

REFERENCIAIS DE INTERSUBJECTIVIDADE DE JOSÉ CASTIANO: UM PARADIGMA LIBERTÁRIO DO PENSAMENTO AFRICANO

Jorge Pedro Macopa¹

Ernesto António Mubango Hogueane²

RESUMO

Numa época e num mundo em que povo procura se reconhecer como um povo autónomo, livre e independente. A África não se distancia desta realidade, por isso, muitos dos pensadores africanos procuram a todo custo mostrar e inculcar a ideia de que a África é continente livre e autónomo. E outros pensadores como é o caso de Castiano – um pensador moçambicano, historiador, filósofo e sociólogo – procuram dar directrizes para que este continente os habitantes do mesmo optem pela *intersubjectividade* como forma de contribuir para a edificação de uma África livre não só politicamente, mas sim, socialmente, economicamente e intelectualmente. Esta intersubjectividade deve ser vista como processo do reconhecimento do Outro como uma parte integrante do Eu. Por isso, no presente artigo procurar-se-á reflectir em torno das referenciais de intersubjectividade de José Castiano um paradigma libertário do pensamento africano.

Palavras-Chave: Intersubjectividade; Liberdade; Pensamento Africano.

JOSÉ CASTIANO'S INTERSUBJECTIVITY REFERENCES: A LIBERTARIAN PARADIGM OF AFRICAN THOUGHT

ABSTRACT

At a time and in a world in which each people seeks to recognize itself as an autonomous, free and independent people, Africa does not distance itself from this reality, which is why many African thinkers seek at all costs to show and instill the idea that Africa is free and autonomous continent. And other thinkers

¹ Jorge Pedro Macopa é bacharelado em **Filosofia** pelo Seminário Filosófico Interdiocesano Santo Agostinho da Matola e **Licenciado em Ensino de Filosofia com Habilitação em Ética** pela Universidade Pedagógica de Maputo (2019). Actualmente é analista político da TOP-TV Moçambique; comentador de tema relacionados à Ética nas diversas rádios moçambicanas. Tem interesse de estudos em Filosofia Política, Ética, Filosofia de Educação, Didácticas de Filosofia e Bioética. Autor do livro: *A Educação Centrada no Aluno: Um abstracto para a busca da Autonomia do aluno*. E autor do artigo intitulado: “*A Ética do Discurso de Jürgen Habermas como Condição para Edificação da Paz*”. Tem publicado vários artigos nas redes sociais sobre a Ética e Política. É um jovem sonhador e aspira em dar um passo no mundo da academia. Facebook: www.facebook.com/georgepierreamacopapipipe e Email: jorgepedromacopa@gmail.com.

² Ernesto António Mubango Hogueane Mestrando em Ética e Filosofia Política na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. **Licenciado em Ensino de Filosofia com Habilitações em Ética** pela Universidade Pedagógica de Maputo. Docente de Filosofia e Ética, Pesquisador de Filosofia Africana afecto ao grupo de Filosofia Africana e Género coordenada pelo Professor Catedrático José Paulino Castiano no Departamento dos Estudos Filosóficos e Culturais da Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Pedagógica de Maputo, Oficial de Projectos, Pesquisador Social, Analista Político com intervenção nos canais televisivos e radiofónicos. Autor do Livro: *Em Busca da Felicidade Perdida: da Felicidade Individual à Felicidade Colectiva*. Publicou um artigo com o título: *Mutilação Genital: Que Estratégias para a Erradicação de um Costume sem Virtudes?* E-mail: netohogueane@hotmail.com.

such as Castiano – a Mozambican thinker, historian, philosopher and sociologist – seek to provide guidelines for this continent's inhabitants to opt for intersubjectivity as a way of contributing to the building of a free Africa not only politically, but yes, socially, economically and intellectually. This intersubjectivity should be seen as a process of recognizing the Other as an integral part of the Self. Therefore, this article will seek to reflect on José Castiano's intersubjectivity references a libertarian paradigm of African thought.

Keywords: Intersubjectivity; Freedom; Though African.

Introdução

O presente artigo tem como tema: “*Referenciais de Intersubjectividade de José Paulino Castiano: um Paradigma Libertário do Pensamento Africano*”. A escolha do tema prende-se pelo facto da questão da liberdade do pensamento africano e também da liberdade das filosofias africanas constituírem uma temática que abrange muitas áreas de estudo, pelo que, na sociedade académica africana constata-se o clamor pela liberdade não só econômica, política e social, mas também intelectual. Liberdade vista como uma forma do sujeito agir sem coacção dos outros.

