



Ética e Cidadania para a Construção do Sentido de Humanidade em África

Arminda Fernando Filipe^[1]
akilf.filipedct@gmail.com

Resumo: O presente artigo aborda a educação ética e a cidadania como dimensões complementares na fundamentação do modo de sentir, pensar e agir do cidadão africano face aos desafios sociais que se lhe impõem. Tem como objectivo despertar nos africanos a ética da neutralidade nas abordagens político-sociais. Tendo em consideração de que a atitude e a acção do Homem africano devem estar fundamentados numa educação ética e social, a educação Ubuntu e Ondjango deverão constituir-se como os modelos e as linhas orientadoras que, em parceria com os melhores modelos internacionais, deverão determinar os modelos de educação para a construção do homem e o bem-estar dos cidadãos^[2].

Palavras-chave: Ética; Cidadania; Reconstrução; Sentido; Humanidade; Espaços.

Ethics and Citizenship for Building a Sense of Humanity in Africa

Abstract: This article deals with ethical education and citizenship as complementary dimensions in the foundation of the way African citizens feel, think and act in the face of the social challenges they face. It aims to awaken in Africans the ethics of neutrality in political and social approaches. Bearing in mind that the attitude and action of African man must be based on an ethical and social education, Ubuntu and Ondjango education should be the models and guidelines which, in partnership with the best international models, should determine the models of education for the construction of man and the well-being of citizens.

Keywords: Ethics; Citizenship; Reconstruction; Meaning; Humanity; Spaces.

^[1] Filósofa, Investigadora e Docente do Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge (ISCED – UÍGE).

^[2] A autora escreve segundo a antiga ortografia portuguesa.

Nota Introdutória

O estudo reflecte sobre a concepção da Ética e da cidadania como fios condutores na construção dos diferentes espaços em África, de modo a tornar o continente africano mais habitável e sustentar os seus sistemas políticos numa visão voltada para a construção do bem comum. Esta reflexão tem como objectivo despertar nos africanos a ética da neutralidade nas abordagens de situações político-sociais. Aborda a questão da ética e da cidadania, daí ser importante desconstruirmos a ideia geral que o substantia em três partes, para facilitar a compreensão racional, ético e político do cidadão.

A primeira parte, incide sobre a ética do Ubuntu por ser um princípio ético e teórico da filosofia africana. A segunda parte, fala da educação ética do cidadão e cidadania em diferentes espaços. A educação ética do cidadão é a complementaridade da fundamentação do seu modo de sentir, pensar, agir face aos desafios sociais que se lhe impõem. A terceira parte, aborda o cidadão e o seu agir político enquanto um ser activo e participativo nas questões sociais. A atitude e a acção do homem devem estar fundamentados na sua

educação ética e social. O agir do cidadão consciente deve ser um agir socialmente educado, porque a educação social deve ser a chave que determina os valores que norteiam qualquer modelo de educação que uma sociedade implementa para a construção do homem e do bem-estar dos cidadãos, pois, o bem da educação deve humanizar o homem ao torná-lo um ser ético na sua prática social.

Ética do Ubuntu e cidadania

Considero o meu contacto com a realidade do Ondjango como um momento decisivo para uma movimentação na construção de uma filosofia africana com o pendore do espaço público. Na verdade, “um dos primeiros princípios da ética Ubuntu é a libertação do dogmatismo. É flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza” (Ramose, 2002, p. 4), por ser uma concepção que exprime a filosofia praticada pelos povos Bantu. O Ubuntu, sendo um princípio ético e teórico da filosofia africana, é uma criação humana que traduz a dimensão cultural dos valores africanos



para assegurar a vida em comunidade e emancipá-la de todo o tipo de agressão de pensamento imposto e, assim, estimular e preservar a produção filosófica rigorosa, crítica e sistemática. Augustine Shutte, ao reflectir sobre a ética do Ubuntu, aponta o seguinte argumento:

Ubuntu significa humanidade. O conceito de Ubuntu encorpa um entendimento do que é ser humano e o que é necessário para que os seres humanos cresçam e encontrem satisfação. É um conceito ético e expressa uma visão do que é valioso e do que vale a pena na vida. Essa visão está enraizada na história da África (Shutte, 2001, p. 10).

Este argumento apresenta a ideia da satisfação na comunidade colectiva, na medida em que valoriza o indivíduo, dando, assim, uma abertura para a participação do indivíduo no colectivo e o colectivo no individual. Neste sentido, o Ubuntu expressa o mais profundo sentimento do africano em relação aos seus semelhantes na comunidade a que pertence, proclamando, desse modo, uma “filosofia do nós” que estabelece o senso de humanidade para todos. Este senso começa nas famílias, entre irmãos, pais e filhos, tios e sobretudo, avôs

e netos, ou seja, se funde na dimensão do conceito alargado da família e, posteriormente, o mesmo se funde em toda sociedade. Para os africanos, defende Ramose (2002, p. 8), a família “é governada por uma das máximas éticas de *ubuntu*, a saber, *motho ke motho ka batho*”. Na verdade, o filósofo sul africano destaca a importância desta máxima:

Esta máxima realça a importância vital do reconhecimento e respeito mútuos, completado pelo cuidado e partilha recíprocos na construção de relações humanas. De acordo com este entendimento de família, é antiético reter ou negar *botho/ubuntu* a um membro da família, em primeiro lugar, e à comunidade, em geral. Em outras palavras, a caridade começa em casa (Ramose, 2002, p. 8).

Esta máxima estabelece, de maneira razoável, uma forma de subsistir e um modo de vida eticamente aceitáveis entre os membros de uma família ou da comunidade, encontrando uma solução para cada desafio ou problema, recorrendo ao diálogo e ao respeito mútuos.

Efectivamente, o Ubuntu aparece como uma visão filosófica que revela a ideia do que é comum a todas as pessoas. É uma maneira de se viver

de forma justa, pensando no tu e no nós, é uma possibilidade de existir, junto com outras pessoas, excluindo o egoísmo, é uma existência comunitária longe do racismo e polícentrismo. Aferir que no Ubuntu, segundo a perspectiva de Nogueira, temos a existência definida pela existência de outras existências: eu, tu e nós existimos, porque tu e os outros existem, na medida em que tem um sentido de acolhimento e colaborativo da existência humana, não só na sua dimensão individual, mas também colectiva (2012, p. 147). Isso desvela a importância que o indivíduo, enquanto sujeito singular, ocupa na comunidade e na construção de sentido da humanidade para o bem-estar de todos.

