substância autônoma, mas a partir de uma teia de relações comunitárias que constituem o ser. Assim, a noção de sujeito isolado – com identidade própria desvinculada da coletividade – não se sustenta no horizonte filosófico africano tradicional. O que se encontra, em vez disso, são manifestações do ser que derivam de particularidades contextuais e relacionais, sem pretensão de universalidade abstrata.

A máxima "eu sou porque nós somos", frequentemente atribuída à ética do *Ubuntu*, não deve ser interpretada de modo meramente semântico ou como um simples jogo de linguagem, à maneira das investigações de Wittgenstein. Tampouco se trata de uma definição ontológica no sentido clássico, como se pretendesse capturar a essência

do ser por meio de predicacões conceituais. Na verdade, expressões como "eu sou" e "nós somos" pressupõem o ser como horizonte prévio e compartilhado, mas não o tematizam diretamente – ou seja, não dizem o *que* é o ser, mas revelam *como* ele se manifesta no contexto comunitário.

Nesse sentido, o "eu sou porque nós somos" deve ser compreendido mais como uma ética ontológica do que como uma proposição descritiva ou definicional. Trata-se de uma forma de ser que se inscreve na vida cotidiana e nos modos de socialização dos povos africanos, especialmente os Zulus, em que a existência pessoal se realiza pela incorporação e pela reprodução de valores comunitários. *Ubuntu* é simultaneamente uma ontologia, uma epistemologia e uma ética. Ele expressa não apenas o modo de ser, mas também o modo correto de viver (Ramos, 2002).

2 *Ubuntu*: ética e ontologia

O *Ubuntu* não oferece uma metafísica do ser individual, mas sim uma ética existencial, praticada e transmitida oral e culturalmente, que informa o comportamento, as relações sociais e a autoidentidade dos povos africanos. É um modo de ser que se confunde com a própria experiência coletiva, não por ser difuso ou impreciso, mas por operar em um registro que ultrapassa a distinção clássica entre ser e dever-ser. Trata-se, assim, de uma filosofia implícita vivida no cotidiano – uma ontologia prática que constitui a vida do povo. "*Ubuntu* é a raiz da filosofia africana. O ser de um africano no universo está inseparavelmente ancorado em *Ubuntu*" (Ramos, 2002, p. 35).

A complexidade conceitual da noção de sujeito no pensamento africano, particularmente no contexto do *Ubuntu*, torna-se evidente quando contrastada com concepções ocidentais clássicas do ser, como aquelas expressas por Blaise Pascal (2017). Para Pascal (2017), o ser humano é um paradoxo em si: simultaneamente grande e miserável, fragmentado entre razão e emoção, finitude e transcendência. Esse caráter paradoxal permite compreender por que a distinção entre o "eu" e o "nós" se torna particularmente desafiadora no contexto do *Ubuntu*.

De acordo com essa perspectiva, o *Ubuntu* problematiza a cisão tradicional entre sujeito e coletividade. O "eu" não se opõe diretamente ao "nós"; ao contrário, é constituído por ele. Assim, a verdadeira oposição não é entre o eu e o nós, mas entre a visão relacional africana e o individualismo, característica marcante da ontologia moderna ocidental. O *Ubuntu* expressa a ideia de que *uma pessoa é pessoa por meio de outras pessoas (umuntu ngumuntu ngabantu)*. Essa máxima tradicional africana sintetiza uma ontologia relacional que desloca o centro do sujeito da interioridade isolada para a intersubjetividade radical. O sujeito no *Ubuntu* é, portanto, um sujeito-partilhado – não em sentido de perda de identidade, mas de constituição coletiva. A pergunta *quem somos?* antecede a pergunta *quem sou eu?*, revelando uma abordagem epistêmica e ontológica em que a identidade individual só pode emergir no interior de uma teia de relações sociais, culturais e éticas.