Constitui ainda motivação para a reflexão em torno da liberdade os conflitos étnicos entre Hutus e Tutsis, os ataques terroristas na região Norte de Moçambique e também os ataques xenófobos na vizinha República Sul Africana. No entanto, o presente artigo interessou-se com a última parte procurando assim desenvolver sobre a necessidade do reconhecimento do Outro como substrato para a busca da Liberdade do pensamento africano.

A pesquisa coloca como problema o seguinte: que contributo as referenciais de filosofia africana do filósofo José Paulino Castiano, por meio da intersubjectivação, pode conceder em prol da liberdade do pensamento africano? Como hipótese a esta questão dir-se-ia se os africanos optassem nas suas acções pelo diálogo intersubjectivo e reconhecendo o Outro – cultura – como uma parte de si, alcançaria a liberdade sem muitos desafios.

Mas para a concretização deste objectivo, ter-se-á que conceptualizar e contextualizar filosoficamente o conceito liberdade; analisar o conceito “Eu-Outro” e

“Diálogo” como mecanismo de construir uma liberdade do pensamento africano; e analisar a liberdade epistémica do Eu-africano no paradigma da intersubjectivação a partir de Castiano.

1. Conceptualização e Contextualização Filosófica do Conceito Liberdade

No latim a origem etimológica do termo liberdade é apontada para *libertas*, ou seja, condição daquele que é livre. A liberdade designa o direito que humano, que por natureza, para agir por sua vontade e não por imposição exterior. Entretanto, a liberdade implica a escolha consciente, tanto que, para que haja escolha deve sempre existir diversos motivos e possibilidades de acção, não se agindo por se tratar de única alternativa por se escolher. Isto porque na íntegra, a liberdade é a faculdade que o indivíduo tem de agir de uma maneira, ou de outra, e mesmo de não agir, uma vez que é responsável pelos seus actos.

No âmbito político concebe-se a liberdade como a faculdade que se goza em nações bem governadas, nas quais os cidadãos estão possibilitados de fazer e dizer quanto não esteja ou não seja contrário às leis e aos bons costumes da sociedade. Nesta vertente, liberdade é o exercício da cidadania dentro dos limites por lei e respeitando os direitos dos outros³ e tal, se manifesta no exercício do direito ao voto, à opinião ou à expressão, ao culto, etc., enquanto na ética se aplica o termo para evocar o direito individual de escolha do modo de agir sem qualquer coacção ou determinação externa, o que implica responsabilidade e coresponsabilidade pelos próprios actos e omissões.

Ainda no processo de compreender o conceito da liberdade Abbagnano refere três formas fundamentais da liberdade: (i) como autodeterminação ou autocausalidade, cujo foco será a ausência de condições e limites; (ii) como necessidade, baseada no significado precedente, mas atribuindo-a à totalidade a que o homem pertence; (iii) como escolha ou

³ Termo que será o cerne nesta pesquisa. Outro não visto como um objecto, mas sim, como parte do *Eu*.

possibilidade, com o sentido de finito, restrito aos limites e ao condicionalmente⁴. Importa salientar que a três formas descritas por Abbagnano foram muito desenvolvidas por diversos filósofos desde a época antiga à contemporânea, como veremos a seguir.

Quanto ao conceito de liberdade, os estóicos consideravam o exterior (a sociedade) como fonte de opressão, que não favorecia a liberdade, pois o indivíduo deve dispor plenamente de si. Na mesma linha, o Arcebispo⁵ emérito da Beira, Gonçalves concebe a liberdade como sendo o caminho para a paz, que contempla a reconciliação, justiça, o respeito pelos direitos humanos, excluindo a escravatura e as diversas fórmulas de ditaduras e opressões da pessoa humana, tudo isto dando oportunidade ao Homem de dispor de si mesmo⁶.

Em Platão, por exemplo, o conceito da liberdade está intimamente liga à possibilidade de escolher e com o conhecimento do bem. Várias passagens nos diálogos platônicos ilustram esta ideia, como se pode apreciar por exemplo na narração alegórica do Carro Alado que está em *Fedro*, no qual Platão explica sua concepção ética, e através dela a liberdade está fundada no domínio do si mesmo e na moderação, produto do acto voluntário que graças à razão deve conduzir as acções humanas. Assim, o boleeiro da alma, que representa a razão, deve dirigir uma carroça movimentada por um par de cavalos; um representa os impulsos racionais e a parte positiva das paixões, enquanto o outro representa a concupiscência, os apetites e os impulsos irracionais⁷.

