

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAMILO JOSÉ JIMICA

O CUIDADO DE SI EM FOUCAULT E A POSSIBILIDADE DE SUA ARTICULAÇÃO
COM A CATEGORIA 'UBUNTU' NA FILOSOFIA AFRICANA DE SEVERINO ELIAS
NGOENHA

TESE DE DOUTORADO

Porto Alegre

2016

CAMILO JOSÉ JIMICA

O CUIDADO DE SI EM FOUCAULT E A POSSIBILIDADE DE SUA ARTICULAÇÃO
COM A CATEGORIA 'UBUNTU' NA FILOSOFIA AFRICANA DE SEVERINO ELIAS
NGOENHA

Tese apresentada como requisito para à obtenção
do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de
Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre

2016

CAMILO JOSÉ JIMICA

O CUIDADO DE SI EM FOUCAULT E A POSSIBILIDADE DE SUA ARTICULAÇÃO
COM A CATEGORIA 'UBUNTU' NA FILOSOFIA AFRICANA DE SEVERINO ELIAS
NGOENHA

Tese apresentada como requisito para à obtenção
do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de
Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Apresentada em _____ de _____ de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz – PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – PUCRS

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS

Prof. Dr. José Rivair Macedo - UFRGS

Prof. Dr. Marçal de Menezes Paredes - PUCRS

Porto Alegre

2016

Dedico esta tese aos meus parentes, Jimica Nlica e Anica Alifa, que me trouxeram neste mundo e já partiram sem dizer adeus.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Orientador Norman Roland Madarasz pelo exemplo de problematização filosófica, pela condução do projeto de pesquisa, pela disponibilidade ao debate e pela clareza no diálogo.

Ao Dr. Agemir Bavaresco, e demais professores pelo elevado nível de Curso.

Aos professores Ricardo Timm de Souza pelas significativas contribuições.

Ao CNPQ/MCT-MZ, financiamento da pesquisa e pela bolsa de doutorado em Filosofia pela PUCRS.

Aos colegas de Doutorado com que ao longo do período de formação tive profícuos debates sobre a escola francesa.

O pensamento de Michel Foucault é um pensamento plural. Também seus escritos tem a marca da diversidade de temas e de abordagens. Percorrê-los exige uma dedicação cuidadosa para se enfrentar esta diversidade e, ao mesmo tempo, dar conta de sua inventividade e de sua densidade conceptual. Por outro lado, ao percorrê-los, o próprio pensamento é instigado a tornar-se múltiplo e igualmente afinado com inventividade e rigor (MUCHAIL2004, p.7).

RESUMO

Esta pesquisa estabelece um diálogo entre O cuidado de si em Michel Foucault e a Filosofia Ubuntu: “Eu sou porque nós somos”, no âmbito das teorias contemporâneas da ética, tanto no seu viés hermenêutico do sujeito, quanto no seu viés analítico da ontologia do presente e da questão do ser como em Kant. Ela tenciona ir além do individualismo apontando, sobretudo, para a necessidade de uma ética-política da relação com o Outro, de uma moral social, entendida como um o ponto de equilíbrio entre o eu e o nós. Mostra-se nessa pesquisa o que é sujeito em Foucault, ilustrado por meio estudos em volta do cuidado de si. Em seguida mostra-se como a máxima “Eu sou porque nós somos” é trabalhada e usada para ensinar a saber-ser e a saber-estar juntos em comunidades na África subsaariana. A importância do dessa máxima ou da relação com outro é esta: a de não poder esquecer o ser que cada homem é (eu sou ...nós somos). Mas a pertinência deste princípio normativo da filosofia africana reside na sua capacidade de interrogar os conceitos modernos de sujeito, do homem e do ser como foram historicamente elaborados pelo pensamento ocidental (Descartes, Kant e Foucault), trazendo uma resposta que é uma contribuição clara a filosofia, a política e sobretudo a história africana (como revelam os trabalhos de Ki-Zerbo e Ngoenha sobre o problema de sujeito que é ainda a preocupação dos antropólogos e filósofos da alteridade como Levinas). Constata-se o problema é que cada pessoa pode dizer “Eu sou porque nós somos”, sem explicitar todos os conceitos envolvidos (sujeito, ser, tempo). O que na filosofia africana pensa-se ao proferir essa máxima? Com isso tornou-se evidente a necessidade de uma pesquisa ético-histórica sobre questões contemporâneas de hermenêutica do sujeito e do Ubuntu, e com adequada fundamentação filosófica. O termo “porque” usado no Ubuntu é um indicador de conclusão: eu sou *porque* nós somos. Nesse argumento, a conclusão é o que se quer justificar. O que se quer dar razão é o que eu e tu somos. “Eu sou” é a informação, o dado novo que a partida temos sobre o problema do sujeito e do ser. A conclusão é “Nós somos”. Ela é uma consequência que ao raciocinar: por que eu sou? a pessoa pode tirar . Assim, a conclusão corresponde opinião do eu (do sujeito) sobre o problema do ser e estar em comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito. Poder. Futuro. Filosofia. Ubuntu.

RESUMÉ

Cette recherche établit un dialogue entre le souci de soi chez Michel Foucault et la philosophie Ubuntu: «Je suis parce que nous sommes" dans le contexte des théories contemporaines de l'éthique, à la fois dans sa partialité herméneutique du sujet, comme dans son biais analytique de l'ontologie du présent et de la question de l'être chez Kant. Elle a l'intention d'aller au-delà de l'individualisme, montrant la nécessité d'une politique de la relation et d'éthique de la relation à l'autre, c'est-à-dire, d'une morale sociale comprise comme un point d'équilibre entre le j'et le nous. Cette recherche présente la notion de sujet chez Foucault, illustrée par des études autour du souci de soi. Se présente alors comme « Je suis parce que nous sommes » est conçu et utilisée pour enseigner le savoir-être ensemble dans les communautés en Afrique subsaharienne. L'importance de cette relation avec l'autre est-ce: vous ne pouvez pas oublier l'étant que chaque homme est (je suis... nous sommes). Mais la pertinence de ce principe normatif de la philosophie africaine réside dans sa capacité à interroger comme les concepts modernes du sujet, de l'homme et de l'être ont été historiquement établi par la pensée occidentale (Descartes, Kant et Foucault), apporter une réponse qui contribue clairement à la philosophie, politique et surtout l'histoire de l'Afrique (comme le révèlent les travaux de Ki-Zerbo et Ngoenha sur le problème du sujet qui est toujours la préoccupation des anthropologues et philosophes de l'altérité comme Levinas). Le problème est que chaque personne peut dire «Je suis parce que nous sommes», sans expliquer tous les concepts impliqués (sujet, être, temps). Quelle philosophie pensé à faire cela? Cela est apparu la nécessité de recherches éthiques sur des enjeux contemporains de l'herméneutique historique du sujet et de Ubuntu et avec une justification adéquate. Le terme «parce que» utilisé dans Ubuntu est un indicateur de conclusion: je suis parce que nous sommes. Dans cet argument, la conclusion est que vous voulez justifier. La raison est que vous et moi (nous) sommes. «Je suis» est l'information, les nouvelles données que nous avons sur le problème du sujet et d'être. La conclusion est «nous sommes». C'est une conséquence que la raison: Pourquoi suis-je? une personne peut prendre. Ainsi, la conclusion correspond l'opinion du sujet sur le problème de l'être et la vie en communauté.

LES MOTS-CLÉS: Sujet. Power. Future. Philosophie. Ubuntu.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	9
2	O CONCEITO DE CUIDADO DE SI	14
2.1	A HERMINÊUTICA DO SUJEITO: A OBEDIÊNCIA E A PARRHESÍA	23
2.1.1	O CUIDADO DE SI EM SÓCRATES	27
2.2	O PAPEL DO CUIDO DE SI EM FILOSOFIA	31
2.2.1	A RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E OUTRAS ATIVIDADES.....	36
2.2.2	AS FUNÇÕES DA PRÁTICA DE SI NA PERSPECTIVA ÉTICO PEDAGÓGICA.....	40
2.2.3	A NOÇÃO DE PATHOS NA CULTURA GREGA.....	42
2.3	O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E O OUTRO.....	46
2.3.1	A CULTURA DE SI: A ASCESE	52
2.3.2	OS DISCURSOS VERDADEIROS COMO INSTRUMENTO INTELETUAL.....	54
2.4	AS TÉCNICAS DE SI E SUA FINALIDADE.....	61
2.4.1	O EXAME DE CONSCIÊNCIA.....	63
2.4.2	A TÉCNICA DA VIGILÂNCIA	64
3	O NADA COMO O UTÓPICO POSITIVO EM NGOENHA E BLOCH.....	71
3.1	NGOENHA E A HISTÓRIA LINEAR OU CIRCULAR.....	74
3.2	IDENTIDADE: SOMOS SUJEITOS OU OBJETOS DA ETNOLOGIA?	78
3.3	A POSSIBILIDADE DE INTERPRETAR A INSÔNIA KANTIANA EM FUNÇÃO DO SUJEITO.....	82
3.4	A QUESTÃO DO SER NO UBUNTU: A TRADIÇÃO COMO UTOPIA.....	87
4	DEFINIÇÃO E COMPREENSÃO DA HISTÓRIA EM NGOENHA E KIZERBO	90
4.1	NECESSIDADE E HISTÓRIA- INVENÇÃO: NGOENHA E KI-ZERBO.....	93
4.2	O PÉ DA LIBERDADE CRIATIVA DA HISTÓRIA AFRICANA	96
4.3	O CENTRO DE INTERESSE DA HISTÓRIA E DA FILOSOFIA: O FUTURO.....	100
4.4	OS MEMBROS DO PARTIDO DO FUTURO: A HISTÓRIA E A FILOSOFIA.....	105
4.5	O PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE.....	110
4.6	A CORAGEM DE ANTECIPAR OS TEMPOS	115
4.7	O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE	122
5	UBUNTU: “QUEM SOMOS”?	125
5.1	PARA ONDE QUEREMOS IR?	134
5.2	INTELECTUAL E A ORDEM NORMATIVA	140
5.3	O SENTIDO DO FIM DA HISTÓRIA.....	144
5.4	UNIDADE E CONTUNIDADE ENTRE OS TRÊS TEMPOS.....	149
5.5	O PRESENTE QUE DURA.....	153
6	O CUIDADO DE SI EM CRISE?.....	161

6.1	FILOSOFIA AFRICANA: EU SOU PORQUE NÓS SOMOS	162
6.2	UBUNTU COMO FILOSOFIA DO PRESENTE	178
6.3	O SONHO DA MELHORIA DO MUNDO.....	186
6.4	O UBUNTU É UMA CONSCIENCIA DE SI?	188
6.5	A QUESTÃO DO RESPEITO	193
6.6	SER PREDICATIVO E SER EXISTENCIAL	200
6.7	O SIGNIFICADO DE “UMA VEZ MAIS”.....	201
6.8	O USO PRATICO-POLÍTO DO CONCEITO DE PROJETO	205
7	UBUNTU COMO FRATURA DO CUIDADO DE SI.....	208
7.1	A QUESTÃO DO SUJEITO.....	209
7.2	A RESPONSABILIDADE EM KI-ZEBBO E NGOENHA	215
7.3	UM NOVO INSTRUMENTO UTÓPICO	219
7.4	UMA NOVA HERMENÊUTICA DO SUJEITO	221
7.5	A REABERTURA DA PERGUNTA: QUEM SOMOS NÓS? PARA UMA RECEPÇÃO DE FOUCAULT	223
7.6	CARACTERIZAÇÃO DO RENASCIMENTO NEGRO E CONTEXTUALIZAÇÃO DE FOUCAULT	233
8	CONCLUSÃO	239
	REFERÊNCIAS	250

1 INTRODUÇÃO

Nesse trabalho trata-se da compreensão da noção do cuidado de si no pensamento de Foucault abordando a dimensão histórica da atualidade na esfera da problematização ético-política da antiguidade e da modernidade em que o sujeito é analisado dentro das condições de técnica de si e de práticas discursivas para a produção da verdade. Seu núcleo de argumentação concentra-se nas condições de exame da questão ético-política, através da leitura que Foucault faz nos últimos escritos, sobretudo nos dois últimos volumes de *História da sexualidade*, nomeadamente, *O Uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*, de 1984, e aos cursos do Collège de France dos anos de 1980, respectivamente *A Hermenêutica do Sujeito*, sem deixar de lado, a sua obra póstuma intitulada *Dits et écrits*, tome 4 de 1994, texto, 323.

A filosofia africana de Ngoenha enquanto analítica do caráter existencial nos serve de ponto de partida para mostrar, por meio da hermenêutica, os diversos momentos da história e da filosofia de africana de Ngoenha, a que servem as variadas análises da teoria do sujeito, (teorias do eu e do nós), das relações de objeto e a introdução das suas tópicas na História, na Filosofia e na Política. Por mais que utilidade que tenham representado as diversas inovações da pesquisa foucaultiana sobre o sujeito, ela faz parte do universo conceitual de origem antropológica kantiana.

No trabalho acentua-se que a história linear e circular é o lugar central para pensar sobre o sujeito: quem somos nós? Nesses textos de Foucault entende-se que não é o poder que constitui a preocupação geral dos temas de suas investigações, mas o sujeito. Em nossa pesquisa, constata-se que essa noção é analisada na tradição filosófica africana do ubuntu. O primeiro ponto de partida da técnica de si: o cuidado de si encontra-se na análise do problema existencial: Eu sou porque nós somos. Essa caracteriza-se pelo seu objeto, novo que não é o eu, mas o nós: o ser em relação, o ser sujeito coletivo. Tudo o que até aqui desenvolveu-se na tradição filosófica ocidental, em particular em Foucault, não tem semelhança alguma com o projeto africano. Esse projeto caracteriza-se por inaugurar um novo paradigma com a análise da ideia de alteridade realizada no ubuntu: “Eu sou porque nós somos”.

Ubuntu exprime uma condição de exercício da autoridade pública no seio das comunidades africanas. Muntu significa uma pessoa cuja a existência política constitui uma possibilidade de existência e de gestão das comunidades. A expressão, eu sou porque nós somos, significa o Untu (pessoa, em Macua, isto é ser humano). Com isso, só as pessoas são livres, iguais e capazes

de deliberar em comum do justo e do injusto. As pessoas são consideradas pelos Bantus como dignos do estatuto de cidadão. A política continua uma dimensão específica do Ubuntu e do cuidado de si centrada na promulgação da justiça na medida em que a política aparece como a condição do estabelecimento da igualdade.

O eu sou porque nós somos e o cuidado de si, politicamente, desempenham um papel de extensão e administração da sociedade e submissão possível aos valores morais susceptíveis de inspirar e de orientar a ação política, onde o respeito da dignidade do indivíduo é fundado sobre as relações sociais de interdependência entre os indivíduos, entre o eu sou e o nós somos. O cuidado e ubuntu regulam a relação social entre os indivíduos e veiculam os valores éticos e políticos de cada sociedade. As noções de cuidado (de si e dos outros) e de ubuntu (eu sou porque nós somos) aparecem como aquilo que os homens estabelecem para garantir a unidade e a perenidade duma sociedade. As relações entre eu e nós repousam sobre o sentimento partilhado pelos dois sujeitos políticos (cidadãos) em troca de ser úteis um do outro e de tirar benefícios dessa verdadeira relação social. Essa relação põe em evidência seus principais cuidados: o desejo de consideração, de respeito, não o de humilhar o outro, mas o cuidado de ajudar o outro. Isso implica praticar o cuidado na sociedade humana como forma de relação sem violência que se exprime no ubuntu: eu sou porque nós somos. O cuidado permite de criar relação social sem motivações egoístas e o ubuntu pode conduzir a redução dos tráficos de todos os gêneros (tráfico de órgão, tráfico de seres humanos).

Essa pesquisa faz-se com finalidade de analisar em que medida a noção antropológica e filosófica de sujeito como ela foi definida na filosofia ubuntu (contra o individualismo, biopolítica e conflito entre culturas) pode ser uma contribuição específica da tradição africana para um projeto de diálogo intercultural que interesse África Subsaariana e o Brasil. Defende-se a hipótese de que se a noção de sujeito no ubuntu fosse consciência, só seria consciência pela alteridade, pelo outro, enquanto consciente da diferença e da identidade entre o eu e o nós

A escolha deste tema parece-nos de dar conta do traço mais fundamental que percorre o seu pensamento crítico e autocrítico que punha em todo o seu trabalho, a notável capacidade de pensar diferentemente das posições já adquiridas, e à contínua procura não só de novas pistas e de novas perspectivas para aceder a verdade através da exigência da transformação de si, mas de relação com o outro.

O trabalho estrutura-se logicamente, em nove momentos: 1 Apresenta-se uma descrição de conteúdo penitentes do tema do cuidado de si, mas também ilustramos a tese e o principal

argumento que vamos defender. Descreve-se a questão a tratar assim como expõe-se a importância do nosso trabalho.

Em 2 apresenta-se a hermenêutica do sujeito: o conceito de cuidado de si interpretando a concepção da subjetividade para mostrar que tem uma forma de relação consigo mesmo. Nesse capítulo, trata-se dos modos de subjetivação concebidos como as práticas de constituição do sujeito. Esse capítulo sobre o cuidado de si, alia-se com o capítulo 4 com vista a exemplificar a análise de Foucault através de uma analogia. Realiza-se a experiência de confirmar a análise dos modos de subjetivação como os modos de objetivação do sujeito, quer dizer, das maneiras em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação de poder: mostra-se que no Estado Novo em Portugal (1928), os moçambicanos participavam como objetos na realização dos programas da sociedade. Trata-se de uma relação de poder em os moçambicanos aparecem como objetos e os portugueses como sujeitos. Só que esses modos de objetivação do sujeito que se levam no período colonial em Moçambique, continuam a dominar na época da independência deste país e no continente africano em geral. Trata-se de permanecer no lugar de objetos da história, não da consciência histórica do sujeito.

Essas práticas que dividem (“pratique divisante”) o sujeito em si mesmo ou dividem o sujeito a respeito dos outros, elas vão adiante: na direção de separação entre “o sujeito louco e o enfermo” em Foucault. Pode-se dizer que a crise da subjetividade em Moçambique é a divisão do sujeito a respeito dos outros, por exemplo, entre sujeito passivo, aquele que participa como objeto na realização dos programas e sujeito ativo aquele que tem o direito de dizer o que é bom para a sociedade.

A tarefa profundamente filosófica desta pesquisa, incumbe a Intuição¹ filosófica que é reflexão. Apenas, por ser filosófica, a reflexão deve-se dirigir, não sobre um sujeito (eu/nós) abstrato, pertencente ao mundo dos objetos transcendentais e indiscerníveis, mas sobre um ser (sujeito) concreta, que partindo da possibilidade do estudo da noção de ‘cuidado de si’ em Foucault (*epiméleia heautoú, cura sui*) e da filosofia grega e romana, pode-se descrever as ‘técnicas’, historicamente situadas, pelas quais um sujeito constrói não só uma relação determinada consigo e dá forma a sua existência, mas também pode-se estabelecer de maneira regrada sua relação com o mundo e com os outros.

Toda a explicação dada pelo investigador francês, acerca do problema da relação entre o cuidado de si e a relação com o outro na *Hermenêutica do sujeito*, direciona-se em torno do

¹ Ver dicionário: intuição em Berson, Kant etc.

princípio da alteridade da condição humana, geralmente admitido. Essa relação significa apenas “Que não se possa ocupar-se de si mesmo sem a ajuda de outro”². É apenas por meio desse princípio que o homem definir-se-ia como um ser em relação com o outro. Logo, a questão ética que permeia nessa relação diz respeito à possibilidade de a liberdade humana desenvolver-se dentro da entrega de si à autoridade de outro.

Segundo Foucault, essa hipótese representa a questão ética essencial que circunscreve o problema da relação com outro. Portanto, esse problema traz consigo uma lição que chamou atenção ao filósofo francês: o cuidado de si deve direcionar-se na relação com o outro, porque os homens que não tivessem consentido a entregar-se à autoridade de outro frequentemente tropeçaram.

Nessa pesquisa, então, fala-se da questão do sujeito. Essa questão ocupa em nossa tese um lugar central nos capítulos 3, 5 e 7. Esta investigação enriquece é importante para os membros de uma comunidade pois alimenta o debate sobre a relação entre o cuidado de si e a questão da alteridade. É o modelo antropológico reinante de Ngoenha, para o qual o problema política é resolvido na antropologia como forma de evitar-se reencontrar no moçambicano de amanhã o escravo. O autor se pronunciou contra a colonização, a barbárie, e exclusão do outro, o homem sem cultura e sem história na sociedade, o louco como dizia Foucault. Com isso, Ngoenha projetou partir dos homens que somos para procurar os meios da nossa democracia e do nosso progresso. A liberdade concebe-se como o anseio do homem africano para minizar as diferenças entre mundializados e mundializadores.

No Capítulo 4, o problema que aborda a filosofia africana é de caráter existencial em Ngoenha. No contexto da interpretação desse filósofo nenhum progresso no debate filosófico africano será legítimo se não tiver, antes dado solução a esse problema, cuja primazia advém não simplesmente da cronologia, mas sobretudo da ontologia. No que concerne ao problema de perspectivar a história em função do futuro, Ngoenha refere-se explicitamente em duas obras, afirmando que “a nossa missão é o futuro”. Mas qualquer futuro apoia-se no presente, isso significa que o futuro é hoje.

A missão filosófica de cada geração, em Ngoenha, cruza com a de Bloch e também sobre o plano histórico em Ki-Zerbo. A proximidade entre Ngoenha e Ki-Zerbo não se limita a uma proximidade filosófica (‘a missão-futuro’, a missão de cada geração), mas ela vai – que é

² FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

a minha hipótese – até uma expressão de espírito perfeitamente comparável sobre o plano histórico. Para explicar essa aproximação entre o compromisso político-histórico de Ngoenha e de Ki-Zerbo, partiremos do problema que assola e atormenta a África (Moçambique e Burkina Faso) concernente à História que ocupa lugar primordial nos dois historiadores.

No Capítulo 5 particularmente, situa-se legitimamente a questão das aproximações entre a filosofia alemã de Bloch, duma parte, a filosofia de Ngoenha, e, doutra, a História de Ki-Zerbo. O problema do ser do primeiro é também do outro filósofo, é evidentemente por esse historiador africano

No capítulo 6 subtulado o cuidado de si em crise? aborda-se das questões da ontologia da presença de algum sujeito, de algum sujeito igual na filosofia Ubuntu do ser. Abre-se um horizonte numa tentativa de mostrar que o “Eu sou porque nós somos” abre um horizonte que integra o cuidado de si. Na verdade, nesse princípio moral há possibilidade de ser o que somos em nossa diferença e subjetividade.

No capítulo 7 trata-se do Ubuntu como fratura do cuidado de si, levanta-se alguns problemas importantes relacionados com a questão da definição do ser na atividade filosófica e a dificuldade de definir aquilo que “eu sou” e aquilo que nós somos. Neste capítulo procura-se explicar a difícil relação entre o eu e o nós.

No capítulo 8 conclui-se que o ubuntu é memória histórica ou social, a garantia de nossa própria identidade africana, fixada por comunidade bantu através de leis, normas/regras de conduta que possuem significado para a vida coletiva. A través da categoria do ubuntu podemos dizer: eu sou porque nós somos, para poder incluir ou excluir o outro. Em geral, “Ao dizer ‘eu’ estamos reunindo tudo o que fomos e fizemos a tudo que somos e fazemos” como dizia o escritor francês Marcel Proust, seu livro *Em busca do tempo perdido*. A categoria do ubuntu: eu sou por que nós somos, faz parte da vida de nossa consciência individual e coletiva.

2 O CONCEITO DE CUIDADO DE SI

Trata-se de uma *História da sexualidade* como experiência, onde a temática da austeridade sexual representa um refinamento com consequência e uma especulação com vínculo com qualquer preocupação precisa³. Isso significa que uma das grandes figuras da austeridade sexual relaciona-se, primeiro, com um eixo da experiência e, depois, com um feixe de relações concretas:

Relações com o corpo, com a questão da saúde e, por trás dessa questão, todo o jogo da vida e da morte; relação com o outro sexo, com a questão da esposa como parceira privilegiada, no jogo entre a instituição familiar e o vínculo que ela cria; relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros que nele se pode escolher, e o problema do ajustamento entre papéis sociais e papéis sexuais; finalmente, relação com a verdade, onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem acesso à sabedoria.⁴

No projeto de pesquisa na obra de Foucault, opera-se um recentramento, na medida em que o filósofo convida ao leitor não a buscar as interdições de base que se escondem ou se manifestam nas exigências da austeridade sexual. Na pesquisa de Foucault são apresentados os pontos de partida da nova indagação da prática sexual. As regiões da experiência e as formas de comportamento sexual como objeto de cuidado, porém, recebem uma breve menção.

Isso significa que a pergunta sobre quais regiões da experiência e sob que formas o comportamento foi problematizado, tornando-se matéria para esterilização, não constituem ponto de partida para a reflexão sobre a austeridade sexual. Mas que a pesquisa sobre a prática sexual começa com a pergunta sobre os quatro grandes domínios de relações, onde parecia que o homem livre, nas sociedades antigas, teria podido desenvolver a sua atividade sem encontrar maiores proibições, foram objeto de uma problematização intensa da prática sexual.

Por que foi aí, a propósito do corpo, da esposa, dos rapazes e da verdade, que a prática dos prazeres foi questionada? Porque a interferência da atividade sexual nessas relações tornou-se objeto de inquietação, de debate e de reflexão? Porque esses eixos de experiência cotidiana⁵ deram lugar a um pensamento que buscava a rarefação do comportamento sexual, a sua moderação, a sua conformação e a definição de um estilo austero na prática dos prazeres? De

³ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 25.

⁴ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 30.

⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p.25.

que maneira o comportamento sexual, na medida em que implicava esses diferentes tipos de relação, foi objeto de reflexão como domínio de experiência moral?

Com isso, essas passagens fornecem uma primeira explicação que contém a ideia foucaultiana de que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si⁶, e para a questão da ascese, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido. Neste sentido, a explicação da moral e prática de si requer destacarmos o seguinte: a reflexão sobre a austeridade sexual não pode ser entendida a partir da *República e as Leis*, encontram-se, aqui, poucas referências ao princípio de um código que definiria, no varejo, a conduta conveniente, ou seja, o ponto de vista desta reflexão não pode, de jeito nenhum, fornecer uma instância encarregada de vigiar sua aplicação. A obra *A República e as Leis* é, principalmente, uma exceção no sentido que não fornece uma possibilidade de castigos que sancionariam as infrações cometidas.

Em breve, o princípio de um código, em a *República e as Leis*, consiste em sublinhar a necessidade de respeitar a lei e os costumes – os *nomoi*. O ponto mais importante “está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas”, quer dizer que o conteúdo da lei sugere que na relação consigo, por um lado, o sujeito não deve deixar-se levar pelos apetites e prazeres, mas deve ter domínio e superioridade sobre eles. Por outro lado, o sujeito deve permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões⁷ e atingir a um modo de ser, que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo.

Foucault é especialmente crítico em relação ao estado sobre as morais sexuais da Antiguidade pagã e cristã⁸. Com isso, ele opta, em toda sua profundidade, pelo método que consiste em manter em mente a distinção entre os elementos de código de uma moral e os elementos de ascese; trata-se de um método que aborda sua coexistência, suas relações, bem como suas diferenças e autonomia relativa.

Nesse mesmo sentido de sua abordagem metodológica, mas enfatizando sua relativa autonomia e suas diferenças possíveis, Foucault leva também em conta o que parece indicar,

⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 37-38.

⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guillard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p.30.

⁸ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 38.

nessas morais, o privilégio das práticas de si, o interesse que elas podiam ter, o esforço que era feito para desenvolvê-las, aperfeiçoá-las e ensiná-las, o debate que tinha lugar a seu respeito.

Nesse feixe de opções, Foucault explica que sua investigação metodológica visa transformar a questão sobre a continuidade ou a ruptura que entre as duas morais filosóficas, nomeadamente a da Antiguidade e a moral cristã. Segundo o filósofo francês,

Em vez de perguntar quais são os elementos de código que o cristianismo pode tomar emprestado ao pensamento antigo, e quais são os que acrescentou por sua própria conta, a fim de definir o que é permitido e o que é proibido na ordem de uma sexualidade supostamente constante, conviria perguntar de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas da relação para consigo (e as práticas de si que lhes são associadas) foram definidas, modificadas, reelaboradas e diversificadas⁹. O que sustenta esse texto pode ser compreendido com uma recusa foucaultiana para analisar as rupturas entre a moral da filosofia antiga e cristã.

A este título, seria, contudo, indicado começar por lembrar a cautela com que Norman Madarasz, inicia sua investigação em seu artigo sobre *Foucault: arqueologia estrutural*. Há um objetivo de pesquisa a que o pensamento foucaultiano sistematicamente se propõe. A questão, pois, é se a passagem em causa estabelece a relação entre o que fazemos e o que é proibido de fazer na moral cristã.

De acordo com Norman, ao considerar o ano de 1983, como “pleno período da história da sexualidade”, Foucault estaria salientando as rupturas entre a moral da filosofia antiga e cristã. Para tentar esclarecer esse ponto transcreve-se aqui o trecho completo mencionado por Madarasz em apoio a sua constatação: “Tento fazer uma arqueologia do discurso sobre sexualidade, isto é, no fundo, da relação entre o que fazemos, o que é imposto, permitido e proibido de fazer em termos de sexualidade, e o que é permitido, imposto ou proibido dizer em relação aos nossos condutos sexuais”¹⁰.

Com efeito, a pós a leitura do trecho inteiro, fica bastante claro o que Michel Foucault está chamando de arqueologia do discurso sobre a sexualidade. Foucault parece preocupar-se

⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p.31.

¹⁰ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 34.

em problematizar a questão da continuidade ao perguntar, “de que maneira dos códigos, as formas de relação para consigo, foram definidas, modificadas, reelaboradas e diversificadas” na sociedade moderna. Essa recusa não significa que, por um lado, os códigos não têm importância, por outro lado, que os códigos permaneçam constantes. Com isso, Foucault mostra que os códigos giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos¹¹: Do ponto de vista do conteúdo, a mesma moral greco-romana chegou até modificar a moral cristã. Portanto, realiza-se em uma relação entre duas morais, em que a moral cristã revela ter reelaborado e diversificado os códigos morais da Antiguidade.

O que queremos destacar, aqui, é a transferência, a modificação e a continuidade dos códigos greco-romanos na moral cristã. Isso significa que os homens não inventaram muito na ordem das proibições do que na dos prazeres, ou melhor, o processo de sua permanência é grande. Essa permanência consiste na proliferação sensível das codificações (que dizem respeito aos lugares, aos parceiros e aos gestos permitidos ou proibidos) produzir-se-ia bem mais tarde no cristianismo.

Mas o contexto sistemático do projeto de Foucault exige que a compreensão de continuação dos códigos tenha em vista a hipótese de haver um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a reconhecer-se como sujeito moral da conduta sexual.

A explicitação foucaultiana do problema da relação entre as morais sexuais da Antiguidade pagã e cristã, na *História da sexualidade 2. O Uso dos prazeres*, mostra o objetivo de suas pesquisas. Em primeiro lugar, é de ver de que maneira, a partir do pensamento grego clássico, a constituição da doutrina e da pastoral cristã da carne, essa subjetivação definiu-se e transformou-se¹². Em segundo lugar, no primeiro volume, está abordada a questão dos traços gerais que caracterizam a maneira geral pela qual o comportamento sexual foi refletido, pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais¹³.

Nesse ponto, a explicitação foucaultiana de seu ponto de partida para reflexão do comportamento moral na *História da sexualidade 2. O Uso dos prazeres* envolve dois

¹¹ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l'usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 39.

¹² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 31.

¹³ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p.31.

momentos: (i) uma noção de “uso dos prazeres” – *chrèsis aphrodision*. O conteúdo desta reflexão é a explicação do fato de que a noção de afrodisia permite distinguir os modos de subjetivação, aos quais ela refere-se: substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si de teleologia moral; (ii) o ponto de partida envolve uma prática que, na cultura grega, tinha sua existência, seu status e suas regras (a prática do regime de saúde, a da gestão da casa e da corte amorosa).

“Estudarei a maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou esse uso dos prazeres”¹⁴ e formulou alguns temas de austeridade que se tornariam recorrentes sobre quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com a esposa, a relação com os prazeres e a relação com a verdade.