Como ressalta Ramos (2002), o *Ubuntu* implica uma existência-comunitária, na qual o ser não é concebido como substância estática ou autônoma, mas como um processo contínuo de coparticipação no *ser-dos-outros*. Assim, qualquer reflexão sobre o sujeito à luz do *Ubuntu* exige uma desconstrução das categorias clássicas da metafísica ocidental, em favor de uma ontologia fluida, plural e relacional.

Para abordar adequadamente a questão proposta, é fundamental recorrer à concepção de sujeito formulada pelo filósofo moçambicano Severino Ngoenha, cuja reflexão se inscreve no campo da filosofia africana contemporânea. Segundo Ngoenha (2011), o sujeito distingue-se do objeto ao ser definido como aquele que quer, age e decide de forma livre e autônoma. Para o autor, o sujeito é o ser humano concebido como agente consciente e responsável por sua existência, alguém que se posiciona como senhor de seu destino e da condução de sua vida. No entanto, a liberdade do sujeito, em Ngoenha (1993), não pode ser interpretada como isolamento ou ruptura com a coletividade. Pelo contrário, sua autonomia está intrinsecamente

ligada à capacidade de reconhecer a alteridade e de se situar eticamente no tecido das relações humanas. Assim, a independência do sujeito é concebida como a liberdade de tomar decisões orientadas por princípios que levem em conta o outro, e não como uma autoafirmação egoísta. Trata-se, portanto, de uma liberdade ética, que se realiza plenamente quando o sujeito reconhece sua inserção no mundo e sua responsabilidade no convívio com os demais.

Assim, o elemento-chave, o átomo, o centro para este diálogo, já não seriam as ditas culturas no sentido antropológico, mas sim os sujeitos epistêmicos destas «culturas». São os sujeitos e não as culturas que podem dialogar. É esta a razão de termos optado pelo termo «intersubjectivacção» no nosso projecto filosófico. Se nos é permitido inventar um termo, podemos chamar de «inter-sujeito» ao sujeito moçambicano e africano que está engajado em construir espaços da intersubjectivacção. Repare-se que decidimos pelo termo «intersubjectivacção» e não, como seria de esperar, «intersubjectividade». Assim procedemos porque entendemos que, já agora, os inter-sujeitos estão em «acção», que para o tipo de praxis filosófica com a qual estamos comprometidos, a acção é fulcral. E a acção do filósofo deverá buscar e fundamentar novos espaços que podem ser criados para o exercício das liberdades individuais e colectivas. Embora procurando encontrar outros espaços onde o diálogo entre os inter-sujeitos possa ser possível, não é, no entanto, por acaso que o espaço de intersubjectivacção privilegiado e por excelência, na maior parte dos artigos que este livro contém, seja a educação. A educação é o espaço, quanto a nós, onde a coexistência, já agora, entre o discurso moderno e o discurso tradicional, poderão entrar num debate argumentativo, sem contrições à liberdade de expor os sonhos particulares, e sobre problemas que ambas, porque contemporâneas, enfrentam (Ngoenha; Castiniano, 2011, p. 11).

Ngoenha (1993) ainda sustenta que o agir humano, para ser dotado de validade moral, deve satisfazer o princípio da universalização. Em termos kantianos, isso significa que uma acção só pode ser considerada moral se puder ser elevada à condição de norma universal, isto é, se puder ser aplicada igualmente a todos os seres humanos sem contradição. Essa exigência confere ao agir ético uma dimensão racional e crítica que impede a arbitrariedade ou o particularismo ético.

A ética, na África Negra, consiste, portanto, no reconhecimento da unidade do mundo e do agir para manter o equilíbrio das forças, a ordem e a estabilidade. Desta concepção deriva a ideia do sagrado, fulcro de toda a vida africana, onde cada ser, cada coisa, tem uma força vital, portanto de energia divina: onde o homem está ligado à planta, ao animal, aos seus semelhantes, vivos e mortos, e ao cosmos através do ritmo vital, e a Deus através do sacrifício ritual (Ngoenha, 1993, p. 64).