A liberdade em Platão não está relacionada com ter a possibilidade de comprazer as vontades, já que esta capacidade é a que faz com que o ser humano lubrico e licencioso deixe-se arrastar pelos seus desejos irracionais, pela concupiscência e as paixões insatisfeitas, sem moderação, tornando-se um tirano. A liberdade não pode ser liberdade se afastar-se do exercício da razão, porque esta noção está circunscrita ao campo da livre

⁴ ABBAGNANO, 1998, pp. 605-613.

⁵ Dom Jaime Pedro Gonçalves *in memoriam*

⁶ GONÇALVES, 2014, p. 142.

⁷ PLATÃO, 1998, p. 24d 3-28d.

vontade. Se a liberdade é, segundo o pensamento de Platão, escolher o bem, então é o conhecimento o que permite a capacidade da liberdade. Isso implica uma responsabilidade de em respeito à decisão tomada. E é a educação que ilumina o sujeito a identificar que tipo de conhecimento ele pretende escolher em função da sua liberdade.

Na idade média, os pensadores aperfeiçoam as concepções antigas de liberdade, pois nem a falta de coacção nem a livre escolha e *livre arbítrio*⁸ esgotavam o conceito da liberdade. O problema reside no facto de se poder usar bem ou mal o livre arbítrio, como está presente nos testemunhos do apóstolo Paulo: “Faço não o bem que quero, mas o mal que não quero” (Rm 7,15). Tanto que Santo Agostinho expressa-se na sua obra *Livre arbítrio*:

São também merecedores de improvação os actos praticados, inevitavelmente, quando o homem quer proceder bem e não pode. Daí derivam expressões como estas: eu na verdade não faço o bem que quero; ao contrário o mal que não quero é o que pratico; e bem assim estas: a carne tem desejos contrários aos dos espíritos, e o espírito contrários aos da carne; eles são efectivamente contrários entre si, de modo que não fazeis aquilo que quereis [grifo do autor]. Mas tudo isto é de homens que procedem da primitiva condenação à morte. Ora se não se trata duma penalidade do homem, mas da sua natureza, nada disso é pecado.⁹

Santo Agostinho faz a distinção entre livre arbítrio e liberdade, pois nem sempre que o Homem goza da sua capacidade de escolher é livre. A questão é de como pode usar bem o seu livre arbítrio para que seja livre, pois a vontade que é iluminada pelo auxílio da graça de Deus. E sobre a vontade de Deus, não se trata de uma determinação, pois é

⁸ Expressão usada por filósofos e teólogos medievais para designar a liberdade. Mas, Santo Agostinho estabeleceu uma diferença entre os dois conceitos enquanto a primeira designa a possibilidade de escolha, a segunda consiste na capacidade do bom uso da faculdade de escolher o livre arbítrio (MORA, 1991, p. 37-38). Entretanto, o livre arbítrio não pode ser considerado como uma faculdade do espírito, tal como acontece com a vontade e a inteligência, nem mesmo é a liberdade moral ou psicológica, mas com o livre-arbítrio se procura saber se os actos da vontade são ou não livres. Daí que o livre arbítrio é mais facilmente identificado com a liberdade racional. Na visão de Agostinho, o livre arbítrio diz respeito ao acto de livre decisão ou opção. Na essência Agostinho (1990, p. 71-72) pensa que não se goza do livre arbítrio quando se pratica uma acção contrária à vontade divina.

⁹ AGOSTINHO, 1990, p. 232.

possível conciliar a vontade de Deus com a liberdade humana, uma vez que Deus dá a possibilidade do Homem realizar os actos voluntariamente.

Jean Paul Sartre reconhece que a liberdade é fundamental para a existência humana. Os indivíduos estariam condenados à liberdade de escolha, o que atingiria até mesmo a abstenção, pois esta já seria uma escolha. A omissão, destarte, seria uma escolha por negligência. Sartre via na liberdade um bem supremo, sendo a forma de usá-la responsabilidade dos homens, contudo, apesar de enfatizá-la como bem maior dos indivíduos, não lhe atribui incondicional autonomia. Os indivíduos estariam sujeitos a graus de liberdade, cabendo-lhes escolher as melhores oportunidades que lhe são apresentadas. A visão sartriana de liberdade demonstra, portanto, uma conotação negativa do termo: “O homem está condenado a ser livre e essa é sua maior condenação”¹⁰. A pergunta que se coloca é a seguinte: será que nos africanos reside a liberdade? E se existe será liberdade que se espera?