Na explicitação das reflexões de Foucault a respeito do uso dos prazeres, revela-se a profunda ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Isso significa que essas reflexões representam a expressão sintética da sua preocupação: até que ponto os esforços feitos levam a pensar diferentemente?

A tarefa de Foucault é tornar clara a importância da tarefa desses esforços, mostrando que eles permitiram, primeiro, pensar diferentemente o que já se pensava; segundo, perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. O projeto foucaultiano de um estudo sobre a maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou o “*uso dos prazeres*” na maneira de uma austeridade sexual tem sido confirmado no interior da sua obra *O uso dos prazeres*. Nesse livro, o filósofo francês faz a crítica da Antiguidade acerca dos grandes eixos da experiência em geral: “Acreditava-se tomar distância e, no entanto, ficava-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo”¹⁵.

Na análise do *uso dos prazeres*, Foucault tem por sua tarefa explicar filosoficamente de que maneira, por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, ele conduz essa empreitada de uma história da verdade que consiste em “analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas ideologias, mas as problematizações através das quais o ser se dá como

¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 61.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 17.

podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam”¹⁶.

Essa empreitada é dedicada à análise resumida de problematização, sobre a qual estão sustentadas duas dimensões: (i) a dimensão arqueológica da análise, que permite analisar as próprias formas de problematização; (ii) a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Nessa dimensão, encontram-se diferentes momentos da problematização. Em primeiro lugar, o da loucura e da doença é explicado a partir de práticas sociais e médicas, acrescido de uma definição, um determinado perfil de ‘normalização’¹⁷; em segundo lugar, o momento da problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas, obedecendo a certas regras “epistêmicas”; por último, trata-se do momento da problematização do crime e do comportamento criminoso, a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo “disciplinar”¹⁸. Segundo Norman Madarasz, a obra de Michel Foucault, seria vista como uma continuidade do que seria a pesquisa filosófica:

Assim, além das importantes questões quanto à associação da identidade do filósofo enquanto autor à voz do narrador nas construções literárias, Foucault voltou repetidamente a aludir uma continuidade em sua pesquisa, embora tal continuidade não seja de ordem linear, tampouco cronológica¹⁹.

De fato, Foucault expõe as linhas-base de um novo momento desta problemática disciplinar, a de genealogia do sujeito²⁰, mas, ao nosso ver, sem chegar a estabelecer o nexo chave entre a continuidade²¹ e a ruptura em seu projeto, muito embora seja a obra contínua, a via aberta na exposição dos parágrafos iniciais de o *Usos dos prazeres*. A problemática que

¹⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l’usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 17.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l’usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 18. MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 36. “O projeto de relacionar a filosofia a estas novas categorias experienciais loucura, a revolta, o sexo, a delinquência, como a sem as quais qualquer teoria do sujeito seria uma totalização excludente de múltiplos vividos, verá significativa inflexão a partir do curso *L’Herméneutique du sujet*, de 1982, culminando na tese sobre o “real da filosofia”.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

¹⁹ Cfr. MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 33.

²⁰ AREDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 45.

²¹ É o que se pode ver, por exemplo, no artigo de Norman Madarasz do ano de dois mil e desaseis a continuidade e a “ruptura” que então se sentia pelas novas ideias e pesquisas foucaultianas. Cfr. MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 33.

desponta, já com força, consiste em “mostrar de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma estética da existência”²².

Explicitando esta afirmação, sublinha-se as razões pelas quais Foucault pode centrar todo o estudo sobre a genealogia do homem de desejo²³. Desse modo, o filósofo francês retoma a análise da genealogia do sujeito desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo²⁴. E, portanto, essa análise seguiu uma distribuição cronológica simples. Foucault ressalta que o primeiro volume, *O Uso dos prazeres*, é dedicado à maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada pelos filósofos e pelos médicos, na cultura grega clássica, no Século IV A.C. É nessa advertência também que Foucault explica, em seu livro *O cuidado de si*, que se trata dessa problematização nos textos gregos e latinos nos dois primeiros séculos da nossa era²⁵. Só agora, tendo encontrado o cerne e o sentido pleno da história do projeto de Foucault, estamos em condições de compreender, finalmente, o momento de obra contínua no pensamento de Foucault.

Recorde-se que, em Foucault, o início deste projeto de pesquisa é efetivamente metódico: mediante uma análise cronológica que pretende explicar a genealogia do homem do desejo²⁶. Foucault também apercebeu-se da relevância preparatória dos documentos utilizados na pesquisa, que, de algum modo, incorporou no sentido de selecionar na maior parte textos prescritivos, tais como discursos, diálogos, tratado, coletânea de preceitos e cartas. Sublinhou, além disso, a importância desses documentos que consiste em propor regras de conduta²⁷.

Com efeito, o campo que Foucault empreende sua análise é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos para comportar-se como convém. Isso

²² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

²³ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 18.

²⁴ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 15-17. Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 15.

²⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

²⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs** [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 18.

²⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 57.

significa que trata apenas de textos práticos que são, eles próprios, objeto de prática. O estudo desses documentos cronologicamente anteriores ou posteriores responde a pergunta para que foram feitos. Por exemplo, os textos selecionados por Foucault “eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana²⁸”.

É nesta última que vemos condensado o papel desses textos, o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético. O projeto foucaultiano de examinar todos os documentos em que o objetivo é propor regras de conduta coincidia com a função de “etopética”²⁹.

Mas, essa reflexão torna fácil compreender que a análise sobre homem do desejo, na medida em que a identificação de seu lugar na história do projeto de Foucault. A própria análise de Foucault permite alguma forma de localização entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si³⁰.

Logo na sua apresentação do livro *FOUCAULT: LEITURAS ACONTECIMENTAIS* (2016), (Norman Madarasz apresenta-o sobre o foco da arqueologia e o discurso) Madarasz levanta as questões essenciais e decisivas pelas quais deve qualquer interpretação de Michel Foucault: a teoria de quatro limiares. Não se pode pôr nenhum problema, seja o da “teoria do discurso” ou da “subjetividade”, sem colocar previamente outro mais original: o da arqueologia. Madarasz põe como ponto de partida da arqueologia a condição de surgimento e de organização do discurso que não pode de modo algum ser ultrapassada:

Ora, o principal foco da arqueologia está voltado às condições de surgimento e de organização do discurso no processo de formação de determinadas ciências, tal sendo formalizado por Foucault em uma teoria de quatro limiares (seuils): limiar de positividade, de epistemologização, de cientificidade e de

²⁸ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 18.

²⁹ Foucault transpõe uma expressão que se encontra em Plutarco. Para mais detalhes Cf. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

³⁰ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 19.

A este proposito escreve MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 37. “E longe de implicar um rompimento entre arqueologia e genealogia, a relação nova entre os dispositivos distintos de poder e a situação do contrapoder num outro entendimento do governo de si e dos outros demonstra a exigência de um agenciamento específico e de uma adequação singular entre a arqueologia e a genealogia. Dependendo do caso, essa ética será realmente uma *genealogia do próprio campo da ética filosófica*, acompanhará uma teoria de governo (de si e dos outros), e enfrentará em contextos distintos os constrangimentos do dizer a verdade”.

formalização. Suas diversas aplicações compõem a segunda parte de nosso livro. Já que a teoria do discurso depende de agentes para se atualizar, enxergamos, a partir de nossa perspectiva contemporânea, que, na arqueologia, se havia delineado um modelo geral da subjetividade em formação³¹.

Antes do problema da definição da arqueologia das problematizações e da genealogia das práticas de si para definir esses conceitos, merece algumas considerações adicionais. A análise de Foucault possui uma metodologia com uma distinção que ele faz no *O Uso dos prazeres*. A reciprocidade de sujeito individualizado e outro é maximizada na relação dual vivida no discurso e provoca desvantagem entre equivalentes. Foucault denuncia o persistente discurso de poder, subjacente à filosofia do desejo da verdade e a *Vontade de saber* que a contemporiza. Madarasz chama atenção para a lição nietzschiana então utilizada por Foucault:

Assim que o sujeito individualizado se entregar a dizer a verdade a outrem, gesto que se faz apenas, argumenta Foucault, numa desvantagem relacional a favor do outro, o sujeito individualizado é investido por um discurso de poder. A divisão de do sujeito se torna então objetiva, inteligível, ao invés se reservar numa condição estrutural constituindo condição necessária para a subjetivação³².

Regressando a análise metodológica em *O uso dos prazeres* também pode-se tirar uma lição em que Foucault diz-nos que a justificação das formas de problematização pode oferecer uma resposta filosoficamente analisável, satisfazendo o que se pode entender por prática de si³³. Essa justificação poderia explicar através de que paradoxos e dificuldades as razões que levaram Foucault “a substituir uma história os sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir de práticas de si”³⁴.

³¹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 13.

³² MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 36.

³³ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

³⁴ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Guilmard, 1984. (O uso dos prazeres, v. 2), p. 16.

2.1 A HERMINÊUTICA DO SUJEITO: A OBEDIÊNCIA E A PARRHESÍA

O plano de ensino do curso de 1982 no Collège de France envolve a formação do tema da hermenêutica de si³⁵. Em Foucault, a escolha desse tema encaixa-se em uma motivação fundamental. O pensador francês admite também a possibilidade de estudo da *Hermenêutica do sujeito* não só através de suas formulações teóricas, mas também que é possível estudá-la e analisar em relação a um conjunto de práticas que tiveram, na Antiguidade clássica, uma grande importância³⁶.

A característica da vida monástica é que a contemplação considera-se como um bem supremo. É uma obrigação do monge dirigir continuamente seus pensamentos rumo aquela finalidade que é Deus e exercitar-se para fazer seu coração suficientemente puro para ver a Deus³⁷. A meta é a contemplação permanente de Deus.

O Exame de si presente na técnica de si que se desenvolveu a partir da obediência e da contemplação no mosteiro, para Casiano, é emprestado das tradições monásticas sírias e egípcias. Isso significa que a técnica de exame de si mesmo é de origem oriental.

Em 1983, no Collège de France, Foucault denominará seu próprio curso como "*O governo de si e dos outros*". Ora, o título desse curso coincide, então, com o de um livro, que o filósofo francês cogitava publicar pelas Éditions du Seuil na nova coleção "Des travaux"³⁸.

Investigar e discorrer sobre a obra de Michel Foucault apresenta suas redefinições. Foucault nunca deixou de remodelar sua filosofia política. Surgiu recentemente no Brasil uma coletânea de artigos dedicados a filosofia política foucaultiana e alguns deles são interessantes. De todos os artigos sobre a filosofia de Foucault, apenas o de Norman Madarasz dedica pelo menos um quarto de seu espaço total a essa questão particular:

Depois da genealogia-arqueologia das formações e práticas discursivas e não discursivas, o último período nesta remodelagem da obra foucaultiana envolverá a extensão da genealogia na análise do surgimento da noção de bom governo de si, que se se estenderá na análise do poder dito pastoral, o bom

³⁵FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet**. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353 - 365.

³⁶FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet**. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353.

³⁷FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996, p. 88.

³⁸FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres I**. Cours au Collège de France (1982-1983). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard/ Seuil, 2008, p. 348.

governo dos outros. Estas conclusões reencontram a necessidade do primeiro ano de aulas no *Collège de France* quanto à redefinição da origem e do campo da pesquisa filosófica³⁹.

Os ensaios que tematizam a remodelação da obra de Foucault e a redefinição da origem e do campo de investigação filosófica não se comparam aos outros escritos foucaultianos quanto à qualidade e à profundidade.

Se olharmos os outros ensaios apelidados de *Ditos e escritos* em 4 volumes, vê-se que Michel Foucault não retoma a ideia de poder, pois parece que muitos deles referem-se à subjetividade, à ética da existência. De modo que à primeira vista quase parece que Foucault, opera um redescobrimto da sua filosofia no seu pensamento, isto é, substituiu a ideia de poder por uma ideia de subjetividade. Por exemplo, na análise sincrónica, em *As palavras e a coisas*, o autor fala da história do surgimento das ciências humanas e três campos: da vida, da letra/linguagem e do trabalho. Nessa obra analisa-se a origem de *epistemes* diferentes (biologia, economia, e ciências literárias) onde surgem ciências que não se encaixam aí (etnologia, psicanálise e a linguística) as quais questionam a continuidade das noções de Homem e de verdade. Daí que com Foucault indica-se algo além do sujeito; aponta-se algo que oferece conceitos subjacentes à biologia, ou seja, sugere-se não mais o ser da letra, mas o Mallarmé (a poética), a objetivação da letra. Em *Arqueologia do saber* de Foucault desenvolve-se o “Il y a”, pois o ser em Foucault é o “Il y a”.

O que nos interessa, aqui, é apenas uma possível semelhança entre o curso e o livro, para entender qual é o sentido da continuação dessa obra de Foucault, pois paralelamente a sua *História da sexualidade*⁴⁰, Foucault considerava a publicação de uma série de estudos sobre a governamentalidade antiga, em suas dimensões éticas e políticas⁴¹. O curso situa-se no prolongamento do ano de 1982. Estamos pensando, justamente, com a história do projeto de Foucault, o que é e não o que poderia ser esse prolongamento. Norman Mandarasz tratar-se de não de encerramento de pesquisas, mas de continuação das investigações; ele enfatiza repetidamente que os trabalhos de pesquisa e de escrita em Foucault eram realizados através da metodologia arqueológica. O ofício crítico de Norman Mandarasz, havia, de seu próprio ponto de vista, um erro de interpretação:

³⁹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 36.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l'usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 9- 10.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 105. Resumir a nota é longa.

Os Cursos evidenciam, pois, uma continuação das pesquisas que Foucault já desenvolvia nos anos 1960 que, para muitos comentadores, se haviam encerrado com a década desvanecida. Defenderemos que esta perspectiva é errônea. Se Foucault trabalhava, pesquisava, escrevia no espaço aberto pelo fim do humanismo e da hegemonia dos conceitos de homem e de sujeito soberano, tais conclusões históricas não invalidaram sua metodologia arqueológica, que permaneceu operante⁴².

O aspecto mais surpreendente dessa questão é que em seu artigo Foucault: arqueólogo estrutural, Madarasz observa, no mesmo sentido que perspectiva errônea consiste em perder essa metodologia arqueológica que nos capacita de julgar as pesquisas foucaultianas na qualidade de comentadores.

A faculdade de julgar e discriminar a perspectiva certa da errônea deve basear-se no sentido da arqueologia.

Norman Madarasz, encontra o reconhecimento da perspectiva certa ideal de continuação desenvolvimento das pesquisas de Foucault em *Ditos e escritos* (1994) nos quatro volumes, nos observa-se que as reflexões mudam, principalmente quando Foucault tornou conhecido o texto de Kant (*O que é o esclarecimento*). É interessante que na publicação dos cursos que começou em 1990 até ao presente mostra-se um outro Michel Foucault (pós-humanista). Nessa publicação dos cursos mostra-se a evolução intelectual de Foucault que antes, nos anos de 1960-1970 era um específico intelectual, agora nos de 1990 ele mostra-se como um intelectual global. Em outras palavras, é com *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*, *História da sexualidade 3: O cuidado de si e a genealogia do sujeito* de Michel Foucault que essa nova compreensão da estética, da ética é compreendida melhor a partir da publicação dos cursos, e não nos livros de 1984.

Com isso, defendemos a ideia não de ruptura na obra de Foucault, mas defendemos o projeto de Michel Foucault como uma obra contínua. Quer isto dizer que a via adequada para a compreensão do projeto filosófico da *História da sexualidade* consiste em partir da irreduzibilidade das diferenças e em considerar que o comum dos cursos de Foucault caracteriza-se fundamentalmente pelo retoma do comprometimento do sujeito com a sua palavra para definir a *parrhesía*⁴³. Com essa retoma, o intento desse curso reside no esforço de

⁴² MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 21.

⁴³ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres I**. Cours au Collège de France (1982-1983). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard/ Seuil, 2008, p. 348.

determinar a ideia suplementar de um risco corrido pelo sujeito, cuja franqueza pode custar-lhe a liberdade ou a vida⁴⁴.

Mais precisamente, visa-se expor o franco-falar sobre a *parrhesía*. Foucault não se satisfará, em momento algum, com a palavra do diretor e marca-a do modo mais veemente no escrito que assinala o projeto de *História da sexualidade* como uma obra contínua de *Hermenêutica do sujeito*.

Foucault, ao analisá-lo a palavra livre, verifica que esta expressão desvencilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos deve adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; isso significa que é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O autor chama atenção para a questão do comprometimento:

O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz "eu digo a verdade", compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto a ponto à verdade por ele formulada. É neste sentido que não pode haver ensinamento da verdade sem um exemplum⁴⁵.

Esse comprometimento individual assenta-se no modo próprio da governabilidade de si e dos outros, se entendermos o governo de si como a condição de possibilidade do governo dos outros. Com isso, Foucault está recortando os limites éticos de comprometimento do sujeito com a sua palavra. Portanto, o princípio “Faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço” significa, agora, que não pode haver ensinamento da verdade sem que aquele que diz a verdade dê o exemplo desta verdade. Igualmente, esse princípio e comprometimento, ambos implicam, agora, que, no ensinamento político e no governo dos outros, nenhum sujeito deve ser capaz de exortar a virtude um sujeito qualquer – sem o governo de si. Para que resulte a necessidade de um governo de si e dos outros, Foucault repete a análise dos princípios que o expressam, ressaltando, agora, o momento da relação individual como condição necessária, igualmente, às relações individuais na correspondência⁴⁶. O curso de *Hermenêutica do sujeito*, então, será encarregado de explicitar o sentido desse “não”, dessa falta de correspondência entre a palavra

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 498, nota 8.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **L’herméneutique du sujet**. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 389.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 492.

e a ação. Neste sentido, vale observar que a verdade é considerada por Foucault como uma harmonia preestabelecida entre dois domínios, o da fala e o da ação.

2.1.1 O CUIDADO DE SI EM SÓCRATES

Nos períodos helenísticos e imperiais, a noção socrática de cuidado de si tornou-se um tema filosófico comum e universal. O cuidado de si era aceito por Epicuro e seus sucessores, pelos cínicos e por estoicos, como Sêneca e Rufus e Galeno. Os pitagóricos davam mais atenção à noção de uma vida ordenada em comum. Esse tema do cuidado de si não era um conselho abstrato, mas uma atividade extensa, uma rede de obrigações e serviços para a alma. Os epicureus acreditavam que nunca é demasiado tarde para ocupar-se de si mesmo. Os estoicos defendem a ideia de que cada pessoa deve ocupar-se de mesmo.

Em 1982, Foucault havia posto, como marco geral do seu trabalho, o estudo histórico das relações entre subjetividade e verdade. Tratava-se, para ele, partindo do estudo da noção de "cuidado de si" (*epiméleia heautoú, cura sui*), na filosofia grega e romana, de descrever as "técnicas", historicamente situadas, pelas quais um sujeito constrói uma relação determinada consigo, dá forma a sua existência, estabelece de maneira regrada sua relação com o mundo e com os outros.

Nota-se, portanto que o núcleo de compreensão dada por Foucault referente ao cuidado de si não está contido, egoísmo, narcisismo, hedonismo, uma atitude espontânea, um movimento natural da subjetividade. Por um lado, ele entende que era preciso ser chamado por outrem a esse cuidado correto de si, já que isso resultaria a convocação da figura do mestre de existência antigo. Assim, o filósofo francês acredita que seus cursos no Collège de França, a partir 1980, significam uma alternativa histórica ao diretor de consciência cristã. Convém observar que esse mestre de existência fala muito mais do que escuta, instrui muito mais do que confessa, convida à construção positiva muito mais do que à renúncia sacrificial. Por outro lado, a interrogação sobre o que deve estruturar essa palavra viva, endereçada ao dirigido, origina um primeiro estudo, em a *Hermenêutica do Sujeito* (1982), do tema da *parresía*. Esse tema corresponde ao desejo do filósofo francês como fala franca, uma vez isso levaria ao dirigido a coragem da verdade, como acontecia na direção de existência antiga. Somando essas

observações, o filósofo canadense da filosofia francesa contemporânea, Norman Roland Madarasz, escreve:

Lembremos, ademais, que a ‘hermenêutica’ em questão não remete a uma guinada metodológica, mas aponta ao contexto da Antiguidade tardia, em que uma hermenêutica *cristã* se constituiu para se pensar a subjetividade humana – se, como Foucault salientava, por subjetividade entende-se ‘a maneira em que o sujeito faz a experiência de ele mesmo num jogo de verdade onde ele tem uma relação a si’. O filósofo apresenta, assim, novos parâmetros que acabam por desqualificar a historiografia existente que destes campos tratara⁴⁷.

Toda a avaliação dada pelo filósofo francês acerca do curso da *Hermenêutica do sujeito*, considera-se em bem-sucedido apenas por ter voltado a incluir as práticas da Antiguidade tardia em seus cursos de lecionação. Por conseguinte, esse interesse no curso de análise da *Hermenêutica do sujeito* em filosofia significa que, na avaliação de Foucault, apenas na sociedade francesa havia problemas de práticas greco-romanas que denotavam o aumento de *epiméleia heautoû* e de cura de si⁴⁸ no século XX.

No entanto, a observação que prevalece é a seguinte: inclusão coaduna das práticas da Antiguidade tardia nas aulas de Foucault significa, neste contexto, a demonstração de seu grande caráter de professor-acadêmico e pesquisador, que ele garantia a formação do sujeito.

Verifica-se um aspecto de injunção quando se analisa esse princípio que o sujeito tem de “ocupar-se de si⁴⁹”, “cuidar-se de si mesmo”. O filósofo francês ressalta esse aspecto dizendo que o cuidado de si é eclipsado pela fissura do *gnôthi seauton*⁵⁰.

É importante ressaltar que o filósofo francês descreveu essa injunção sublinhando que essa regra de ter de conhecer-se a si mesmo foi associada ao tema do cuidado de si. De acordo com ele, é na cultura antiga que se encontram depoimentos acerca da importância dada à preocupação do cuidado de si e a sua vinculação com a questão do conhecimento de si⁵¹.

Para avançar no esclarecimento dessa questão, Foucault considera esses depoimentos como a prova mais decisiva, na medida em que, recorrendo à análise das teorias da

⁴⁷ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 36 -37.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 59-60.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**: l’usage des plaisirs [1984]. Paris: Gallimard/ Seuil, 1980, p. 85.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 43 -44.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353.

Hermenêutica do sujeito, sua inclusão das práticas da Antiguidade pode dizer que, no programa de pesquisa no Collège de França, existe uma concordância com os objetivos do seu curso.

O tema da renúncia a/em si mesmo é muito importante. Ao longo de todo cristianismo, existe uma correlação entre a revelação de si, dramática ou verbalmente, e a renúncia a si.

A partir dessa prova, toma-se, como ponto de partida, o caso de Sócrates, o mestre do cuidado de si, objetivando pensar o tema da *Hermenêutica do sujeito* e apresentar mais especificamente o tipo de prática implicada a esse tema.

De acordo com Foucault, Sócrates, na *Apologia*⁵², apresenta-se aos seus Juízes como mestre do cuidado de si. Ao expor o caso de Sócrates, seu principal papel, observa-se que, para a pesquisa que compõe seu programa de curso de *Hermenêutica do sujeito*, Foucault discute o comportamento de Sócrates a partir da sua relação consigo, do cuidado de si e dos outros. Esclarecendo mais, Foucault aponta que Sócrates interpelava os transeuntes e dizia-lhes: ‘Vocês apenas ocupam-se das vossas riquezas, da vossa reputação e as honras, mas da vossa virtude, e da vossa alma, vocês não se preocupam’⁵³. Sócrates é o que vela que seus concidadãos ‘cuidem-se de si mesmos’. Somente a partir do exame desse papel de incitação na Apologia, o filósofo francês concentra-se sobre os três pontos importantes de Sócrates a respeito do “cuida de ti mesmo⁵⁴”.

O primeiro ponto é que a atividade que consiste em incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos é a de Sócrates, mas o mestre do cuidado de si explicita que essa atividade foi-lhe confiada pelos deuses. A Realização da atividade em questão por parte de Sócrates deve ser entendida como o cumprimento de uma ordem que lhe foi dada pelos deuses para incitar aos atenienses para ocuparem-se consigo mesmos. O segundo ponto está contido na passagem que afirma que

Ao ocupar-se com os outros, Sócrates, evidentemente, não se ocupa consigo mesmo ou, em todo caso, negligencia, com esta atividade, uma série de outras atividades tidas em geral como interessadas, proveitosas, propícias. Sócrates

⁵² FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 58. E na Apologia, é como o mestre do cuidado de si que Sócrates apresenta-se aos seus juízes: o Deus mandou-o para recordar (lembrar) aos homens que devem se preocupar, não das suas riquezas, não da sua honra, mas de eles mesmos, e a sua alma.

⁵³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 7.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353. Foucault afirma: “Queriu simplesmente lhes assinalar estas passagens em que Sócrates se apresenta essencialmente como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmos, propondo que observemos apenas três ou quatro coisas importantes”.

negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo nem magistratura, para poder ocupar-se com os outros⁵⁵.

Recapitulando, o trecho contém o problema da relação entre o "ocupar-se consigo mesmo". Parafraseando Foucault, pode-se dizer que a compreensão inicial desse ocupar-se está atrelada ao que o filósofo incita e assinala o conteúdo, aquilo que, para o filósofo, deve representar a atividade de ocupar-se consigo mesmo ou de sacrificar a si mesmo. Um olhar atento para essa atividade revela-nos que a posição fundamental do mestre é a de "ocupar-se consigo mesmo"⁵⁶.

O terceiro ponto se esclarece o papel, a finalidade do papel de Sócrates que consiste em incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos. Por esses breves depoimentos sobre a figura do mestre de si, é legítimo inferir que a preocupação ética, que perpassa na obra de Sócrates, deve ser procurada no papel que ele desempenha na sociedade grega, no de homem que desperta os outros.

O cuidado de si, portanto, define-se como o momento do primeiro despertar. Nesse primeiro despertar, porém, o cuidado de si situa -se no momento em que os olhos abrem-se, em que se sai do sono e alcança-se a luz primeira. Tais pressupostos evidenciados refletem a importância desse terceiro ponto sobre o problema de "ocupar-se consigo mesmo". Sendo assim, em sintonia com tais pressupostos, Foucault apresenta um exemplo de uma passagem na qual possui a pretensão de explicar o papel da figura de Sócrates na Apologia. Por sua vez, o momento é considerado por Foucault como a causa da agitação do sujeito e consiste na comparação entre Sócrates e o tavão, este inseto que persegue os animais, pica-os e fá-los correr e agitar-se. No entanto, deve-se ressaltar que

“O cuidado de si é urna espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”⁵⁷.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres I**. Cours au Collège de France (1982-1983). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard/ Seuil, 2008, p. 44.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 10 – 11.

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 11 – 12.

A análise elaborada por Foucault sobre o papel de Sócrates na Apologia radica-se no problema de incitar o outro a cuidar-se de si⁵⁸ e essa sua atividade manifesta-se como uma missão que lhe foi confiada pelo Deus, e Sócrates jura que cumprirá essa atividade até no dia da sua morte. Segundo o próprio Sócrates assertiva, a atividade de incitar o outro a cuidar de é uma tarefa desinteressada, pois ela não pede remuneração, ele realiza-a por pura benevolência;

Esta afirmação de Sócrates é a prova maior de que trabalha a mando de deuses, por isso, sua tarefa dispensa a remuneração, com isso, pretende mostrar que somente a partir da morte é que começa o verdadeiro fim dessa sua missão. Para que se realize esta missão, explica que a utilidade para a cidade é maior que a vitória de um atleta a Olímpia. Nesse ato de justificação da importância da sua missão, defende que o cidadão aprende a ocupar-se de si mesmo (e não dos seus bens), aprende também a ocupar-se da cidade própria (e não dos seus negócios materiais).

Com isso, Sócrates ressalta que a particularidade de seu comportamento e missão merecia não a sua condenação por parte dos juízes. A tarefa dos juízes em questão, portanto, não é tanto uma condenação do comportamento de ensino de Sócrates sobre o cuidado de si. Esse comportamento torna-se mau, pelo fato de não recompensar Sócrates como mestre do cuidado de si, que “ensinou aos outros a cuidar-se de si mesmos”⁵⁹.

2.2 O PAPEL DO CUIDO DE SI EM FILOSOFIA

O ponto mais interessante e que veio na esteira de toda essa *Hermenêutica do sujeito* foi a descoberta do fato real de que passados oito séculos, “a mesma noção de *epiméleia heautoû*”⁶⁰ aparece com um papel igualmente importante em Gregorio de Nisse⁶¹. Nas palavras de Foucault:

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres I**. Cours au Collège de France (1982-1983). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard/ Seuil, 2008, p. 44.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 65.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 81.

Nessa nova descoberta hermenêutica, *a epiméleia heautoû*, é redefinida. Em Nisse ela é definida como movimento pelo qual renuncia-se ao casamento⁶². Esse movimento destaca-se da carne e pelo qual, graças à virgindade⁶³ do coração e do corpo, reencontra-se a imortalidade da qual tinha sido deteriorado.

Falando da importância desse tema de *epiméleia heautoû* para o empreendimento filosófico, pode-se elencar ainda uma outra passagem do Tratado da virgindade⁶⁴, e essa passagem é explicada pela parábola do drama perdido, o modelo de cuidado de si. Assim, essa passagem declara que “para um dracma perdido, é necessário acender a lâmpada, dar volta à toda a casa, explorar todos os cantos, até aquilo vê-se brilhar na sombra o metal da peça”⁶⁵; chamemos a esta abordagem de modelo de modelo literal da hermenêutica evolutiva. Este é o modelo adotado por Gregorio de Nisse. Seu modelo, ao qual, aqui, Foucault refere-se, é uma ‘defesa crítica’ da *Hermenêutica do sujeito*, por assumir e defender a necessidade de “tomar cuidado de si mesmo”. Nesta concepção, o próprio método crítico, de acender a luz da razão e explorar todos os cantos da alma, é um método que opera de modo análogo à efígie que Deus imprimiu na nossa alma, e que o corpo cingiu de mancha. E, segundo as regras e critérios que compõem esta concepção, a continência cristã e filosofia antiga tem representado uma pretensão teórico-prática, legítima o bastante para ser provada como uma preocupação relevante da cultura greco-romana e cristã. Ela consiste em que, ao tentar apoiar a *Hermenêutica do sujeito* na efígie divina, Michel Foucault pressupõe a presença do sinal de cuidado de si na Antiguidade. Ao fazer isso, o filósofo francês admite, de saída, como válido que a obrigação de ter de conhecer-se é elemento de preocupação essencial da cultura greco-romana.

Uma versão mais elaborada desta questão alega que entre estes dois marcadores extremos - Sócrates e Gregorio de Nisse, pode, adequadamente, explicar que o cuidado de si tem constituído não apenas um princípio, mas uma prática constante. Sua argumentação parte da ideia de que deve haver um afastamento de modo de pensamento e do tipo de moral⁶⁶. Esta

⁶² FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 89.

⁶³ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 353.

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

⁶⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 65: “A moral sexual exige que o indivíduo deve sujeitar-se à uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas esta arte refere-se cada vez mais à princípios universais da natureza ou a razão, aos quais todos devem dobrar-se da mesma maneira, independentemente do seu estatuto”.

crítica é bem assinalada por Foucault em uma leitura do texto epicureu, a Carta à Meneceu⁶⁷. Tal texto expressa a exigência de uma persistência da tarefa de cuidado de si que o sujeito deve continuar ao longo da sua vida, começa assim: “Nunca é demasiado cedo ou demasiado tarde para tomar cuidado da sua alma”⁶⁸. Deve-se, por conseguinte, filosofar quando se é jovem e quando se é velho”⁶⁹.

O intento de um recurso de uma concepção da filosofia na carta de Meneceu por Foucault não foi puramente teórico, pois revelou-se uma possibilidade de justificar certas práticas de si. “A filosofia é assimilada ao cuidado da alma (o termo é muito precisamente medical: *hygiaínein*), e este cuidado é uma tarefa que deve prosseguir-se ao longo de toda a vida. No Tratado da vida contemplativa, Filon de Alexandria designa assim certa prática dos terapeutas como um *epiméleia* da alma”⁷⁰.