O Ubuntu aparece como um princípio que recomenda que se trate os pares do campo de pensamento com igualdade de respeito e nunca como objectos. Esse mesmo princípio se estende aos campos de conhecimento, que devem ser tratados com respeito e com ética. Nesta perspectiva, Mazrui, Ajayi, Tshibangu e Bohen destacam o papel dos pensadores e inventores individuais africanos, a partir do seguinte argumento:

Dois traços da ciência tradicional são notáveis. Primeiramente, o papel dos

pensadores e inventores individuais estava subordinado aquele desempenhado pela sociedade, como um todo, em respeito à elaboração do saber e das capacidades no seio da cultura. A perda de autonomia e soberania própria ao período colonial não podia, por conseguinte, senão desencadear profundas repercussões, no transcurso do desenvolvimento e da maturação deste saber. Em segundo lugar, as sociedades tradicionais não distinguiam os saberes ao considerá-los como produtos da razão, da experimentação, da imaginação ou da fé. Não havia dicotomia entre a ciência e a religião, a ciência e a filosofia, ou a ciência e a arte. O conhecimento científico não se reduzia a abordagem quantitativa e mecanista. A ciência ocidental não pode, contudo, apreciar o método ou o valor da ciência tradicional na África, antes de atingir o estágio da relatividade, durante o qual ela tomou como objecto (...) principal de estudo, não mais entidades discretas, mas as complexidades da natureza e do universo, e iniciou, por esta mesma ocasião, o questionamento dos paradigmas ocidentais do progresso e do desenvolvimento (2010, p. 766).

Sendo assim, a ideia chave do ubuntu consiste em dar visibilidade à éti-



ca de nós, presente nas experiências e vivências do dia-a-dia, constatando como essa presença é marcante na formação identitária do povo africano, dando destaque ao papel dos pensadores e inventores africanos como produtores de saberes, por um lado e, por outro, essa ausência de dicotomia registrada entre a ciência e a religião, a ciência e a filosofia ou, ainda, a arte que ressignificariam os valores tradicionais e culturais africanos. Essa ética do ubuntu faz perceber nas entrelinhas os valores que contribuem para a compreensão da Filosofia Africana, vinculada à representação do reconhecimento das filosofias produzidas pelos filósofos africanos, a partir das suas culturas que as identificam.

A concepção dessa ética do Ubuntu sustenta todo o percurso da sua práxis filosófica, ressignificando que “eu sou porque nós somos”, extrapolando a ideia de um evento específico e encontrando cada vez mais espaço na Filosofia Africana, com as acções de intervenção nas actividades políticas, sociais, entre outras. Trata-se, portanto, de uma ética apontada como base da identidade na diversidade do pensamento, fazendo um contraponto à visão estereotipada que exclui a Áfri-

ca da práxis da filosofia, da cultura e da ética, olhando para os seus povos como os sem história nem cultura, no fundo sem humanidade, onde se esvazia o princípio da justiça como virtude humana e como meio-termo, tendo em conta o livre arbítrio do homem.

Na visão de Kant, a justiça enquanto virtude humana tem como finalidade “harmonizar a liberdade de cada indivíduo com a liberdade de todos os demais pelo facto de ter validade entre as pessoas em seus intercâmbios mútuo” (2003, p. 141). À luz das palavras do autor, considera-se que a liberdade é, para Kant, o agir com autonomia, ou seja, de acordo com os preceitos que estabelecem a mim próprio, pois que esta conduta dá um valor peculiar à existência humana: saber escolher com liberdade de consciência e responsabilidade. Rawls, por seu turno, “se preocupa com a finalidade da justiça nas sociedades hodiernas para determinar os princípios na linha das teorias do contrato social” (2000, p. 12). Isso implica que o filósofo está preocupado em defender a dignidade da pessoa como sendo um fim e não um meio. Aliás, é possível afirmar que as liberdades e os direitos iguais para

todos não podem ser sacrificados na procura de uma maior justiça social. Por esse facto, a finalidade da justiça é proporcionar o consenso, a imparcialidade e a igualdade, uma vez que esta finalidade tenha base na posição original.

Se a ética do Ubuntu é a ressignificação do que “eu sou porque nós somos”, então, é imperiosa a virtude da justiça, porque se o fim da justiça é fazer o bem, ou ainda, é a construção de uma sociedade equitativa, nesse caso, a partir da ética do Ubuntu ressalta-se que dar aos indivíduos os seus direitos implica dar-lhes emprego e condições de trabalho, bem como a importância que merecem na sociedade, de modo a adequarem-se à sua natureza. Eis a razão de Rawls sublinhar que “a justiça tem como finalidade garantir que a estrutura básica da sociedade distribua correctamente os bens sociais primários, ou seja, as liberdades, as oportunidades, o rendimento, a riqueza e os bens sociais entre os cidadãos” (2000, p. 6). Assim, os direitos da cidadania permitem analisar o funcionamento da justiça na sociedade, visto que se definem pelas necessidades dos cidadãos enquanto seres racionais e razoáveis. Por isso,

promover uma justa igualdade de oportunidades é fundamental numa sociedade democrática, considerando que faz parte da composição de um ideal democrático em prol do desenvolvimento social e crescimento inclusivo de todos os cidadãos.

Por esta razão, num mundo onde o valor da pessoa, da sua dignidade e dos seus direitos, está seriamente ameaçado, silenciado (anulado) e comprometido pela tendência generalizada de recorrer, exclusivamente, aos critérios da utilidade, do lucro e do ter, é importante não separar das suas raízes os conceitos de identidade versus diversidade, ética e justiça. Aliás, a justiça não é uma simples convenção humana, pois, o que é justo se determina originariamente não pela lei positiva, mas pela identidade profunda do ser humano, pois, “eu sou porque nós somos”. É nesta óptica que se precisa pensar com rigor que se impõe sobre a justiça, a fim de que o homem não seja punido, mas também não se arrogue o perfil de bárbaro e vândalo diante do outro, na medida em que se eu sou o outro também é e, então, nós somos seres dotados de essência.

Nesta ética do Ubuntu, para se salvaguardar a pessoa humana com



tudo o que ela acarreta, é necessário também a busca pelo combate ao epistemicídio que apaga a produção intelectual do africano e incute nos africanos, de modo generalizado, baixas expectativas de que somos iguais aos outros e com capacidade de sentir, pensar e agir segundo os parâmetros da universalização da ética.

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e colectivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento legítimo ou legitimado (Sueli, 2003, p. 97).

Desse modo, buscou-se, com o plano da práxis, dar visibilidade ao africano como pensador e produtor de conhecimento, autor da própria história e cultura, capaz de reposicionar-se, quer do ponto de vista social, quer do ponto de vista da promoção de mudanças no contexto em que vive, buscando a igualdade para si e para o outro. Daí que entendemos a identidade como diversidade no modo de sentir, pensar, agir e de afirmar-se eticamente. Trata-se de considerar o africano, não como extremidade da humanidade, mas como aquele que se revê dentro da humanidade como o são os outros povos.