Na abordagem sobre a Liberdade, entre os pensadores moçambicanos, entre eles Ngoenha identifica a liberdade como objectivo de toda reflexão africana como condição para o resgate da história do Homem negro, ora escravizado¹¹. Na mesma senda, Castiano identifica a liberdade com a capacidade de um *Eu* reconhecer o *Outro*. Nas suas palavras, a liberdade é

(...) como uma condição que unicamente o ser humano possui, o de agir livremente. Este agir livremente significa sempre «consciência da necessidade», isto é, a liberdade de agir na base do conhecimento que possui sobre as leis que condicionam a sua acção perante a Natureza, para agir consoante a sua vontade¹².

Castiano assevera ainda, que

¹⁰ SARTRE, 1997, p. 23.

¹¹ NGOENHA, 1993, p. 111.

¹² CASTIANO, 2010, p. 192.

Podemos falar em liberdade, quando falamos da possibilidade do ser humano poder agir sem coerção ou impedimento, poder determinar-se a si mesmo com base na sua consciência e, acima de tudo, após uma reflexão.¹³

Percebe-se com as citações acima, que o aspecto importante da liberdade é a “consciência”. É esta consciência que falta nas reflexões africanas, ou naquilo que muitos consideram da Filosofia e pensamento africano. Por isso, há necessidade de resgatar, nos africanos, a consciência da valorização do pensamento africano e de seu discurso filosófico que se concentra na liberdade como paradigma, embora certo, centraliza-se demasiado no Eu.

A Filosofia africana centra-se demasiadamente no Eu, mas Castiano adverte que essa Filosofia precisa descentralizar-se do Sujeito e concentra-se no Outro que argumenta a partir de uma posição culturalmente diferente, esta centralização no Outro deve partir por meio daquilo que Habermas chama de “Diálogo Comunicativo”, ou como o que Castiano nos Referencias denomina de “Diálogo Intersubjectivo”, onde – como veremos no próximo *item* – o Outro já não é mais um objecto, mas parte do Eu. A libertação da própria filosofia africana de acordo com Castiano precisa ser concluída pela abertura conceptual que ela deve fazer em relação às culturas locais.¹⁴

A libertação da Filosofia africana não deve ser simplesmente conceptual ou política, mas também econômica. Isto porque a liberdade política e conceptual são resultados implícitos da liberdade econômica de cada cidadão individualmente. É nesta perspectiva que Castiano citando Hayek, afirma:

A liberdade ou a falta de liberdade dos indivíduos não depende da gama de escolhas, mas da possibilidade de determinar sua conduta de acordo com as suas pretensões correntes, ou da existência de alguém cujo poder lhe permite manipular as condições de modo a impor àqueles a sua vontade. Assim, liberdade pressupõe que o indivíduo tenha assegurada uma esfera privada, que existe certo conjunto de circunstâncias no qual outros não possam interferir.¹⁵

¹³ *Ibidem*, p. 193.

¹⁴ *Ibidem*, p. 192.

¹⁵ CASTIANO, 2018, p. 23.

A liberdade não deve ser vista como a rejeição do Outro, mas sim, aceitação do Outro como uma parte integrante do Eu; e como aquele com que pode-se mudar a consciência. É nesta perspectiva que no próximo *item* reflectir-se-á sobre o conceito “Eu-Outro” para, assim, construir uma liberdade do pensamento africano.

Vale apenas ressaltar partindo do pensamento de Castiano que um aspecto importante da liberdade é o da consciência que, normalmente, consubstancia-se na capacidade e no direito natural que o ser humano possui de poder expor e defender suas opiniões, sejam elas de ordem religiosa, política, ou outras.¹⁶ Mas o que deve alicerçar toda a liberdade é o diálogo e a relação intersubjectiva entre o Eu e o Outro como ver-se-á a seguir.