É possível, nesse ponto, estabelecer um paralelo com a ética do *Ubuntu*, que também se estrutura em torno de uma concepção relacional e transcendental do ser humano. No contexto das tradições Bantu – como é o caso da cultura Shona, do Zimbábue –, o ser humano (*munhu*) é compreendido como parte de uma comunidade vital que inclui os vivos, os anciãos e os ancestrais. A ética do *Ubuntu*, nesse sentido, é um amor que se expressa como força vital e espiritual que une os diferentes planos do ser, articulando os vivos com os ancestrais e o Absoluto (frequentemente identificado com a divindade). Essa reciprocidade espiritual é descrita como uma relação dinâmica: os ancestrais se manifestam como força orientadora no presente, enquanto os vivos interagem com os anciãos e com o sagrado em um ciclo contínuo de reconhecimento, memória e responsabilidade. Como afirma Ramose (2002, p. 46), “[...] é imperativo que o líder da comunidade, juntamente com os anciãos, mantenha boas relações com seus mortos-vivos. Isso demonstra a compreensão *Ubuntu* de harmonia cósmica”.

Dessa maneira, tanto em Ngoenha (1993) quanto na concepção do *Ubuntu*, o sujeito ético não é aquele que se basta a si mesmo, mas aquele que se realiza plenamente na relação com o outro e com a totalidade da vida – uma vida que não se esgota na existência empírica, mas que inclui dimensões espirituais, ancestrais e transcendentais.

No interior da filosofia africana, particularmente na ética do *Ubuntu*, desenvolve-se uma concepção de sujeito que, embora se aproxime de certos elementos das tradições ocidentais – como em Descartes, Kant, Sartre e Levinas –, também propõe deslocamentos fundamentais. Em termos gerais, pode-se afirmar que o sujeito, no *Ubuntu*, é

reconhecido como aquele que diz "eu" à medida que esse "eu" se constitui legitimamente como princípio de ação e de pensamento. Essa definição, em sua formulação mais genérica, dialoga com a tradição filosófica ocidental moderna, segundo a qual o sujeito é fundamento de si e centro de sua atividade racional.

Em Descartes, por exemplo, o cogito (*cogito ergo sum*) estabelece o sujeito como aquele que pensa e, por meio do pensamento reflexivo, funda sua existência. Para Kant (2003), o sujeito moral é autônomo, sendo o legislador de suas ações por meio da razão prática, operando sob o imperativo categórico. Sartre (1997), por sua vez, compreende o sujeito como radicalmente livre, sendo o autor de si mesmo por meio de suas escolhas existenciais. Já em Levinas (1980), embora haja uma ruptura com a centralidade egológica, o sujeito ainda se afirma à medida que responde ao Outro – ele é aquele que, interpelado, assume a responsabilidade ética.

Entretanto, no *Ubuntu*, a subjetividade não se esgota na interioridade do "eu", tampouco se estabelece exclusivamente como instância racional ou autônoma. O sujeito é, antes de tudo, aquele que se constitui a partir da relação com os outros. O eu só pode dizer legitimamente "eu" se estiver enraizado no nós. "Ser humano é afirmar a própria humanidade, reconhecendo a humanidade dos outros e, com base nisso, estabelecer relações humanas e respeitadas com eles" (Ramos, 2002, p. 149). O eu não é anterior ao nós, mas é por ele engendrado. Dessa forma, a filosofia do *Ubuntu* compartilha com a tradição ocidental a ideia de que o sujeito é o agente do pensamento e da ação. Contudo, ao contrário da metafísica da substância e da autonomia, o *Ubuntu* desloca o princípio de individuação para a esfera da relacionalidade ontológica. O sujeito não é somente aquele que pensa ou age, mas aquele que coexiste e coage no interior de uma malha comunitária.

Assim, embora o *Ubuntu* possa ser lido em consonância com certos traços do sujeito da filosofia ocidental – especialmente em Descartes e Kant –, sua singularidade reside no fato de que

ele só é sujeito em virtude da sua constituição intersubjetiva, o que inaugura uma ontologia ética e comunitária radicalmente distinta das tradições individualistas.