A ética do Ubuntu consiste numa ideia que centraliza essa ideia de humanidade que é vivida e realizada com o outro, alicerçada na cooperação, solidariedade, hospitalidade e generosidade, opondo-se a um agir que coloca o foco na competitividade, no egocentrismo e autoritarismo, pressupostos tão conhecidos na redução do reposicionamento humano do outro como aquele que sente e pensa diferente. Esta ética procura ressignificar o mundo, a partir de uma nova forma de se olhar para as novas referências de pensamentos e cosmovisão da vida que o africano tem. Ao falar

da cosmovisão, Kashindi apresenta o seguinte argumento:

A vida é considerada, na cosmovisão africana, como o valor maior, o bem supremo. Quando dizemos que ubuntu é a humanidade como um valor, a principal alusão que se faz é o valor da vida. Uma vez que todos os demais valores que expressam ubuntu – a generosidade, a solidariedade, a partilha, a empatia, a compaixão, etc. – ficam sem nenhum fundamento se não servirem para gerar mais vida, vivenciar ubuntu é, então, viver sempre com valores com o intuito de aumentar a própria vida quanto a dos outros. Isto é ser muntu, pessoa (Kashindi, 2017, p. 19).

A ética do Ubuntu tem a concepção do mundo que é centrada na potência de vida e criação, em que os seres se interrelacionam pela cooperatividade e os valores éticos são compartilhados de forma colectiva na comunidade. Nesta medida, corrobora-se com o filósofo Alexandre do Nascimento quando diz: “A pessoa ou instituição que pratica Ubuntu reconhece que existe por que outras pessoas existem. Reconhece, portanto, que existem formas singulares de expressão de humanidade e que as singularidades, como tais,

têm igual valor” (2016, p. 2). Nessa perspectiva, a intenção é fazer da ética do Ubuntu um espaço onde as diferentes formas de ser e perceber o mundo convivam dentro do respeito e da diversidade, através do diálogo permanente que promovam o bem-estar colectivo e a identidade de culturas – de espaços – é entendida através das suas diferenças. Desse modo, os africanos deverão apropriar-se de conhecimentos que lhes permitam reposicionar-se cultural e socialmente, combatendo a filosofia afrocêntrica, a indiferença e o racismo, pois, o que interessa é apresentar uma outra forma de se filosofar e produzir filosofias, tendo em conta a cultura e o contexto.

Esses pressupostos demonstram o sentido de cada filosofia olhar para a crença na existência de uma epistemologia universal do mundo, percebendo a realidade do que se apreende de modo distinto, tendo em atenção os valores da sua cultura. Daqui ser fundamental a naturalidade na interpretação do que se contempla e internalizar verdades cristalizadas acerca das existências e sobre a práxis da ética e do bem nos diversos espaços ao longo dos séculos desta África negra. Efectivamente, os efeitos da



indiferença e do racismo, ainda hoje, ressoam em discursos que produzem realidades baseadas em enunciados racistas, eurocêtricos, afrocêtricos, heteronormativos e machistas, que instituem verdades, produzem identidades, recusas, opressões e delimitações de modos de vida. O Ubuntu pode, ainda, ser traduzido como “Eu só existo porque nós existimos”. E é a partir dessa tradução que o africano estabelece as suas reflexões filosóficas sobre a existência.

Por sua vez, concepções éticas, ontológicas e epistemológicas oriundas de produções discursivas não ocidentalizadas têm a potência de abrir brechas sobre essas verdades instituídas, ao produzir outras condições de possibilidades de produzir filosofias e de vivenciar a práxis do bem, inviabilizando o preconceito que durante longos séculos ocupou o espaço do respeito pela diferença. É imperioso que se tenha em consideração como problematizar discursos instituídos pelo eurocentrismo e ou afrocentrismo sobre o que é preceituado acerca da ética e produzir um olhar crítico a esse paradigma, ao expandirmos as reflexões a partir da ética do viver africano, na tentativa de reaprender sentidos descolonizados para a práxis do bem.

Nesse caso, Ubuntu significa “humanidade para todos”, por ser a designação de uma espécie de “Filosofia do Nós”, de uma ética colectiva cujo sentido é a conexão com o divino, o Sumo Bem, a natureza, as pessoas com a vida e os antepassados em formas comunitárias. O Ondjango, também, é uma filosofia baseada na categoria do “nós”, concepção de si mesmo como membro integrante de um todo social e comunitário, para se referir às tradições africanas. Maurice Makumba, na sua obra intitulada *Introdução à Filosofia Africana*, nos faz compreender que:

A comunidade não deve ser vista como sendo tirânica. Os talentos e as contribuições individuais eram muito apreciados e promovidos. A insistência na importância da comunidade deve, de facto, ser considerada como estando orientada para facilitar a vida dos indivíduos e a salvaguardar a sua liberdade. Uma pessoa que tenha um profundo sentido da comunidade não andará a infringir a liberdade de todos os outros (2014, pp. 180-181).

Essa comunidade é o espaço para a construção de um mundo mais humano e da desconstrução do pensamento, é o espaço ideal para a projec-

ção do indivíduo singular e colectivo. É nessa comunidade que o africano se reencontra intrinsecamente para participar na construção do sentido de humanidade, onde se reencontra consigo mesmo e se realiza como um ser existente, onde também se encontra com os outros para pensar, analisar, sistematizar e projectar o seu pensamento e a sua vida individual e em grupo. Essa realidade obriga-o a viver em comunidade, pois é um ser social integrante, na medida em que se preocupa com o outro. A hospitalidade, a solidariedade, a reciprocidade, a partilha e a vida em comum são princípios fundamentais da ética que se experiencia no Ubuntu e no Ondjango. Por isso, no Ondjango, o afecto ou o amor está relacionado a uma inclinação natural que visa atingir uma perfeição ética pela busca e encontro do Bem. No espaço Ondjango, o Bem é *Nzambi ya Pungo*, o Sumo Bem e o indivíduo, por participação, é chamado a ser bondoso, reflexo da sua humanidade.

Para Bas'ILELE Malomalo (2014), o Ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/

Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Por se apresentar como elemento da tradição africana, o Ubuntu é reinterpretado ao longo da história política e cultural pelos africanos. Neste âmbito, a tradução da ideia filosófica que veicula depende de um contexto cultural a outro e do contexto da filosofia política e social de cada povo.

Quanto à ética Ubuntu, Alexandre do Nascimento é pragmático ao descrevê-lo:

A Ética Ubuntu oferece uma perspectiva interessante e, do nosso ponto de vista, adequada para uma definição desse *constituir-se colectivamente*. Neste sentido, me parece importante, pelo activismo político que se propõe a organizar a luta por e o trabalho na democracia, desde os pontos de vista dos que vivem apenas das suas actividades e nelas querem ser reconhecidos, a aposta e o investimento num devir Ubuntu dos espaços (a serem) tornados comuns (2016, pp. 3-4).