2. O “Eu-Outro” e “Diálogo Comunicativo” como Mecanismo de Construir uma Liberdade do Pensamento Africano

Discorrido no primeiro *item* deste artigo o conceito da Liberdade na perspectiva de vários autores, importa neste *item*, descrever o processo da *intersubjectivação*, ou a relação “Eu e Tu” como Buber (2003) refere; *Diálogo Comunicativo* na linguagem de Habermas ou ainda na relação intersubjectiva que o autor em estudo (Castiano) refere, para assim construir uma liberdade do pensamento africano. Importa ainda, salientar que, esta relação ou diálogo não deve só ser entre sujeitos, mas também entre as culturas no mundo africano.

Em pleno Século XX, Martin Buber, o autor da obra *Eu e Tu*, empenhou-se sobremaneira aos assuntos relacionados à sociedade e à espiritualidade do seu tempo. O seu génio filosófico pode ser testemunhado na introdução de Newton Zuben, tradutor da sua obra:

A ontologia da relação será o fundamento para uma antropologia que se encaminha para uma ética do inter-humano. [...] O maior mérito que cabe a Martin Buber está no facto de ter acentuado de um modo claro, radical e

¹⁶ CASTIANO, 2010, p. 193.

definitivo as duas atitudes distintas do homem face ao mundo ou diante do ser. As atitudes, [...], se traduzem pela palavra princípio Eu-Tu e a palavra-princípio Eu-Isso. A primeira é um acto essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objectivante. Uma é atitude cognoscitiva e a outra ontológica.¹⁷

No trecho acima citado, Zuben considera Buber como um verdadeiro profeta da relação (de encontro), pois para ele, Buber exerce uma relevante contribuição no âmbito das ciências humanas em geral e da antropologia filosófica, em particular, pois o homem é tido como ser de relação e como tal, é ser situado no mundo com o Outro. Esta orientação pode encaminhar à sociabilidade do ser humano, isto é, a consideração de Aristóteles de que o homem é um animal político. Além dos factores apresentados pelos contratualistas, no “*Espírito das Leis*” Montesquieu, pode-se assinalar o estado de fragilidade, de necessidade, de apelo natural e de desejo de viver em sociedade como os factores que movem o ente humano à sua dimensão social em busca de realização.¹⁸ Daí sucede que, para Buber, um indivíduo que não está aberto às relações com os outros, pode ser considerado como inexistente ou um “suicida”.

A filosofia de Buber é marcada por conceitos como palavra, relação, diálogo, reciprocidade, subjectividade, pessoa, responsabilidade, decisão-liberdade, inter-humano, que os considera como categorias da vida em diálogo. A relação entendida como aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos, o homem e a natureza e o homem e os seres espirituais. A relação torna-se assim numa atitude existencial do ser humano, onde o homem dialoga face-a-face com o seu semelhante e com tudo o que o rodeia. Buber afirma a este respeito:

O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso. A palavra princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação. O mundo da relação se realiza em três esferas. A primeira é a vida com a natureza. (...) A segunda é a vida com os homens. (...) A terceira é a vida com os seres espirituais.¹⁹

¹⁷ BUBER, 2003, p. 5.

¹⁸ MONTISQUIEAU, 2011.

¹⁹ BUBER, Ibid., pp. 6-7.

Apesar de se considerar as três esferas da relação, a relação interpessoal é essencial, na medida em que constitui o foco pelo qual todos os homens tendem em sua vivência: “O homem se torna Eu na relação com o Tu”²⁰. Nesta relação, há, por vezes, uma vida de paradoxos, contradições e desconfianças provocados por eles. A reciprocidade justifica a necessidade do Outro e, como tal, a realização do Eu nesta atitude dialógica, para fazer face aos tais equívocos.

Por assim dizer, o diálogo é o fundamento ontológico do inter-humano. É no diálogo que se torna evidente a necessidade da aceitação do Outro no encontro face-a-face, e a necessidade de acolher o poder dialógico da vida. Antes, o Eu deve-se voltar para si mesmo, sem assenhorar-se de seu próprio universo interno, para encontrar no Tu o seu complemento.