Uma necessidade da explicação da possibilidade do cuidado de si elevada a um tal nível de exigência também conduz Foucault a procurar diversas tentativas de dar conta desta tarefa. Foucault está colocando a situação em termos que seria preciso um conselho, um diretor para oferecer a explicação exigida sobre essa tarefa.

De seu ponto de vista, o cuidado de si não se situa num patamar de crença de que seja uma invenção do pensamento filosófico. Deve-se deixar de lado esse erro em que uma explicação da origem do cuidado de si compromete-se com essa crença. Portanto, não se pode achar que o cuidado de si foi uma lei própria para a vida filosófica. Foucault adverte dizendo que uma legítima explicação filosófica deve mostrar que o cuidado de si “foi um preceito de vida, que dum maneira geral, foi muito valorizado na Grécia”⁷¹.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

⁶⁸ ‘Il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme’. FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

⁶⁹ Hoje os jovens, não se preocupam em filosofar, nem os velhos, preocupam-se sim das riquezas, materiais e honras. Cursam mais engenharias e ciências contábeis, do que filosofia. Neste sentido podemos dizer que nada mudou sobre o cuidado de si, ou seja desde a antiguidade vê-se a falta de interesse nos jovens pela filosofia, pelo cuidado de si para as coisas da cidade.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

⁷¹ Portanto, podemos dizer que avaliando o projeto de Foucault tem um fracasso nesse aspecto em que não consegue convencer os seus concidadãos, (tal como nós hoje) a filosofar tanto na juventude como na velhice. Eu Jimica estou cansado de responder à questão seguinte: “o que tu velho, pobre, negro, doutorando em filosofia vais fazer com a filosofia?”. Implicitamente a pergunta significa um desprezo da disciplina, desvalorização completa da mesma ou cursante na nossa sociedade.

Uma outra observação que se pode formular acerca dessa última citação de Foucault, é em parte decorrente desta primeira. Trata-se do fato de que o aforismo lacedemônio⁷² é, sim, um significativo princípio explicativo. Ele explica a possibilidade de desenvolvimento da cultura do cuidado de si na sociedade espartana. Assim, os Espartanos desenvolveram a cultura das suas terras, confiando aos escravos, em vez de reservar-se esta atividade, porque eles queriam “ocupar-se, cuidar-se de si mesmos”⁷³.

De acordo com este exemplo, que tem dado resultados confiáveis no campo da *Hermenêutica do sujeito*, a explicação em aforismo mostra que o cuidar de si mesmo contava como um privilégio. Foucault retoma ao tema do aforismo, partindo da mesma postura de valorização. Sua argumentação pretende, novamente, enfatizar o aspecto valorativo do cuidado de si na cultura greco-romana. Assim, Foucault afirma que “o cuidado de si é a marca de uma superioridade social, em oposição àqueles que devem ocupar-se dos outros para servi-los ou ainda se ocupar de um ofício para poder viver”⁷⁴.

Um passo da argumentação de Foucault, ao desenvolver sua crítica, refere-se a uma vantagem peculiar do modelo de cuidado de si em que o sujeito dá mais valor à riqueza, ao estatuto. Foucault espera transmitir uma atitude de desconfiança nos cursos que tem feito sobre a questão do sujeito. A esperança de Foucault acerca dessa desconfiança pode evidenciar-se da seguinte maneira: “A vantagem que dão a riqueza, o estatuto, o nascimento traduz-se pelo facto que se tem a possibilidade de ocupar-se si mesmo”⁷⁵. A exigência que Foucault faz é a de uma crítica da tradição para justificar a existência da capacidade de cuidar de nós-mesmos.

Assim, partindo do homolograma do aforismo lacedemônio, a concepção romana do *otium*⁷⁶ revela uma perspectiva de exame que penetra a relação com tema de cuidado de si. Essa relação, entre o ócio e o cuidado de si, aponta para um plano comum: “o lazer na sociedade romana, é por excelência o tempo gasto a ocupar-se de si mesmo”⁷⁷ e, ao mesmo tempo, revela

⁷² FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 58.

⁷³ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354. Tome 4

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 599.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 599.

que a filosofia, na Grécia e em Roma, não fez apenas que transpor, dentro das suas próprias, exigências de um ideal social muito mais difundido. A *Hermenêutica do sujeito* compreende, no seu contexto de problematização, um quadro de relação entre a filosofia grega e romana, o qual reflete o cuidado de si tornado um princípio filosófico. Tal quadro expressa simultaneamente o cuidado de si, presente na cultura greco-romana, como uma forma de atividade⁷⁸.

Tal como Foucault apresenta *Dits et Écrit IV*, 1994, a ideia de *epiméleia* não se refere apenas a uma atitude de consciência ou uma forma de atenção que o sujeito levaria sobre si mesmo, mas também indica uma ocupação regulada, um trabalho com os seus métodos e os seus objetivos. Logo, mostra-se que o uso do termo *epiméleia* ainda é amplo. Foucault constrói exemplos nos quais fundamenta o emprego diverso desse termo. O seguinte argumento mostra três exemplos diferentes de emprego da *epiméleia*. Em primeiro lugar, Xenofonte emprega a palavra *epiméleia*⁷⁹ para designar o trabalho do mestre de casa que dirige a sua exploração agrícola. Em segundo lugar, a *epiméleia* utiliza-se para designar os deveres rituais que se presta aos Deuses e as mortes. Em terceiro lugar, a atividade do soberano que vela sobre o seu povo e dirige a cidade é, para Díon de Prusa, chamada *epiméleia*.

Para elaborar essa concepção, Foucault, primeiro, explica que é necessário compreender aquilo que se encontra encoberto quando filósofos e moralistas recomendarem cuidar-se de si mesmo (*epimeleisthai heautoû*), Foucault começa com a condição: o que temos em mente quando filósofos e moralistas recomendam que o homem deve cuidar-se de si mesmo? Essa questão não costuma ser tematizada nas respostas ao problema de Foucault sobre o cuidado de si. Ao avaliar a resposta a essa questão, Foucault admite que os filósofos e os moralistas não aconselham apenas prestar atenção a si mesmo. O que Foucault quer dizer, ao estabelecer que os filósofos e os moralistas não aconselham só a evitar os erros, face aquelas evidências nos exemplos de uso do termo *epiméleia*, devemos considerar o conselho desses pensadores, refere-se a um domínio de atividades complexas⁸⁰.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁷⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 58.

⁸⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

2.2.1 A RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E OUTRAS ATIVIDADES

De posse dessa complexidade, Foucault concluirá que, em toda a filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado ao mesmo tempo como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de métodos cuidadosamente elaborados⁸¹. Os argumentos desenvolvidos até que mostram que a definição greco-romana de *epiméleia* não precisa ser substituída por outra mais adequada, nem complementada pela adição de novas condições: o que ela requeria era uma análise mais detalhada de cada uma de suas condições, de modo que elas inter-relacionam-se. Isso evidenciou que, na avaliação de Foucault, o *Alcibíades*⁸² é o texto mais antigo e seguro testemunho que dispomos como ponto de partida sobre o estudo do cuidado de si.

Abordando esse intrincado estudo na perspectiva da filosofia, Foucault enreda-se em direcionamento da relação do cuidado de si com a política, com a pedagogia e com o conhecimento de si. Assim, foi possível formular três questões das quais se pode dar a justificativa da razão da escolha do texto de *Alcibíades* para ser analisado no curso de hermenêutica. Aqui, abrimos um parêntesis para apresentar apenas uma observação: na tentativa de apreender a acepção complexa do cuidado de si, Foucault expõe a confrontação de *Alcibíades* com os textos dos séculos I e II. O que Foucault visava ressaltar, a partir dessa sumária exposição dos passos de *Alcibíades*, são as várias transformações importantes⁸³. Retornemos as nossas indagações acerca do cuidado de si, na filosofia de Foucault.

Cabe-nos perguntar: por que, ao expor os temas axiais da sua hermenêutica, Foucault não prescinde da figura de Sócrates que ora precede ora sucede ao esforço argumentativo do cuidado de si?

Sócrates recomendava à *Alcibíades* que aproveitasse da sua juventude, para ocupar-se de si mesmo: ‘Aos cinquenta anos, seria demasiado tarde’. Mas Epicuro dizia: Quando você é jovem, não é necessário hesitar a filosofar, e quando estamos é velho, não é necessário hesitar a filosofar. Nunca é demasiado cedo ou demasiado tarde para

⁸¹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁸² FOUCAULT, Michel. **L’herméneutique du sujet**. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes FOUCAULT, Michel de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁸³ Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 59. “No lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo de cuidado de si, os primeiros dois séculos da era Imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma maneira de ouro da cultura de si, desde é claro que este fenômeno afeta apenas os grupos sociais, em número muito limitado, que eram portadores da cultura e para quem um tou biou techne poderia ter significado e realidade”.

cuidar de sua alma. É este o princípio do cuidado permanente, ao longo da vida, que prevalece⁸⁴.

A partir deste conselho, reforça a noção do cuidado de si como atividade que deve ser praticada por todas as idades e o conselho conclui-se pela indicação das vantagens concernentes ao cuidado de si ao longo de toda vida do sujeito. Esse relato do trabalho filosófico do cuidado de si é subsequente à exposição argumentativa das vantagens das práticas de si, na medida em que se associa ao exemplo de Musonius Rufus⁸⁵ como uma condição de vida saudável e feliz. De seu ponto de vista, um estudo hermenêutico do sujeito em termos de cuidado de si “é necessário curar-se incessantemente, se queremos viver de maneira saudável”⁸⁶.

Veja-se que Foucault não dirige sua pesquisa a uma ou outra proposta hermenêutica em particular, à própria intenção de explicar a necessidade da atividade do cuidado de si. Tomando essa atividade em sentido amplo, como a consideração de Galeno, pode-se ter uma visão mais clara do que Foucault espera propor: “Para tornar-se um homem realizado, cada um tem necessidade de exercer-se, cuidar-se, para assim dizer toda sua vida⁸⁷, mesmo se for verdadeiro que vale melhor a partir da sua mais jovem idade, ter velado sobre a sua alma”⁸⁸. Para ele, o valor do trabalho do cuidado de si tem que ser para todo o homem independentemente de sua idade ou sexo. Portanto, nada menos pode ser esperado do que um exercício generalizado da possibilidade do cuidado da alma.

Deixando de lado todos os intermediários em que os amigos a quem Sêneca e Plutarco comprometem-se com este mecanismo de dar conselhos, o que se pode afirmar é que Foucault atribuiu confiança a esta forma de cuidado. Neste sentido, esse mecanismo seria uma legítima explicação hermenêutica, uma vez que, para Foucault, os interlocutores de Sêneca e Plutarco são diferentes dos adolescentes e ambiciosos aos quais Sócrates dirigia-se. Para ele, não se trata da questão de mostrar como o fenômeno da idade dos alunos e ouvintes realmente influencia na correspondência, mas a razão pela qual ele tinha que acontecer. É isso o que Foucault espera de uma legítima explicação do cuidado de si: “esses são homens, às vezes jovens (como Serenus, às vezes, em plena maturidade como Lucilius, que exercia cargo procurador Sicília

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

⁸⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 66.

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 66.

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 66 - 63.

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

quando Sêneca e ele trocam uma longa correspondência espiritual”⁸⁹. Ela deve mostrar porque isso tinha que acontecer, dado a idade relativamente diferente entre os interlocutores, e não meramente que isso pode ter acontecido. O que Foucault indica, no trecho acima citado, é que a atividade do cuidado de si decorre da mestiçagem das idades. Daí, explica-se a correspondência dos distintos alunos na escola de Epiteto, a razão pela qual houve uma interação entre indivíduos diferentes que frequentavam esta escola, ainda que a idade fosse diferenciada entre os frequentadores da mesma, eles são, contudo, correspondentes entre si: “tem alunos ainda muito jovens, mas também chega a interpelar adultos - e até mesmo figuras consulares - para lembrá-los para cuidar de si mesmo”. Dessa forma, pode-se afirmar que as correspondências que os alunos possuem entre si são sempre boas.

A análise do ‘Cuide de si mesmo’, enquanto atividade, não oportuniza uma preparação súbita para a vida; aqui, está o seu limite, pois, por ser um princípio do cuidado permanente, esse princípio não reduz a preparação à inconstância de cuidado, pois o cuidado de si é tido como uma forma de vida. Também a responsabilidade individual é requisito importante para o cuidado de si. Mas será que isto é possível? É Foucault quem nos incentiva para que não desistamos do nosso caminho do cuidado de si, dizendo: “*Alcibíades* estava ciente de que ele tinha que se cuidar de si, na medida em que mais tarde quisesse ocupar-se dos outros. Trata-se agora de ocupar-se de si, para si mesmo. Deve-se ser para e por si mesmo, e ao longo de sua existência, seu próprio objeto”⁹⁰.

Estamos em um momento crucial da nossa vida, para o qual urge uma decisão. A caminho da ética, seguimos o conselho dos dois (*Alcibíades* e Foucault)? Foucault dá-nos um conhecimento de si para a grande preparação e decisão que queremos hoje em tempos de laicismos. Ele dá-nos, sim, um exemplo do incansável trabalho dos textos, da busca da divindade no seio da comunidade. Com isso, Foucault pretende estar esclarecendo “a ideia de conversão a si, a ideia de todo um movimento de existência, através da qual se faz o retorno sobre si mesmo. Disso se segue que a *epistrophé* é um tema típico platônico. Diante desta constatação, uma das conclusões a que chegou Foucault foi que o movimento pelo qual a alma vota-se a si-mesma é um movimento pelo qual o seu olhar é atraído para o “top”, alto (*le haut*).

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 64.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

Esta é a direção do movimento de existência, mas essa direção alargar-se ao elemento divino⁹¹ para as essências e para o mundo supracelestia. E este é o mundo onde as essências são visíveis.

O grande processo em que a alma se volta para si mesma constitui o convite para ocupar-se consigo, para si mesmo em Sêneca, Plutarco e Epíteto⁹² Tal convite se refere a uma forma de vida. A rigor, ocupar-se consigo significa “ser para si mesmo, ao longo de toda a sua existência, seu próprio objeto”.

O convite, que se propõe, tem por fim estabelecer-se junto de si mesmo, “residir em si mesmo e aí permanecer⁹³”. A partir dessa afirmação, o grande objetivo final da conversão a si já vislumbra-se claramente: dá-se a percepção de que o exercício da conversão é complexo, pois exige que sujeito seja capaz de estabelecer uma multiplicidade de relações de si mesmo. Assim, essa frase deste texto assume ainda um novo sentido. As relações de si mesmo são representadas frequentemente sobre “o modelo do gozo possessivo: gozar de si, divertir-se, tomar o seu prazer consigo, encontrar em si todo o deleite⁹⁴”.

Todos esses sentidos ajudam-nos a perceber de forma cabal o movimento de existência e tudo leva a crer que tal apresenta-se como um controle perfeito de si mesmo, cuja finalidade é ser inteiramente independente. Para Foucault, então, objetivo final da conversão também pode estar do outro lado de relações, nos passos em direção ao modelo jurídico-político, ser soberano sobre si mesmo. “Essas relações às vezes são concebidas sobre o modelo jurídico-político: ser soberano sobre si mesmo, exercer sobre si mesmo um controle perfeito, ser plenamente independente, ser completamente a si”⁹⁵.

A tarefa de Foucault consiste em determinar o que há de cuidado de si na pedagogia, ou melhor: o que a tradição filosófica ocidental identifica como tipicamente pedagógico nas discussões filosóficas da Antiguidade?

⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tomo 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

⁹² FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 61 – 62. Resumir nota 112.

⁹³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 601.

⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 601.

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

Os textos de *Alcibíades*, nos séculos I e II, despontam uma transformação da pedagogia. O que dá certa coerência a essa transformação da relação do cuidado de si com a pedagogia é justamente a ideia que podemos formular da maneira seguinte: “No *Alcibíades*, o cuidado de si impunha-se devido aos defeitos da pedagogia; tratava-se ou de completá-la, ou substituir-se a ela; tratava-se em todo caso de dar uma formação”⁹⁶.

Foucault era um pedagogo e sua pedagogia acaba de manifestar-se justamente nos fundamentos com a sua análise da noção do cuidado de si a partir dos textos de *Alcibíades*. No estudo desses textos, o problema que surge consiste em saber qual é a relação entre o cuidado de si e a pedagogia. Para Foucault, existe um ponto de origem bem determinado dessa relação e ele começa na medida em que a aplicação a si tornou-se uma prática adulta que se deve exercer toda sua vida, o seu papel pedagógico tende a apagar-se e outras funções afirmam-se.⁹⁷

2.2.2 AS FUNÇÕES DA PRÁTICA DE SI NA PERSPECTIVA ÉTICO PEDAGÓGICA

A trajetória do pensamento pedagógico de Foucault revela, no seu interior, uma ética do sujeito. No seu curso de *Hermenêutica do sujeito*, percebe-se que o lugar de destaque que esse tema ocupa deve-se ao interesse pelas transformações da prática do cuidado de si. Neste sentido, Foucault trata de algumas funções associadas à prática de si sob o ponto de vista ético-pedagógico.

Em primeiro lugar, Foucault recupera a função original de uma crítica enquanto pertinente ao trabalho de prática de si. Pode-se dizer que a abordagem da prática de si na pedagogia faz-se em função de uma crítica. Porque a pedagogia diz respeito ao sujeito, Foucault toma-a como esfera privilegiada: a prática de si deve permitir ao sujeito “desfazer-se de todos os maus hábitos, de todas as opiniões falsas que se pode receber da multidão, ou dos maus

⁹⁶ Será que Foucault atingiu esse objetivo? Acho que não, pois hoje nos sistemas de educação há mais pedagogias, didáticas dadas como uma formação ao invés do cuidado de si. Há mais institutos, universidades pedagógicas com formação em pedagogia sem formação em cuidado de si. A situação constatada por Foucault na Antiguidade continua a ser a mesma no pleno século XXI.

⁹⁷ **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

Parece-nos que Foucault estava ciente do fracasso dessa sua proposta de substituir-se a formação pedagógica pelo cuidado de si. De 1982 para 1994 Foucault faz avaliação da sua proposta, consta-se que sua implementação no Collège de França foi um fracasso.

mestres, dos pais e do ambiente”⁹⁸. Foucault diz que o “Esquecer”⁹⁹ é uma tarefa importante da cultura de si¹⁰⁰. As exigências de austeridade sexual que se exprimiram na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. O seu contexto antes é caracterizado por um fenómeno bastante de longo alcance histórico, mas que conheceu a esse momento o seu apogeu: desenvolvimento que poderia ser chamado de “uma cultura de si”, no qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para si.

O sujeito em pedagogia pode, então, através das práticas de si, desaprender tudo o que lhe foi inculcado ao longo de toda a sua vida. Ao mesmo tempo em que sublinha tais práticas de si na sua função crítica, Foucault mostra que a pedagogia, de fato, não a cumpre. Sendo assim, sua mera prática denuncia o fracasso, a pedagogia torna as práticas de si frágeis, na medida em que ela não permite desaprender os hábitos que o sujeito pode receber dos mestres, dos pais ou do ambiente. A pedagogia deve permanecer como esfera da crítica da vida e manter as práticas de si como crítica de uma realidade social austera.

O segundo momento (ligado às transformações e ao papel das práticas de si) significa uma luta. A prática de si deve permanecer no seu combate, porque é uma luta incessante. Foucault assume uma posição crítica com relação à pedagogia, na medida em que a tendência formadora que a pedagogia assumiu coloca o homem como um destinatário indispensável da formação do futuro vinculada de valores que hegemonicamente regem a sociedade.

Em *Dits et écrits* IV, Foucault define sua posição: “A prática de si é concebida como um combate permanente. Não se trata simplesmente de formar, para o futuro, um homem de valor. É necessário dar ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirão bater-se toda a vida”¹⁰¹. Essa tomada de posição em Foucault pode ser sintetizada através dessa concepção que o autor considera básica para a pedagogia: a constância e a precaução.

Sabe-se quanto eram frequentes duas metáforas¹⁰²: a primeira é a da disputa atlética, a qual afirma que se está na vida como um lutador que tem a desfazer-se dos seus adversários sucessivos e que deve exercer-se mesmo quando não combate; a segunda é a da guerra, postula

⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

⁹⁹ Hoje as pessoas lutam não para desaprender, mas aprender alguma coisa, como por exemplo, hábitos. Na educação fala-se mais de Ensino e aprendizagem de conhecimentos, hábitos, tradições e culturas, técnicas etc., e não se fala de desaprendizagem, nem de práticas de si.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 57.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

que é necessário que a alma seja disposta como um exército que inimigo é sempre um suscetível de sitiar, de assaltar.

Tudo passa-se entre a articulação de duas formas: atlética e guerreira. Primeiro, a forma da metáfora da justa atleta, enquanto prática de si para vencer seus adversários em campo, requer uma realização ou prática de exercícios constantes, mesmo nos dias em que a atleta não tem competição marcada na pista. Segundo, no interior do que seja a forma da metáfora da guerra em Foucault, perpassa sempre uma mesma ideia: o cuidado. Mesmo nessa segunda metáfora, onde Foucault elege a guerra como uma manifestação privilegiada da prática de si contida na formação do soldado caracterizada pelo processo de prática de exercícios de vigilância permanente.

2.2.3 A NOÇÃO DE PATHOS NA CULTURA GREGA

Do ponto de vista filosófico, uma das várias questões colocadas é determinar quais são os fatos mais antigos da cultura grega que devem ser utilizados no estudo da noção de *afeção* (*pathos*) e conhecimento do papel da filosofia. Ultimamente, a concepção mais aceita é aquela que considera a noção de *pathos* não como a doença do corpo, mas a paixão da alma. Dentro deste contexto, existe um problema extremamente interessante, que é o de saber como ampliar o campo figurativo da noção de *pathos* ao campo metafórico que permite aplicar ao corpo e à alma expressões como tratar, curar, amputar, escarificar, purgar¹⁰³. Foucault tem defendido que a concepção segundo a qual tal noção, na verdade, pertence ao princípio familiar dos epicuristas, cínicos e dos estoicos. Com isso, Foucault tenta mostrar que a noção de *pathos* faria parte do domínio da cultura grega, ou seja, pertenceria ao domínio da filosofia. Seu objetivo era o de examinar a concepção prática de si como sendo um elemento cultural greco-romano por excelência e, em particular, concepção de que a função da filosofia seria uma característica imprescindível de tal cultura. Foucault desenvolve as suas ideias envolvendo a noção de *pathos* e o papel da filosofia no seu livro póstumo, intitulado *Ditos e Escritos* (1994). Neste livro, a função da filosofia é de curar as doenças da alma¹⁰⁴.

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

A característica mais importante da investigação da cultura de si¹⁰⁵ é a descoberta de várias transformações do cuidado de si, com auxílio dos textos de *Alcibíades*¹⁰⁶ a partir do Séculos I e II.

Entretanto, o artigo Madarasziano sobre *Foucault: arqueólogo estrutural* (2016) mostrou que em diferentes períodos de sua atividade intelectual, o autor de ‘*L’écriture de soi*’ expressa *déplacement*/ deslocamento de um pensamento, a continuidade ou ruptura na trajetória da sua obra. Norman Madarasz dá um exemplo:

Já Foucault, por seu turno, como bem podemos ler em ‘*L’écriture de soi*’, assumia que as práticas filosóficas antigas haviam sido ultrapassadas; deslocando o foco, ele apontava mais especificamente para uma escrita transformada em que se configurava a potência prescritiva de pensamento. Pela força da escrita, Foucault antecipava a dupla condição de existir e transformar esta mesma existência que o termo “subjetivação” veio a delinear em seus estudos históricos¹⁰⁷.

No mundo hodierno parece que fica difícil continuar seguindo essas etapas intelectuais. Elas tornaram-se simples demais para nós que apostamos um estudo crítico e de avaliação retrospectiva sobre as pesquisas de Foucault, pois para nós a exigência cronológica deve ajudar-nos a compreender não apenas a continuidade da reflexão, mas também os vários momentos complexos da tarefa e da história do projeto de Foucault. Ao descrevermos as etapas intelectuais na obra de Foucault, através das considerações metodológicas, em *Vigiar e punir* (1975), pode-se perceber uma reflexão que se movimenta, desloca-se da arqueologia do saber à genealogia do poder.

Assim, o domínio da noção de cultura de si é constituído por uma classe bastante abrangente de funções filosoficamente caracterizáveis que dá, por sua vez, a origem a uma investigação diversificada, tanto nos deveres a cumprir, quanto nas técnicas a serem adotadas¹⁰⁸. Este tipo de consideração leva Foucault a formular uma terceira função de

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 57 – 58. Pode-se caracterizar resumidamente essa “cultura de si” pelo facto que a arte da existência o techne todo biou em suas diferentes formas - lá encontra-se dominada pelo princípio que é necessário “tomar cuidado de si mesmo”; é este princípio do cuidado de si que funda a necessidade, controla o desenvolvimento e organiza a prática. Mas deve notar-se; a ideia que deve aplicar-se a si mesmo, ocupar-se a si mesmo (heautou epimeleisthai) é realmente um tema muito antigo na cultura grega.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 59.

¹⁰⁷ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 23.

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 355.

cuidado de si: “a cultura de si tem uma função curativa e terapêutica”¹⁰⁹. As razões para adotar-se tal função remetem diretamente as diferenças entre o modelo médico e o modelo pedagógico. Na verdade, as investigações asseguram que, no âmbito da comparação das funções desses modelos, é possível obter uma aproximação. A conclusão obtida por Foucault, através dessa comparação, é expressa, de uma forma bastante enfática, nos seus dois livros *Dits et écrit IV* (1994) e *O Cuidado de si* (1984):

“Devemos, é claro, lembrar dos fatos na cultura grega antiga: a existência de um conceito como o *pathos*, que significa tanto a paixão da alma do que a doença do corpo¹¹⁰”. Na cultura de si, o aumento da preocupação médica parece bem ter resultado por certa forma, ao mesmo tempo específica e intensa, de atenção ao corpo. Esta atenção é muito diferente do que tinha sido a valorização do vigor físico numa época onde a ginástica, o treino desportivo e militar fazia parte integrante da formação de um homem livre. Tem também, em si, algo de paradoxal uma vez que se inscreve, pelo menos em parte, dentro de uma moral que põe que a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem mais verdadeiros males e que vale melhor aplicar-se à sua alma do que de consagrar (dedicar) os seus cuidados (atenção) para manter o seu corpo. Este é o ponto em que é dada atenção nestas práticas de si, é o ponto onde os males do corpo e alma podem se comunicar entre eles e trocar a sua indisposição (desconforto): onde os maus hábitos da alma podem provocar misérias físicas, enquanto os excessos do corpo manifestam e mantêm os defeitos da alma¹¹¹. Foucault ressalta que a magnitude de um campo metafórico é o que permite aplicar ao corpo e à alma as expressões como tratar, curar amputar, escarificar, purgar. Neste sentido, ele adverte que o nosso dever é também lembrar o princípio familiar dos epicuristas, estoicos e cínicos. Esse princípio afirmava que “o papel da filosofia é curar as doenças da alma¹¹²”.

Mas o grande legado foi o cuidado consistia em tratar da sua alma, fazendo lembrar um preceito que Zenão teve deu a seus discípulos e que Musonius, no século I, repetirá numa sentença citada por Plutarco: Os que querem salvar-se devem viver tratando-se incessantemente. Sabe-se a amplitude tomada, em Sêneca, pelo tema da aplicação a si mesmo: este princípio tem um aspecto positivo pois consiste em apenas consagrar-se a si mesmo. Com

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III*: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 72.

¹¹² FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III*: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 60.

isso, é necessário de acordo com Sêneca, renunciar às outras ocupações: assim se poderia tornar-se vago para si mesmo (*sibi vacare*).

Mas este feriado toma a forma de uma atividade múltipla que pede para não perder tempos. E que não poupa esforços para fazer-se a si mesmo transformar si mesmo, se retornar à si, voltar para si¹¹³. Portanto, Sêneca dispõe um todo um vocabulário para designar as formas diferentes que devem tomar o cuidado de si e o ódio com o qual procura-se juntar-se a si mesmo (*ad se properare*). A relação entre a alma e o corpo também é interessante. Para os estoicos, o corpo não era importante, porém, Marco Aurélio falava de si mesmo, de sua saúde, do que tinha comido, de sua garganta dolorida¹¹⁴. Isto é muito característico da ambiguidade entre o corpo e a cultura de si. Teoricamente, a cultura está orientada para a alma, mas todas as preocupações pelo corpo adquirem uma importância imensa.

Em relação aos dois modelos médico e pedagógico, Foucault utiliza, em pontos-chaves de sua comparação e argumentação, a função curativa e terapêutica para identificar a semelhança entre esses modelos. O uso dessa comparação, em seu curso como o de *Hermenêutica do sujeito* (1982), vem necessariamente acompanhado de algum tipo de exemplo e isto devido a razões bastante específicas. No caso do problema da relação entre a filosofia e a medicina, o resultado dessa comparação é que a função curativa constitui um só campo. Nos termos de Michel Foucault: “Para Plutarco a filosofia e a medicina constituam *miakhôra*¹¹⁵ só uma região, um só um domínio”¹¹⁶. A recusa a exemplos envolvendo o caso do problema relação entre a medicina e a pedagogia é um problema bastante semelhante ao da relação entre a medicina e filosofia, na avaliação das conclusões obtidas por Foucault “Epiteto não queria que a sua escola seja considerada como um simples lugar de formação, mas como um gabinete médico, um *iatreïon*”¹¹⁷; para Foucault, o que é desejável, neste exemplo, é o apelo função curativa. Este tipo de consideração mostra-nos como a conclusão estabelecida por Foucault, a

¹¹³ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 61.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996, p. 65.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 356.

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 69 – 70.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357. Isso toca em um dos pontos mais importantes desta atividade dedicada a si mesmo: ela constitui, não um exercício de solidão, mas uma prática social real, verdadeira. E isso, em vários sentidos. Na verdade, muitas vezes tomou forma em estruturas mais ou menos institucionalizados.

partir de certos exemplos ligados à função curativa e terapêutica do cuidado de si, é passível de uma interpretação semelhante àquela pretendida por seu autor, Epiteto.

Aliás, na argumentação de Foucault, que pretende mostrar que as relações entre medicina e pedagogia são equivalentes, existe um problema envolvendo a consciência de ser paciente. Na demonstração disso, pedagogicamente, o aluno que quer aprender não se pode considerar como uma pessoa sã, mas sim doentia, que quer curar-se.

Ele queria que seja “uma clínica da alma”; queria que os seus alunos chegassem com a consciência de ser pacientes: “Um, dizia, com um ombro deslocado, o outro com um abscesso, o terceiro com uma fístula, e este com dores de cabeça¹¹⁸”.

2.3 O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E O OUTRO

Nota-se que o núcleo da compreensão dada por Foucault referente a funções de cuidado de si está situado nos períodos entre os séculos I e II na cultura greco-romana. Por um lado, ele entende que “essa relação a si ainda é considerada com base na relação de um professor, um diretor”¹¹⁹. Por outro lado, o filósofo francês observa que esse “cuidado de si é considerado com base à um outro”¹²⁰. Entender que a relação a si contém em si também a relação ao outro é saber distingui-la como independente cada vez mais distinta da relação amorosa.

Toda a explicação dada pelo investigador francês, acerca do problema da relação entre o cuidado de si e a relação com o outro na *Hermenêutica do sujeito*, direciona-se em torno do princípio da alteridade da condição humana, geralmente admitido. Essa relação significa apenas “Que não se possa ocupar-se de si mesmo sem a ajuda de outro”¹²¹. É apenas por meio desse princípio que o homem definir-se-ia como um ser em relação com o outro. Logo, a questão ética que permeia nessa relação diz respeito à possibilidade de a liberdade humana desenvolver-se dentro da entrega de si à autoridade de outro.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 357.

Foucault sustenta essa compreensão através de uma celebre passagem contida no tomo IV de *Dits et écrits*: “Sêneca dizia que ninguém é bastante forte para libertar-se por si mesmo do estado de *stultitia* no qual está: “ele tem necessidade que estique-lhe-se a mão para tirá-lo”. Essa passagem de Sêneca foi acrescentada a uma outra, a de Galeno e essa inclusão gerou duas implicações. A primeira delas aponta apenas o final último do cuidado de si e seu ponto fraco em Sêneca e Galeno. Ambos diziam que o homem gosta-se demasiado a si mesmo para curar-se apenas das suas paixões¹²². Esse é o lado positivo dessa prática de si. A segunda delas refere-se à hipótese da impossibilidade, do fracasso do cuidado de si desenvolver-se à margem da questão da relação com o outro.