Os africanos não viam a pessoa isolada da comunidade, somente em relação com as outras e esse princípio de relação com - eu sou porque nós somos – permitiu-lhe criar a política, voltando-se totalmente para a comunidade local dos homens africanos. Acreditamos que a felicidade do homem é feita apenas nesse mundo de relação com o outro (Jimica, 2016, p. 211).

Nesse horizonte, torna-se possível compreender que a filosofia *Ubuntu*, oriunda da tradição dos povos Zulus, está historicamente e socialmente fundamentada em uma ontologia do vínculo: o movimento do eu para o nós. Trata-se de uma concepção que recusa a centralidade do sujeito autônomo e isolado, predominante na filosofia ocidental moderna, em favor de uma subjetividade que se constitui a partir da relação com o outro. O eu não se afirma como instância separada, mas como produto e reflexo da comunidade.

O vínculo entre o eu e o nós pode ser interpretado, no contexto do *Ubuntu*, como uma forma ampliada de amor – não reduzido aos laços familiares tradicionais, mas estendido à totalidade da humanidade. Como bem lembra Bô (2022, p. 49-50),

Ubuntu é entendido também como *oikos*; o lugar onde habitam todas as forças cósmicas. Por isso, *Ubuntu* [comunidade] representa a afetividade do espírito; um espírito que nos impele ao Outro em aceitá-lo e amá-lo como ele é – amar o diferente. O amor que o espírito *Ubuntu* nos inspira transcende o âmbito familiar (amor do pai, filho, mãe e irmãos) particular, para a escala universal; amar Outro diferente na cultura, na língua e crença religiosa.

Essa dimensão universal do amor expressa uma ética radical da alteridade, fundada não na semelhança, mas no reconhecimento da dignidade do outro como outro. Nesse sentido, a filosofia *Ubuntu* se configura como um imperativo categórico prático que, embora distinto do imperativo kantiano, compartilha a intenção normativa de orientar a ação moral. Contudo, ao contrário do formalismo ético kantiano – que

postula a autonomia da razão como critério universal da moralidade –, o *Ubuntu* inscreve a ética no campo da experiência vivida e da historicidade comunitária.

O princípio fundante da ética *Ubuntu* é que o ser humano não é um ser em si e para si, como afirmaria o existencialismo sartriano, mas um ser com e para o outro. A existência individual é, portanto, relacional, constituída no e pelo reconhecimento mútuo. Esse *ser-com-outro* implica uma reciprocidade moral e uma epistemologia da solidariedade, na qual a sociedade é compreendida como uma totalidade ética. O indivíduo, dentro dessa lógica, deve agir com hospitalidade, empatia e acolhimento, sendo guiado por uma ética de responsabilidade que reconhece no outro a condição de possibilidade de sua própria existência. Assim, o *Ubuntu* impõe uma ética da interdependência, na qual a alteridade não é apenas respeitada, mas celebrada como constitutiva da própria subjetividade.

O conceito de *Ubuntu* constitui uma proposta filosófica, ontológica e ética profundamente enraizada nas cosmovisões africanas, cuja essência repousa sobre a interdependência humana e a valorização da comunidade como fundamento do ser. *Ubuntu* sustenta que a existência individual só encontra sentido no seio da coletividade. Nesse sentido, a humanidade é entendida não como uma qualidade abstrata e isolada, mas como uma prática cotidiana de reconhecimento mútuo, responsabilidade e afeto.

Na África do Sul contemporânea, *Ubuntu* é compreendido também em um sentido ampliado e cosmológico, sendo frequentemente associado ao conceito de *oikos*, entendido como a morada comum de todas as forças vitais e cósmicas. Nesse contexto, a comunidade não é apenas um agrupamento de indivíduos, mas um espaço sagrado no qual se expressa a afetividade do espírito; um espírito que, como observa a tradição, “nos impele ao Outro em aceitá-lo e amá-lo como ele é – amar o diferente”. Essa disposição ética implica uma abertura radical ao Outro, fundada não em uma tolerância passiva, mas em uma afetividade ativa e transformadora.