A dimensão dialógica de Buber, Eu e Tu, encontra o seu complemento em Levinas, ao considerar o Outro, na relação face a face, como interlocutor, capaz de tomar a palavra, falar e comunicar, o que constitui um passo decisivo no conhecimento de si mesmo e do Outro, longe de qualquer reducionismo em favor da alteridade²¹. Por isso, aquele que chega ao encontro é absolutamente Outro, é outrem, em relação ao Eu e ao Tu, portanto, chega-se a uma relação “entre nós”, que dissipa as barreiras do indiferentismo e do preconceito no processo dialógico. Contudo, não um processo dialógico estratégico, mas sim, comunicativo e intersubjectivo, entendido como uma interacção em que os actores, livres de qualquer interesse estratégico, procuram conciliar os seus planos de acção em vista a um consenso, porque por meio dele, os demais problemas podem ser discutidos de forma objectiva, evitando-se a instabilidade que apenas retarda o desenvolvimento²².

²⁰ *Ibidem*, p. 32

²¹ LeVINAS, 1997, p. 27.

²² Cf. HABERMAS, 1989, p. 165.

O diálogo orienta à reconciliação, à liberdade de expressão e à inclusão de todas as forças sociais comprometidas com o bem-comum. Este diálogo intersubjectivo e a relação entre o Eu e Tu proposto por Martin Buber não deve concorrer simplesmente na busca da paz de uma nação e da liberdade política como muitos pensam, mas também, deve concorrer na afirmação do pensamento, seja ele universal ou ainda particular

Para que o pensamento africano seja autónomo e livre de coacções, Castiano propõe o método da *intersubjectivação*. Segundo ele, a intersubjectivação é um processo em que, os sujeitos do conhecimento entram em diálogo, em debate, em concordância e em discordância. Nas suas próprias linguagens,

O processo da intersubjectivação da filosofia (pensamento) africana passa necessariamente pela criação de valores e atitudes que levem ao reconhecimento do outro como um interlocutor válido, como um sujeito com dignidade e conhecimento.²³

Da citação acima percebe-se que os grandes problemas que tem acontecido na África, ou seja, nos países africanos tem sido provocado por falta de um diálogo entre as culturas africanas e entre as etnias africanas, isto é, há falta do reconhecimento da outra cultura como uma cultura diferente, mas que pode contribuir para o crescimento de outra cultura. Por isso, para que as culturas e o pensamento africano seja livre e autónomo adverte-se a necessidade e a urgência de um diálogo intersubjectivo entre elas. Importa salientar que só há diálogo intersubjectivo quanto o “Eu reconhece o Outro e está predisposto a escutar, a argumentar com este Outro²⁴.

O discurso hoje de todos os pensadores africanos é procurar libertar a filosofia africana, tornando esta filosofia profissional e livre de qualquer coacção da filosofia ocidental ou mesmo como refere Castiano libertando-se do “Eu-Europeu”. Mas para que a filosofia africana complete sua liberdade é necessário antes que se liberte do seu próprio passado, das suas próprias tradições e abrindo-se assim para o diálogo com o Outro e com

²³ CASTIANO, 2010, p. 190.

²⁴ Idem, p. 190.

o Tu. E abrir-se para o diálogo com o Outro, ela própria deve dar um passo em frente. Segundo Castiano, “Ela [Filosofia Africana] precisa desenvolver uma atitude filosófica para com as tradições no sentido de ver e aprender com que conceitos e referenciais as tradições em causa constroem a segunda natureza”²⁵.

Nisto percebe-se que para que o pensamento africano se liberte é necessário numa primeira fase libertar a própria filosofia africana. E esta libertação para que seja concluída é necessária a abertura conceptual que ela deve fazer em relação às culturas locais. Só depois de libertar-se de todos os preconceitos internos, estará em condições de deixar-se deleitar pela riqueza conceptual que as tradições e as culturas milenares diversas insistem em ensinar aos filósofos profissionais na academia africana²⁶.

Para além do diálogo intersubjectivo e também da relação do Eu e Tu, uma nova relação entra na visão de Castiano para a libertação do pensamento africano, que é mesmo a *interculturalidade*, vista como condição para a plena liberdade do que-fazer filosófico africano. A atitude intercultural dialogante vai completar a intersubjectivação da filosofia africana por tentar sugerir uma «abertura» conceptual e não uma «descolagem» ou «descolonização»²⁷. Mas o problema de fundo apontando por Castiano para a libertação do pensamento é o reconhecer o Outro como ser humano que é também livre como Eu.

3. A Liberdade Epistémica do Eu-africano no Paradigma da Intersubjectivação a Partir de Castiano

Depois de ter-se debruçado em torno do conceito da liberdade e ter ainda reflectido em torno do diálogo e da relação entre o Eu e o Outro como mecanismo de construir uma liberdade do pensamento africano, cabe agora analisar a liberdade epistémica do Eu-africano no paradigma da intersubjectivação trilhando o pensamento filosófico de José

²⁵ *Ibidem*, p. 191.