Segundo Foucault, essa hipótese representa a questão ética essencial que circunscreve o problema da relação com outro. Portanto, esse problema traz consigo uma lição que chamou atenção ao filósofo francês: o cuidado de si deve direcionar-se na relação com o outro, porque “os homens que não tivessem consentido a entregar-se à autoridade de outro¹²³ frequentemente tropeçaram”.

Deve-se esclarecer a causa pela qual Foucault expôs esse princípio. Ao nosso ver, essa causa diz respeito à possibilidade de corroborar que “esse princípio é verdadeiro para os novatos; mas é também para o sujeito e até ao fim da vida”¹²⁴. Ressaltar sem exagero a função desse princípio significa assinalar que ele é o fundamento do curso de *Hermenêutica do sujeito*.

A descrição dessa função aproxima-nos da diferença entre o sentido do cuidado de si e o sentido da relação com o outro, que aparece nas relações entre Sêneca e Lucílio. Segundo Foucault, “a atitude de Sêneca, na sua correspondência com Lucílio, é típica: tem graça ser idoso, ter renunciado todas as atividades, ele dá conselhos à Lucílio, mas ele convida-lhe e felicita-se da ajuda que ele encontra nesta troca de cartas¹²⁵”.

O autor adverte-nos sobre a necessidade que a correspondência desses dois homens impõe. A partir dessa referência, Foucault mostra-nos que a atitude que se apresenta como

¹²² FOUCAULT, Michel. *L’hermenêutique du sujet*. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

¹²³ FOUCAULT, Michel. *L’hermenêutique du sujet*. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *L’hermenêutique du sujet*. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982 in FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

correta aos olhos de ambos correspondentes e que seus alunos deveriam adotar é que a idade não é condição para separar-lhes nessa relação de correspondência. Com isso, a atitude de ambos interpreta-se no consentimento de cada um que consiste em entregar-se à autoridade de outro, por exemplo, Sêneca dá conselhos a Lucilio e, depois, Lucilio agradece-lhe a ajuda que encontra nesta correspondência. O objetivo de Foucault é provar que o que é notável nesta prática da alma é a multiplicidade das relações sociais que podem servir-lhe de apoio.

A nova experiência de si situa-se nos séculos I e II quando a introspecção torna-se cada vez mais detalhada, na medida em que é neste período onde se desenvolve a relação entre a escrita e a vigilância¹²⁶. Nessa relação, presta-se atenção a todos os aspectos ligados à vida, ao estado de ânimo, à leitura e à experiência de si que se intensificaram e ampliaram-se por causa do ato de escrever. Uma das características mais importantes do cuidado de si implicava tomar notas sobre si mesmo, que deviam ser relidas, escrever tratados ou cartas aos amigos para ajudar-lhes e levar cadernos para reatualizar para si mesmo as verdades que continha.

Ao optar pela prática da correspondência por escrita como prática da alma, podemos aceitar a possibilidade de relacionar-se com uma rede de receptores, que abriga idades diferentes numa mesma carta. A partir daí, podemos pensar que a correspondência, pelo viés de seu princípio, impõe um emissor e um receptor em relação com. Isso significa que, na escrita, postulam-se, com clareza, os conselhos de ajuda. Os que participam da correspondência oferecem apenas o núcleo e as instruções acerca de seus cuidados, isto é, técnicas para praticar o cuidado de si e dos outros. A nossa tarefa é libertar-nos de organizações estritas em que nos deixam a filosofia, a pedagogia e a medicina, sem estender seus programas de cursos de formação o tema fundamental do cuidado de si para todos os indivíduos da sociedade.

Foucault faz do tema objeto recorrente em diversas de suas preleções (*Hermenêutica do sujeito*, *O Uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*), sendo em *Dits et écrit* (1994), que o autor propõe, ainda no universo de uma filosofia do sujeito, que:

Há organizações escolares estritas: a escola de Epiteto pode servir de exemplo; se acolhiam ouvintes de passagem, ao lado dos alunos que permaneciam para um estágio mais longo; mas se dava também um ensino para aqueles que queriam tornar-se eles

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996, p. 358.

mesmos filosóficos¹²⁷ e diretores de almas; algumas das Entrevistas reunidas por Arrianus são lições técnicas para esses futuros praticantes da cultura de si¹²⁸.

Já nesse exemplo mais próximo ao objeto de nosso trabalho, o de prática da cultura de si, notamos que, ao longo de sua história, o programa de ensino de lições técnicas proliferou em diversas organizações escolares estritas na cultura greco-romana. Epiteto tem seu próprio programa de formação para o exercício da direção da alma de seus alunos e ouvintes. O importante é perceber não é só a filosofia que se interroga sobre as práticas de si. É através da medicina, da pedagogia, da escrita que abrangemos as dimensões do cuidado de si. Isso significa que a filosofia, a medicina e a pedagogia, que aprendemos nas escolas, devem ser essa articulação do mundo que representa em nós uma maneira de sabermos cuidar de nós mesmos, de nossa vida e dos outros. Assim, é preciso sempre sair das paredes e estágios de formação de especialidade confinados nas escolas, isso significa um alargar do espaço de práticas de si para incluir a todos os membros da sociedade sem olhar pelo seu estatuto social ou idade. E essas experiências de exercícios da direção da alma são indispensáveis para o sujeito comum e não, apenas, para alunos em formação nas escolas, pois as lições técnicas de cultura de si são úteis para todos os homens independentemente de sua idade.

Retomando a ideia de que o ensino de lições técnicas de cuidado de si proliferou em diversas domínios da cultura greco-romana, como Foucault faz em *O cuidado de si e Dits e écrits* tomo IV, que tomamos por base, o autor afirma que o modo de dirigir a educação dos jovens para a vida a este modo de ensinar é também à maneira romana¹²⁹. Como veremos no texto que se segue: “Encontra-se em Roma - conselheiros privados: instalados no ambiente de um grande personagem, fazendo parte do seu grupo ou da sua clientela, davam pareceres políticos, eles dirigiam a educação dos jovens, ajudavam nas circunstâncias importantes da vida”¹³⁰. Aqui, encontra-se o modo com que a tarefa do diretor de alma enquanto um indivíduo que, submetido a um modo tipicamente romano, dirige uma tradição de opiniões políticas. Por trás dessa tarefa de opinar que se anuncia, espreita-nos outro tipo de problema. Na problemática de aconselhar os jovens com as diferenças de grupo, de clientela, de idade ou preocupações, dissimula-se uma preocupação tipicamente filosófica que consiste em transmitir a riqueza

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 67.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358. Cf. FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 68.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

infinita da relação do cuidado de si com a política. Com isso, não queremos dizer que o curso de *Hermenêutica do sujeito* cheio desses exemplos de conselheiros romanos, o mundo moderno aprendeu, mas que, pela primeira vez, experimentou um grandioso ponto de vista histórico, fruto de estudos histórico-literários da Antiguidade greco-romana, e o centro do mesmo, a questão do sujeito ou cuidado de si, percorreu a longa corrente de um projeto de pesquisa.

Para firmar esse ponto, eis um exemplo que mostra que os conselheiros romanos dirigiam a educação dos jovens ajudando-lhes nas circunstâncias importantes da vida. Para melhor especificar esse critério de ajuda ao outro: “Assim, Demetrius¹³¹ na comitiva de Thrasea Pactus; quando este é conduzido a cometer suicídio, a suicidar-se, Demetrius serve-lhe em certa medida de conselheiro de suicídio e apoia os seus últimos momentos de uma entrevista sobre a imortalidade”¹³².

Com isso, podemos concluir que a prática de estender a mão para ajudar o outro a sair das suas dificuldades diz respeito à própria concepção da filosofia, como o exercício de uma sabedoria para a vida. Nessa passagem, os saberes psicológicos, religiosos e filosóficos parecem também ser matéria de domínio dos conselheiros romanos, do diretor de consciência. Isso significa que a opinião ou o conselho para a cura da alma deve ser auxiliada pelo saber de outras áreas. Vemos, aqui, que o diretor da alma é como um psicólogo ou um religioso, constrói um saber acerca da imortalidade da alma. Mediante isto, percebemos que tanto para a educação grega em Epiteto quanto para a direção da educação romana dos jovens em Demetrius, o ensino interdisciplinar é fundamental para alimentar toda e qualquer busca pelo aconselhamento ou cuidado do outro, sendo, por isso, princípio e finalidade do conhecimento médico, político e pedagógico. O professor ou o diretor da alma cristã detém o saber relativo ao modo correto de lecionar as técnicas para a prática da cultura de si, uma vez que ele dirige seus conselhos a cada aluno ou clientela particular:

relações de família - Sêneca escreveu uma consolação à sua mãe por ocasião do seu próprio exílio; relações de proteção - o mesmo Sêneca ocupa-se ao mesmo tempo da carreira e da alma do jovem Sereno, um primo de província que acaba de chegar à Roma ; relações de amizade entre duas pessoas bastante próximas pela idade e pela cultura e pela situação (Sêneca com Lucilio); relações com um membro do alto escalão que se faz a lição de casa, apresentando-lhe conselhos úteis (como Plutarco

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 68. Assim Demetrius era o guia de alma de Thrasea Paetus que fê-lo participar à aposta da encenação de seu suicídio, de modo que o ajudasse neste último momento para dar à sua existência (vida) a sua forma mais bela e melhor terminada. De resto estas diferentes funções de professor, de guia, de aconselhar e de confidentes pessoais não eram sempre distintas, longe disso: na prática da cultura de si, os papéis eram frequentemente permutáveis, e alternadamente podiam ser jogados pelo mesmo personagem.

¹³² FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

com Fundanus, ao qual envia urgentemente as notas que tomou ele mesmo a propósito da tranquilidade da alma)¹³³

Essas são outras formas de exercício de direção de alma que representam, certamente, um dos derradeiros conjuntos de outras relações conhecidas do projeto de pesquisa de Foucault sobre a questão do cuidado de si e faz, desse modo, um curso de *Hermenêutica do sujeito* visando realizar as formas de libertação possíveis no momento histórico de seus ouvintes, que os conduz a dispensar as limitações por ele percebidas. Isso não significa que o conteúdo desses exercícios seja único e o mesmo para todos os indivíduos e para todas as épocas. O que importa é que o cuidado de si aparece nas relações de cada indivíduo com o outro como necessário, que o serviço de alma compareça na forma de um imperativo. Poderíamos dizer que a abordagem de todo um conjunto de relações não tem sua plena significação senão a partir desta questão do “serviço de alma”¹³⁴ e de sua prática dominante, compreendido por Foucault, que se realiza através de relações sociais múltiplas.

Pode-se comparar o Cícero com o último Sêneca ou com Marco Aurélio. Vemos, por exemplo, a preocupação meticulosa de Sêneca e de M. Aurélio pelos detalhes da vida quotidiana, pelos movimentos do espírito, pela análise de si mesmo. A carta de Marco Aurélio de 144 -145 a. C. descreve a vida quotidiana. Nela, encontra-se descrito todo o período imperial, todos os detalhes do cuidado de si e também todas as coisas sem importância que já fez.

Raros são os filósofos a terem outorgado ao Eros tradicional um papel no máximo ocasional. Entre eles, encontra-se Marco Aurélio cujo interesse por uma tal questão deve ser explicitado, caso contrário compreenderíamos mal o aporte foucaultiano ao debate. Se a filosofia Aureliana do Eros não pode ser compreendida fora de uma tradição que reduz as relações afetivas a uma função ocasional, isso significa que Aurélio faz o Eros ter um papel central da sua análise das relações afetivas, pois é o único sentido indispensável das relações com o outro: “Sem dúvida as nossas categorias modernas de amizade e amor são bem inadequadas para decifrar o Eros. A correspondência de Marco Aurélio com o seu mestre Fronton pode servir de exemplo desta intensidade e desta complexidade”¹³⁵, escreve Foucault em *Dits et écrits* tomo IV no *Le Souci de soi*¹³⁶.

¹³³ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 69.

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 358 -359.

¹³⁶ CHAPITRE II. La culture de soi. In FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 61.

2.3.1 A CULTURA DE SI: A ASCESE

*Askesis*¹³⁷ não significa renúncia, mas consideração progressiva do sujeito, o domínio sobre si mesmo, obtido não através da renúncia da realidade, mas através da aquisição e de assimilação da verdade. Tem sua meta final não na preparação para outra realidade, mas no acesso à realidade deste mundo.

Pode-se dizer que a crítica Madaraz ligada a afirmação acerca do presente em Pierre Hadot se baseia no reconhecimento do carácter errôneo das suas interpretações genealógicas do campo da ética filosófica. Isso se pode ver nos princípios da hermenêutica, habitualmente concebíveis sob a forma de história do problema do método:

No entanto, não há na genealogia da ética uma afirmação sobre o presente, tampouco um apelo da parte de Foucault em retomar prescritivamente as técnicas de si, como dá-nos a entender Hadot. Assim, para entender o que deve ser considerado na associação de Foucault e Hadot, que integra uma suposta sedução por uma “askesis” da ordem dos “exercícios espirituais”, é importante que prossigamos primeiramente por situar o contexto histórico da análise, ao invés de vê-la, ou pior, querê-la, como aplicada ao presente¹³⁸.

Esse menosprezo pelo contexto histórico da análise, bastante difundido entre os comentadores de Foucault, não só na década de oitenta, período do florescimento do curso de hermenêutica do sujeito no Collège de France, como também posteriormente, pode ser explicado pelo fato de o conteúdo básico de suas análises não *apresentar* o conceito de cuidado de si e o desenvolvimento da hermenêutica do sujeito em dois contextos diferentes historicamente contíguos: primeiro, a filosofia greco-romana nos primeiros dois séculos a. C sob o Império romano; segundo, espiritualidade cristã e os princípios monásticos desenvolvidos no quarto e quintos séculos do final do alto império romano.

Esta cultura de si¹³⁹ abrange, portanto, um conjunto de práticas designado por *askêsis* (ascese)¹⁴⁰ para o indivíduo, sem o qual sua vida mesma seria posta em questão. Daí, esta

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996, p.75. A palavra grega que a define é *paraskeuazo* (‘estar preparado’). É um conjunto de práticas mediante as quais o sujeito pode adquirir, assimilar e transformar a verdade em um princípio permanente de ação. Aletheia se converte em *ethos*. É um processo em direção a uma maior subjetividade.

¹³⁸ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 37 – 38.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 354.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 61-62.

ligação estreita entre não apenas as categorias de amizade e amor, mas a preparação para a luta constante para superar infelicidades ao longo de toda sua vida, a partir do momento em que o treinar é propriamente o que faz a vida do indivíduo, como indica Foucault, retomando uma metáfora do atleta de Demetrius citada por Sêneca: “Temos de nos treinar como faz um atleta; este não aprende todos os movimentos possíveis, não tenta de fazer proezas inúteis; Ele prepara-se para alguns movimentos que lhe são necessários na luta para superar seus adversários”¹⁴¹.

A tese de Foucault é de uma grande radicalidade, pois ela faz do treino uma crítica a ser indispensável à existência do indivíduo. O ser atleta, de que depende o treinar, não pode ser pensado, diz-nos Foucault, sem cautela: “Da mesma maneira, não temos a fazer sobre nós-mesmos das proezas (a ascese filosófica é muito cautela em relação a esses personagens que faziam valer as maravilhas das suas abstinências, os seus jejuns, a sua presciência do futuro)” Entretanto, o atleta perde imediatamente a vitória se ele não faz de si mesmo as proezas, isso significa que um atleta não deve deixar de exercitar-se constantemente ao longo da toda sua vida. Com isso, o mérito maior de Foucault é de ter explicado o sentido do treinar sob a prova da metáfora do atleta, de ter feito desta metáfora nada menos que uma questão de saber. Com abstinências e jejuns, o atleta não ganha necessariamente numa competição, mas ele perde imediatamente se ocorre de faltar-lhe o saber: “Como um bom lutador, devemos saber exclusivamente aquilo que nos permitirá resistir aos acontecimentos que podem produzir-se; devemos aprender a não nos deixar embarçar por eles, não nos deixar levar pelas emoções que poderiam suscitar em nós”.

A metáfora do Atleta é capital para o pensamento de Foucault. Em torno dessa metáfora, articulam-se as interrogações que aumentam a filosofia moral e a filosofia política. A metodologia e a pedagogia fazem igualmente da metáfora uma questão maior: “Mas o que precisamos para manter nosso controle na frente dos acontecimentos que podem produzir-se?”. Esse interesse converge sobre a metáfora do atleta e os exercícios que o indivíduo deve realizar. Isso significa que é em torno duma teoria do cuidado de si que se desenham certas técnicas inovadoras do projeto foucaultino. Com isso, Foucault, ao desenhar o seu programa de ensino do curso de *Hermenêutica do sujeito*, visa mostrar que os jovens modernos que podem fazer interrogações sobre o mundo que os cerca. No que concerne à pergunta maior de práticas de si, o que diz o autor do livro *Dits et écrit* pode ser considerado como verdade: “Temos necessidade de discursos: de *logoi*, entendidos como discursos verdadeiros e discursos

¹⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 359.

razoáveis”. Por consequente, o indivíduo apenas tem esse princípio de ação que essa análise de discursos, só assim é que eles terão entendido o mundo que habitam. Esses discursos permitem pensar o ditado.

2.3.2 OS DISCURSOS VERDADEIROS COMO INSTRUMENTO INTELETUAL

O que Lucrecio chamou de ditado verdadeiro (*veridica dicta*), ou seja, fornece os instrumentos intelectuais, as pesquisas de cuidado de si, na medida em que esse ditado não promove medos, desespero nem desânimo, isso significa que o indivíduo tem a liberdade que deseja, sem nenhum obstáculo que lhe impeça, portanto, o indivíduo tem uma liberdade e poder que lhe permite evitar seus medos e não se deixar desanimar, abater por aquilo que acreditamos ser infortúnios. Com o ditado verdadeiro, o indivíduo possui um poder para confrontar o mundo real.

A questão que se coloca consiste em saber qual é o equipamento adequado para fazer face ao que acreditamos ser infortúnio? Esse equipamento, do qual temos necessidade para fazer face ao futuro, é um equipamento de discursos verdadeiros. Para tirar o indivíduo do medo, Foucault defende a tese de que os discursos verdadeiros são os únicos que nos permitem enfrentar a realidade: “A arqueologia foucaultiana, então, envolve não apenas a identificação das verdades destas práticas discursivas, mas também a sistematização de seus efeitos quando tais práticas se manifestam em uma forma ainda dispersa”¹⁴². Falando deste tema de discursos verdadeiros sobre o qual Foucault esforça-se a fundar o instrumento para encarar a realidade no mundo, o autor examina com detalhe três perguntas que se põem sobre essa questão.

Em primeiro lugar, examina a questão da natureza dos discursos verdadeiros. Expondo a história que compreende este ponto, Foucault compara as discussões entre as escolas filosóficas e dentro das mesmas correntes. O resultado desta comparação considera que as discussões foram numerosas, mas o ponto principal dessas discussões era a necessidade dos conhecimentos teóricos, ou seja, uma característica desta comparação sobre este ponto, as pesquisas de Foucault mostram que há um acordo entre os epicuristas. Tal acordo sublinha que

¹⁴² MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 25.

o indivíduo deve “conhecer os princípios que regem o mundo, a natureza dos deuses, as causas das maravilhas, as leis da vida e da morte é, do seu ponto de vista, essencialmente indispensável para preparar-se para acontecimentos possíveis, da existência, da vida”.

Segundo Foucault, a teoria da *Hermenêutica do sujeito*, por meio da qual se propõe explicitar a relação entre a doutrina estoica e cínica, tem uma abrangência mais geral, podendo ser envolvida a semelhanças entre essas doutrinas. Tais semelhanças consistem na aprovação dos princípios teóricos. Para entender a relação entre as escolas estoica e cínica, seguindo o raciocínio do próprio Foucault, a diferença entre elas seria possível na medida em que algumas escolas que atribuíam mais a grande importância aos dogmas, os princípios teóricos que complementam as prescrições práticas; e as outras atribuíam, pelo contrário, o lugar principal a estas regras concretas de conduta.

Para compreender a verdadeira importância de discursos verdadeiros necessários para o indivíduo enfrentar a realidade, é preciso partir da distinção da finalidade dos mesmos que Sêneca dá nas Cartas 90-91, porque elas expõem nitidamente as teses sobre o debate em torno da natureza dos discursos verdadeiros. Foucault, ao voltar-se a esse debate, tem em mente as semelhanças e as diferenças que caracterizam as escolas filosóficas. Com isso, Foucault queria explicitar que

Estes discursos verdadeiros dos quais temos necessidade só aludem apenas aquilo que somos em nossa relação com o mundo, em nosso lugar na ordem da natureza, em nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos que se produzem. Não são, de forma alguma, uma decifração dos nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos¹⁴³.

2) A segunda questão que se coloca está mais relacionada ao modo de existência em nós destes discursos verdadeiros. Aqui, Foucault explicita o sentido de discursos necessários. Ele, neste ponto da explicitação, deixa claro que dizer que os discursos verdadeiros são necessários para nosso porvir significa falar que devemos estar em condições de recorrer a eles quando a necessidade fizer-se sentir¹⁴⁴. Mas esse não é o único significado que Foucault atribui aos discursos necessários. Foucault aponta as circunstâncias em que o indivíduo pode recorrer aos discursos verdadeiros para afrontar a realidade. Por exemplo, o indivíduo pode apelá-los quando um acontecimento imprevisto ou um infortúnio apresenta-se. Mas o ato de apelar pode ser para

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 605 – 606.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 360.

uma finalidade de proteger-se de discursos verdadeiros que se referem a acontecimento ou infortúnio imprevisto. Para Foucault, o modo de existência em nós destes discursos verdadeiros exige uma propriedade fundamental: a disposição; ela é a condição para enfrentar a realidade em qualquer situação. Assim, para o indivíduo proteger-se dos discursos verdadeiros sobre acontecimentos, constitui uma condição primordial que se impõe: “É preciso que estejam à nossa disposição, em nós ou ter à mão”¹⁴⁵.

Revelando essa faceta primordial do cuidado de si, Foucault coloca a culpa do fracasso da atitude filosófica dos indivíduos na falta de distinção entre ter discursos em nós e uma simples lembrança. O indivíduo, nessa sua interpretação, era mais propenso à confusão do que a clarificação entre lembrar discursos e tê-los à mão. Em Plutarco, fica claro o exemplo da ideia de uma lembrança de discursos evocados no momento em que um acontecimento ou infortúnio se apresentasse. Esse filósofo dedicou atenção ao tema da presença em nós destes discursos verdadeiros recorrendo a Metáforas¹⁴⁶.

Disso depreende-se que os discursos verdadeiros são comparados com um medicamento (*phármakon*)¹⁴⁷ que devemos estar munidos para prevenir todas as vicissitudes da existência. Neste ponto, Foucault ilustra com um outro exemplo historiográfico dessa abordagem metafórica, que trata de discursos verdadeiros. Segundo Foucault, Marco Aurélio comparou esses discursos com um estojo que um cirurgião deve sempre ter à mão; um outro exemplo mais compatível com a metáfora de discursos verdadeiros é revelado por Foucault em seu estudo sobre a *Hermenêutica do sujeito* (1984). Nesse texto, o autor afirma, de maneira enfática, que Plutarco fala de discursos verdadeiros como amigos, dentre os quais os "mais seguros e melhores são aqueles cuja presença útil na adversidade nos traz socorro"¹⁴⁸. Assim, o apelo à metáfora é visto pelo autor como sendo uma condição de interpretação de discursos, quando a necessidade fizer-se sentir. Em Plutarco, os discursos verdadeiros definem-se como uma voz interior que se faz ouvir por si mesma, quando as paixões começam a agitar-se. Preocupado com outras justificações mais importantes, Foucault remete, dessa forma, o estudo dos discursos

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 360.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 605-606.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

verdadeiros para um primeiro plano, retomando a metáfora de Plutarco: é preciso que os discursos verdadeiros estejam em nós como "um mestre cuja voz basta para apaziguar o rosar dos cães"¹⁴⁹.

Esta priorização no estudo dos discursos verdadeiros também está presente em outros autores importantes, como *De beneficiis*¹⁵⁰. Ele valoriza uma análise sobre o instrumento de que dispomos e o automatismo do discurso que em nós falaria de si mesmo; essa apreciação dos conselhos dados por Demetrius é típica da filosofia de Sêneca, muito mais interessada na necessidade de preservação dos discursos verdadeiros. É preciso que o indivíduo dê muita atenção a esse assunto das metáforas de discursos verdadeiros, porque tantas pesquisas importantes revelaram, em primeiro lugar, a necessidade de 'segurá-los com as duas mãos'¹⁵¹ sem jamais soltá-los; segundo, a de fixá-los, isso implica até-los ao espírito, até fazer deles uma parte de si mesmo e conseguir, em último lugar, através da meditação cotidiana¹⁵², que "os pensamentos positivos se apresentem por si mesmos"¹⁵³.

Refere-se o autor também profundamente às diferenças entre o movimento da meditação cotidiana de Platão e de Sêneca ou Plutarco. Quando se tematiza o assunto desse movimento em Platão, enfoca-se quando pede à alma que se volte sobre si mesma a fim de reencontrar sua verdadeira natureza. Esse enfoque não é uma tendência do movimento que se observa em Plutarco ou Sêneca. Assim, na opinião de Foucault, o movimento da meditação nesses dois filósofos dá-se no sentido de "absorção de uma verdade dada por um ensinamento, uma leitura ou um conselho"; já que, em Platão, o movimento da meditação não apresentava o aspecto da assimilação da verdade dada, através de ensino de leitura, da leitura ou do conselho¹⁵⁴. A melhor caracterização desse movimento, dentro da ótica foucaultiana, é que, no movimento da meditação em Plutarco, o indivíduo assimila a verdade até fazer dela uma parte de si mesmo:

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

¹⁵² FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 66 – 67.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 606.

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 361.

“até fazer dela um princípio interior, permanente e sempre ativo de ação”¹⁵⁵. A questão não é a negação da existência do movimento da meditação em Platão e, sim o seu posicionamento em um nível oposto em relação ao movimento de Plutarco e Sêneca, onde preponderava uma prática de si.

Nesta linha de raciocínio, com base nas suas análises hermenêuticas do sujeito, Foucault, através de pesquisas sobre a existência em nós de discursos verdadeiros, percebe que as práticas de si como movimento da reminiscência não podem servir de base para explicar a verdade escondida no fundo de nós mesmos; o que ele sustenta, com base nessa percepção, é que existem formas de interiorização de verdades diferentes da perspectiva de Platão, em que interiorizamos verdades recebidas por uma apropriação sempre crescente.

Através de suas análises históricas sobre a questão do movimento da meditação cotidiana, Foucault põe uma série de questões técnicas acerca dos métodos da apropriação crescente de verdades. De acordo com o autor, a memória desempenha um papel expressivo nessa apropriação. O papel da memória não é de redescobrir sua natureza originária e sua prática como sustentava Platão, mas funciona na forma de exercícios progressivos de memorização¹⁵⁶. Esse deslocamento da análise tradicional sobre a questão do papel da memória pressupõe o abandono de qualquer função da memória na forma platônica para reencontrar sua natureza nativa. O que sua análise pretendia era apenas indicar alguns pontos importantes nessa forma de ‘ascese’ da verdade. Essa indicação pode ser mapeada, resumidamente, com base em três preocupações: a primeira, a importância da escuta; segunda, a importância da escrita e, finalmente, terceira, a importância dos retornos sobre si.

Nos movimentos filosóficos do estoicismo, durante o período imperial, existe uma concepção diferente de verdade e de memória, e também outro método para examinar-se a si mesmo. Assistimos à desapareição do diálogo e a importância crescente da nova relação pedagógica – onde o mestre/professor falava e não fazia perguntas ao discípulo, e o discípulo não contestava, apenas devia escutar e permanecer no silêncio.

A primeira principal preocupação de Foucault foi justamente procurar dar conta da importância da técnica da escuta. Para tal, em seus estudos, foi levado a distinguir, na memória,

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 607.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 607.

uma situação central e uma periférica de exercício da memória. Sua análise parte da regulamentação da escuta nas escolas, com o objetivo de deduzir esse papel da escuta aos níveis mais altos da educação, objetivando, com isso, detectar as formas como a atitude de escuta manifesta-se e reproduz-se em diferentes instituições de ensino:

Enquanto Sócrates interrogava buscando que se dissesse o que se sabia (sem se saber que se sabia), para os estoicos ou os epicuristas (como nas seitas pitagóricas), o discípulo deve, primeiro, calar-se e escutar¹⁵⁷. Em Plutarco ou em Fílon de Alexandria, encontramos uma regulamentação da boa escuta (a atitude física a tomar, a maneira de dirigir a atenção, o modo de reter o que acaba de ser dito)¹⁵⁸.

A cultura de silêncio torna-se cada vez mais importante. Na cultura pitagórica, os discípulos mantinham o silêncio durante cinco anos como regra pedagógica. Não faziam perguntas, nem falavam durante a lição, apenas desenvolviam a arte de escuta. Esta é a condição positiva para adquirir a verdade. A tradição começa durante o período imperial, onde vemos o começo da cultura do silêncio e da arte de escuta mais do que o cultivo do diálogo, como em Platão.

Com efeito, essa assertiva conduz a uma nova forma diferente de perceber-se a importância da escuta, pois embora se constate o fato de que todo processo educativo está imerso em um amplo comportamento de escuta, é necessário destacar a boa escuta no processo de ensino como condição de possibilidade de aprendizagem.

Assim, na medida em que Foucault vai se aprofundando nas pesquisas em torno das quais se indicam os pontos centrais de ascensão da verdade, que traduzem a importância dos métodos de apropriação da verdade por ele analisados, vai apresentando mais outros aspectos relevantes para dar conta desse processo de apropriação.

Na vida política tradicional, a cultura oral predominava em qualquer lugar. Mas o desenvolvimento das estruturas administrativas e burocráticas do período imperial aumentou o volume e o papel da escrita na esfera política. Os diálogos de Platão abriram o caminho aos

¹⁵⁷ Como são hoje os nossos discípulos, eles se calam e escutam? (Ler temas sobre alunos ensino normal, à distância ou textos religiosos sobre discípulos, para tentar problematizar o resultado desta reflexão foucaultiana). Me parece que hoje a escuta é difícil nos jovens, andam com auriculares nos ouvidos, vivem conectados na internet, muitas coisas são feitas à distância. Eu penso que é mais rica uma escuta que ocorre em presença do que a realizada por Skype, Whatsapp ou face book.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 607.

pseudodiálogos literários. Porém, na época helenística, prevaleceu a escrita e a verdadeira dialética passou a correspondência. E o cuidado de si viu-se relacionado com uma constante atividade literária, enraizada nas tradições ocidentais mais antigas, por exemplo, as *Confissões* de St. Agostinho.

Uma segunda inquietação crucial e pertinente é a técnica da escrita, pela qual passa a cultura de escrita pessoal: Esse aspecto é acompanhado por um enfoque teórico-metodológico que consiste essencialmente em tomar notas sobre várias atividades da vida do indivíduo. Para Foucault, a questão gira em torno dos seguintes aspectos: “as leituras, as conversas, as reflexões que ouvimos ou que fazemos com nós mesmos; conservar cadernos de apontamentos sobre assuntos importantes a serem relidos de tempos em tempos para reatualizar o que continuam”¹⁵⁹.

Também em relação ao contexto de análise da verdade, Foucault mostra a grande importância atribuída ao trabalho de retorno sobre si. Basicamente, ele apresenta o valor da prática desse trabalho como exercício de memorização daquilo que foi aprendido.

Vejamos, agora, o ponto de inflexão do pensamento de Foucault, quando nosso autor passa ao desenvolvimento de sua argumentação sobre a análise da verdade. A argumentação ocorre a partir da expressão *anakhóresis eis heauton*, usada por Marco Aurélio. Para Foucault, o valor dessa expressão consiste em “voltar-se para si mesmo e examinar as ‘riquezas’ ali depositadas”¹⁶⁰. Assim, há a possibilidade de encarar frente a frente o desafio de Foucault acerca da análise da verdade, defendendo que se deve ter em si mesmo uma espécie de livro que se relê de tempos em tempos. Ou melhor, da análise da verdade é imaginar que essa prática das artes de memória era estudada por F. Vates. Foucault buscará especificamente o fundamento da palavra *anakhóresis eis heauton*, ou seja, o reconhecimento de que o papel fundamental que possui o retorno a si, na ascensão da verdade, passa por examinar as riquezas depositadas na memória do sujeito.