Nesta ética Ubuntu, como no Ondjango, encontramos o espaço que compreende, simultaneamente, o espaço comum, da comunidade,



da cultura, da educação e instrução, da palavra e, conseqüentemente, o espaço de entidades sobrenaturais. O Ondjango é o espaço público tradicional da comunidade e como centro e vida da comunidade detém, ainda, uma outra dimensão, a que compreende a área do conhecimento e da construção de sentido e da convivialidade (2018, p. 11). Significa que o Ondjango garante o espaço de encontros e inter-relações por desempenhar um papel determinante na práxis da comunidade. É nele que se desenvolvem actividades individuais e colectivas. A existência desse espaço, por conseguinte, está relacionada directamente com a formação de uma cultura agregadora e compartilhada entre os seus membros. O Ondjango como espaço é lugar de representação e de expressão individual e colectiva, isto é, esse espaço é pertença de todos os membros da comunidade.

A grosso modo, diríamos que o Ubuntu é a essência de se ser uma pessoa, significa que ‘somos pessoas através de outras pessoas’, que ‘não podemos ser plenamente humanos sozinhos’, que ‘somos feitos para a interdependência’ e complementaridade. Praticar o Ubuntu é, pois, ‘estar aberto e disponível aos outros’ e ‘ter

consciência de que faz parte de algo maior e que é tão diminuída quanto seus semelhantes que são diminuídos ou humilhados, torturados ou oprimidos’. Desse modo, a pessoa ou instituição que pratica Ubuntu reconhece que existe por que outras pessoas existem. Reconhece, pois, que existem formas singulares de expressão de humanidade e que as singularidades, como tais, têm igual valor.

Na ética Ubuntu e na filosofia do Ondjango, portanto, encontram-se os critérios que conduzem à emancipação do pensamento filosófico. Essa emancipação resulta da valorização da identidade na diversidade da pessoa humana (africana), que não é coisificação, mas dono do seu próprio destino. A África deve tornar-se espaço de confronto de ideias e de problematização de tudo o que constitui o fundo da questão que impede a sua emancipação em tornar-se um espaço de pensamento sólido e de construção de sentido humano, livre de qualquer coisificação e arbitrariedade.

Aferir que a identidade não é tomada do ponto de vista da diversidade de pensamento, então, é entendida como conflito, recusa e negação, pode gerar confrontos e guerras en-

tre os homens por causa do descenso. Nesse confronto, é necessário ir às origens, ou seja, aos princípios originários da cultura dos povos, uma vez que esta é, também, depois do próprio homem, o fundamento do pensamento e da arte. É o ser humano que dá a categoria a si, que atribui as categorias às coisas e as interpreta, elevando a sua alma.

A ética Ubuntu é, portanto, um profundo sentimento de humanidade presente no africano que promulga a ideia de que ‘nós só existimos, porque os outros existem’, e que comunga de que somos inteiramente dependentes uns dos outros, por isso, nesta perspectiva, exclui-se a ideia de eles ou outros, e aponta-se a ideia de nós, por estar subjacente em uma filosofia de “nós”, que sem os outros teríamos um vazio, ou seja, faltaria a dimensão da complementaridade.

Educação, Ética e Cidadania

É urgente educarmos eticamente o homem para o humanizar, para que em tudo aja com racionalidade e deixe o seu estado natural e bárbaro. A educação tem uma finalidade e Platão espelha-a do seguinte modo:

A educação possui uma finalidade: a prática do bem. E o bem está associado à sabedoria enquanto busca

da verdade. O amor pela sabedoria e pela verdade possibilitará que o bem seja praticado. Eis o objetivo supremo da educação. A questão que se coloca é justamente esta: como proporcionar uma educação que possibilite ao homem conhecer e praticar a bondade? A educação é esta possibilidade de o homem transcender a sua própria natureza, carregada de medos, fugas e receios, complexos malditos e amaldiçoados (Platão, 2012, p. 5).

Significa que o que caracteriza um bom cidadão é a garantia do bem do ser humano que se manifesta no seu ser e agir, para viver no bem e na verdade, porque a procura da verdade é uma disposição natural do homem. Efectivamente, quando a educação não procura o bem na sociedade, implica que, nesta comunidade, somente existe a educação como teoria e não o bem da educação como prática. Daí que o cidadão deve ser chamado sempre à razão e à responsabilidade para abdicar a violência no seu agir.

É necessário e urgente dotá-lo de educação ética e racional, uma vez que “o homem pode escolher entre a razão e a não-razão” (Well, 2012, p. 86). Na verdade, se ele escolher



a partir do seu estado natural, agirá com violência que é o seu estado normal, dominado pela animalidade. Mas se for educado, saberá escolher o que é útil e bem para ele e para o outro, saberá combinar as suas acções entre direitos e deveres.

A educação ética e racional no cidadão deve ser o começo do começo de qualquer educação que se deve chamar educação social, política e humana. No entanto, em boa política, numa verdadeira política, o cidadão torna-se cidadão quando age e participa politicamente nas acções políticas. Contudo, este seu agir pode ser racional ou violento, activo ou passivo (Artur, 2018, p. 33).

Pelo seu livre-arbítrio, o cidadão tende a fazer escolhas entre aquilo que considera útil ou bom para si e para a sociedade, o bem que edifica o próprio homem e a sociedade, ou aquilo que o aprisiona e o destrói, o que lhe retira a dimensão humana e que o torna escravo dos seus próprios actos. A educação social deve ser a chave que determina os valores que norteiam qualquer modelo de educação que uma sociedade implementa para a construção do homem e o bem-estar dos cidadãos, na medida em que o bem da educação, tal como

a educação do bem, deverá humanizar o homem. Neste sentido, Artur defende que o “bem da sociedade e a sociedade do bem são dois valores diversos da mesma educação social do homem. Há o bem racional, onde há uma educação da consciência e liberdade da consciência racional do bem” (Artur, 2018, p. 39). Significa que

o bem como critério da educação social deve-se manifestar como bem ético, humano e racional (...). O bem ético e a educação social devem coincidir sempre. Quando a educação social não manifesta o bem ético na sociedade, significa que, nesta sociedade, somente existe a teoria da educação social e não a educação do bem, porque o agir de cada homem é que manifesta o bem da educação (Artur, 2018, p. 39-40).