²⁶ *Ibidem*, p. 192.

²⁷ Cf. *Idem*.

Castiano na sua obra XXX. Mas como ponto de partida deste *item* ter-se-á que contextualizar de uma forma sucinta o mundo africano quanto a opressão e a libertação.

O mundo africano é muito jovem quanto a sua libertação política, isto é, foram mais de 500 anos de colonização e de muita opressão, seja ela política, económica e conceptual. Das opressões mais destacadas fala-se da colonização do mundo Árabe e do mundo Europeu, este último é a mais conhecida e a mais difundida. Uma outra opressão foi a conceptual difundida pelo Ocidente sobretudo pelos chamados “Filósofos das Luzes”²⁸.

Hoje o mundo africano, mesmo sem se aperceber, ainda continua escravizado e oprimido de diversas formas. A luta dos pensadores africanos hoje é procurar libertar o mundo africano e o seu pensamento, fazendo com que África e os africanos ajam livremente. Este agir livremente significa, segundo Castiano:

sempre «consciência da necessidade», isto é, a liberdade de agir na base do conhecimento que possui sobre as leis que condicionam a sua acção perante a Natureza (por exemplo a lei da queda livre dos corpos); para agir consoante a sua fantasia (tempo livre), agir consoante a sua vontade (decisão sem constrangimentos)²⁹.

É esta «consciência da necessidade» que falta no mundo e no pensamento africano. Mas Castiano, porém, apresenta o reconhecimento do Outro da parte do Eu como uma forma de garantir a liberdade do mundo e do pensamento que foi por muito tempo escravizado e colonizado. E Castiano na sua obra *Referenciais de Intersubjectivação* publicado em 2010 apresenta duas formas do reconhecimento do Outro, segundo ele:

Há duas formas ou dimensões principais de reconhecimento do Outro: trata-se do Outro colectivo, portanto como uma categoria social, e o Outro individual,

²⁸ Filósofos da época moderna, como Voltaire, Montesquieu, Descartes entre outros que procuraram degenerar a imagem do mundo e do pensamento africano considerando estes como pré-lógicos, selvagens e outras qualidades pejorativas.

²⁹ CASTIANO, 2010, p. 192.

portanto como uma categoria ontológica, enquanto ser humano *antes* de ser um ser social³⁰.

Das duas formas do reconhecimento do Outro, a mais importante, ou seja, aquela que que concorre para a liberdade do pensamento africano é mesmo o Outro colectivo. Um outro que procura construir uma identidade social colectiva que segundo Castiano se baseia em “religião, *gender*, cultura étnica, raça, sexualidade”³¹. Um tipo de Outro colectivo que os etnocietistas e os etnofilósofos se referem nas suas pesquisas. Mas importa salientar que as identidades sociais são construídas paralelamente com a identidade individual de cada ser humano. Segundo Castiano,

de facto, cada ser humano pode ser classificado como moralmente bom, inteligente, carinhoso, invejoso, perspicaz, tolerante, problemático ao mesmo tempo que esse mesmo ser humano é negro, branco, asiático, muçulmano, cristão, homossexual, homem, mulher, etc.³².

Embora as duas identidades se cruzem num mesmo indivíduo, não existe, porém, nenhuma relação de causalidade directa entre ambas. Discorrido o pensamento de Castiano, pode se concluir que a grande preocupação hoje para libertação do africano é procurar ligar o Outro colectivo com a realidade africana por meio da intersubjectivação, isto é, procurar incutir no africano que o colonizador foi um Outro que procurou a todo custo mesmo com a opressão que sofreu ao longo da história, procurando assim, afirmar o seu próprio Eu que Castiano denomina de “Eu-africano”.

Desde muito cedo o Eu-africano teve que conviver com vários Outros que chegam pelo mar adentro, ou seja, viu-se na circunstância histórica de ser hospitaleiro do Outro que vinha carregado de produtos de troca e das suas próprias instituições religiosas e políticas.³³.

Contemplando a história da África pode se ver que o primeiro foi o Outro árabe e depois seguiu-se o Outro europeu. A Eu-africano procurou a todo custo reconhecer tanto o Outro asiático, como o Outro europeu. Este foi um dos primeiros diálogos

³⁰ CASTIANO, 2010, p. 193.