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 607. Hoje temos tudo em online, conservam-se os livros, as sms, no celular, no computador, nas nuvens, USB, uma coisa é certa basta perder esse dispositivo para ficar sem a informação, um pequeno vírus estraga tudo. Pior fica não estamos habituados a escrever no papel mas na tela.

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 362.

2.4 AS TÉCNICAS DE SI E SUA FINALIDADE

Foucault resume de maneira adequada todo o conjunto de técnicas e sua finalidade. Ele sublinha a finalidade das técnicas de si dizendo que se trata de vincular a verdade e o sujeito. Foucault é muito cuidadoso quando evoca as riquezas depositadas na memória. A sugestão de Foucault é de que é preciso compreender uma diferença entre descobrir uma verdade no sujeito ou fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro e uma *Hermenêutica do sujeito*. Deveríamos reconhecer que “não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade”. O ponto em questão é mostrar que não se trata de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Neste sentido, é evidente, para Foucault, que se estava longe do que seria uma *Hermenêutica do sujeito*. O problema que se trata da reflexão sobre a *Hermenêutica do sujeito* de Foucault é como dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele¹⁶¹; isto quer dizer que a reflexão de Foucault pode servir para fazer da verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós.

Na interpretação de Foucault, nós temos que distinguir, dentre os exercícios, dois tipos. Em primeiro lugar, aqueles que se praticam em situação real, compondo fundamentalmente um treinamento de resistência e de abstinência e, em segundo lugar, disso deve ser distinguido o conteúdo dos exercícios que constituem treinamentos em pensamento e pelo pensamento¹⁶². Conforme esta maneira de pensar, o mais discutido destes exercícios de pensamento consiste:

O mais famoso exercício de meditação é a *praemeditatio malorum* praticada pelos estoicos. Trata-se de uma experiência ética e imaginária. Aparentemente, é uma visão bem mais negra e pessimista do futuro. “É comparável o que Husserl disse a propósito da redução eidética”¹⁶³. Os estoicos desenvolviam três reduções eidéticas sobre a futura desgraça.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 608.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 608.

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996, p. 75.

A meditação dos males futuros. Para a compreensão deste exercício de meditação, é oportuno enfocarmos nos epicuristas e nos estoicos. Os primeiros rejeitam esse tipo de meditação. O que resulta interessante nesta discussão sobre a meditação dos males futuros é a justificação da negação dos exercícios que estavam encaixados nesta meditação. A meditação epicurista não quer reconhecer a meditação dos males futuros porque achava que era inútil sofrer previamente por males que ainda não tinham ocorrido. Essa justificação da negação de uma meditação dos males do futuro, através da distinção entre males do futuro e do passado, possibilita pensar que, na prática dos exercícios de meditação, encontra-se uma justificação de melhor exercício que trará de volta ao pensamento a lembrança dos prazeres passados para melhor proteger-se dos males atuais.

O ponto central é a identificação dos exercícios de meditação praticados pelos epicuristas e pelos estoicos, tais como Sêneca e Epiteto, mas também homens, como Plutarco, praticam, com muita aplicação, a meditação dos males do futuro¹⁶⁴. Para Foucault, é preciso compreender em que ela consiste, porque é equivocado pensar que ela é uma forma de exercício de meditação, com a finalidade de oferecer uma previsão sombria e pessimista do porvir. Abandonando esse modelo de compreensão, Foucault queria apontar que a prática da meditação nos estoicos é algo bem diferente da dos epicuristas.

Em *Hermenêutica do sujeito*, Foucault mostra qual é a finalidade da prática dos exercícios da meditação dos males do futuro. Ele observa conseqüentemente o significado que não é correto sobre esta meditação e, depois, o autor apresenta uma aceção correta da intenção daquela meditação. Acerca da significação dessa meditação, Foucault afirma três coisas:

“Na meditação dos males do futuro, não se trata de nós fazermos uma representação do porvir tal como é possível que se produza. Porém, de modo bastante sistemático, imaginar o pior que possa, se produzir, mesmo que tenha pouca chance de ocorrer”¹⁶⁵. Neste primeiro significado dessa meditação, Foucault põe em evidência a meditação como uma atividade prático-sistemática, concentrando-se sobre a fala de Sêneca a respeito do incêndio que destruíra toda a cidade de Lyon. Essa fala é uma determinação da diferença. Ela mostra o hiato entre uma representação do porvir (como é possível que se produza) e a imaginação do pior (que possa

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 608.

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 609.

produzir-se). O significado correto não é o aspecto do como é possível que se produza o provir, mas o reconhecimento que o exemplo de Sêneca deve ensinar-nos a considerar o pior como sempre certo.

Foucault esclarece que, na meditação em questão, “não devemos estimar estas coisas como podendo produzir-se em um porvir mais ou menos longínquo, mas delas fazermos-nos uma representação como já sendo atuais, já se realizando¹⁶⁶. Neste segundo significado da meditação dos males do futuro transcorre não a representação estimada do tempo exato em que as coisas podem produzir-se, mas se deve fazer uma imaginação determinada que Foucault chama de representação das coisas com significados atuais. Portanto, os indivíduos devem imaginar-se numa situação de pessoas que são exiladas, já submetidos ao suplício, e isso significa representar as coisas como sendo atuais.

No seu trabalho de interpretação, Foucault destaca significado de nós fazermos a representação das coisas na sua atualidade. Ele adverte que essa representação não se trata de fazê-la com o objetivo final de viver por antecipação os sofrimentos ou as dores que nos causariam, mas se trata de uma representação para nos convenceremos que não são “males reais”¹⁶⁷ e que apenas as tomamos por verdadeiros infortúnios devido à opinião que delas temos.

Vemos, pois que este exercício não consiste em considerar um porvir possível de males reais para com ele nos acostumarmos, mas em anular, ao mesmo tempo, o porvir e o mal. O porvir, porque dele nos fazemos uma representação como já dado em uma atualidade extrema e o mal, porque nos exercitamos a não mais considerá-lo como tal.

2.4.1 O EXAME DE CONSCIÊNCIA

O exame de consciência tinha a ver com a purificação, na medida em que apenas estava relacionada com a morte como um tipo de encontro com os deuses. Cada um devia purificar-se antes de ir dormir. A recordação dos mortos era um exercício para a memória.

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 609.

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 609.

No outro extremo dos exercícios, encontramos aqueles que se efetuam realmente. Estes exercícios contavam com uma longa tradição anterior: eram as práticas de abstinência, de privação ou de resistência física. Podiam ter valor de purificação ou atestar a força demoníaca" de quem os praticava. Porém, na cultura de si, estes exercícios têm um outro sentido: estabelecer e testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior.

Mais esse debate sobre o extremo de exercícios é também a ocasião de apresentar e delimitar seu próprio trabalho através de exemplos, como o de Plutarco, O demônio de Sócrates, em que Foucault descreve uma prática de exercícios da cultura de si atribuída aos pitagóricos¹⁶⁸. Essa prática consistia em dois momentos. No primeiro momento, a tarefa do indivíduo era como aplicar-se a atividades esportivas que abrem o apetite¹⁶⁹. No segundo, o mesmo indivíduo colocar-se diante de mesas repletas dos mais saborosos pratos apenas com o objetivo de contemplá-los, oferecê-los aos servos, enquanto, para si mesmo, toma-se a comida simples e frugal de um pobre.

2.4.2 A TECNICA DA VIGILÂNCIA

A nova forma de experiência situa-se nos séculos I e II, quando a introspecção torna-se cada vez mais detalhada, na medida em que se desenvolve uma relação entre a escrita e a vigilância. Assim, presta-se atenção a todos os matizes da vida, ao estado de ânimo, a leitura e a experiência de si intensificavam-se e ampliava-se a virtude do ato de escrever. Um novo âmbito de experiências, até já ausente, abria-se¹⁷⁰.

Podemos encontrar um outro exemplo de extremo de exercícios, segundo o curso da *Hermenêutica do sujeito*, é em Sêneca, na carta 18, que se conta que toda a cidade estava preparando as Saturnais. Estas festas representam um momento de convivência entre os cidadãos, por isso, cada preparação implicava um convite para cada cidadão, uma possibilidade do indivíduo participar nas festividades da cidade. A razão pela qual Foucault apresenta esse

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III**: le souci de soi. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984, p. 65 – 66.

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 610.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996.

exemplo diz respeito essencialmente à própria preparação do indivíduo, daquele que participa na festa. Portanto, esse exemplo apresenta uma mutação que é perceptível nos objetivos últimos da atividade da preparação da festa. Mas Foucault acha de estranho nessa preparação é o princípio segundo o qual o indivíduo devia “durante vários dias, vestir-se com uma roupa de burel, dormir sobre um catre e somente se alimentar de pão rústico”. Nessa prática, Foucault reconstitui pela pesquisa o que ele considera de extremo de exercício ao defender que a preparação do indivíduo para participar nas festas da cidade visa dois objetivos: (i) acabar o apetite para as festas e (ii) constatar “que a pobreza não é um mal e que ele é inteiramente capaz de suportá-la”¹⁷¹. Esses extremos conduzem Foucault a um comportamento ou atitude racional elevada a um nível de vigilância constante acerca das representações que podem advir ao pensamento. Foucault está colocando a questão em termos de que seria preciso um ponto de vista intermédio, ao ponto de austero de práticas de si para, a partir dali, oferecer a explicação exigida. Foucault faz isso por meio do procedimento de elevar a vigilância das representações que podem suceder ao pensamento e, assim, criticar como falhas as tentativas de práticas possíveis destinadas a fazer a prova de si mesmo.

De seu ponto de vista, uma investigação hermenêutica em termos de controle das representações é prescrever uma atitude hermenêutica em relação a si mesmo. Pode-se dizer que Foucault está fazendo estas críticas da satisfatória prática de exercícios de si destinados a fazer prova de si do ponto de vista de uma proposta alternativa, que venha a substituir a possibilidade às práticas de abstinência, de privação ou de resistência física. Sua crítica proclama a insuficiência da explicação em termos de *Hermenêutica do sujeito e cuidado de si*. Por esse motivo, sua posição representa a exigência do controle das representações altamente elevadas por um nível de hermenêutica, que ele mesmo reconhece, não foi possível atingir até então. Segundo suas palavras:

O princípio de que devemos nos comportar em relação aos próprios pensamentos como um cambista vigilante¹⁷² encontra-se quase nos mesmos termos em Evágrio, o Pôntico, e em Cassiano. No caso destes, porém, trata-se de prescrever uma atitude hermenêutica em relação a

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 610. “Outras passagens em Sêneca e Epicuro, falam da utilidade destes curtos períodos de provas voluntárias. Também Musonius Rufus recomenda estágios no campo: vive-se como os camponeses e dedica-se, como eles, aos trabalhos agrícolas”.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 610.

si mesmo¹⁷³: decifrar o que pode haver de concupiscência em pensamentos aparentemente inocentes, reconhecer os que vêm de Deus e os que vêm do Sedutor. Em Epiteto, é diferente: trata-se de saber se fomos ou não tocados ou sensibilizados pela coisa que é representada e por qual razão o fomos ou não.

Ao longo de seu curso de *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault tem recusado as práticas de si baseadas em exemplos de exercícios extremos e austeros, nomeadamente as de Plutarco, O demônio de Sócrates e as práticas de exercícios baseadas na Carta 18 de Sêneca. Com isso, ele procura a possibilidade de prática de exercício de controle inspirado nos desafios sofísticos. Segundo essa colocação em *Hermenêutica do sujeito*, é uma conciliação entre dois polos nomeadamente : (i) o da *meditatio*, que o indivíduo pratica os exercícios em pensamento, (ii) o polo da *exercitatio*, em que o indivíduo treina realmente. Uma vez que a prática de exercícios de tipo provas voluntárias através da participação do indivíduo na festa é malsucedida na medida em que alguns males como a pobreza e o sofrimento são concebidos como mecanismos válidos para a formação do indivíduo na polis. Por essa razão, Foucault sente-se obrigado a apresentar a necessidade de uma explicação da possibilidade de encontrar na cultura greco-romana outras práticas de espiritualidade possíveis que visam uma série de práticas para o indivíduo fazer prova de si mesmo.

Esta postura de Foucault é facilmente identificável com uma modalidade de crítica radical a respeito das práticas de fazer a prova de si mesmo, ou seja, Foucault começava a lançar críticas e contra-argumentos contra essa prática de exercício, mostrando que ela não explica o que pretendia explicar, e, depois, refugia-se em uma distinção entre *meditatio*, em que nos exercemos em pensamento, e *exercitatio*, em que treinamos realmente.

O que se percebe é que a própria relação entre *meditatio* e *exercitatio* indica a possibilidade de identificação e explicação da existência de outras séries de práticas de exercício de espiritualidade para fazer a prova de si mesmo. Isso significa que o exemplo interessante em que Foucault pretende apoiar seu argumento, na forma de uma crítica contra a prática de exercícios valorizantes da prova de si, é encontrado nos Diálogos de Epiteto. Ao invés de apresentar apenas exemplos de uma diferença entre esses Diálogos e a espiritualidade cristã, Foucault apresenta alguns exemplos de proximidade para o cerne de seu empreendimento

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611.

investigativo. Trata-se de "controle das representações"¹⁷⁴. Epiteto exige que o indivíduo tenha uma atitude de vigilância permanente em relação às representações que podem advir ao pensamento¹⁷⁵.

Um passo de argumentação de Foucault, ao desenvolver a sua crítica, refere-se a um significado peculiar do modelo de exigência epitetiana que recomenda a seus alunos a prática de um exercício de controle inspirado nos desafios sofisticados, que eram muito valorizados nas escolas. A desconfiança de Foucault acerca desta recomendação pode evidenciar-se da seguinte maneira:

Mas, no lugar de lançar uns aos outros problemas difíceis de resolver, serão propostas certas situações em frente das quais se deverá reagir: O filho de alguém morreu. - Responde-se: isto não depende de nós, não é um mal. - O pai de alguém o deserdou. Que te parece? - Isto não depende de nós, não é um mal ... - Ele afligiu -se com isto. - Isto depende de nós, é um mal. Ele valentemente o suportou. - Isto depende de nós, é um bem¹⁷⁶.

Naturalmente Foucault não se declara a favor do objetivo do controle das representações, embora pareça querer valorizar as recomendações de Epiteto como exercício de resolução de questões difíceis deste moderno desafio sofisticado. Na verdade, Foucault vai mais longe do que isso. A recomendação que ele faz é a de um controle das representações para justificar a evocação de princípios verdadeiros, para ver se o aluno é capaz de reagir segundo estes princípios¹⁷⁷. Essa recomendação, conforme já dissemos, não é uma alternativa bastante plausível a ser oferecida ao aluno contra aparências uma verdade escondida, a do próprio sujeito. Historicamente, o exercício do controle das representações em Epíteto não tem se valido com relativo sucesso das recomendações, porque o objetivo não consiste em decifrar a verdade do sujeito escondida dentro das aparências de uma recomendação. Por causa disso, Foucault tende a rejeitar as recomendações que ajudam a decifrar a verdade que está no próprio sujeito. Então, no ambiente desta polêmica, a situação leva Foucault a afirmar que “nestas

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 610.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611. Existe a ideia, bastante razoável, de que Epiteto “exprime esta atitude em duas metáforas: a do vigia noturno, que não deixa entrar qualquer pessoa na cidade ou na casa; e a do cambista ou verificador de moeda - o argyronómos - que, ao ser-lhe apresentada uma moeda, olha-a, pesa-a, verifica o metal e a efigie”.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 364.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611 – 612.

representações tais como se apresentam, encontra a ocasião de evocar alguns princípios verdadeiros – concernentes à morte, à doença, ao sofrimento, à vida política etc.¹⁷⁸. Foucault espera dar um exercício de controle das representações na inspiração e valorização ampla que tem sido feita dos desafios sofisticados nas escolas.

Esta parte da crítica de Foucault oferece uma compreensão da prática do exercício da morte, nos estoicos, em particular, em Sêneca, que pretendia fundar a prática dos exercícios da morte na possibilidade de valorização particular da morte sobre a meditação. Segundo a concepção que Foucault mantém, no ápice de todos os exercícios de prática de si, há a *meléte thanátou* – meditação ou exercício da morte¹⁷⁹. Trata-se de um problema de permanente atualidade, que emerge em face do aluno ou do estoico, quando estes procuram compreender uma maneira de tornar a morte atual na vida. A importância e o alcance da reflexão de Sêneca estão em que ele tem uma solução original para enfrentar o problema da prática dos exercícios da morte. E se esta solução é digna de ser reexaminada, é porque, hoje, é frequente nos referirmos à mediação não apenas como uma simples evocação de que estamos destinados a morrer¹⁸⁰, mas já não conseguimos perceber o quanto ela depende da prática dos exercícios que os estoicos, Sêneca, propõem e, concomitante, o quanto esta prática da meditação depende do exame de fundamentos “de lançar, como que por antecipação, um olhar retrospectivo sobre a própria vida”.

No horizonte desse deslocamento de exercício de prática de si, os estoicos e Sêneca defendem que o exercício da meditação da morte de um indivíduo pode ser concebido como uma maneira de tornar a morte atual na vida. Além disso, essa sua concepção da meditação fazia com que os indivíduos vivessem cada dia como se fosse o último¹⁸¹.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611 - 612.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611.

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome 4. 1970-1975. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994, p. 365. Cf. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611.

Segundo a leitura de Foucault, essa concepção feita por estoicos permite compreender o exercício que Sêneca propõe¹⁸². Desse modo, para Foucault, o exercício da morte evocado nas cartas de Sêneca consiste em “viver a longa duração da vida como se fosse tão curta como um dia e viver cada dia como se a vida inteira nele coubesse”. Em outras palavras, significa dizer que a meditação na escola estoica era um meio de superação do medo da morte. Isso implica compreender que, no âmbito da problematização da ética, a meditação caracterizava uma modalidade específica de enfrentamento contra tudo o que relaciona o indivíduo a si mesmo e assegurava, desse modo, a condição humana. No curso de *Hermenêutica de sujeito*, Foucault dá mostra dessa prática quando lembra das correspondências da meditação da morte evocada em certas cartas de Sêneca. Para o filósofo francês, elas são necessárias para compreender o significado dessa prática de meditação: “devemos estar, todas as manhãs, na infância da vida, mas viver toda a duração do dia como se a noite fosse o momento da morte”¹⁸³.

Foucault, quando trata da questão da meditação, oferece uma prática semelhante a Marco Aurélio, mas um pouco mais satisfatória. Essa questão lembrada pelo filósofo francês e extraída da Carta 12 de Sêneca, o principal praticante de exercícios da morte na Antiguidade grega, para servir de compreensão do valor particular da meditação, é o exercício da morte ‘no momento de dormir’. Nessa carta, o estoico mostra ao aluno que, embora alguns achem durante o dia, a meditação consiste apenas em evocação de que estamos destinados a morrer, Sêneca aconselha que o aluno considere bom o dia que julgam ser mau. Esse conselho aparece em Foucault: ‘digamos com alegria, o semblante risonho: eu vivi’¹⁸⁴.

Esta recomendação pode ser considerada de prática valorativa dos exercícios da meditação sobre a morte. Foucault apresentará o valor da prática dessa meditação, sustentando que a compreensão relativa aos exercícios da morte deve posicionar-se de maneira distinta em relação aos fatos da célebre meditação. Ou seja, Foucault amplia o valor da prática dos

¹⁸² FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 611.

¹⁸³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612.

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612. “É o mesmo tipo de exercício no qual pensava Marco Aurélio quando escrevia que a perfeição moral requer que se passe cada dia como se fosse o último”. Ele pretendia até mesmo que cada ação fosse feita “como se fosse a última”.

exercícios da morte, abrindo, em meio às verdades de fato, um novo campo hermenêutico: o olhar retrospectivo sobre a própria vida¹⁸⁵.

Com isso, Foucault enfrenta as filosofias da moral greco-romana na Antiguidade. Aqui não é negada a proposta de Sêneca acerca da prática dos exercícios da morte - o que seria uma compreensão errada da meditação -, mas é firmada esta importância do meditar sobre a morte independentemente da aporia a qual está submetida permanentemente, porque se todo o ser humano está condenado e prestes a morrer, em mesmo instante e lugar, a meditação, ela mesma, pode provir do julgar, em seu valor próprio, cada uma das ações que se está cometendo. Não é necessário hesitar em falar de meditação sobre a morte como o maior dos infortúnios. É por isso que se pode dizer que o morrer obedece, como nenhum outro sentido, a lógica de bios (vida), um termo de origem grega que tem relação com o ser vivo, conceito central na biologia que faz o homem pensar na lei do vivente, a vida - a morte¹⁸⁶.

Foucault reivindica a prática dos exercícios da morte, fundamento do cuidado do outro, mas como acesso direto de si mesmo. Esta é a solução proposta por Foucault: porque, com este acesso direto, acontece com a prática da meditação, então urge pensar que a morte diz respeito não apenas a todos os seres humanos por serem mortais, mas ele propõe que a morte de qualquer homem depende de sua ocupação na prática de exercícios da meditação da morte:

“Na carta 26, escreve Sêneca: É na morte que me darei conta do progresso moral que terei podido fazer. Espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se minha virtude está nos lábios ou no coração”¹⁸⁷. Foucault poderia ter compreendido o valor da meditação como uma atividade básica do ser humano, evitando, assim, excluir qualquer homem a ocupar-se de si através da prática da meditação. É claro que esta recomendação de Foucault continuaria válida para todas as pessoas independentemente da sua idade, sexo ou profissão.

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612. A morte, dizia Epiteto, alcança o lavrador enquanto lavra, o marujo enquanto navega: “E tu, em que ocupação queres ser alcançado? E Sêneca considera o momento da morte como aquele em que, de algum modo, se poderá ser juiz de si mesmo e medir o progresso moral que se terá realizado até o último dia”.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612.

3 O NADA COMO O UTÓPICO POSITIVO EM NGOENHA E BLOCH

Ernst Bloch, em sua obra intitulada *O Princípio Esperança*, volume 1 (2005), a Parte I (Relato), subtitulada Pequenos sonhos diurnos, inicia com a afirmação seguinte: começamos sem nada – “Movimento-me. Desde cedo na busca. Completamente ávido, gritando. Não se tem o que se quer”¹⁸⁸. A partir dessa declaração, Severino Elias Ngoenha, na *Introdução* da sua obra, denominada *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (2014) afirma:

Desde há meio século que vivemos o escândalo da fome, (...). Todos os homens, os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um devir melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada¹⁸⁹. (...) Depois das independências, certos países optaram por economias planificadas (...), etc., mas sempre com o mesmo resultado: insucesso¹⁹⁰.

As expressões como “o escândalo da fome”, “esforços reduzidos a nada” ou sempre o mesmo resultado: insucesso” dão tom do que identificamos como elemento indicativo de crítica. A questão que desponta e aponta para o debate é: o que é uma atitude crítica? Comentando sobre a essência de uma crítica filosófica, José Castiano põe em evidência o ponto de vista dos autores que abordam esse tema e também procura esboçar sua leitura deste problema e indica como aparecerá em sua obra:

E, para mim, uma atitude crítica é aquela que vê/interpreta a realidade não como algo absoluto ou como uma necessidade, mas como contingência, ou seja, uma alternativa da sua forma de aparição (do alemão: *Erscheinung*) perante as nossas categorias de entendimento. Daí resulta que a essência de uma crítica filosófica é a de apresentar sempre alternativas de interpretação, de discursos sobre uma determinada realidade social, cultural, política e económica¹⁹¹.

Dentro deste quadro teórico, podemos cuidadosamente dizer que Ernest Bloch e Severino Elias Ngoenha, ambos denunciam uma situação de sofrimento, malogro e angústia.

¹⁸⁸BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 29.

¹⁸⁹ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13. Nesse livro sobre o princípio esperança no Prefácio, Bloch propõe ser a temática o estado de angústia, a arte de temer. Mas o contraponto, o que importa não é arte de aprender a temer, mas aprender a esperança. “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia”. Com isso afasta o desespero. Mais adiante Bloch explica claramente o que ele considera ser o contraponto mais importante da arte de temer: “Deve-se ter presente ainda, contra todo o *niilismo* insípido e imóvel, que também o nada é uma categoria utópica, ainda que extremamente antiutópica. Longe de constituir a base nulificante ou formar um pano de fundo do mesmo tipo (de tal forma que o dia do ser situe-se entre noites determinadas), o **nada** – exatamente como o *utópico positivo*, a pátria ou o tudo – existe apenas como possibilidade objetiva”.

¹⁹⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

¹⁹¹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 42.

Segundo Bloch, “Acreditava-se ter sido descoberto que todo o presente está carregado de memória, carregado de passado no porão do não-mais-consciente”¹⁹². Neste sentido, Ngoenha escreveu sua obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), em que tenta “perspectivar a história em função do futuro, para sabermos que tipo de esperança ela permite sonhar, e com que forças reais podemos contar para a edificação desse futuro”¹⁹³

Para Ngoenha, a situação dos povos africanos, depois das independências, configura-se em ocasiões perdidas, da falta da preparação para o que deve ainda vir. Afinal de contas, o que é que se quer e não se tem? Conforme Ngoenha, o que se quer e não se tem ao longo dos 50 anos depois das independências africanas é uma implosão, isto é, um sucesso, uma explosão controlada da economia, do desenvolvimento de um setor e de “programas de reajustamento”¹⁹⁴.

O que significa esse nada para Bloch e Ngoenha? O nada é uma categoria utópica, quer dizer, o nada é algo positivo na medida em que existe como possibilidade positiva. Essa possibilidade, para o filósofo moçambicano, é uma árdua tarefa de cada época, cada civilização e cada geração de participar na elaboração de um futuro melhor, diferente do presente de resultados de insucesso e de vários escândalos que hoje vivemos e observamos. Para Ngoenha, o nada significa o insucesso, o fracasso ou a incapacidade de programar (planejar) o que deve ainda vir para evitar o insucesso. Enfim, ambos criticam, na consideração das determinações do pensamento utópico de suas épocas, meros esforços de nada. De acordo com Bloch, no que

¹⁹² BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005 p. 22. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 30. Ngoenha serve-se dessa ideia para desenvolver seu método de pensar melhor a realidade africana. Minha hipótese pode ser formulada nos seguintes termos: nessa obra de 92, Ngoenha introduz a temática do futuro ligada a *Filosofia Africana* (1993) justamente para relacioná-la ao imaginário utópico concernente ao sonho das independências e das liberdades em África. Por meio deste tema aproxima as duas épocas (antes e depois das independências africanas). Apela os jovens para aquilo que ajuda o mundo. Caça os jovens para aventuras utópicas. Trata-se de sonhar um mundo diferente do presente, através do ensino da virtude, da História e da Filosofia. Neste terreno militam figuras eminentes como Bloch, Ki-Zerbo, loucamente enamorados pela utopia concreta bem como ávido por discípulos. A tarefa que se propõem, ao meu ver, justamente a mesma. Ela apresenta-se sob forma de convergência de propósitos e instrumentos. E Ngoenha não foge da complexidade da questão, pois na obra sobre a consciência histórica aborda explicitamente a temática do tempo futuro: “A memória coletiva é muito mais que o conjunto dos factos do passado, ela é sobretudo o código semântico de memorização, de retenção de factos do passado. Pode-se, portanto, dizer que o passado é a via mestra de pensar o futuro, pois este último já está no primeiro”.

¹⁹³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 33.

¹⁹⁴ Ki-Zerbo, 2006, p. 30-31 “Quando falamos de ajustamento estrutural, devemos fazer as seguintes perguntas: ajustar o quê, para quem? As verdadeiras estruturas que decidem do nosso futuro não dependem do facto de o nosso orçamento ter um desequilíbrio de alguns pontos. Quando se fala de programas de ajustamento estrutural, as verdadeiras estruturas do capitalismo estão fora de contestação. Aliás não dependem da iniciativa autónoma dos africanos (...). o ajustamento estrutural é para os pobres, quanto aos países ricos, esse podem subsidiar a sua agricultura.

toca “[a]o presente esse está carregado de memória, carregado no porão do não-mais-consciente”¹⁹⁵. Ngoenha parte dessa ideia, fazendo-o em sintonia com Bloch. Para o filósofo africano, as pessoas não têm a dimensão da consciência histórica e filosófica para a superação desse problema do insucesso, do nada.

Estes pontos capitais da história e da filosofia de Ngoenha são constituídos por uma missão: “À nossa geração incube a árdua tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente, que nos é dado a viver e observar”¹⁹⁶. Para Weil, “somente pelo fato de anunciar a insatisfação do indivíduo tornando-a pública e consciente, o filósofo se torna educador”¹⁹⁷. Isso significa que o homem africano deve compreender-se situado no mundo em que ele encontra-se vivendo. A sua atividade na época das independências deve ter como objetivo principal dar sentido diferente à sua vida individual e à sua tarefa na sociedade. O período das independências africanas passa a ser o sonho de um mundo novo dominado pela ação razoável, onde se dará unidade de três tipos de consciências: a primeira, a consciência histórica que Ngoenha trata de descrever em - *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992); a segunda procura versar sobre a consciência social em sua *Filosofia africana - das independências às liberdades* (2014) -e; por último, a consciência moral pode ser lida na *Terceira Questão* (2014).

A passagem do mundo velho, do escândalo da fome para um mundo novo, diferente do presente ou a passagem de uma tarefa de participante passivo para participante ativo na realização dos projetos da sociedade implica um ato de violência com o mundo ou um papel que ela rompe, porque essa atitude ou esse mundo velho cheio de escândalos não lhe satisfaz mais e não lhe comunica mais afetos expectantes positivos. A passagem de um Moçambique de escândalos para um Moçambique melhor só se compreende a partir de um sonho de um mundo novo, com futuro melhor, diferente do presente, que se torna necessário depois do aparecimento do mundo do futuro melhor, pois só este mundo novo e melhor é que mostrará as suas dificuldades, limitações ou resultados insucessos.

¹⁹⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 22.

¹⁹⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

¹⁹⁷ SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político** segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 196. Cfr. CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 240. De acordo com Castiano, “a nossa perspectiva é de organizar um formato adequado para a criação de espaços de intersubjectivação nas instituições de educação, em particular na universidade”

3.1 NGOENHA E A HISTÓRIA LINEAR OU CIRCULAR

Essa possibilidade de passagem de um presente escandaloso para um futuro melhor ou de um mundo escandaloso a um mundo diferente mostrará que, conforme Ngoenha, “a História é por sua vez circular e linear”¹⁹⁸. sobre a missão de nova geração de jovens moçambicanos, entendida como missão-futuro podemos ainda tecer algumas considerações. Em primeiro lugar

“Na concepção tradicional africana, a História não se move para frente, ou seja, para um futuro de progresso ou para o «fim do mundo como tal».

Soares explica a posição de Éric Weil dizendo que “a História é circular no sentido de que as mesmas atitudes e categorias são repetidas em todo o discurso, isto é, como condição de compreensão das novas categorias¹⁹⁹”. Por exemplo, em Ngoenha: em 1974, em Moçambique independente “Quantas vezes ouvimos repetir que o futuro dependia de nós? A Frelimo convidava-nos a participar, e de uma maneira que se queria ativa, na construção do futuro”²⁰⁰.

Segundo Soares 1998, p. 58 “Essa certeza nos permite compreender nosso passado. Se tudo fosse novo, qual seria o ponto de ligação com o passado?²⁰¹”. Esta passagem pode-se aproximar à obra *Filosofia Africana* (2014) evocando o passado, que é preciso pensar a partir do ponto da ligação claro-confuso entre o Estado Novo em Portugal (1928) e o Estado Novo em Moçambique (1974). Esses pontos são mais de continuidade do que ruptura. Quanto a questão de saber se somos ou não fatores da nossa própria história em particular, ele responde em particular, na *Filosofia africana* das independências às liberdades (2014), invocando as semelhanças daqueles Estados. Em ambos Estados, tratou-se muito do futuro de Moçambique. No tempo colonial, a participação dos moçambicanos na realização dos grandes projetos para Moçambique era passiva. Contrariamente ao Estado Colonial, essa participação torna-se ativa na era da independência de Moçambique (1974). Ngoenha questiona o que estava em jogo nesses Estados e responde evocando o papel do sujeito na história: “não nos foi perguntado como víamos o futuro”²⁰². As semelhanças que unem os Estado colonial português implantado em Moçambique e o Estado independente, fruto da revolução moçambicana liderada pela

¹⁹⁸. WEIL, Éric. *Logique de la philosophie*. 2ª éd. revue. Paris: Vrin, 1967, p. 80. Para mais informações cfr. SOARES, Marly Carvalho. *O filósofo e o político* segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 58.