O bem como critério da *educação social* deve determinar o modo de ser e de agir racional do homem educado e humanizado. Só o homem humanizado é capaz de humanizar outro homem e criar harmonia social ou construir a educação social e o bem social. Sobre o bem social e a educação social, Artur argumenta: “Se o bem é a reflexão humana e racional que se manifesta no ser do

homem, a educação social é o fundamento deste bem humano e racional. O bem social e a educação social devem coincidir na ética social do homem. O bem como fundamento do mal deve dirigir o agir do homem” (Artur, 2018, p. 42). Percebe-se que a educação social enquanto educação do bem, deve estar na consciência do cidadão para o bem da sociedade com a intenção de fazer e não fazer tudo aquilo que as normas facultam, uma vez que a educação possibilita ao cidadão, diante de diferentes indivíduos, ter uma conduta válida. Dito de outro modo, numa comunidade com cânones éticos, políticos e jurídicos, a educação social deve ser encarada como o fio condutor para o trampolim de valores de qualquer tipo de educação. A educação política e social é uma necessidade imperiosa que se impõe para a construção de uma sociedade sã e de cidadãos livres e responsáveis.

Se a educação política e social do homem político consiste em fazer do homem político o homem ético e humano, [então, o] homem político competente é o homem que integra a dimensão ética na política e a dimensão política na ética. No homem político-racional e humano,

a política da ética deve ser a ética da política. O homem político como humano ético e humano deve ser a inteligência política de um Estado político. Igualmente, o homem político não-ético e desumano deve reconciliar-se com o homem político-ético e humano para que o seu agir político, enquanto político homem, tenha sentido ético e humano (Artur, 2018, p. 107).

O filósofo faz compreender que a educação política possibilita ao homem político não ser egoísta, sendo ele a razão do ser moral de um povo. Aliás, toda a política que se quer não egoísta promete a todos os seres humanos a felicidade, a satisfação, a obtenção do seu lugar natural numa sociedade perfeitamente organizada.

A dimensão ética, portanto, implica autonomia e racionalidade da parte do cidadão. A autonomia e a racionalidade remetem para a dimensão dialógica. Dito de outro modo, os valores apontados remetem para a disponibilidade dialógica entre o cidadão (governado) e o governante (cidadão), para a construção do bem-estar e justo, o bem-comum. Assim, “o homem político não pode pensar apenas o pensado político violento ou desumano, mas deve pensar



também o pensante político ético e humano” (Artur, 2018, p. 107). Implica que se é a acção que demonstra o ser do ser do homem, quando se é o que não se é, neste sentido, o pensante político ético e humano deve ser a compreensão racional do homem pensado político e violento no seu agir político, tanto no seu ser ético-político-humano, tanto no seu agir não-ético, político-desumano, assim, o homem político violento é pensado pelo homem político racional.

Entre cidadão governante e cidadão governado, quem é o primeiro violento? É o homem. Pois, o homem, por natureza, é um ser violento em potência. O “homem é lobo do outro homem”, defende Thomas Hobbes e, para Aristóteles, o homem é um animal político. Kant defende, porém, que “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (1999, p. 11). Sublinha, ainda, que a disciplina ou educação transforma a animalidade em humanidade. É evidente que o homem não se pode tornar um verdadeiro homem senão pela educação (Kant, 1999, p. 15). Neste sentido, o homem sem educação é um problema político e social. Por seu turno, Rousseau afirma que “nascemos fracos, precisamos de força,

nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência, nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo que não temos ao nascer, e de que precisamos como adultos, é-nos fornecido pela educação” (1992, p. 10). Assim, a educação deve pautar para mudanças, sendo, então, uma educação livre e responsável, crítica e acima de tudo amorosa, uma vez que é com estes elementos que o homem consegue se mover para construir o seu próprio mundo. Isto remete para o desvelamento da finalidade da verdadeira educação do homem. A este propósito, Rohden afirma:

A verdadeira educação não tem outra finalidade senão essa: ela deve estabelecer a perfeita harmonia e equilíbrio entre o ego mental e o Eu espiritual, porque a educação, de acordo com a filosofia, tem por fim realizar o homem integral. O homem integral não é unilateralmente espiritualista, nem unilateralmente mentalista – menos ainda materialista. O homem integral é uma perfeita harmonia de *ser e agir*, de todos os componentes da sua natureza (2005, p. 52).

Neste caso, a educação deverá guiar o homem para promover um equilíbrio saudável entre a mente (ego) e o espírito (Eu), para que seja possível

a sua auto-realização como ser humano integral e este homem integral tenha a capacidade de manter uma ligação única de forma espiritual e mental, e não se torne simplesmente num homem materialista, porque isso o desviaria da sua verdadeira natureza. E para não se desviar da sua natureza, ele deve desenvolver uma saudável harmonia entre o ser e o agir, para manter o equilíbrio e continuar a desenvolver-se como um ser humano auto-realizado integralmente. Rohden defende também que o fim da educação consiste em “criar o homem integral, o ego instruído integrado no Eu educado” (2005, p. 29). O homem deve ser educado integralmente e o seu Eu deve preceder ou dominar o ego, para que não se desvie facilmente da sua verdadeira natureza, seja capaz de regular o seu comportamento, trate o outro com amor, verdade, justiça e respeito, para que seja responsável nas suas acções.

Nesta conformidade, a educação ética e político-racional deve ser o instrumento basilar para transformar o homem do estado de natureza (violento) para o homem do estado da sociedade civil, conduzido pelas leis naturais e humanas. Para Hobbes, o

“estado de natureza fora da sociedade civil é um estado de guerra” (2002, p. 33), daí a violência que, às vezes, transparece na sua acção política. Esta violência cria a instabilidade política e social. Na filosofia de Hobbes, a instabilidade social é um dos grandes problemas da sua abordagem política. O filósofo revela que “o medo da opressão predispõe os homens à antecipação ou a buscar ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade” (Hobbes, 2003, p. 87). A opressão vem dos inimigos que lutam para alcançar a melhor vida, visto que o homem desde os tempos remotos sempre procurou se defender diante dos seus invasores. Hobbes adverte que, por “natureza, todo homem procura o seu próprio interesse e benefício” (2003, p. 163), porque a natureza deu ao homem uma liberdade de fazer tudo quanto quisesse fazer sem permissão de ninguém. O homem, neste estado, tem o livre-arbítrio para escolher o que lhe agrada sem pensar no outro. Por isso, o estado de natureza, na compreensão de Hobbes, conduz à instabilidade social entre os cidadãos.

Ao contrário do estado de natureza, Hobbes propõe a sociedade civil



que é regulada por leis civis. A sociedade civil tem como objectivo assegurar os direitos naturais do homem. Por isso, ele entende que o Estado é a paz e a defesa de todos os cidadãos e esta segurança só será garantida com a ajuda dos governantes ou pelas leis civis legisladas pelo soberano (2003, p. 152). Na verdade, o estado dos homens fora da sociedade civil é um estado de guerra, onde os homens caem, naturalmente, em discórdia, por existir escassez de recursos. O uso da força entre os homens, a rivalidade pela competição e competição causa a escassez de tudo, aponta Hobbes (2002, p. 33).