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. *Ibidem*, 194

³³ *Ibidem*, 195

intersubjectivo que o Eu-africano percorreu ao longo da sua história. E graças a este reconhecimento do Outro que o africano ganhou a liberdade não somente um sentido material de luta pela sua independência económica e pela sua autonomia política em proclamar a sua liberdade. Mas a liberdade que hoje a África quer e que Castiano procurou fundamentar na sua obra de referência neste artigo é a *liberdade epistémica*, ou seja,

a liberdade do sujeito africano de falar por si, de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência. É a liberdade de ser livre em negociar a sua entrada na modernidade. Trata-se da liberdade de ter o direito de ser sujeito da sua história e do pensamento sobre si mesmo.³⁴.

Esta liberdade epistémica que desafia hoje todo o paradigma moderno só é possível se realmente os africanos se assumirem como fazedor da sua própria história e que olha os outros como parte integrante e como coactores da mesma história, e não olhar os outros como estranhos. Partindo do pensamento de Castiano vê-se que a intersubjectivação é a “peça-chave” para toda e qualquer liberdade necessária, não só a liberdade colectiva, mas também para com a liberdade individual.

A libertação da África não deve apenas discorrer dentro da liberdade política e económica, mas sim, acima de tudo a liberdade do seu pensamento. O africano não deve se sentir sempre inferior que o americano, europeu e o asiático, mas sim, deve se sentir igual a todos os cidadãos, mas com uma cultura, raça, etnia e religião própria. Como se referiu acima que a primeira coisa que tem que acontecer antes da libertação do pensamento africano é a libertação da filosofia africana. Para a filosofia africana avançar um pouco mais na sua própria liberdade (porque está presa ao debate tradicional) ela deve acender o fogo libertário interno que queime os mitos que a prendem ao tradicionalismo e assim poder concentrar-se na busca de respostas a assuntos que dizem respeito ao futuro.

³⁴ *Ibidem*, 200

Conclusão

Ao longo do artigo reflectiu-se em torno intersubjectividade como um paradigma libertário do pensamento africano. Constatou-se que o tema da liberdade foi um tema debatido na maioria das épocas da história da humanidade, porém inacabados, pois apesar dos avanços alcançados na procura da liberdade ainda prevalecem algumas dúvidas e lacunas.

Castiano desenvolve a temática da liberdade na sua magna obra intitulada “*Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjectivação*”. E conclui-se que para que o pensamento africano e a filosofia africana se liberte dos seus opressores sejam eles materiais ou intelectuais é necessário que se opte pelo reconhecimento do Outro e que se dialogue com Outro, não como uma entidade estranha, mas sim, como uma parte integrante do Eu.

Para o caso concreto da libertação do pensamento africano é necessário que as culturas, etnias, religiões e outras manifestações africanas optem pelo diálogo, não um diálogo estratégico, mas sim, um diálogo comunicativo e intersubjectivo. Vale a pena no sentido de uma conclusão ressaltar que se todos os estados, países e reinos africanos optassem pela intersubjectivação proposto por Castiano há 10 anos muitos conflitos entre os africanos como é o caso do terrorismo, xenofobias e outras manifestações que têm acontecido no mundo africano não iriam acontecer. E também poderia se reconhecer o africano como sendo um povo igual ao europeu, americano e asiático.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, Trad. Alfredo Bosi, 5ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *O Livre arbítrio*, Faculdade de Filosofia, Braga, 1990.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*, Trad. N. A. Von Zuben, 8ª ed., revista, Centauro, São Paulo, 2003.

CASTIANO, José Paulino. *A “Liberdade” do Neoliberalismo: Leituras críticas*. Maputo, Editora Educar. 2018.

CASTIANO, J. *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*. 1ª ed. Maputo. Ndjira. 2010.

GONÇALVES, Jaime Pedro. *A Paz dos moçambicanos*, Editora Autor, Beira, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, Trad. G. A. de Almeida, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989.

LEVINAS, Emanuel. *Entre nós: ensaio sobre alteridade*, Vozes, Petrópolis, 1997.

MONTISQUIEU, Charles. *O Espírito das leis*, [s.n. S.l.] 2001.

NGOENHA, Severino. *Das Independências às liberdades*, Paulinas, Maputo, 1993.

PLATÃO, Fedro. Editorial Gredos S. A. Madrid 1998.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.