¹⁹⁹ SOARES, Marly Carvalho. *O filósofo e o político* segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 58.

²⁰⁰ NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana* - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

²⁰¹SOARES, Marly Carvalho. *O filósofo e o político* segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 58.

²⁰² NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana* - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 8-9.

Frelimo, podem ter lugar no país, na medida em que, em nenhum desses Estados, o homem de Moçambique foi chamado a escolher o tipo de futuro que queria para si e para seus filhos.

Para Ngoenha, o intervalo entre Estado Novo e independência nacional (1928 a 1993) é dominado pela presença dos militares que estavam em Moçambique para obrigar os moçambicanos a realizar a vontade dos outros e a realizar futuros planificados e inventados por colonizadores.

José Paulino Castiano é um filósofo moçambicano e autor de muitos livros para a compreensão do homem de Moçambique como também o pensamento africano no período contemporâneo. Isso não significa que Castiano seja conhecido em quase todos os aspetos de maneira aprofundada. Recordam-se, por exemplo, a crítica que Castiano dirige aos encontros entre africanos e europeus. Trata-se de questionamento acerca do crescimento de um sistema de relações ainda mais inumano. Castiano é considerado uma das figuras marcantes do pensamento africano e precursor da Escola moçambicana (de filosofia). Por exemplo, na obra, *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação* ele expõe suas ideias políticas principais:

Em suma, os encontros pré-coloniais do Eu-africano com o Outro-asiático são de carácter material, tendo sido baseados no respeito mútuo dos sujeitos. Em contrapartida, o encontro entre o Eu-africano e o Outro-europeu traduziu-se em dominação do corpo e da alma. Não existe espaço para o reconhecimento da dignidade do Eu-africano. Por isso que o Eu-africano começa a pensar em mudar os meios para reconquistar o seu reconhecimento, a sua dignidade, enfim a sua liberdade como sujeito da sua história e pensamento²⁰³.

Durante o período anterior a esses encontros, sob a capa de encontro mercantil dos povos africanos e asiáticos, podia-se ter esperança de avançar para o reconhecimento do homem africano como sujeito de sua própria história. Agora, o encontro africano-europeu tornou-se encontro de duas categorias: mundializador e mundializados, quer dizer, de dominação física e psicológica de europeus para africanos.

No período da independência, houve um alívio para o homem de Moçambique: “Lamento, saúde, rancor ou alívio. O alívio, em mim, prevalece faz tempo. Aos vinte anos, tinha a sensação de que o pior já tinha passado. Estava enganado. Nem por isso deixo de empurrar a minha infância para a frente, como todo o mundo. O alívio pesa mais do que imaginamos”²⁰⁴.

²⁰³ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 200.

²⁰⁴COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 32.

Para o homem, esse alívio é a própria independência do país. A liberdade do homem moçambicano, à época, era de lamentar pela sua limitação. Com a independência, o homem moçambicano pensava ter tido um alívio total e completo da humilhação, do sofrimento: “está enganado”. Nem por isso, os moçambicanos deixam de sonhar para frente, pois a independência pesa mais do que o colonialismo português.

É notadamente o caso do Moçambique atual de 1994 até a data hoje (2016) – tal como no Estado colonial português em Moçambique e no tempo da independência da nova república de Moçambique, está em jogo o lugar reservado ao povo moçambicano na escolha daquilo que deve ser o tipo de futuro, tal como desenham as suas esperanças. Isto significa que Ngoenha admite, uma vez mais, a presença dos militares, em particular, em todas as eleições Presidenciais e Legislativas do país para obrigar os eleitores a votarem futuros candidatos daqueles partidos armados, criados por outros em benefícios dos que têm o privilégio de saber qual é o melhor partido para todos. Em sua obra *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015). Ngoenha mostra que a cultura da violência militar institucionalizou o anormal em Moçambique independente. Nota-se que na obra, Ngoenha utiliza o vocabulário de democracia militarizada ou aparatocraciano, sentido duma parte de congruência, que ele dá ao lugar ocupado pelo povo moçambicano desde a independência de Moçambique (1974) até 1994, data das primeiras eleições gerais no país para escolher o seu próprio futuro.

“A liberdade é menos um ponto de partida que um processo, menos um livre-arbítrio que uma liberação. Ninguém é uma escolha absoluta de si, mas ninguém tampouco pode eximir-se de escolher. Ninguém nasce livre, torna-se livre”²⁰⁵. Este termo quer designar a autonomia do homem colonizado em relação ao colonizador. Conforme adverte Elvilázio Borges Teixeira, “O homem confia a si mesmo e a sua subjetividade, abandonando às leis e às forças intrínsecas da histórica”²⁰⁶. É o modelo antropológico reinante de Ngoenha, para o qual o problema política é resolvido na antropologia: “ Se não quisermos reencontrar no moçambicano de amanhã o escravo, o colonizado, o bárbaro, o homem sem cultura e sem história, temos de partir dos homens que somos e procurar os meios da nossa democracia e do nosso progresso”²⁰⁷. A liberdade, como sabemos, é o anseio do homem africano.

²⁰⁵ COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 26.

²⁰⁶ TEIXEIRA, Elvilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005 p. 43.

²⁰⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 99.

Assim, por muitos, José Paulino Castiano não é esquecido por sua definição acerca do intelectual africano. E um dos pontos aos quais se faz referência, aqui, é ao modo como Castiano concebe a relação entre “eventos-eixo”:

Nos três eventos-eixo: a escravidão, o colonialismo e a globalização o intelectual africano — mesmo que, nestas duas últimas entre como membro da elite — participa como uma espécie de porta-voz da condição dos africanos na história da humanidade como escravos, colonizados e globalizados. É, assim, natural que a preocupação fundamental e o eixo do que-fazer filosófico (oral e escrito) seja a fundamentação da liberdade, ou seja, o «paradigma libertário», como sustenta Ngoenha (2005)²⁰⁸.

Ngoenha é um pensador radical, a sua filosofia tem a coragem de escolher um modelo cultural africano que se propõe a valorizar a convergência dos princípios que constituem “a liberdade e a decisão de um querer viver juntos”²⁰⁹, na unidade, na paz e na democracia.

Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica (1992) e *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (1993) constituem, de certo modo, um ponto de partida. Radicalizada a questão da missão do homem na escolha do futuro melhor, democrático, e valorizada a contribuição da filosofia na afirmação e no progresso da sociedade, a coerência de seu discurso entre essas duas obras torna-se insuperável e presente na *Terceira questão – Que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015). Ngoenha escolheu ser filósofo, principalmente um “porta-voz do senso comum”²¹⁰ e ocupa assim uma função elevada na sociedade.

Ser porta-voz significa ser homem que formula o que todo o mundo pensa: “Impõe-se, portanto, que a filosofia africana, neste momento de mudança, se institua porta-voz de um novo projeto: pacífico, construtivo e colaborativo”²¹¹. E ele ocupa devidamente o seu lugar e desempenha com cuidado a sua função elevada na sociedade para beneficiar toda a massa popular.

²⁰⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 39.

²⁰⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 88.

²¹⁰ SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político** segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 19.

²¹¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 169. Na **Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes Eleições Presidenciais e Legislativas?** Maputo: UDM, 2005, p. 13 “Esta obra, então, fala do Moçambique atual. Mas também apresenta um estudo sobre as condições que garantem a convivência pacífica entre os diferentes grupos sociais, políticos, étnicos etc”.

3.2 IDENTIDADE: SOMOS SUJEITOS OU OBJETOS DA ETNOLOGIA?

Essa cultura democrática caracterizada pela aparatocracia confirma, uma vez mais, a interpretação do papel do sujeito na história de Moçambique, no pensamento de Ngoenha, marcada por sujeitos passivos, que fazem a sua história, mas como instrumentos nas mãos dos partidos armados que têm o direito de forçar os moçambicanos para traduzir em vitória os resultados das eleições dos candidatos do poder do aparato, daqueles partidos que manifestam o poder no “arsenal bélico que consegue juntar”. Essas breves análises ngoenhianas servem para mostrar os múltiplos defeitos característicos da “democracia moçambicana²¹²”, que constantemente tendem a ver no homem moçambicano não o fator da sua história, mas o instrumento da vontade alheia como era no tempo colonial. Tudo isso - a normalidade que se tornou regra - o que viola radicalmente os princípios democráticos²¹³, é recusado por Ngoenha. O que leva o autor a defender a tese central para toda a sua filosofia, que é, pelo menos, a mesma como nas obras anteriores, nomeadamente: *Por uma dimensão da consciência história moçambicana* (1992) e *Filosofia Africana - das independências às liberdades* [2014 (1993)]. Estamos nos referindo à ideia de que, em certo sentido, um Estado de direito, de Estado multinacional e federalista em que a ideia de participação dos cidadãos nos destinos da sociedade deve ser indispensável.

Nas três de obras, Ngoenha continua uma observação importante. O eixo que junta as obras fixa-se na seguinte afirmação: “Na existência, tudo se faz em função do futuro. O passado é campo de recordações e nostalgias, de factos e de necessidades, já que, em cada mudança de tempo, uma vastidão de horizontes *se fecha*, quando uma estrada, e apenas uma, é aberta, escolhida ou imposta”²¹⁴. Essa ideia é fundamental: a relação entre o passado e o futuro. No cerne dessa relação, encontramos a mudança e a continuidade dos defeitos do Estado colonial português no novo Estado do Moçambique, atual e independente.

Essas limitações do Estado velho no Estado Novo foram descobertas por Marly Carvalhos Soares: “Certamente elas podem mudar de nome, mas o conteúdo é o mesmo enriquecido”. Não são os progressos de desenvolvimento da sociedade, mas a presença dos

²¹² NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13. Segundo Thomas Kesselring “A democracia moçambicana é o denominador comum de todas as partes do livro”.

²¹³ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 16.

²¹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

insucessos dos esforços dos homens para a realização do futuro melhor que devem conduzir a filosofia africana a refletir a possibilidade de invenção de um mundo novo, o qual Ngoenha está em vias de perspectivar em suas obras. Trata-se, portanto, do amanhã desenvolvendo a sua relação com o passado.

O instrumento que nos é dado para pensar a realidade do homem africano e do seu estar no mundo é utópico, não consiste apenas na dimensão teórica, mas em conceber necessariamente a filosofia no plano empírico no sentido marxiano de “militar pela sua transformação”²¹⁵ da realidade, a realidade escandalosa de Moçambique. Pode-se afirmar que os filósofos moçambicanos (Castiano e Ngoenha) estão empenhados em reabilitar, no seio da discussão teórica marxista contemporânea, o contributo da filosofia:

Não é por acaso que Marx, criticando a filosofia de Hegel, por ele considerada ‘contemplativa’, proclama que *die Philosophen haben die Welt nur... interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern*, ou seja, os filósofos, até agora, limitaram-se a interpretar o mundo, o desafio agora é transformá-lo. Marx reconhece, sem dúvida, que para que a filosofia possa contribuir no processo da construção de um mundo melhor, a contribuição da própria filosofia deve ser feita após uma profunda reflexão e interpretação da singularidade do ‘seu’ tempo histórico; dos ‘tempos da filosofia’, diria Ngoenha²¹⁶.

Lembre-se no título do artigo de Camilo Jimica e Celestino Fernando, *Da utopia de Ernest Bloch à futurologia utópica de Severino Elias Ngoenha: Uma aproximação de ideias filosóficas*, publicado em Maputo, que afirma que “A filosofia de Ngoenha, pretende ser uma retoma de filosofia de Karl Marx. Na história da filosofia sua proposta é acrescentar a dimensão prática, que permite transformar o mundo. Com isso, os discursos de Ngoenha, são fundados sobre as categorias filosóficas da consciência e da Ação”²¹⁷.

Lembre-se que um dos problemas sobre as limitações do Estado Velho no Estado Novo, consiste em afirmar que há uma continuidade de pensamento nas obras de Ngoenha, segundo a qual as dificuldades do Estado colonial português em Moçambique continuam na época independência de Moçambique. Elas inscrevem-se sobre a superfície empírica da realidade moçambicana, porque elas atualizam, de forma repetitiva e circular, a presença da força militar, o poder do aparato (da aparatocracia) na jovem democracia de Moçambique, que obriga o homem a fazer a história não como sujeito, mas objeto dela. O exemplo a dar é o seguinte: Em

²¹⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 69.

²¹⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 42.

²¹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Morais (Org.), **Ernest Bloch**: utopias concretas e suas interfaces, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 135.

primeiro lugar, “Em 1928, com o despontar do ‘Estado Novo’ em Portugal, se a realização dos grandes projetos implicava a deslocação de dez mil pessoas de Gaza para Maputo, outras duas vezes mais para a África do Sul, os militares estavam lá para executar as ordens”. Em segundo lugar, em 1974, no período da independência moçambicana, “*uma vez mais* não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos”²¹⁸; é preciso ainda acrescentar que “*uma vez mais* pretendia-se que fossemos rápidos a responder com as nossas energias, planos e projetos, na construção de um futuro, na elaboração do que não tínhamos participado²¹⁹”. Isto significa que não se realizaram os grandes sonhos do povo moçambicano de forma livre e independente, sem imediatamente fazer intervir a vontade alheia na concretização do futuro melhor nas eleições presidenciais e legislativas: “E *uma vez mais* os militares estavam lá para nos obrigar a traduzir em atos os planos futurísticos daqueles que tinham o privilégio divino de saber o que era bom para todos. Nós fizemos a história, mas, *uma vez mais*, como instrumentos da vontade alheia”²²⁰. O Estado moçambicano atual propõe-se criar um Estado de direito e democrático, mas ele retoma os erros do Estado colonial português em Moçambique: Em definitivo, ontem e hoje, o povo moçambicano fez e continua a fazer a sua história, mas, novamente, como instrumento da vontade alheia - maus lençóis. Por essa razão, consideramos que Ngoenha reeditou o seu livro da *Filosofia Africana – das independências às liberdades* em 2014, ainda que a primeira edição fosse de 1993, apenas para reafirmar o seu compromisso com a democracia, o qual começa nessa obra, passa pelos *Tempos da Filosofia* e chega até *Terceira Questão – que análise se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* Por isso, há uma continuidade de pensamento na obra de Ngoenha e há também uma missão nova da filosofia. Ela consiste na elaboração de um futuro diferente do presente, o homem vai se consciencializando e moralizando, sendo que a educação formal é a condição para realizar o tipo de futuro e de sociedade sonhados pelos moçambicanos. Nessa missão-futura do processo de pacificação, democratização e federalização de Moçambique, além dos fatores ligados à história e às culturas domésticas, Ngoenha aponta a educação formal como fator importante para o funcionamento de uma organização democrática na África subsaariana, dado que o nível da formação do povo é muito baixo naquela parte do continente

²¹⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

²¹⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

²²⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

africano. Esta será a tarefa da nova geração dos jovens africanos que passa por distinguir o velho do novo Estado.

Também a nova geração é levada a posicionar-se entre o passado e o futuro na história de Moçambique. A história, na *Filosofia Africana – das independências às liberdades e Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, de Ngoenha, é linear, porque, na medida em que o homem vai agindo no tempo, passa a compreender-se e assume suas ações do passado, porque, só por meio das realizações, as possibilidades do homem mostram-se a ele.

Portanto, há outra maneira abordar o tempo de Moçambique atual a partir da imagem presente. Ela será a maneira própria de Foucault e Hegel. Assim, a nova geração é obrigada a analisar os diversos momentos da história: o passado, o presente e o futuro: a imagem do presente anunciada na obra *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana* (1992), encontra-se na *Filosofia Africana das Independências às liberdades* [2014, (1993)] e na *Terceira Questão - que análise se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015). No Prefácio desta obra escrito por Thomas Kesselring lê-se:

Esta obra, então fala do Moçambique atual. Mas o autor também apresenta um estudo sobre as condições que garantem a convivência pacífica entre diferentes grupos sociais políticos, étnicos et. Ele enriquece seus argumentos com uma grande variedade de amostras que iluminam o funcionamento e o não-funcionamento da política em outros países, no passado histórico como no presente. Esta investigação é iluminadora também para membros de qualquer sociedade do mundo²²¹.

Ngoenha não se contenta com uma filosofia do futuro nas teses da filosofia de Bloch, relativas ao papel da filosofia. Ele rubrica o papel do filósofo em Hegel: “Tu não serás melhor que o teu tempo, mas do teu tempo, tu serás o melhor”²²², “neste sentido, o que é o presente senão um instante da viagem noturna, uma mancha que separa o ontem do mundo do amanhã”²²³. O que está em questão a um dado momento da história é a filosofia do presente que fez Kant e Foucault.

Basta-se lembrar o que escreveu Thomas Kesselring no prefácio do livro de seu amigo Ngoenha (*Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?*) ao afirmar que as questões referidas a falar do Moçambique atual são iluminadoras para membros de qualquer sociedade no planeta Terra. Isto significa que

²²¹ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13.

²²² NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 31.

²²³ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 26.

“mesmo que o autor ponha acento nos eventos ‘domésticos’ ou ‘locais’ de vez em quando, chama atenção para eventos que fogem a este quadro²²⁴”.

3.3 A POSSIBILIDADE DE INTERPRETAR A INSÔNIA KANTIANA EM FUNÇÃO DO SUJEITO

Ngoenha, em sua obra *Filosofia Africana - das independências às liberdades*, desempenha o seu papel de filósofo educador, na medida em que anuncia a insatisfação dos povos africanos no tocante aos resultados dos programas de desenvolvimento econômico e de ajustamento estrutural implantados ao longo dos 50 anos das independências das africanas. Nessa obra, ele apela para a função mais apropriada do filósofo quando tenta responder a interrogações sobre i) qual é “o lugar da filosofia na problemática da construção do futuro”²²⁵; “qual é a melhor maneira de pensar o futuro”²²⁶. ii) como é que Moçambique pode enfrentar os desafios atuais (fome, ignorância, desigualdade entre ricos e pobres que não cessa de aumentar)²²⁷. Isso significa uma vontade de reavaliação da herança utópica de participação do filósofo africano na elaboração de um futuro diferente do presente que os moçambicanos são dados a viver e a observar.

O seu desejo de refundação do marxismo, à luz do papel da filosofia na reflexão sobre o futuro e utopia, procura encontrar em Karl Marx as possibilidades de como pode a filosofia contribuir na realização da missão-futuro melhor em Moçambique. Essa busca de novas possibilidades do mundo africano no período das independências, em Ngoenha, implica um missão-pedagógica que necessita saber 1) que tipo de homens queremos que sejam os moçambicanos; 2) que tipo de sociedade que queríamos ter hoje e 3) que tipo de futuro que queríamos que fosse o nosso e dos nossos filhos sem condicionamentos ideológicos²²⁸, somos ou não sujeitos da história?

²²⁴ NGOENHA, Severino Elias. *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 17.

²²⁵ NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana - das independências as liberdades*. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

²²⁶ NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana - das independências as liberdades*. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11.

²²⁷ NGOENHA, Severino Elias. *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p.20.

²²⁸ NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana - das independências as liberdades*. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7-8.

Com isso, pensamos que missão-futuro do filósofo, em Ngoenha, é missão-pedagógica, que consiste em denunciar os fatos que empobrecem a realidade cultural da África independente e anunciar a possibilidade de introduzir, no ensino, estudos sobre o futuro que tendem a ser normativos, isto é, a estar mais orientados para finalidades, para escolhas e opções: “A perspectiva deve tender a educar o nosso sentido de responsabilidade ²²⁹civil, fazendo-nos descobrir todas as repercussões políticas e sociais dos nossos atos, que, muitas vezes, julgamos privados. Os filósofos têm a colossal responsabilidade de formar as gerações presente e futuras em ordem a uma consciência civil”²³⁰.

Ngoenha retoma, em 1993, a grande obra intitulada *Filosofia Africana das - independências às liberdades*, publicada em Prior Velho (Portugal), sobre a filosofia do presente Hegeliana e de Ortega Y Gasset no seu livro *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015), relendo, ao lado de Hegel, sobretudo no *Wastebook de Iena*, a possibilidade de interpretar o “despertar do sono dogmático”, um estado de insônia kantiano e a sua forte incidência sobre o pensamento filosófico de Michel Foucault, como um despertar no coração do sujeito de uma hermenêutica do sujeito. A esse respeito, a obra de Ngoenha, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* não deixa de apresentar um grande interesse. Ela marca a retomada da reflexão de Ngoenha dentro da direção que acabamos de evocar como Ngoenha, ele próprio, questiona: “o homem de Moçambique pode reconhecer-se sujeito ou objeto dos eventos temporais? Somos nós a fazer a História ou somos feitos pela História dos outros”²³¹.

De José Paulino Castiano, pode-se dizer que seu texto mais conhecido é *Filosofia Africana: Em busca da subjetividade*. É preciso ter em consideração que est texto traz a questão do sujeito da história. E isso pode ser comprovado pelo modo como José P. Castiano se refere, por exemplo, nesse texto, ao problema da história, afirmando que: “A história de narrativas científicas da objectivação dos africanos na história é tão velha como a história das narrativas de subjectivação, nas quais este mesmo sujeito africano revela-se a si mesmo como tal e nega ter sido ‘descoberto’²³².

²²⁹ NBUNTU, eu sou porque nós somos sua essência é esta responsabilidade civil.

²³⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 189.

²³¹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

²³² CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 124.

Essa tentativa de recusa é sublime. Sabe-se que o sujeito apresenta-se como o germe dessa obra de pesquisa. Trata-se de uma obra em que o autor procura explicar-se a si mesmo e à sua época. Ele interroga-se sobre o sentido e o significado da sua aventura temporal, não como objeto, mas sujeito da história, dotado de conhecimento, vontade, liberdade e decisão, responsabilidade na sua ação do presente e do seu futuro. Defende que o sujeito da história é o homem capaz de decidir pela própria vida. O sujeito histórico é um homem livre com possibilidade de protagonizar a sua história.

Os principais temas da reflexão de Ngoenha tratam da noção do presente, seja porque essa noção distingue-se de identificar-se com a missão do filósofo, seja, ao contrário, porque ela identifica-se com a realidade, o tempo do Moçambique atual. O presente é o momento onde as coisas encontram-se e, interessantemente, os sujeitos ativos individuais e coletivos ligados a uma consciência histórica e fatores do devir da história a partir da visão realista do tempo do presente.

Como Bloch, Ngoenha procura explicar o sentido da vida, o destino do homem e as suas possibilidades de realizá-lo. Ele tenta formular os sonhos e as esperanças mais altas da sua comunidade e da comunidade humana em geral. Conforme Bloch: “O processo do mundo ainda não está decidido em nenhum lugar, nem tão-pouco está frustrado; e os homens podem ser na terra os guardiões do seu rumo ainda não decidido, quer para a salvação, quer para a perdição. O mundo permanece, na sua totalidade, como um *fabril laboratorium possibilis salutis*”²³³.

Mas o mundo é indissociavelmente ligado à utopia e à política como projeção e plano de satisfação da necessidade. O mundo novo apresenta-se como um projeto, um futuro melhor concebido pelo próprio sujeito e de suas possibilidades de realização dependem de cada sujeito dentro da lógica das possíveis no seio do seio próprio tempo em que o sujeito é dado a viver. O tempo do presente e do seu destino, que o sujeito é chamado a escolher, não deve ser o mesmo do passado. Diferentemente do mundo do passado, portador de escandaloso, de fome e de desigualdades sociais, o presente deve ser portador de um mundo novo, de novo começo.

²³³BLOCH Ernst, **L'athéisme dans le christianisme**. La religion de l'Exode et du Royaume. Trad. de l'allemand par Eliane Kaufholz et Gérard Raulet. Notes de Gérard Raulet (Bibliothèque de philosophie). Un vol. Paris: Gallimard, 1978, p. 277. ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada e ver. por Alfredo Bosi, com a colaboração de Maurice Cunio et al. 2ª ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1962, p.728. “A perspectiva significa uma antecipação qualquer do futuro: projeto, esperança, ideal, utopia”. O termo perspectiva em Ngoenha, exprime o mesmo conceito de possibilidade em Bloch. Em ambos filósofos, o termo possibilidade ou perspectiva emprega-se de num ponto de vista mais genérico para não comprometer a esperança no futuro, dado que pode aparecer o futuro como conjunto de projetos que não tem consistência para serem possibilidades autênticas.

Como Sócrates, Ngoenha tenta levar a comunidade humana a tomar consciência; ele tenta abrir ao homem a via em direção a ele mesmo. Ele quer levar o homem a refletir sobre si mesmo. Depois dos 50 anos das independências africanas, a opressão e as instrumentalizações continuam a registrar-se um pouco por todo o continente. Tal fato levou Ngoenha a escrever os seus livros o *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana e Filosofia Africana – das independências às liberdades*, para levar o homem africano a tomar consciência de si e de sua posição de sujeito da história, de realizador não de vontades alheias, mas fator do seu destino.

Como Levinas, ele tenta levar o homem em direção à comunidade e à individualidade, ao outro do outro, isto é, em direção ao eu sou porque nós somos. Trata-se de uma abertura vital em direção aos outros. Neste sentido, Ngoenha faz a sua filosofia africana, em função de um reconhecimento possível do outro do outro. “A filosofia é uma reivindicação” da identidade, da diferença e da autonomia. A sua filosofia procura pensar o projeto do futuro de forma diferente, isto é, superar a filosofia de tipo etnofilosofia que se revela como ‘crise do Muntu’²³⁴.

Posicionando-se diante da fuga da tradição africana para o futuro, ou seja, “a submissão da tradição em função de um projeto futurista” em Ngoenha, José Paulino Castiano afirma existir motivo suficiente para fazer uma “crítica da crítica a etnofilosofia” e às etnociências, porque “(re)inventar” a antropologia²³⁵ dos povos africanos como sendo “filosofia africana”, amarra a filosofia africana ao passado e pode impedi-la de contribuir para o futuro. Com isso, recomenda-se a urgência de fazer um esboço que permite sustentar a tese de existir uma ligação entre as obras de Hountondji e Ngoenha especialmente as suas críticas à etnofilosofia e às etnociências. Por isso, sabendo-se que essa ligação representa um passo imprescindível, faz-se necessária a posição daqueles dois filósofos africanos que “almejam libertar a filosofia das amarras de um pensar que se quer filosofia”²³⁶.

²³⁴NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 106. Os filósofos da etnofilosofia limitam-se a usar uma linguagem abstrata, sem conteúdo histórico e referência a um lugar preciso.

²³⁵ Conforme afirmamos, a posição castianiana a Hountondji, na questão das etnociências quanto a questão da verdade realiza-se no terreno preparado por este autor. Hountondji é bastante claro em relação aos objetivos centrais das etnociências perante os “saberes locais/tradicionais”. Desde o início a refutação das etnociências como um de seus objetivos principais: “O que fazem é descrever os saberes locais e deixá-los intactos”. Mas especificamente as discussões realizadas nos Referenciais da Filosofia Africana, tem como opositor direto o ceticismo em relação ao projeto do estudo de outras culturas, já que “não conseguem deixar de beneficiar às sociedades ocidentais porque é para esses países para onde fluem os resultados conseguidos pelas etnociências nos seus estudos etnográficos”. Cfr. p. 63

²³⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 115.

As condições para a realização desse projeto são duas: a primeira passa por proclamar o fim da etnologia, pois tende a reduzir a temporalidade do Muntu num passado que não tem nenhuma relação com o presente e, por isso, sem futuro²³⁷. Assim, a etnofilosofia é incapaz de reivindicar uma filosofia autônoma do Muntu, dado que a etnofilosofia significa uma negação da linguagem humana e da historicidade do Muntu. A segunda condição de possibilidade para superação da etnofilosofia consiste em “começar pelo próprio *Muntu*, pela sua situação concreta e dirigir-se em direção do seu possível ‘devir livres’”²³⁸. Essa condição marca toda a *Filosofia Africana* de Ngoenha.

Sendo concebida a filosofia ubuntu-africana como uma epistemologia e devendo-se buscar o ponto de partida em Ramose, José Castiano apresenta o seu projeto no domínio da epistemologia e da ontologia alicerçado no ubuntu. Se, para Magobe Ramose, “sem a palavra do umuntu, o ubu- estaria condenado ao silêncio total”²³⁹. Trata-se do sentimento de cuidado da própria relação indissociável entre o termo umuntu e a palavra ubuntu. Essa relação é condição de possibilidade para a realização da atividade expressiva e comportamental de existência do ubuntu, pois processo de relação ficou claro que a relação não é, simplesmente expressão, mas condição de existência do ubuntu. E para José Castiano, este foi, precisamente, o resultado de sua epistemologia e ontologia que mostrou, para a consciência comum, que o “umuntu tem um compromisso naturalmente indissociável com o ubuntu”²⁴⁰.

Nesta perspectiva, é o desenvolvimento sistemático dos conceitos ontológicos e epistemológicos na filosofia ubuntu que determina a compreensão da expressão “Eu sou porque tu és”²⁴¹. É neste contexto que José Paulino Castiano transforma os costumes morais em sistema de conhecimento que levanta a pretensão de explicar o autêntico sentido da filosofia ubuntu africana: eu sou porque nós somos.

A nossa existência como indivíduos, como José Castiano a entendeu, consiste em fundamentar esta existência no chão do espírito consciente dos “outros membros da comunidade”, o que

²³⁷ Cfr. Ngoenha NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014. A questão do passado e do futuro, sua relação tendo que conta que, para ele, a nossa missão é o futuro.

²³⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 105.

²³⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 157.

²⁴⁰ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 157-158.

²⁴¹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 158.

significa dizer, segundo Castiano, que “a nossa humanidade só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros. Portanto, um comportamento humano é a base das relações entre os homens”²⁴². É grande o mérito de Magobe Ramose, segundo Castiano, ter percebido que “o *ubuntu* é a base ou fundamento da filosofia africana”²⁴³. A nova cientificidade que caracteriza a filosofia ubuntu consiste em que ela, tomando a Ontologia, a Epistemologia e a Ética ubuntu-africana como ponto de partida, desenvolve o universo dos “aspectos de uma e da mesma realidade”²⁴⁴.

3.4 A QUESTÃO DO SER NO UBUNTU: A TRADIÇÃO COMO UTOPIA.

Em Ngoenha, os temas apresentados na *Filosofia Africana - das independências às liberdades* (2014) são questões do ser e do pensamento sobre o ser: “que tipo de homem que queremos que sejam os moçambicanos? ” A propósito da questão do ser, o filósofo moçambicano Severino Ngoenha escreve: “O homem de Moçambique pode reconhecer-se sujeito ou objeto dos eventos temporais? Somos nós a fazer a história ou somos feitos pela História dos outros?”²⁴⁵ A questão do ser é também a de todos os filósofos. Tudo leva a crer que os filósofos pensam de algum modo no presente indicativo.

O interesse da filosofia em Ngoenha é chegar ao ser trabalhando no problema teórico do ser como questão da filosofia africana. Ele trabalha as categorias ontológicas da filosofia bantu de Kagame. Sobre este ponto, Ngoenha propõe: temos de pensar o nosso projeto de futuro de forma diferente, mas, para tal, temos que proclamar o fim da etnologia e começar pelo próprio Muntu, pela sua situação concreta e dirigirmo-nos em direção do seu possível ‘devenir livre’. Isso significa que o Muntu deve reivindicar uma filosofia interrogando-se sobre o estatuto da filosofia africana na tradição. Em outras palavras, a filosofia africana deve empregar o método crítico e dialético em direção a conquista de nós mesmos, quer dizer, para falar da nossa tradição africana como utopia crítica: “A tradição deve ser uma espécie de ‘utopia crítica

²⁴² CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 158.

²⁴³CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 156.

²⁴⁴CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 156.

²⁴⁵NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

e mobilizadora do presente' com vista à realização da liberdade do homem africano. Por isso a tradição deve inscrever-se num quadro de um movimento para a autonomia²⁴⁶”.