Assim sendo, *Ubuntu* pode ser interpretado como o resultado do surgimento de um *ethos* de solidariedade, um compromisso com a coexistência pacífica entre sul-africanos comuns a despeito de suas diferenças. Tal leitura ressalta a dimensão política e reconciliadora do *Ubuntu*, especialmente em contextos marcados por experiências históricas de opressão, segregação e conflito, como foi o caso do *apartheid* na África do Sul. Nesse cenário, o *Ubuntu* tornou-se uma base ética para a reconstrução do tecido social, propondo uma ética da partilha e da reconciliação em lugar do ressentimento ou da exclusão.

Importante destacar que a moralidade proposta pelo *Ubuntu* não se restringe a um horizonte exclusivamente africano. Embora profundamente enraizado nas tradições, culturas e religiões do continente africano, o *Ubuntu* é sensível ao contexto de hibridismo cultural que marca as sociedades africanas contemporâneas, em especial após os longos processos de colonização. Essa abertura epistemológica e ética ao diálogo intercultural confere ao *Ubuntu* um potencial crítico e construtivo para a filosofia global contemporânea. Longe de ser uma ética exclusiva ou excludente, *Ubuntu* propõe uma ontologia relacional que convida outras tradições filosóficas – inclusive as ocidentais – a repensarem o papel do sujeito, da comunidade e da responsabilidade mútua como fundamentos da existência e da ação ética.

No horizonte filosófico do *Ubuntu*, a concepção de indivíduo transcende a mera positividade ética ou comunitária, englobando também os aspectos ambíguos da condição humana – o sagrado e o profano, o virtuoso e o falível, como elementos coexistentes na figura do sujeito. Tal visão complexa do ser humano reflete uma ontologia integral, na qual a identidade individual não é dissociada da sua dimensão espiritual, social e histórica. Diferentemente das tradições individualistas que priorizam a autonomia do sujeito como fundamento da liberdade, o *Ubuntu* propõe que o indivíduo, sujeito de sua própria história e agente de seu destino, deve necessariamente se constituir em relação com os outros membros de sua comunidade. Essa interdependência é mais

do que uma exigência ética: ela é a própria condição de possibilidade do ser. Assim, a liberdade individual, para ser autêntica, deve se enraizar no compromisso coletivo e no processo contínuo de construção compartilhada do mundo.

Nesse sentido, o *Ubuntu* revela que a essência da humanidade está no reconhecimento da possibilidade de reconciliação entre os seres humanos, ou, como expressa a terminologia Bantu, entre os *munhu* – os humanos como seres ético-ontológicos. A reconciliação, nesse contexto, não é apenas um gesto moral, mas uma necessidade ontológica: a restauração das relações quebradas é a própria restauração do ser. Essa ideia se torna particularmente significativa em contextos pós-conflito, como no caso da África do Sul, onde o *Ubuntu* foi mobilizado como fundamento filosófico para processos de justiça restaurativa e reconstrução social (Tutu, 1989).

A metafísica do ser no *Ubuntu* não se limita à existência individual isolada, mas se manifesta como relacionalidade dinâmica, em que o espírito da existência se realiza nas interações interpessoais. É nesse espaço relacional que se dá a purificação do ser: a negatividade – entendida como desarmonia, egoísmo ou desvinculação comunitária – é superada pela positividade do encontro, do cuidado e da escuta mútua. É nas relações sociais que a subjetividade se eleva à sua forma mais plena.