Por seu turno, Locke entende o estado de natureza como um estado em que o homem tem a perfeita liberdade entre os homens, onde cada um tem uma perfeita liberdade de escolher o bem ou o mal, o justo ou o injusto (Locke, 1998, pp. 381-382). Neste estado, o homem é livre de fazer a sua escolha, diferente da visão de Hobbes, uma vez que, para ele, o estado de natureza do homem é mau, onde há sempre guerra entre os homens.

Nesta perspectiva, Hobbes faz perceber que o homem, no seu estado natural, é mesmo cruel, odioso, in-

vejoso que procura injustiçar o seu semelhante na busca dos seus lucros ou interesses pessoais (2003, p. 146). Assim, tendo em consideração esta premissa, defende-se que o homem contemporâneo deve lutar para não cair no estado de natureza, que é o estado de barbaridade, que destrói as sociedades, porque só pensa em si próprio. Enfim, para os homens passarem do estado de natureza ao estado de sociedade é necessário instituir um poder comum, para mantê-los em respeito, para dirigir as suas acções para o bem comum. E a única maneira de edificar um tal poder comum é os homens conferirem todo o seu poder e força a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa garantir o bem-estar da sociedade.

Hobbes prova que o “estado de natureza fora da sociedade civil é um estado de guerra” (Hobbes, 2002, p. 33). Contudo, Rousseau contraria a perspectiva do seu contemporâneo. Para ele, “o homem é naturalmente bom, mas a sociedade o deprava” (Rousseau, 2017, 277). A partir dessa ideia, se pode compreender que o estado de natureza do homem, para Rousseau, é construtivo e organizacional onde o ser humano pode viver em paz sem nenhuma guerra entre

eles. Mas no entendimento de Hobbes, o estado de natureza é marcado pela “competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro” (Hobbes, 2003, p. 86). Assim, percebe-se que a instabilidade social é fruto da natureza humana, na medida em que cada um procura satisfazer os seus próprios desejos.

É, neste sentido, que Locke sustenta que o estado de natureza põe os homens numa liberdade perfeita para regular as suas acções e dispor das suas posses e pessoas do mundo como julgarem o bom e o mau (1998, p. 382). Porém, Hobbes contraria esta visão de Locke, ao defender que no “estado de natureza todos os homens têm desejo e vontade de ferir, mas que não procede da mesma causa, por isso não deve ser condenado com um igual vigor” (Hobbes, 2002, p. 29). Assim, a noção de natureza em Hobbes visa a negatividade da estabilidade humana, na busca do interesse particular ou pessoal, na procura do seu bem-estar singular, sem olhar pela colectividade, isto é, não no bem comum.

Para Montesquieu, “o estado de natureza distinguiu os homens pela força e pela razão, e não colocou outro termo a seu poder a não ser esta força e esta razão” (1996, p. 272). Nesse estado, o homem torna-se ambicioso, egoísta, invejoso, odioso, arrogante, desonesto, apenas quer o seu auto enriquecimento, concentrando o bem comum em torno de si. Tal atitude desfavorece os outros e provoca a instabilidade política, económica e social.

Neste cenário, Filipe defende uma educação flexível que deve ter em conta a realidade humana e o contexto cultural (2018, p. 136), por isso, não deve ser dissociada da natureza antropológica do indivíduo, de modo que o seu estado de natureza seja orientada para o estado social, na medida em que procura incutir no homem o sentido de responsabilidade ético, político e social.

O estado de natureza é o modo de ser que caracterizaria o homem antes do seu ingresso no estado social ou estado civil, na ausência de um poder comum que imponha uma ordem. Na compreensão de Habermas, “a sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos proble-



mas sociais que ressoam nas esferas privadas e estas condensam e transmitem alguns problemas inerentes a vida pública, a seguir, para a esfera pública política” (1997, p. 99). Entende-se que no estado social ou estado civil o cidadão exerce o seu direito de manifestação por não encontrar satisfação no discurso político do político não ético e racional ou na própria acção do político não ético e racional.

A dimensão ética não serve de base somente às relações humanas mais próximas, pois, ela também trata das relações sociais dos homens, na medida em que alguns filósofos consideram a ética como a base do direito ou da justiça, isto é, das leis que regulam a convivência entre todos os membros de uma sociedade.

O filósofo alemão Leibniz (1646-1716) considera que o direito e as leis decorrem de três preceitos morais básicos: não prejudicar ninguém; atribuir a cada um o que lhe é devido; viver honestamente. Dito por outras palavras, a ética orienta também o ordenamento jurídico das nações. Por conseguinte, orienta também a política ou a esfera política, a esfera pública e a esfera privada. Compreende-se, portanto, que a dimensão ética

do cidadão educado e honesto que contesta contra políticas sociais injustas, deve apelar à responsabilidade ético-política dos governantes e dos governados, de modo a evitar acções violentas ou não éticas no decorrer da manifestação. Eticamente, o cidadão deve optar sempre por uma atitude ético-moral, porque a ética não serve de base somente às relações humanas mais próximas, pois ela também trata das relações sociais entre os seres humanos. A educação ética e cidadania é, portanto, um dos pilares que cria laços de confiança entre os pares para a construção do sentido de humanidade, a partir do agir coerente do cidadão, independentemente se é governante ou governado, do ponto de vista político.

O Cidadão e o Agir Político vs Construção de Humanidade

Em que pode consistir o agir político do cidadão? Recorremos ao filósofo Artur Pina para respondermos esta questão: “O agir político de um cidadão não seria instrutivo, mas educativo. Uma educação instrutiva num cidadão não colhe os valores fundamentais da justiça e da liberdade. Mas a educação, enquanto difere da instrução, conduz o cidadão

a reflectir sobre o sentido e o significado da sua vida política” (Artur, 2018, p. 25). Este argumento esclarece que é preciso que a ética seja fundamentada humana e racionalmente, à luz de um imperativo universal, para que pela educação sólida e responsável, o cidadão participe na reconstrução de uma sociedade assente na ética e na racionalidade e não na violência, quer nos discursos políticos bem como no sentir, no pensar e agir político.