Isto implica o bom uso da tradição, isto é, não atar cegamente a tradição africana, porque ela não é oponente à modernidade, na medida em que ela própria não é um corpo fechado, mas aberto. Esta forte concepção da tradição como utopia, foi sintetizada em *Referências à filosofia africana: em busca da subjetivação*. Esta noção fornece uma forte base filosófica para compressão do contexto conservação e valorização da utopia que está implícito em toda a problemática da legitimidade da relação da tradição com a utopia.

Não podemos entender a erupção do conflito de ideias de entre a tradição africana e a modernidade, se não se tratar da emergência de algo que fora destorcido na formulação crítica, mas que encontra agora a sua verdade. O contributo de Ngoenha, afirma José Castiano, foi ter visto que “Falar da tradição como utopia crítica é, para Ngoenha, falar duma tradição que não é inimiga da modernidade, ou seja, não limitá-la a uma projeção do passado, mas idealizar o seu lugar no presente e futuro do homem africano²⁴⁷”.

Em outras palavras, na filosofia africana levanta-se um problema que surge na nossa leitura é o do idealismo. Podemos partir do nosso lugar aqui e agora idealizar um futuro melhor para o homem. Tomemos o exemplo da tradição. Na África a defesa da tradição pode ser fácil demais, porque a tradição não é inimiga da modernidade. Temos de reconsiderar o conceito de tradição de forma positiva para podermos destrinçar o que ele tem de utópico no bom sentido da palavra. Pensa-se que aqui uma teoria da tradição como utopia como a de Ngoenha poderia ajudar a demonstrar que existe um método crítico e dialético em direção a conquista de nós mesmos, que não é redutível ao mero interesse pela destruição da tradição. Isto implica o bom uso da tradição e não um mero ataque cego da tradição africana, sendo esta última apenas um corpo aberto senão um componente da modernidade.

Assim Ngoenha reconhece o Muntu, a tradição e a autenticidade africanas como modelo comum de cultura para a construção de um mundo melhor. Com isso, Ngoenha defende que “A tradição não é apenas a origem, mas também é a fonte dos modelos utópicos para o agir atual”. Eis porque não se pode combater a tradição africana de forma cega. Isto significa que o autor estabelece a responsabilidade dos cientistas em todas as utilizações da tradição africana, no

²⁴⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p 113.

²⁴⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 113.

sentido de que a tradição é o que origina os padrões de conduta e o campo de aplicações do conhecimento científico.

Essa proteção e a valorização da tradição repousam sobre a ideia seguinte: “O homem diante da tradição deve considerar-se em risco, quer em direção ao passado, quer em direção ao futuro. O seu discurso é, portanto, um discurso de esperança, fundamento de todo o projeto de futuro e conseqüentemente da historicidade do Muntu (ser)”²⁴⁸.

A opinião de José Castiano é de que este discurso é colocado ao nível de estudos de confrontação crítica daquilo que dificulta apreender a realidade africana: “A fuga da tradição para o futuro, ou seja, a submissão da tradição em função de um projeto futurista passa, para Ngoenha e como o segundo passo, pela ‘crítica da crítica’; isto é, pela confrontação crítica com os críticos da etnofilosofia”²⁴⁹.

Ngoenha entende demonstrar a responsabilidade do homem no domínio da tradição. O homem, dentro das condições em que desempenha as suas funções, é, com efeito, responsável pela utilização que pudesse fazer da tradição. Nas suas ações, o homem deve ter como objetivo proteger a tradição e interrogar sobre o valor daquilo que ele é e faz.

²⁴⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 107-108.

²⁴⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 113.

4 DEFINIÇÃO E COMPREENSÃO DA HISTÓRIA EM NGOENHA E KIZERBO

O pensamento de Ngoenha anuncia o papel do filósofo como conhecimento e domínio da realidade atual. “Em cada momento histórico e em cada ambiente cultural, o importante para o filósofo é fazer emergir a questão do sentido total”²⁵⁰. O que Ngoenha está tentando dizer é que, para fazer emergir o sentido da história, inicia-se com o conhecimento da situação específica em que o sujeito está apto a viver.

O filósofo Ngoenha quer compreender a fonte, as causas e a origem do insucesso dos programas de ajustamento estrutural na África independente. Manifestamente, neste ponto de vista, Severino Ngoenha²⁵¹ e Bronislaw Baczko esforçam-se para mostrar em seus livros como se acende e apaga o fogo da Utopia, apresentando os grandes erros cometidos pelos partidos políticos marxistas de certos países africanos na época da independência. Em face à subida democracia militarizada em Moçambique e no mundo, constituem-se os acontecimentos teóricos e políticos maiores que o estimulam a pensar os fundamentos teóricos da filosofia que podem contribuir para solucionar os insucessos de programas consagrados a um devir melhor.

O que é essencial para a política africana, hoje, até mesmo para a filosofia africana, julgar os discursos. A cultura moçambicana chega, agora, ao momento em que a consciência da liberdade educa na escolha e na recusa do tipo de sociedade, cola o imperativo de julgar o tipo de discurso dominante hoje. As independências e as liberdades africanas não podem mais conviver com a democracia militarizada. Venha-nos, pois, o Estado ético, no qual o voto livre de cada homem possa decidir o resultado das eleições. Possa, neste sentido, o homem assumir

²⁵⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 21. O filósofo tenta orientar o debate sobre a história das utopias para encontrar as soluções para Moçambique sair, escolher, além de meios discutíveis para formular os seus discursos verdadeiros, que permitem alimentar trocas de ideias construtivas em debates engajados rumo à superação dos constantes resultados de insucesso da ordem social existente, moral, política e econômica do seu tempo.

²⁵¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** – das independências às liberdades, Paulinas Editora, Portugal, 2014, p. 7-8. “Se não tivermos domínio sobre a nossa realidade cultural, não nos será possível ser fautores do nosso futuro. Arriscamos ser, uma vez mais, vítimas da nossa própria história e do nosso próprio destino”.

BACZKO, Bronislaw, **Lumières de L’utopie**, Payot, Paris, 1978, p. 7. MUNSTER, Arno. **Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**, L’Harmattan, Paris, 2015, p. 168 “Et cela serait la conséquence du fait que que les hommes ne peuvent pas vraiment maîtriser la contradiction entre la possibilité manifeste de l’accomplissement et l’impossibilité également manifeste de l’accomplissement [utopique] que de la manière à ce qu’ils s’identifient, pour parler avec Freud, “l’agresseur), em disant que ça ne devrait pas être, alors qu’ils ressentent que cela devrait bien être, mais que cela leur est interdit par l’ensorcellement du monde”.

o verdadeiro papel, que não seja de objeto, mas sujeito, aquele que julga os partidos em função dos projetos de sociedade que apresentam nas suas campanhas eleitorais.

A necessidade de julgar os essenciais dos discursos eleitorais e do projeto de comunidade terá de ser, no mundo novo de Moçambique independente, um instrumento de mudança e de transformação. O ato de julgar tem como fim o reino da liberdade. Ao completar AS suas análises sobre as recentes eleições presidenciais e legislativas e o movimento das independências às liberdades, Severino Elias Ngoenha indica essa necessidade de julgar os programas dos partidos políticos como um desafio inadiável. Depois do colonialismo, da escravatura em África, o reino das independências africanas deve encerrar ciclo dos governos militarmente violentos. Deve restaurar-se, em África pós-colonial, não apenas uma democracia que funciona formalmente, mas que se tornará realidade viva e concreta, sã e um Estado de direito real. A jovem democracia moçambicana só se tornará utopia real e concreta se cada um dos moçambicanos puder cumprir a sua missão de julgar a democracia sem ideias nas eleições. A tarefa do cidadão deve centrar-se em julgar o melhor plano de promessas políticas realizáveis e que tem, como essência e fim, o reino da liberdade tão proclamada por Kant, Hegel e Ngoenha.

Estes filósofos apontam, com precisão, a condição de exercício do papel do homem para resolver o problema que incomodam a sociedade. Na esteira de Kant, mas sob signo de Hegel, a concepção do homem é vista, em Ngoenha, em sua realização plena, como um sujeito capaz de escolher o tipo de futuro que quer, que seja o seu e sem condicionamentos ideológicos, não apenas mutilado pelo jogo dos interesses ideológicos, fruto de tantos discursos artificiais. Em pleno século XX, Ngoenha formula, com clareza, o papel do homem moçambicano no período colonial e no período de Moçambique independente:

A problemática associada à dificuldade fundamental da *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições gerais e legislativas* (2015), isto é, a impossibilidade dos revolucionários moçambicanos livrarem-se das ideologias que os guiavam quando conseguiram tomar o poder foi exemplarmente abordada por Ngoenha em várias passagens da sua *Filosofia Africana – das independências às liberdades*. No livro, ele procura aproximar a época do colonialismo, da escravatura em Moçambique e a época da independência do país, tendo, como pano de fundo, o papel do sujeito, o lugar ocupado pelo povo na realização dos destinos da nação. O próprio Ngoenha pronuncia-se textualmente a respeito dessa possível aproximação dos períodos no tocante à instrumentalização do sujeito e à participação passiva do homem moçambicano na concretização dos grandes projetos da sociedade:

Os revolucionários conseguiram tomar o poder, mas ficaram presos às ideologias que os guiavam, quando ainda não tinham nenhum poder, quando não eram reconhecidos e eram obrigados a uma clandestinidade continuamente ameaçada por perseguições terríveis. Todavia a organização militar ficou intacta, não obstante a tomada parcial ou completa do poder.²⁵²

A retomada a que nos referimos anteriormente é o fato de apenas Ngoenha poder mostrar – com capacidade de dizê-lo propriamente – em que bases o homem de Moçambique pode reconhecer-se sujeito ou objeto dos eventos temporais, ela é percebida por Ngoenha como necessária nos dois sentidos que o termo “homem de Moçambique” pode ter: (1) no sentido de objeto, pois a realização dos grandes projetos implicava a participação passiva do sujeito. Isto significa que o homem estava no tempo colonial em Moçambique para realizar apenas a vontade dos outros. Ele era um instrumento nas mãos dos que tinham o poder; (2) no sentido de homem como ser livre, protagonista da sua história e do seu futuro. Essa concepção de sujeito mostra os paradoxos associados ao período do reinado dos revolucionários no poder, na era da independência de Moçambique.

Com isso, Ngoenha enfatiza, mais uma vez, o retorno do caráter de homem que apenas sabe executar planos projetados por outros sem possibilidade de programar o tipo de futuro que sonha e espera para si, e até mesmo incapaz de afirmar o tipo de sociedade que quer ter. Esse caráter manifesto no Moçambique colonial, tão ferreamente e militarmente combatido pelos revolucionários moçambicanos, volta a estar presente na sociedade moçambicana logo que os revolucionários alcançaram o poder por via militar.

Mais do que a indicação da dificuldade dos libertadores da pátria de pôr fim a posição de objeto histórico do povo moçambicano, o “fim da periferidade histórica” do homem de Moçambique, cujo reconhecimento pelo próprio Ngoenha terá sido a razão da propositura de uma filosofia radicalmente na obra intitulada *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), importa a Ngoenha sugerir algumas soluções para ela: “o fim da história como

²⁵²NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 14, “A democracia militarizada institucionalizo o anormal: violência, fraudes, engano, mentira, a falsidade; introduziu o medo, o que pode levar até a conflitos étnicos e regionais”.

“Uma vez que os sistemas das eleições para assembleias parlamentares assenta sobre a propaganda para atrair os votos, torna-se um sistema demagógico no verdadeiro sentido da palavra. É possível comprar e manipular os votos quando os mais pobres não podem estar no coração das lutas eleitorais; são sempre (e só) os ricos que ganham as eleições! ”. QATHAFI, Muammar. **O Livro Verde**. Edição: Ridendo Castigat Mores, s/d, P. 14.

guerra²⁵³”. Isto implica acabar com o poder do aparato, com o sistema de democracia militarizada.

A presença dessa organização militar na defesa dos interesses nacionais, não apenas no passado recente da escravatura, mas também a uma espécie de retomada permanente do processo de recurso às intervenções militares na nova sociedade democrática moçambicana. Partindo dessa constatação, surge a crítica e a condenação da situação presente que o país vive. Para Ngoenha, o uso da força militar deve ser permitido apenas contra invasões estrangeiras. Num Estado de direito, é inadmissível que o partido armado continue a usar os militares como braço armado dos líderes e das suas ideologias utópicas contra as manifestações democráticas das próprias populações. Evidentemente, Ngoenha é conduzido pela convicção que, no processo mesmo das independências africanas às liberdades, o uso da força militar contra as populações indefesas para obrigar a executar sonhos desenhados por líderes de partidos armados possa ter contribuído para “legitimar as rebeliões armadas, e por dar cobertura às intervenções exteriores²⁵⁴”. Cabe, então, à filosofia perguntar qual é o motivo de infinidade dos discursos de campanha eleitoral.

4.1 NECESSIDADE E HISTÓRIA- INVENÇÃO: NGOENHA E KI-ZERBO

Apesar da sua repugnância, compreensível na sua época, para citar o nome de Ngoenha (1962 -), Joseph Ki-Zerbo (21 de junho de 1922 — 4 de dezembro de 2006) retoma, repensa, renova ou inverte frequentemente as posições teóricas e os conceitos de seu “predecessor”. Isto é válido também no plano histórico e no plano-ético político. Podemos identificar uma reformulação crítica de conceitos a propósito da teoria da história?²⁵⁵ Essa pergunta tem duplo

²⁵³NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 17.

²⁵⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 169. Aqui já se explica a ideia de tudo militar a aparatocracia.

²⁵⁵ Para um tratamento alargado dos objetivos da pesquisa arqueológica e a questão da obra (des)contínua, ver MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 34. “A arqueologia intentava compensar o que faltava na filosofia da história e na teoria da história correntes à época para entender as formações discursivas em sua transformação em saberes. Por certo, Foucault procedeu, em alguns momentos específicos de sua pesquisa, por uma suspensão da arqueologia”.

desafio: histórico e filosófico. No plano histórico, trata-se de determinar em que medida Ki-Zerbo teve conta do tratamento ngoenhiano do problema da história.

No plano propriamente filosófico, trata-se de determinar o conteúdo teórico que se produz na passagem da concepção de um para o outro: que tentaremos caracterizar como a passagem de uma utopia concreta sem Ngoenha mencionar a teoria de Ki-Zerbo e vice-versa.

Esses dois planos de problemática animarão o exame comparado ao qual nos propomos submeter a análise. Para atingir este objetivo, vamos analisar o livro de Ki-Zerbo e René Holenstein, intitulado *Para quando África?* - Entrevista com Holenstein, René (autor); Ki-Zerbo, Joseph (Entrev.) Porto: Campo das Letras, 2006; e os três livros de Severino Elias NGOENHA: (1) *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Edições Salesianas, 1992; (2) *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, Prior velho: Paulinas Editora, 2014 e (3) NGOENHA, *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* UDM, Maputo, Moçambique, 2015.

O trabalho desses livros consiste largamente em argumentos mais convincentes que procuram conhecer cientificamente o passado humano da África, em que as interpretações feitas por Ngoenha e Ki-Zerbo valorizam as relações existentes entre o passado e o presente.

É preciso guardar em mente o objetivo fixado por Ki-Zerbo quando ele propõe este estudo sobre a África, considerando neste sentido de “África para quando”? Trata-se de uma pergunta que permite pensar a história não apenas nas suas relações com dois momentos do passado e do presente. Isto implica alargar o horizonte da história na sua relação com o futuro. Nesta pergunta de Ki-Zerbo, o termo “quando” expressa circunstância de tempo. Assim, a questão é: África em que ocasião: passado, presente ou futuro? Em outros termos: África, em que ocasião? África, em que circunstância de tempo?

Esta é uma pergunta que lhe permite imaginar várias circunstâncias de tempo. Ela abre as possibilidades de imaginar um futuro possível, uma outra África nova, melhor do que aquela do passado e do presente. Com isso a pergunta Ki-Zerbo parte para uma missão-futuro como faz Ngoenha, para a utopia concreta. A partir da pergunta – África para quando? (2006) –, Ki-Zerbo tentou abrir a História de África a novas curiosidades; mas, ao mesmo tempo, criticar a situação presente do seu país e também do seu continente.

Seduzido pela história, geral da África, Ki-Zerbo procura tornar mais claras, a nosso ver, as suas teses sobre a compreensão da história. A principal, entre elas, é a seguinte:

A História anda sobre dois pés, o da liberdade e o da necessidade. Se considerarmos a História na sua duração e na sua totalidade, compreenderemos que há simultaneamente continuidade e ruptura. E há fases em que as invenções se atropelam: são as fases da liberdade criativa. E há fases em que, porque não foram resolvidas as contradições, as rupturas se impõem: são as fases da necessidade²⁵⁶

Cumprе questionar quais são os dois pés ou fases de continuidade e de ruptura da história no pensamento de Ngoenha?

Neste processo de definição e compreensão da história necessidade e história invenção em África em geral e, em particular, em Moçambique, ainda não é a liberdade e a necessidade como os únicos dois pés e motores da história como queria Kizerbo, isto é, que o homem africano vai se universalizando cada dia que passa, mas através da filosofia africana do ubuntu, baseada no princípio – eu sou porque nós somos. Isso significa que o indivíduo africano quer ser universal e a primeira universalidade já se deu no ser. Mas defendemos que, nessa máxima, há já uma universalidade não apenas no âmbito do ser, mas no âmbito de interesse: o eu entra em acordo com o outro (o nós) não apenas pelo ser, pelo reconhecimento do ser do outro do outro (como queria Emmanuel Levinas), mas porque o nós satisfaz as necessidades do eu. É ainda o pilar da necessidade e não o motor da liberdade que domina o processo de compressão do presente momento da história das independências africanas.

Não podemos esquecer as lutas pelas independências africanas po que o homem de Moçambique passou para atingir o objetivo de libertar o homem e libertar a terra e instituir a igualdade racial e no trabalho. O resultado não se deu porque esses objetivos pareciam justos, mas porque a participação de todos os povos oprimidos / colonizados da África na luta contra o apartheid revelaram-se como os meios mais eficientes para vencer colonialistas, libertando os povos da África subsaariana de qualquer tipo de opressão e discriminação.

Não se pode negar que as virtudes da sociedade africana no sul de Saara plasmadas na filosofia do ubuntu são indispensáveis para compreensão da realidade cultural das comunidades dessa região do continente, mas não bastam. A vitória sobre o apartheid na África do Sul, como também a luta contra o colonialismo em África, não é fim em si mesmo. São meios necessários para viver-se em liberdade na sociedade. E viver em liberdade na comunidade da África subsaariana ou passar das independências às liberdades africanas é ainda um processo histórico,

²⁵⁶ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** - entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

quer dizer, socialmente utópico, ainda por realizar. A moral ainda se compreende mais em oposição à política e à racionalidade.

Neste sentido, pensamos que a definição e a compreensão da história de Moçambique é ainda dominada por dois motores da história: “Existe, contudo um fio que liga todos estes problemas e justifica que sejam todos em conjunto: este fio é a necessidade de pensarmos um direito, uma constituição uma organização dos poderes públicos em adequação à situação histórica e social que o país atravessa”²⁵⁷.

4.2 O PÉ DA LIBERDADE CRIATIVA DA HISTÓRIA AFRICANA

Ki-Zerbo faz uma distinção clara entre liberdade e necessidade, já na Introdução do livro *Para quando África?* ele sublinha a relação entre a liberdade e a necessidade. Nesta grande entrevista, cujas palavras-chave são a história que focaliza igualmente o sujeito, o federalismo, Estado-nação, consciência. Em 2006, Ki-Zerbo foi marcado, evidentemente sob a influência determinante de Severino Elias Ngoenha. Ki -Zerbo era determinado a propor o federalismo com exigências de autonomia das bases e das margens como o melhor sistema de governo para África, na sua nova visão humanista da história, da emancipação e da unidade africana.

Esse esforço faz-nos compreender porque depois do primeiro capítulo, sobre mundializadores e mundializados, consagrado por uma grande parte ainda ao lugar e aos desafios da África na mundialização, o segundo capítulo do texto *Para quando África?* consagrado à Democracia e governação²⁵⁸, onde Ki-Zerbo exprime a sua adesão sem nenhuma reserva à fórmula de Estado federalista tradicional africano e, ao mesmo tempo, essa grande visão de Estado de Direito. Essa visão integrava concomitantemente as três ideias: regionalismo, federalismo e descentralização.

Mas o que deverá ser compreendido nesta visão é que o que é cidadania num Estado multinacional e federalista como modelo para o futuro dos países africanos não pode ser separado da utopia concreta, do “sonho para frente” de Bloch e Ngoenha, mas deve antes ser

²⁵⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, P. 165.

²⁵⁸ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** - Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p 63.

como proposta de antecipação concreta das possibilidades de construir vários espaços de autonomia de gestão e de reclamar várias esferas e vários tipos de cidadania em África.

Para Ki-Zerbo, na sua compreensão da História, “os dois aspectos estão ligados. Os dois estão combinados para avançar²⁵⁹. A liberdade representa a capacidade do ser humano para inventar, para se projetar para diante rumo a novas opções, novos somatórios, às descobertas”²⁶⁰

Projetar para diante rumo a novas opções significa que o sujeito tem que se lançar para o futuro. Para projetar o que quer que seja, como dizia Sartre, que “nada existe antes deste projeto”. Isto significa que para projetar o que quer que seja, primeiro é preciso ser: a essência (o que se é: um corpo) precede a existência (o que se escolhe, o que se projeta, o que ainda não se é) e a torna possível. Expresso em outras palavras: “eu sou porque nós somos”, a essência e a existência, no presente, confundem-se necessariamente. E o que há além do presente? É o único momento do ser, da ação, da liberdade, o único momento real.

Schelling afirma explicitamente sobre liberdade e necessidade. “O Absoluto, afirma ele, opera por meio de cada inteligência, isto é, a sua ação é também absoluta enquanto não é nem livre nem carecedora de liberdade, mas um e outro juntos: absolutamente livres, por isso também necessária”²⁶¹.

Essa compreensão ki-zerbiana da história que une a liberdade da necessidade permite-nos identificar o projeto do futuro de Ki-Zerbo para a África. Mas, na leitura atenta sobre compreensão da história em Ki-Zerbo, podemos identificar a “antecipação das possibilidades” (como em Bloch e Ngoenha), já que a ligação dos dois aspectos da história está para avançar para o futuro (já que não se pode avançar para atrás ou avançar para o presente).

Dizer que “a liberdade representa a capacidade do ser humano para inventar, para se projetar para diante rumo a novas opções” significa que Ki-Zerbo tal como Schelling, está empenhado a identificar a liberdade com a necessidade. Ki-Zerbo espera que essência dessa liberdade possa manifestar-se na autodeterminação dos povos africanos. A liberdade almejada atribuída não é apenas para um só país ou uma parte da África, mas para todo o continente.

²⁵⁹ O que significa combinar a liberdade e a necessidade para avançar? Penso que significa uma Insatisfação do momento presente. Então, a questão inicial é: Para quando África? A resposta é para futuro, amanhã. Nesta pergunta, está implicitamente escondido o plano, o projeto de Ki-Zerbo para África.

²⁶⁰ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

²⁶¹ Schelling, As Pesquisas filosóficas sobre a essência da Liberdade Humana (1809), in ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de filosofia**. Tradução coordenada e ver. por Alfredo Bosi, com colaboração de Maurice Cunio et al.... 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992, p. 581.

Este problema da liberdade levanta a questão mais radical: o que é entendido por liberdade do Eu-africano se não a liberdade epistémica?²⁶² O discurso sobre a liberdade não é apenas em si, nem da independência, nem da autonomia. Castiano explica a essência da liberdade para a pessoa africana:

A liberdade do Eu-africano torna-se um valor intrínseco à sua própria existência como sujeito no contexto da escravatura e na condição de colonizado. A liberdade que se clama não tem somente um sentido material de luta pela sua independência económica e pela sua autonomia política em proclamar a sua própria identidade. A liberdade que se quer vai muito mais além da independência e da autonomia: 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, que, quanto a nós, é o primeiro passo para o referencial da intersubjectivação²⁶³.

Esta concepção do Eu-africano é pós-kantiana que é retomada nas reflexões filosóficas de Ernest Bloch e Severino Elias Ngoenha. Para esses filósofos, a discussão sobre o ser tem a ver com aquilo que ainda não se deu. Na filosofia de Bloch e de Ngoenha trata-se de retomar a questão kantiana da liberdade do sujeito de falar por si: Quem somos nós? Mas no decurso de desenvolvimentos de pesquisas filosóficas, esta questão da liberdade epistémica já foi desenvolvida na filosofia ubuntu africana. Trata-se de ponto de vista do sujeito ético ou moral. O princípio “Eu sou porque nós somos” fornece ao sujeito africano uma possibilidade de “construir o seu discurso sobre a sua condição de existência”.

Segundo Ngoenha, a liberdade representa a capacidade de projetar-se na medida em que: “Viver significa saber-se existente. Na raiz da vida está um atributo que nos projeta, não no passado, mas aquilo que seremos no futuro. A nossa vida é, sobretudo, embater-se no futuro, é uma atividade que nos projeta em frente. O presente e o passado descobrem-se em relação ao

²⁶² CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p223 – 224. “A reflexão sobre as condições epistémicas da própria filosofia africana pareceu a Castiano possuir algo para criar e desenvolver espaços de intersubjectivação e de interculturalidade. Ele considera importante repensar a questão seguinte: como é que a filosofia africana pode *abrir-se* no sentido de deixar enriquecer os seus pressupostos a partir das referências teórico-conceptuais sugeridas com base nos contextos culturais para que ela própria possa criar uma ‘nova filosofia africana’ conforme sugere Ngoenha”. Se se tentar renovar a filosofia africana ngoenhiana no sentido indicado, deve-se contar um objetivo, o de usar o carácter auto-reflexivo da filosofia. Ao mesmo tempo, lembre-se em benefício da renovação intentada, que ela abre uma possibilidade de um outro objetivo para criação de ‘sociedades de discurso sem territorialização’, como queria Foucault.

²⁶³ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 200.

futuro”²⁶⁴. Isto significa que, antes Bloch²⁶⁵, mais tarde Ngoenha, estão empenhados em mostrar que a essência real do conteúdo da esperança engaja-se na existência humana. Explicar o significado da liberdade como capacidade de projetar-se no mundo significa reconhecer as relações filosóficas de Ngoenha com o pensamento existencial de Heidegger. “O problema que aborda a filosofia africana é de caráter existencial²⁶⁶. Por conseguinte, nenhum progresso no debate filosófico africano será legítimo se não tiver, antes dado solução a esse problema, cuja primazia advém não simplesmente da cronologia, mas sobretudo da ontologia”

Na introdução à *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, podemos ler explicitamente a mesma concepção da história formulada por Ki-Zerbo. Na obra *Para quando África?* o autor longe de imaginar uma concepção diferente da formulada por Ngoenha, defende ainda a mesma noção. Nesta perceptiva, Ki-Zerbo opera também, uma definição de história, exprimindo o mesmo significado da liberdade enquanto pé da história. Por exemplo, em *Para quando África?* Ki-Zerbo insiste para assinalar o significado da relação entre liberdade e história, para assim dizer, concluindo que “a liberdade representa a capacidade do ser humano para inventar, para se projetar para diante rumo a novas opções, novos somatórios, às descobertas”²⁶⁷. Com isso, Ki-Zerbo posiciona-se voluntariamente ao lado de Ngoenha, que afirma: “De fato não nos seria possível viver sem uma imagem do futuro, sem aquela fantasia política que permite inventar o amanhã e viver o hoje”²⁶⁸.

²⁶⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 139. Castiano procurará esboçar a ideia da “crítica da crítica à etnofilosofia” e às etnociências em Hountondji e Ngoenha. Assim, na análise castianiana, ambos almejam *libertar* a filosofia das amarras de um pensar que se quer filosofia. Mais do que isso, o reconhecimento de que “eles aqui têm razão”, conduz a filosofia castianiana a explicitação de que só se pode falar em antropologia, compreende-se que ela “quer (re)inventariar os hábitos e costumes dos povos africanos e apresenta-los como sendo ‘filosofia africana’”. Cfr. CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjetivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 15. Não é por outro motivo que, amarra a filosofia africana ao passado, é apontada como método ineficaz para contribuir para o ‘projeto futuro’, como Ngoenha afirma propor sua filosofia.

²⁶⁵ MUNSTER, Arno. **Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**, L’Harmattan, Paris, 2015, p. 35.

²⁶⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131. “A mensagem dos existencialistas evidenciou a originalidade do homem no ato de abrir-se aos outros, através da palavra. Já Platão tinha feito a distinção entre a palavra falada e a palavra escrita, defendendo a superioridade da primeira em relação à segunda. Os existencialistas carregam a palavra com uma rara força de testemunho e de compromisso, exatamente porque nela se reflete ‘a entrega’ do ser (Heidegger), ‘a centelha da transcendência’ (Jaspers), um ato de amor e de felicidade (G. Marcel), uma carga de compromisso ético-político (Sartre) ”.

²⁶⁷ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

²⁶⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 17. “E que esperança não é frustrada? Não há esperança que não seja ‘impotência d’alma’ e promessa de tristeza. Em lugar da qual o silencia nada espera”

Essa aproximação de Ki-Zerbo a Ngoenha acompanhada da defesa de como Ngoenha apreende o futuro é focalizada também sobre o conceito de história em Ki-Zerbo que atesta as fortes aproximações existentes entre eles: “a História ocupa-se de questões relativas não apenas ao passado, mas também ao futuro. Na medida em que a História tem este pé da liberdade, que antecipa o ‘sentido’ do processo, continua a existir uma grande porta aberta para o futuro”²⁶⁹.

4.3 O CENTRO DE INTERESSE DA HISTÓRIA E DA FILOSOFIA: O FUTURO

Constata-se que existem diferenças de fato entre os pontos de vista dos filósofos africanos pensadores da relação entre a tradição e a modernidade. Consideram-se essas diferenças como reveladoras de amizade e inimizade com a tradição. Trata-se de uma liberdade intelectual, daí a aplicação do princípio de opinião – o poder de opinar sobre algo. Aqui é preciso retomar por instante os diferentes interesses que podem ser atribuídos ao estudo da história e dar-se conta de que o conflito existe ou não existe de acordo com os interesses que são traçados. Estão em conflito, certamente, a tradição e a modernidade em Mbiti. Essas duas noções não estão em conflito, isto é, são perfeitamente compatíveis em Ngoenha. Nenhum conflito existe afinal, em particular, na visão do filósofo moçambicano, onde as proposições tais como: a tradição não é inimiga da modernidade; o centro de interesse da história e da filosofia africanas deve prospectar o futuro revelam ausência de conflito.

O conflito que se teme e, portanto, as preocupações que se recomendam dizem respeito a uma posição de Mbiti: “Na concepção tradicional africana, a História não se move para frente, ou seja, para um futuro de progresso ou para o ‘fim do mundo como tal’”²⁷⁰. Penso que, para tentar construir um futuro saudável para os africanos no período das independências africanas, a História deve ocupar-se de questões relativas ao passado e ao futuro. Com isso, Ngoenha

²⁶⁹ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** - Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17

Penso que para tentar construir um futuro saudável para os africanos no período das independências africanas, a História deve ocupar-se de questões relativas ao passado e ao futuro. Com isso, Ngoenha debruça-se sobre a História, olhando o passado com vistas a entender o presente para, depois, orientar o futuro melhor de seu povo. Segundo ele “A história dar-nos-á a consciência das dificuldades da vida, mas também a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24. Isso significa esperança. O que Ngoenha tira da obra de Bloch, **O Princípio Esperança**, V. 1 (2005), neste fato utópico-empírico, é a expectativa do ainda não.

²⁷⁰ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 91.

debruça-se sobre a História, olhando o passado com vistas a entender o presente, para, depois, orientar o futuro melhor de seu povo. Segundo ele: “A história dar-nos-á a consciência das dificuldades da vida, mas também a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”²⁷¹. Isso significa esperança. A esperança é, por excelência, uma afeição do futuro com dois sentidos, porque, na esperança, a apreensão do futuro afeta-nos, ao mesmo tempo que se torna para nós o objeto de uma fixação dinâmica.