A linguagem, nesse processo, atua como um instrumento de mediação entre o sagrado e o profano, entre o indivíduo e a comunidade. Ela é o fruto do consenso entre essas dimensões, pois possibilita o diálogo, a escuta e a negociação simbólica da convivência. As relações sociais, por sua vez, funcionam como verdadeiros laboratórios do comportamento humano, locais onde o sujeito experimenta, ajusta e manifesta suas condutas, e onde escreve, cotidianamente, sua história. Portanto, no âmbito do *Ubuntu*, o indivíduo é compreendido não apenas como um ser racional ou moral, mas como um ser profundamente situado em uma trama viva de relações sociais e espirituais.

Para Taperero Fernando (2018, p. 169-170),

Ubuntu é uma filosofia de uma sociedade sustentada pelos pilares do respeito e da solidariedade, uma vez que a filosofia africana trata da importância das alianças e do relacionamento das pessoas, umas com as outras. Também deve-se levar em conta que o *Ubuntu* é humanidade para com os outros, uma pessoa com *Ubuntu* tem consciência de que é afetada quando seus semelhantes são diminuídos ou oprimidos.

A concepção de uma pessoa dotada de *Ubuntu* envolve atributos como acolhimento, hospitalidade, generosidade e disposição para o compartilhamento. Tais qualidades expressam não apenas um ideal de convivência social, mas uma ética relacional profundamente enraizada nas práticas e valores comunitários africanos. A máxima “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas” aponta para uma ontologia na qual a individualidade só se realiza plenamente na interdependência com o outro.

Portanto, o *Ubuntu*, ética e ontologia africana, não pode ser reduzido a uma simples filosofia moral laica. Ele constitui um sistema de pensamento que articula comunidade, espiritualidade e responsabilidade, oferecendo uma visão ampliada do ser humano como parte de uma rede dinâmica e contínua de relações – visíveis e invisíveis, materiais e espirituais. Essa formulação remete a uma ontologia circular e comunitária na qual a realização plena do humano, *i.e.*, a obtenção de *Ubuntu*, não se dá apenas no plano individual ou entre os vivos, mas exige o reconhecimento da continuidade existencial entre vivos, ancestrais (*os mortos-viventes*) e os que ainda não nasceram.

Tal concepção rompe com a linearidade temporal ocidental e propõe uma cosmovisão intertemporal, em que a ancestralidade tem papel ativo na construção da ética e da identidade do sujeito. Nesse horizonte filosófico, o desafio existencial a que Ramose (2002) se refere não é apenas metafísico, mas também ético e político: trata-se da responsabilidade do indivíduo de ser útil à sua comunidade, de contribuir ativamente para a resolução dos problemas que afligem a sociedade e o mundo. A ética *Ubuntu* impõe, portanto, um imperativo de compromisso com o bem comum, em que a plenitude do ser está

condicionada à capacidade de agir em prol da coletividade.

Essa concepção contrasta com as noções individualistas de autorrealização, enfatizando que a dignidade humana se manifesta na capacidade de cuidar do outro e de promover condições de existência justa, sustentável e solidária para todos. Em outras palavras, o ser *umuntu* não é uma condição estática, mas um processo contínuo de realização ética que depende da inserção do indivíduo em uma comunidade ampliada – que inclui vivos, ancestrais e a posteridade – e de sua responsabilidade ativa diante dos desafios que afetam o mundo compartilhado.

Considerações finais

É crucial reconhecer que, embora o conceito de *Ubuntu* tenha origens profundamente enraizadas na cultura da África do Sul, ele não constitui uma filosofia universalmente representativa de todo o continente africano. Embora haja certos traços linguísticos e culturais compartilhados entre os diversos povos africanos, a diversidade cultural, ética e de práticas sociais entre países, regiões, clãs e tribos africanas impede a generalização do *Ubuntu* como uma filosofia única e homogênea. Cada comunidade possui seus próprios hábitos, costumes e valores, que não podem ser subitamente subsumidos sob a égide do *Ubuntu*.