Maria Pires, na sua obra intitulada *Ética e Cidadania. Um diálogo com Adela Cortina*, reflecte sobre a *ética cívica* como ética dos cidadãos. Nesta reflexão, a filósofa portuguesa defende que a *ética cívica* “não determina conteúdos, mas procedimentos que possibilitem encontrar princípios e normas válidas e possam servir de orientação na vida quotidiana e nas decisões individuais e colectivas” (2015, p. 62). A autora ressalta a necessidade de as instituições sociais desvelarem fórmulas que a partir delas se pode estabelecer um sistema de regras e de normas autênticas, que qualquer homem deve observar, tanto no plano individual como no colectivo ou social. O cidadão deve reconhecer e aceitar o carácter essen-

cial da normatividade da consciência humana, pois, ele é um ser moral que, nas decisões voluntárias, não tem unicamente o interesse próprio, mas também o dos outros homens. Sobre a *ética cívica*, ela argumenta o seguinte:

A *ética cívica* configura-se, assim, a partir da ideia de um novo sujeito moral em que a autonomia envolve obrigatoriamente a intersubjectividade, o reconhecimento do outro no seu ser concreto e diverso, a abertura à alteridade (...). Coloca-se, deste modo, a obrigação de pensar e reflectir em conjunto sobre o que será o correcto e o justo e, assim, encontrar possíveis respostas para as dificuldades da vida colectiva (*Ibidem*, p. 63).

Agir segundo a *ética cívica*, implica construir um projecto em conjunto. E isto só se torna possível se o homem agir a partir do valor moral e racional. Neste sentido, Artur esclarece que o “homem racional nega a violência por meio da razão e através da razão (...). Por isso, se o mal político deve ser vencido (...), compreendendo o mal político como violência política, a violência política deve ser vencida pelo cidadão, através da razão ética e política” (2018, p. 26). A *ética cívica* articula-se com a cidadania. Diz, so-



bre isto, Maria Pires: “Articular ética com cidadania é, obviamente, cruzar o ético com o político” (2015, p. 65). Quer dizer que, se o que determina o agir do cidadão são as leis naturais e políticas, neste caso, conectar a ética com a política é moldar o agir do político sob bases éticas, para diferenciar as boas leis políticas das más leis políticas, porque o cidadão político e ético é o ser humano educado, quer para o bem social como para o bem racional.

A dimensão da cidadania, nos remete a levantar uma questão ontológica: Qual é a essência de um cidadão numa sociedade? “Na verdade, se a essência de um cidadão numa sociedade consiste em ser e agir como ele próprio é, enquanto conhecedor e possuidor de direitos e deveres ser um verdadeiro cidadão significa ser livre” (Artur, 2018, p. 31). Então, *se ser cidadão é ser livre, qual é o seu papel na sociedade?* A resposta a esta pergunta, Artur enfatiza que, “o verdadeiro papel de um cidadão na sociedade deve consistir em querer construir uma sociedade justa, uma sociedade onde todos devem ser chamados cidadãos livres, tanto no agir como no falar, onde a liberdade de expressão e o pensar livres devem

identificar a mesma sociedade como livre” (Idem). Por isso, na perspectiva da ética, “o agir político do autêntico cidadão político nunca aceitará leis irracionais que ajam contra o homem racional (...). Numa palavra, nunca aceitaria leis desumanas para humanos, leis não-éticas e justas para o homem ético” (Ibidem, p. 33). Esta seria a lógica que conduziria o homem para a construção do sentido da verdadeira humanidade.

Assim, do ponto de vista filosófico, rebelar-se contra as leis injustas e desumanas pode ser de forma pacífica ou violenta. Se a ética trata do Bem e do Mal, como classificar a rebelião? A rebelião pode ser classificada como uma actividade pacífica enquanto for exercida de um modo pacífico na busca de consensos entre os dissensos. Mas também pode ser considerada como uma actividade violenta por parte do cidadão que exerce a referida rebelião, uma vez que esta é o desvelamento das reclamações dos cidadãos feita à esfera política, por não cumprimento das políticas sociais ou da práxis de uma política injusta.

Do ponto de vista ético-filosófico, questiono se a rebelião é um imperativo categórico ou hipotético? A rebelião deve ser feita à luz da respon-

sabilidade ética e moral, pois, a ética tem como fundamento a virtude; a virtude pode e deve ser adquirida e desenvolvida pelo exercício do valor moral em si, tendo em conta a autonomia da vontade do cidadão. Para Kant, “a *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a *heteronomia* do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade” (1997, p. 45). Deste modo, se pode dizer que a vontade é concebida como independente de condições empíricas e, consequentemente, como vontade legítima, determinada pela simples forma da lei. Daí resulta as situações em que o indivíduo está sujeito a forças que escapam à sua vontade livre e racional. Por isso, toda a lei deve orientar o homem a distinguir as boas acções das más acções, por meio da lei natural, pois que a lei moral exprime tão somente a autonomia da razão por ser a condição de todas as máximas.

Então, cultivar a virtude através da autonomia da vontade e racional, por meio do livre arbítrio ou em escolher o que fazer e do hábito, tem a ver com o praticar boas acções. Para

Aristóteles, a virtude, assim, está ligada ao hábito de praticar boas acções, mas ele enfatiza que a virtude é consequência da disposição do homem, da sua escolha racional, da sua autonomia para praticar estas boas acções. A virtude é o justo-meio, o meio-termo entre dois vícios, entre duas acções morais contrárias, radicais e extremas. Por isso, toda acção moral almeja um fim (2002, p. 98). E para cada fim e cada objectivo que é traçado, deve desvelar e representar um bem para o cidadão ético-político e racional.

O nível de participação política do cidadão racional enquanto ser racional político deve ser um nível muito humano e responsável na politização dos conteúdos discutidos. Na verdade, a consciência da racionalidade política de um cidadão político consciente e ético deve manifestar também o seu nível participativo na política consciente e racional. Se há políticas e políticos por falta da política e do político, o cidadão político consciente e racional deve pautar por uma política racional que converge com critérios éticos e racionais (Artur, 2018, p. 27).

Do exposto, argumenta-se que como em certas sociedades prevalece



um certo “maquiavelismo” na política pelo facto de não considerar várias vezes o cidadão segundo a sua natureza, neste sentido, o nível de participação na esfera política deve ser de forma ética, racional e humana. Assim, uma política baseada na violência ou barbaridade, isto é, sem ética nem racionalidade no seu agir, leva o cidadão ético-político e racional a uma certa indiferença político-social. Este argumento pode ser justificado a partir da determinação da vontade mediante a lei moral, tendo em conta os motivos da razão pura prática em Kant:

O essencial de toda a determinação da vontade mediante a lei moral é que ela, como vontade livre, será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação das impulsões sensíveis, mas até com a rejeição de todas elas e com a exclusão de todas as inclinações, enquanto elas se poderiam opor àquela lei (1997, p. 88).