Falar sobre o *Ubuntu* como filosofia ou modo de ser de um povo africano é, portanto, um exercício complexo, e, em certos contextos, pode até ser visto como uma utopia diante das realidades vividas no continente. O *Ubuntu*, na sua essência, representa um objetivo coletivo a ser alcançado, uma meta de coexistência harmoniosa e solidária. Contudo, devido às vastas diferenças culturais e étnicas que marcam as sociedades africanas, a prática efetiva dos princípios do *Ubuntu* torna-se um desafio considerável.

Nesse sentido, pode-se argumentar que o *Ubuntu* se configura como um procedimento formal ou ideal normativo que o povo africano aspira a alcançar, mas sua implementação prática enfrenta dificuldades intrínsecas às complexas

realidades socioculturais e políticas do continente. Em última instância, o *Ubuntu* representa não uma realidade concretizada, mas um projeto de futuro – um princípio de esperança que os filósofos africanos vislumbram como algo a ser realizado. Como tal, o *Ubuntu* se alinha à filosofia africana, que pode ser compreendida como um conjunto de projetos para o futuro, ainda não concretizados, mas pulsando com um espírito de transformação e solidariedade.

A ideia de *Ubuntu*, portanto, está intimamente conectada à noção de futuro possível – o "ainda não", que se projeta como um ideal de solidariedade e harmonia. A expressão "eu sou porque nós somos", que sintetiza o espírito do *Ubuntu*, é fundamental para a história das sociedades Zulus, funcionando não apenas como um princípio orientador para a vida comunitária, mas também como um motor de mudança. Essa filosofia ressoa a dialética hegeliana, na qual a liberdade e a autoconsciência histórica se desenvolvem através de um processo de interação e superação das contradições. Assim, o *Ubuntu* pode ser entendido como um guia que orienta as sociedades africanas em sua jornada para alcançar uma liberdade coletiva, em que a identidade do "eu" é inseparável da coletividade, como um movimento contínuo rumo à realização de um futuro solidário e harmônico.

Referências bibliográficas

- BÔ, Álvaro V. A comunidade na Religião consumada hegeliana a partir dos conceitos *Ubuntu* e Amor. *Aufklärung: journal of philosophy, ls. I*, v. 9, n. esp., p. 45-54, 2022. DOI: 10.18012/arf.vgiesp.62071. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62071>. Acesso em: 16 abr. 2025.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FERNANDO, Celestino Taperero. *Ética e filosofia do direito: uma literatura sobre a filosofia prática de Kant*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HOUNTONDJI, Paulin. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Hountondji, Paulin. *Sur la "philosophie africaine": Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.

JIMICA, Camilo José. *O cuidado de si em Foucault e a possibilidade de sua articulação com a categoria 'Ubuntu' na filosofia africana de Severino Elias Ngoenha*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 1980.

MSEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969.

NGOENHA, Severino. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. África: Edições Paulistas, 1993.

NGOENHA, Severino; CASTINIANO, José P. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia Africana, educação e cultura política*. Maputo: Educar, 2011.

NGOMANE, Mungi. *Ubuntu todos os dias: eu sou porque nós somos*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2019.

PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir: e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. New York: Doubleday, 1989.

TUTU, Desmond. Prefácio. In: NGOMANE, Mungi. *Ubuntu todos os dias: eu sou porque nós somos*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2019.

Celestino Taperero Fernando

Pós-doutorando Universidade Estadual Paulista, UNESP, Campus Bauru, vinculado ao Observatório de Educação em Direitos Humanos. Docente de História e Filosofia na Faculdade de Letras, Ciências Sociais e Humano da Universidade Púngué-Moçambique.

Fábio Caires Correia

Professor Assistente no Departamento de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação, Instituto de Biociências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Campus Rio Claro.

Endereço para correspondência

CELESTINO TAPERERO FERNANDO

Rua Minas Gerais, n. 325, Bairro Vila Cardia, 17.013-690 Bauru, São Paulo, Brasil

FÁBIO CAIRES CORREIA

Av. 10, nº 2230, Residencial Portal da Itália, Bloco 7, Apto. 704, 13.503-200

Rio Claro, São Paulo, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.