Ora, se o homem praticar uma acção moral, por exemplo, a honestidade, faz sentido que esta acção tenha uma finalidade e represente para o homem um bem. Existem inúmeros e incontáveis bens, mas que o maior bem para os seres humanos é a fe-

licidade, pois, todos os outros bens visam, de um modo directo ou indirecto, à felicidade. O exercício da cidadania exige do cidadão, não só direitos, mas também o outro lado da medalha, o dever, a responsabilidade política, o respeito pela Constituição, o respeito pela coisa pública e privada, entre outros bens, pois, às vezes, o próprio cidadão, ao reivindicar os seus direitos, vandaliza os bens públicos e privados que ele mesmo exigiu para que o Estado construísse.

Conclusão

Do estudo apresentado, o foco principal consistiu em se fornecer uma base teórica sobre o cidadão governado, enquanto cidadão insatisfeito, tendo em vista o seu carácter ético, político e racional, de modo que exija os seus direitos nos cânones da ética, porque promover uma verdadeira justiça social não é somente tarefa do Estado, mas também do cidadão através do seu comportamento voluntário, uma vez que a doutrina privilegia a acção como meio de conhecimento, ou seja, preconiza a participação activa na vida política e social.

Neste sentido, este ensaio tem como premissa que o homem, por natu-

reza, é um ser violento em potência. Vai ao encontro da premissa de Hobbes, que defende que o homem é o lobo do outro homem e que também é um animal político. Considerando, tal como Kant defende, que “o homem é a única criatura que precisa ser educada”, este artigo considera que a verdadeira educação é a transformação da animalidade em humanidade. Neste sentido, o homem sem educação efetiva-se como um problema político e social. Daqui se depreende ser urgente o regresso às origens para os cidadãos, com maior realce os jovens, para redescobrirem os valores que devem nortear o seu comportamento e a sua atitude em qualquer acção. Os valores podem ser encontrados na ética Ubuntu e na filosofia do Ondjango, portanto, e que se constituem como diretrizes que poderão conduzir à emancipação do pensamento filosófico. Essa emancipação resulta da valorização da identidade na diversidade da pessoa humana (africana), que não é coisificação, mas dono do seu próprio destino. Ambos tratam de uma maneira de se viver de forma justa, pensando no tu e no nós, como uma possibilidade de existir, junto com outras pessoas, excluindo o egoísmo,

vislumbrando uma existência comunitária longe do racismo e policensismo. Neste sentido, África deve tornar-se um espaço de confronto de ideias e de problematização de tudo o que constitui o fundo da questão que impede a sua emancipação e tornar-se um espaço de pensamento sólido e de construção de sentido humano, livre de qualquer coisificação e arbitrariedade. Considera-se, neste cenário, de que a concepção Ubuntu e a filosofia Ondjango poderão ser inspiradores para as novas gerações.

É, de igual modo, urgente a educação de consciência patriótica, cívica, cultural e social. Para se defender a pátria e os cidadãos, os bens públicos e privados, é necessário moralizar com urgência os cidadãos governantes e os cidadãos governados, para distinguirem o fanatismo da cidadania, que jamais deverão ofuscar o patriotismo e a cidadania e a construção de uma sociedade mais justa e humana.



Bibliografia

- ARISTÓTELES (2002). *Ética a Nicómaco*. 4ª Edição. Editora Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ARTUR, Pina (2018). *Convergências Dialécticas entre a Ética e a Política*. Editora Mayamba.
- CARNEIRO, Sueli Aparecida (2005). *A Construção do Outro Como Não-Ser Como Fundamento do Ser* (Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo: FEUSP, Brasil).
- CÉU PIRES, Maria do (2015). *Ética e Cidadania. Um Diálogo com Adela Cortina*. Edições Colibri.
- FILIPPE, Arminda Fernando (2018). *ONDJANGO. Filosofia Social e Política Africana*. ECO7.
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Direito e Democracia. Entre Faticidade e Validade*, Vol. II. Editora Tempo Brasileiro.
- HOBBS, Thomas (2002). *Do Cidadão*. 2ª Edição. Editora Martins Fontes.
- ____ (2003). *Leviathan*. Editora Martins Fontes
- KANT, Immanuel (1997). *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Edições 70.
- ____ (1999). *Sobre a Pedagogia*. Editora UNIMEP.
- ____ (2003). *A Metafísica dos Costumes*. EDIPRO.
- KASHINDI, Jean Bosco Kakozi (2022). “Ubuntu como Ética Africana, Humanista e Inclusiva». *Cadernos IHU Ideias/Universidade do Vale do Rio dos Sinos*. Instituto Humanistas Unisinos. Ano XV, nº 254. 2017.
- LOCKE, John (1998). *Dois Tratados Sobre o Governo*. Editora Martins Fontes.
- MAKUMBA, Maurice Muhatia (2014). *Introdução à Filosofia Africana*. Tradução de Mário de Almeida. Paulinas.
- MAZRUI, A. Ali; AJAYI, J. F. Ade; TSHIBANGU, Tshishiku; BOHEN, A. Adu (2010). “Tendências da filosofia e da ciência na África”. MAZRUI, Ali. A. (ed.). *História Geral da África*, Vol. VIII: África desde 1935. UNESCO, 761-815.
- MONTESQUIEU (1996). *Espírito das Leis*. 2ª Edição. Editora Martins Fontes.

- NASCIMENTO, Alexandre do (2016). *Ubuntu como Fundamento*. UJIMA – Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros. Número 1, junho /2016 – ISSN 9999-9999. Disponível em: chromeextension://efaidnbnmnndibpcajpcglclefindmkaj/https://www.sentimentanimalidades.net/textos/ujima/UJIMA_N0_T1_AlexandreDoNascimento.pdf.
- NOGUEIRA, Renato (2012). “Ubuntu Como Modo de Existir. Elementos Gerais para Uma Ética Afroperspectiva”. *Revista da ABPN*, vol. 3, n.º 6, 147-149.
- PLATÃO (2012). *Educação do Homem segundo Platão*, 5ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus.
- RAMOSE, Mogobe Bernard (2002). “A ‘Ética do Ubuntu’”. Tradução de Éder Carvalho. Wen, RAMOSE, Mogobe Bernard. The ethics of ubuntu. COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. Routledge, 2002, 324-330.
- REPÚBLICA DE ANGOLA (2010). *Constituição*. Imprensa Nacional.
- ROHDEN, Huberto (2005). *Educação do Homem Integral*. Martin Claret.
- RAWLS, John (2000). *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta. Editora Martins Fontes.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2017). *Emílio ou da Educação*. Editora Edipro.
- SHUTTE, Augustine (2001). *Ubuntu. Uma Ética para uma Nova África do Sul*. Cluster Publications.
- WEIL, Eric (2012). *Lógica da Filosofia*. Tradução de Christina de Malimpensa. Realizações Editora.