Assim, a esperança implica que a obtenção do bem esperado, a tomada de consciência histórica, deve ser objeto de um esforço difícil. Alimentar essa esperança com bastante força significa que essa força reside precisamente na confiança em um advento ou “futuro não totalmente previsível”²⁷². O que Ngoenha tira da obra de Bloch, *O Princípio Esperança*, V. 1 (2005), nesse fato utópico-empírico, é a expectativa do ainda não.

Essa concepção de História, que completa aquela de Ki-Zerbo, expressa em *Para quando África?* e seu grande capítulo consagrado à *introdução*, tem, incontestavelmente, não apenas a dimensão histórica, mas uma dimensão puramente filosófica. Porque a leitura das páginas 17 e 18 da obra atesta também a vontade explícita de Ki-Zerbo aproximar-se de Bloch. Essa aproximação é, em grande parte, atestada nas reflexões consagradas aos afetos expectantes, principalmente, a confiança no futuro. Esse sentido de confiança pode encontrar-se na obra de Bloch, no *Princípio Esperança*, (2005) vol. 1, e, ao longo do desenvolvimento deste texto, Bloch não hesita de sublinhar a sua angústia e a esperança: “Acreditava-se ter sido descoberto que todo o presente está carregado de memória, carregado de passado no porão do não-mais-consciente”²⁷³. Mas qualquer futuro apoia-se no presente.

Uma das teses da relação entre o futuro e o presente consiste em afirmar que “o futuro é hoje”; e nela defende-se que o presente é investido do passado. O que chamamos de futuro (por exemplo, amanhã) será o dia do presente, o que não é verdade no caso do passado. “Pode-se acelerar uma ação, mas não sair do presente que ela supõe ou que ela é, como dizia

²⁷¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

²⁷² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 18.

²⁷³ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 22. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 30. “A memória coletiva é muito mais que o conjunto dos factos do passado, ela é sobretudo o código semântico de memorização, de retenção de factos do passado. Pode-se, portanto, dizer que o passado é a via mestra de pensar o futuro, pois este último já está no primeiro”.

Bergson”²⁷⁴. Neste sentido, a história apresenta-se com dupla preocupação: a conservação do passado e a pesquisa das causas dos acontecimentos que marcaram este passado.

Neste aspecto, Ngoenha escreve a sua obra, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), em que ele tenta “perspectivar a história em função do futuro, para sabermos que tipo de esperança ela permite sonhar²⁷⁵, e com que forças reais podemos contar para a edificação desse futuro”²⁷⁶. A esse propósito, Ki-Zerbo escreve uma passagem (parágrafo) de *Para quando África?* onde ele tenta ilustrar a importância do estudo do futuro na História, que representa um sentimento de esperança: “De certa maneira, a parte da necessidade História escapa-nos, mas pode-se dizer que, mais cedo ou mais tarde, se imporá por si própria”²⁷⁷. Essa passagem revela a existência das relações indissociáveis entre os dois principais motores da história – a liberdade (a história-necessidade) e a necessidade (a história-invenção).

No que concerne ao problema de “perspectivar a história em função do futuro”, Ngoenha refere-se explicitamente em duas obras, afirmando que “a nossa missão é o futuro”²⁷⁸. Mas qualquer futuro apoia-se no presente, isso significa que o futuro é hoje.

Explicando a complexidade desse posicionamento de Ngoenha e de sua argumentação, podemos reforçar essa lógica e conclusão analisando, sobretudo, essa espécie da afirmação da dimensão da consciência histórica e filosófica para a superação de problemas dos insucessos dos programas de ajustamento estrutural nos últimos 50 anos, depois das independências africanas. Porque essa dimensão da consciência será um dos principais *leitmotifs* de seu pensamento, tal medida servirá não apenas como um instrumento no qual o povo moçambicano e a sociedade situar-se-ão na História, mas também servirá de método através do qual o povo

²⁷⁴COMTE-SPONVILLE. **O ser-tempo**: algumas reflexões sobre o tempo da consciência. Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.78.

²⁷⁵COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16. “A vida é a tempestade dos nossos sonhos. O porto não é mais sonhar: desespero”.

²⁷⁶NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 33.

COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16. Sim, é um Tratado de desespero que empreendo aqui; mas não como *doença mortal*, conforme o título que Kierkegaard lhe deu. Quero escrever um tratado do desespero, assim como saúde da alma, e que estaria para a esperança assim como a serenidade está para o medo. A esperança, virtude teologal. Mas se não há Deus ... O desespero é a minha virtude teologal pessoal, e minha saúde. A esperança é que é uma doença, uma droga. O futuro não mede nada mais que minha fraqueza presente. Quanto maior for a minha potência, menos necessito esperar. Desespero: força da alma.

²⁷⁷KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

²⁷⁸NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

moçambicano compreende o sentido da História de duas maneiras: primeira, em forma privativa de ausência da consciência histórica e, por último, em forma duma crença no “fim da História”. Ngoenha vê ainda a consciência histórica como um fator essencial e a forma que a história efetiva de jovem nação moçambicana.

Com isso, Severino Ngoenha escreveu duas obras: primeiro, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992). A consciência histórica é a compreensão que o homem de Moçambique ou o povo moçambicano tem da sua situação no curso da história. E a seguir, Ngoenha publicou a *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (1993), já na sua segunda edição (2014), como possibilidades e métodos utópicos da melhor maneira de pensar o futuro e decidir livremente pelas vidas dos moçambicanos e pelo futuro dos africanos em geral.

Da leitura do Prefácio do *Princípio Esperança*, vol. 1 (2005), resulta claramente que Bloch toma uma posição no seu pensamento concernente à “consciência do amanhã”. Ele reconhece que “o futuro é hoje, e o presente é investido do passado”²⁷⁹. Com isso, Bloch mostra um acordo grande relativamente sobre a relação entre o passado, presente e futuro, mas com a vontade de distanciar-se e criticar filosoficamente: “não se descobriu que em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser”²⁸⁰.

A partir daqui Ngoenha vai montar, no primeiro momento, a tarefa dos filósofos africanos dizendo que, apesar dos nossos resultados de insucesso de um devir melhor, “a nossa missão é o futuro”²⁸¹. Em outras palavras, a tarefa atual da civilização e da geração africanas visa participar na elaboração e realização da ‘missão-futuro’, tal como a maneira filosófica desenha as suas esperanças, os seus sonhos e desejos porão da meritocracia e da consciência histórica em direção ao domínio da realidade cultural africana.

O que é característico para a leitura e a compreensão de Ngoenha na realização da missão-futuro é que ele quer, como, mais tarde, faz Ki-Zerbo, enraizar os projetos, os programas de desenvolvimento prioritariamente na realidade cultural de cada comunidade, localidade, distrito ou província. A esse respeito, Éric Weil tem a sublinhar, precisamente, numa

²⁷⁹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

²⁸⁰BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.22.

²⁸¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

perspectiva de crítica, que “a realidade é totalmente compreensível pelo conjunto das categorias, mas ela não segue os esquemas das categorias. Há uma continuidade de atos livres, de atos de ruptura e de negação pelos quais o homem passa de uma atitude a outra, sem que jamais a passagem seja exigida pela anterior”²⁸². Em outras palavras, Éric Weil encontra-se na impossibilidade de negar a definição de História posta em relevo por Ki-Zerbo, no quadro do desenrolar dos processos históricos, a saber aquele da duração e totalidade da História. Ele admite que: “Se considerarmos a História na sua duração e na sua totalidade, compreenderemos que há simultaneamente continuidade e ruptura”²⁸³.

Mas esse reconhecimento acompanha-se imediatamente com a crítica de Marly Carvalho Soares, “contudo, uma atitude pode ser ultrapassada, mas somente por uma escolha livre, por um ato que não se justifica no discurso da atitude anterior, no mundo que ele recusa e para o qual é incompreensível”²⁸⁴. A importância do ato de escolha livre, em sublinhado por Ngoenha, não foi a primeira vez que o futuro estava no centro do debate, mas foi a primeira vez que fomos chamados a escolher o “tipo de futuro” que queríamos que fosse o nosso.

Aqui, está presente, de modo especial, nos textos de Comte-Sponville, a afirmação do futuro no momento presente; quer dizer que o futuro não é mais o que pode-se escolher, mas o presente. “É só o futuro que se escolhe? Pode ser. Mas o escolhemos no presente. Aqui, a ontologia prevalece sobre a ética, ou melhor, a ética não é mais que uma ontologia em ato. Viver no presente, como diziam os estoicos, como dizem todos os sábios, não é uma palavra de ordem; é uma necessidade, (quem poderia viver o passado ou o futuro?), é uma realidade para cada um de nós (ser é ser presente) e é a própria vida. Lembrar-se? Só é possível no presente”²⁸⁵. Aqui, segundo a nossa opinião, essa escolha pode-se denominar o “presentismo” de Comte-Sponville. A possibilidade de uma escolha não no futuro, mas no presente é o que aproxima Ngoenha e Comte-Sponville. Somente que, para Ngoenha, a nossa missão é o futuro.

Com isso, o papel da filosofia na análise do que é essencial para a política hoje em Moçambique não é criar a experiência das eleições anteriores, mas organizar a experiência e os atos que se tornam compreensíveis depois das eleições terem sido realizadas.

²⁸²WEIL, Éric, **Logique de laphilosophie**. 2^a éd. revue. Paris: Vrim, 1967, p. 80. Para mais informações.

²⁸³KIZ, 2006, P. 17.

²⁸⁴SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político** segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 56.

²⁸⁵COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 25.

4.4 OS MEMBROS DO PARTIDO DO FUTURO: A HISTÓRIA E A FILOSOFIA

Na obra *O Princípio Esperança* Vol. I, Bloch sugere que a filosofia terá três contributos: Primeiro, ela terá a consciência do amanhã; segundo, ela tomará partido de futuro; por último, a filosofia terá ciência da esperança.

Ki-Zerbo, por seu turno, tal como Ngoenha, afirma que “a história-invenção reclama o futuro”. Neste caso, chega a dizer que a história-invenção “incita as pessoas a propulsarem para algo inédito, que ainda não foi catalogado (Bloch - ainda não), que não foi visto em parte alguma e que, subitamente, é estabelecido por um grupo de pessoas”²⁸⁶. O que preocupa Ki-Zerbo é a função específica da história-invenção. Ela revela uma inovação: sendo que as pessoas pensam de algum modo no presente indicativo, a história em Ki-Zerbo e a filosofia de Bloch e tal como em Ngoenha impõe um outro pensamento novo, que coloca a pessoa para aquilo que ainda não foi catalogado – o futuro. Essas congruências de fundo entre historiadores e filósofos incitam-nos a pensar que as pessoas não podem ser senão utópicas. Neste seguimento, não há como não ser utópicos, se não caímos na depressão.

Ki-Zerbo, partindo do pressuposto de que a história-invenção reclama o futuro, propõe que procuremos compreender a possibilidade da justificação do processo do ainda não. O pressuposto da história-invenção completa a ideia de Ngoenha fundada e justificada filosoficamente: “o que importa, doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana”²⁸⁷ foi esta teoria a primeira a dar a devida ênfase o papel e contributo da filosofia na realização de um futuro melhor na África atual.

O pensamento castiano dava uma significação de tal forma decisiva à prática da liberdade política conjuntamente com a interpretação filosófica desafios e liberdades ainda não conseguidas: Apenas a liberdade política é uma realidade para toda a África, porém, a pobreza é ainda um grande desafio para todos e, em alguns países, mesmo a liberdade intelectual não foi conseguida”²⁸⁸.

²⁸⁶ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

²⁸⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 118.

²⁸⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 20.

Trata-se de uma afirmação extremamente importante. Chamar a liberdade política como algo real para a África, nunca é apenas um julgamento teórico, antes implica uma certa prática e uma visão dos grandes problemas e desafios que esta prática e realidade africana nos dá. A caracterização deriva de um certo ponto de vista, de uma avaliação da liberdade, não tanto o da consciência da realização dos sonhos e esperanças do sujeito africano como a irrealização, *o ainda não realizado* dos desejos de tornar-se sujeito livre e protagonista da sua própria história.

Para a História e a Filosofia africana, reclamar o futuro significa estimular as pessoas a pensar os fundamentos teóricos da história e da filosofia que podem contribuir para solucionar os insucessos de programas consagrados a um devir melhor. Isso significa que, no momento das independências africanas, os novos Estados africanos não podem perder a esperança de realizar o objetivo de criação das nações.

O fio condutor dessa nova maneira histórico-filosófica de pensar a realidade cultural é uma evidência de que os povos africanos ainda não perderam esperança de uma África unida. Neste sentido, Ki-Zerbo acredita “que nem tudo está fechado a cadeado pela história necessidade: continua a haver sempre uma abertura”²⁸⁹. Por outras palavras, as independências africanas ainda têm a possibilidade de traduzirem-se em liberdades concretas e objetivas. Trata-se, aqui, para Ki-Zerbo, tal como Ngoenha, de introduzir na dimensão da realidade cultural das independências africana o afeto da espera por uma África melhor.

Além disso, a história-invenção supõe a liberdade dos povos africanos de decidir por esses possíveis. O ngoenhismo não fornece um conceito teórico de liberdade, mas um conceito teórico-prático. Este é um bom resumo da posição de Ngoenha, tanto acerca do que ambos (Castiano e Ngoenha) devem ao marxismo como acerca da razão porque temos que a história dar-nos-á a consciência de que a última palavra “ainda não” foi dita. É evidente que o problema está aqui, porque filosofar é usar um conjunto de técnicas.

Em Ngoenha, a contribuição da filosofia no Moçambique atual passa pela utopia. O método utópico reflete o desfazer-se do passado colonial, a suspensão das liberdades no período das independências africanas. Trata-se daquilo que Ngoenha definiu precisamente como “missão-futuro” que consiste na participação do sujeito africano na realização de um mundo diferente do presente. Um método utópico refere-se, não apenas a esta ideia mas a toda uma estrutura do pensamento político africano: abando dos antigos caminhos ideológicos e

²⁸⁹ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 18.

programas que nos conduzem sempre para os mesmos resultados de insucesso. A utopia é um momento de pensamento, o estádio em que olhamos para as coisas que ainda não foram ditas.

A tentativa de Castiano explicar de a noção de ‘paradigma libertário’ da filosofia de Ngoenha, situa a sua conhecida aproximação entre a filosofia de libertação e a filosofia africana. Esta aproximação constitui a sua tentativa de provar a contribuição da filosofia não é apenas teórica, mas prática. A tentativa destina-se a dizer que, se pudermos ver como a filosofia africana se relaciona com os processos sociais, e se pudermos correlacionar igualmente as relações entre filosofia africana e outras filosofias, então a imagem inteira já não africanista mas mundial. Ser filósofo africano não é buscar apenas uma filosofia africana, mas é pensar um método para imaginar filosoficamente a realidade africana.

Pode-se dar os primeiros passos para este novo caminho quando reconhecemos que “Ngoenha introduz o «paradigma libertário» da Filosofia Africana, caracterizando a existência do Homem africano como um permanente processo de procura pela liberdade e apelando para uma ciência filosófica mais interventiva para o processo de desenvolvimento”²⁹⁰.

Podemos aprofundar estas questões acerca do método do método filosófico de Ngoenha examinando melhor *O princípio Esperança* de Bloch que tornou-se um instrumento guia para os africanos, um hino à utopia, ao futuro e à liberdade. Isto significa que o sonho, o esperar blochiano é o cerne da história de Ki-Zerbo e, da *Filosofia Africana* de Ngoenha. Porque esses pensadores não excluíram a utopia como a melhor maneira de pensar o futuro, tal como fez Bloch.

Mas o que ajuda ao mundo e que permite a pessoa a sonhar algo inédito que não foi catalogado (Ki-Zerbo), um mundo diferente do que nos é dado viver e observar (Ngoenha), lugar é a utopia. É a razão pela qual Ngoenha nas obras *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e *Filosofia Africana - das independências às liberdades* (1993) estabelece uma continuação do tema da ‘missão-futuro’ como centro de interesse da filosofia e de cada homem.

Ngoenha prefere uma localização distal para essa missão, pressupondo, assim, procurar um outro lugar para a realização dos sonhos e desejos dos moçambicanos não apenas no futuro, mas no presente, pois, para ele, o futuro é hoje. Em Bloch e Ngoenha, a utopia é uma maneira importante de pensar o futuro, o mundo novo e melhor. Essa definição assegura que as funções

²⁹⁰ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 21.

da utopia são diversas e consistem em responder a curiosidade do futuro e a necessidade de esperar do espírito humano.

Um aspecto importante dessa primeira imagem é que “a ideia do devir histórico começou a ganhar forma e levou a esperança, e avaliação dos próprios empenhos éticos e existenciais”²⁹¹. Então, a questão é: de que maneira é que o antecipatório em Ngoenha age no campo da esperança? A resposta é que, no segundo momento, a antecipação do que ainda não veio a ser na área da esperança, o filósofo moçambicano explicou utopicamente como possibilidade positiva.

A História em Ki-Zerbo e a *Filosofia Africana* em Ngoenha tomam a sua fonte ao menos em um autor germânico: Bloch. A filosofia de Bloch é uma grande atração que a filosofia alemã exerce desde de o século vinte sobre a história e a filosofia africanas e a facilidade manifesta com a qual os tempos das independências africanas nos anos 60. Mas outra atração que a filosofia alemã exerce grande influência no pensamento africano é a nova filosofia como foi inaugurada por Karl Marx.

Essa filosofia do novo, a do agir, que tem uma dimensão ética de quem age (do sujeito) para intervenção e posição central no mundo que penetrou em África. A história da filosofia europeia no período pós-colonial em África pôde dar lugar a este contributo mais atirado para atualização para o marxismo. Em África, em particular em Moçambique, ela acabou por implantar-se numa forma tal que ela marca as avenidas moçambicanas de hoje de uma maneira que não podemos subestimar.

Evidentemente, neste gênero de cenário, podemos imaginar que o que volta no período das independências às liberdades africanas é a cena de regresso a Marx. É necessário avaliar o sentido e a referência atual ao “marxismo” e a verdadeira natureza dos problemas levantados em seu nome²⁹².

Antes de centrar-nos nessa tarefa, comecemos por algumas observações históricas. Para fazer-se uma ideia daquilo que foi Moçambique do ponto de vista histórico, importa lembrar, em primeiro lugar, que é um país situado na África subsaariana, atualmente mergulhado num caos envolto em tensões político-militares, embora essas imagens sejam encaradas como uma coisa (a)normal: “Não obstante a nossa situação política e económica, que para muitos peritos

²⁹¹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 13.

²⁹². BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 19-20.

internacionais, embora com alguns avanços, parece desesperada²⁹³, continuamos a acreditar num futuro diferente, melhor²⁹⁴.

Essa situação pode ter um valor de ideológico, de esperança no debate filosófico, apresentando a memória como trampolim para o futuro no quadro da longa marcha das independências às liberdades no continente africano. Ngoenha fala do futuro para caracterizar um ponto de vista que nega resignar o insucesso, o subdesenvolvimento de Moçambique e satisfaz-se de estudar a realidade cultural tal como ela é. Neste sentido, Ngoenha apela, nas suas investigações, à categoria do utópico, não no sentido habitual ou negativo, o abstrato ou alheio ao mundo, mas no sentido positivo diretamente voltado para o mundo real. De modo completamente interessante, Bloch, em torno de toda consideração da categoria utópica, emprega “o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos”²⁹⁵.

A imagem atual de Moçambique parece ser dramática, uma vez que hoje historiadores, filósofos e outros pesquisadores especializados falam de escândalo e fracassos (e a ausência de atos de consciência para solucionar os problemas). Ngoenha descreve realmente nesses termos: “Desde há meio século que vivemos o escândalo da fome, (...). Todos os homens, os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um devir melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada”²⁹⁶.

Evidentemente, todo o problema é de saber se uma tal ultrapassagem da fome e dos resultados de insucesso é possível. Mas essa ambição, própria da filosofia, realizável ou não, basta para explicar a fascinação que ela pode exercer e que ela exerce ainda sem nenhuma

²⁹³NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 121 COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 30. “Desespero. Mas os homens esperam, contudo, e giram a esmo na prisão dos seus desejos. É por isso que sofrem”. COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 15. “Se a tristeza é um estado negativo, o desespero, no sentido em que o considero, é um estado neutro. É o grau zero da esperança. Nada mais, nada menos. É uma espécie de estado sem futuro [pois não há futuro que não seja de esperança], cuja possibilidade e cujas consequências tratam-se, precisamente, de avaliar. O desespero é o próprio presente. Em outras, palavras, a eternidade de viver”.

²⁹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10. COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 17-18. “Que teria ele (o sábio) a temer? O contrário de desesperar é crer, diz Kierkegaard. Pode-se inverter: o contrário de crer é desesperar. O que aprecio no materialismo é, antes de mais nada, esse desespero. Não crer em nada. Considerar a natureza ‘sem acréscimo estranho’: a natureza indiferente, sem esperanças nem temores.

²⁹⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 22.

²⁹⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

dúvida. Nós mostraremos que a filosofia africana, nostalgia viva da realidade cultural africana, segue a fórmula magnífica da primeira página do Prefácio e, sobretudo, no primeiro volume do *Princípio Esperança*. Bloch escreve: “O que importa é aprender a esperar²⁹⁷. O ato de esperar²⁹⁸ não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso²⁹⁹”. Essa breve evocação de origem blochiana da filosofia tende a alimentar a esperança de um mundo novo, bem melhor e diferente do estado atual, que se caracteriza pelo insucesso que enferma quase todas as áreas vitais dos países africanos.

4.5 O PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE

Depois dos esforços pioneiros duma primeira tentativa de geração de políticos para fazer nascer as independências, as liberdades e o desenvolvimento econômico e social, ela resultou em fracasso. Em ruptura com a primeira geração dos libertadores da pátria em África, Ngoenha é mais explicitamente utópico, voltado aos problemas específicos ligados à história de Moçambique associada à jovem democracia: “À nossa geração incumbe a árdua tarefa de participar na elaboração do futuro diferente do presente, que nos é dado viver e observar³⁰⁰. Pode-se dizer que há uma aposta política na base de seu pensamento. É claro que sua utopia em relação ao Moçambique independente merece ser lembrada, mas também a capacidade que tem de provocar uma radical influencia no modo de pensar do continente negro a partir do que diz.

Nós somos parcialmente responsáveis em relação ao passado, que, entretanto, só agora começamos a compreender nos seus significados complexos. De facto, o futuro dos outros é já

²⁹⁷COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16. A esperança, virtude teologal. Mas se não há Deus ... O desespero é a minha virtude teologal pessoal, e minha saúde. A esperança é que é uma doença, uma droga. O futuro não mede nada mais que minha fraqueza presente. Quanto maior for a minha potência, menos necessito esperar. Desespero: força da alma.

²⁹⁸COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 19. “Lucrécio, Spinoza, Marx, Freud ... A linha de Demócrito. ‘As esperanças dos tolos são desprovidas de razão’; e o sábio não necessita mais esperar: basta-lhe o presente. Materialismo: descer até o ponto mais baixo, depois voltar a subir - se pudermos. Mas é preciso descer. Porque, diz Demócrito, “a verdade está no fundo do abismo”.

²⁹⁹ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

³⁰⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

em parte nosso, e encontrar uma ruptura nos três momentos é provavelmente impossível, seria errado. Aliás, no futuro existe também uma parte que é nossa, porquanto viveremos ainda³⁰¹

Gostaria de levantar aqui a hipótese seguinte: a pesar de suas radicais diferenças ao ponto do pensamento ngoenhiano ser considerado, sem razão, filosofia do futuro melhor – Bloch e Ngoenha teriam o mesmo poder discursivo. Será que uma tal hipótese tem cabimento? Precisa-se explicitar uma tal hipótese.

Pensa-se que nesse texto reside o pensamento messiânicos de Ngoenha e tal como em Bloch. Trata-se do pensamento que diz respeito à ontologia do “ainda-não-ser”. Com relação ao pensamento messiânico também podemos fazer uma outra aproximação entre os dois pensadores em questão. Não é incomum em Bloch encontrar estudo das relações construtivas desse pensamento messiânico, algo que, ainda raro em Ngoenha, está absolutamente explícito na *Filosofia Africana* – das independências às liberdades quando ele fala das relações construtivas do pensamento messiânico, de entre elas da esperança utópica com a utopia concreta, com o ‘consciência antecipante’ e práxis verdadeiramente humana guiada pelas ‘imagens do desejo’ da consciência antecipante: “De fato não nos seria possível viver sem uma imagem do futuro, sem aquela fantasia política que permite inventar o amanhã e viver o hoje”³⁰²

Ngoenha deixa também bem claro seu objetivo principal é contribuir para um amanhã menos desumano, através da formação do homem do seu tempo, responsabilizando a cada homem não individualmente (eu sou), mas coletivamente (nós somos responsáveis) do nosso passado, presente e do amanhã. Quando Comte-Sponville faz seu comentário positivo em relação à educação do povo francês de seu tempo pela filosofia ele está justamente considerando em sua argumentação características da relação entre o presente e o futuro, própria do tempo: “Cada qual empurra a infância para a frente.

Dizia Alain, e é esse o nosso futuro real. O futuro estaria pós atrás de nós? Não. Mas ele chega. E é o que chamamos de presente”³⁰³. Acaso não estaríamos aqui agora tocando também

³⁰¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 148. Para nós, aqui esclarece-se explicitamente a referência a esperança e ainda-não de Bloch, o que está implícito nesta obra. Demo especial, vale apenas salientar que não ruptura dos três momentos do tempo, apresenta-se *O ser-tempo* de Comte-Sponville.

³⁰² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

³⁰³ COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 32. “Lamento, saúde, rancor ou alívio. O alívio, em mim, prevalece faz tempo. Aos vinte anos, tinha a sensação de que o pior já tinha passado. Estava enganado. Nem por isso deixo de empurrar a minha infância para a frente, como todo o mundo. O alívio pesa mais do que imaginamos”.

na perspectiva ngoenhiana de priorizar o futuro, porém o “futuro é hoje”³⁰⁴, porque o futuro se apoia no presente. Com efeito, também em relação ao prospectar o futuro pode-se encontrar aproximações entre Bloch e Ngoenha. O futuro dos países africanos independentes, ele faz o filósofo afirmar a categoria da possibilidade. Trata-se de invocar tantos futuros possíveis. Além disso, indica-se objetivos para que cada um sinta responsabilidade na sua parte e procure ajudar a prolongar a reflexão.

Comte-Sponville mesmo é exemplo de um filósofo marcado pela vida e responsabilidade: “É isso que nos deve tornar exigentes. Esta vida tão improvável que nos é dada, cabe a nós não desperdiçar. A vida não é um destino, é uma aventura. Cada qual é inocente de si, mas responsável por seus atos. É responsável, portanto, ao menos em parte, por aquilo que se tornou”

Nessa exposição considera-se que a vida por ser improvável não pode ser desperdiçada. Sobre este ponto acrescenta-se a ideia exposta pelo filósofo Ngoenha quando trata do projeto do futuro quando defende que “Nenhuma geração, instituição, cultura o governo sabe, de modo privilegiado e certo, o que será exatamente o futuro”³⁰⁵. Comte-Sponville serve-se de uma breve imagem da vida que antecipadamente considera improvável. Passando para Ngoenha vê-se também uma imagem do futuro semelhante à da vida em Comte-Sponville no que tange a característica da categoria da possibilidade como tendo um caráter improvável.

A geração atual dos utopistas africanos é muito largamente constituída por filósofos e historiadores. Sucintamente, podemos dizer que a utopia africana é uma utopia concreta, (o que não significa dizer que ela seja empírica); que trata dos problemas de África servindo-se da consciência utópica de Bloch.

Através desta recontextualização do utópico, podemos compreender a definição progressiva da missão da nova geração de africanos, primeiro, por Ngoenha (*Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, publicada em 1992, e *Filosofia Africana - das Independências às liberdades*, escrita 1993, e Ki-Zerbo (*Para quando África?* Entrevista de René Holenstein, realizada em 2006) como ideólogo político africano. Essa abordagem sobre o papel do homem africano hoje foi tema da filosofia e da história: iniciada por Ngoenha e

³⁰⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

³⁰⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 78.

retomada por Ki-Zerbo, ela designa, na abordagem utópica, uma ‘missão-futuro’³⁰⁶. Em Ki-Zerbo, há uma missão semelhante e onde é necessário reconhecer que a fantasia política aparece como uma maneira para inventar o futuro melhor.³⁰⁷

Nessa ordem de ideias, podemos sublinhar que a tarefa é fator de futurologia. Evidentemente, uma das grandes descobertas de Bloch é que a sua filosofia faz parte integrante da imagem do futuro.

O processo do mundo ainda não está decidido em nenhum lugar, nem tão-pouco está frustrado; e os homens podem ser na terra os guardiões do seu rumo ainda não decidido, quer para a salvação, quer para a perdição. O mundo permanece, na sua totalidade, como um fabril laboratorium possibilis salutis³⁰⁸. Assim, do ponto de vista filosófico, deve ter uma inclinação a uma esperança de avançar em direção à liberdade, quer dizer sujeitos livres, capazes de assumir a responsabilidade do seu destino e do seu futuro.

Por essa razão, o historiador africano Ki-Zerbo defende que nós, africanos, “tínhamos de partir de nós próprios para chegar a nós mesmos”³⁰⁹. Ki-Zerbo provou que “onde quer que haja humanos, há história, com ou sem escrita”³¹⁰. Ele faz um enorme esforço de reconstruir a História africana sobre a tradição oral como fonte essencialmente africana. Ngoenha coloca novas questões, nomeadamente, “Somos nós a fazer a história ou somos feitos pela História dos outros?”³¹¹. O filósofo moçambicano provou a trágica situação de vida dos povos africanos no período das independências africanas, que não deixava a possibilidade de decidir livremente pelas suas vidas e pelo seu próprio futuro, pois o povo africano era materializador de vontades alheias.

Do ponto de vista de Ngoenha, a ‘missão-futuro’, por visar a construção de um futuro comum e a implantação de políticas pontuais concertantes, seria capaz de promover e fazer

³⁰⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6 “De qualquer maneira, a nossa missão é o futuro”.

³⁰⁷BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 99. Para Freud, a realidade parece inalterável e mecânica, em consonância com a visão do mundo do século XIX. “Contra tudo isso, Vaduz e Orplid, o que se sente em mente com esses radicalismos (realismo socialista), não procurou nenhum outro lugar para sua realização a não ser o futuro”.

³⁰⁸BLOCH Ernst, **L'athéisme dans le christianisme**. La religion de l'Exode et du Royaume. Trad, de l'allemand par Eliane Kaufholz et Gérard Raulet. Notes de Gérard Raulet (Bibliothèque de philosophie). Un vol. Paris: Gallimard, 1978, p. 277.

³⁰⁹KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 15.

³¹⁰KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 15.

³¹¹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

viver as exigências do imaginário social. É isso que Ngoenha espera de uma utopia positiva, ela deve evitar um futuro desastroso. Na imaginação do próprio Ngoenha, “os jovens não devem hesitar em bater-se para que amanhã (hoje) a vida fosse melhor”³¹².

Ngoenha, em duas obras seguidas, discute os 50 anos de insucesso das independências africanas como um mundo de possibilidades. Por exemplo, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e, a seguir, *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (1993), já na sua segunda edição (2014), configuram-se como possibilidades e métodos utópicos da melhor maneira de pensar o futuro e de decidir livremente pelas vidas dos moçambicanos e pelo futuro dos africanos em geral.

O interesse para Ki-Zerbo, na história-invenção, é o futuro. Do ponto de vista histórico, Ki-Zerbo afirma: “na medida em que a História tem este pé da liberdade, que antecipa o ‘sentido’ do processo, continua a existir uma grande porta aberta para o futuro”³¹³. Isso significa ampliar profundamente mundo que permanece, na sua totalidade, como um fabril “laboratorium possibilissalutis”, como dizia Bloch.

Um dos efeitos mais surpreendente dessa problemática foi a constatação feita por Bloch, analisada no Prefácio do *Princípio Esperança* vol. 1 (2005). Essa descoberta serve como leitura forte e crítica da situação presente, isto é, o acento da pesquisa é posto sobre a liberdade não só de abertura para o futuro, mas na “filosofia do agora”, como atestam as palavras de Bloch: “não se descobriu que em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser”³¹⁴.

A partir daqui, Ngoenha montará, no primeiro momento, a tarefa dos filósofos africanos, dizendo que, apesar dos nossos resultados de insucesso de um devir melhor, “a nossa missão é o futuro”. Em outras palavras, a tarefa atual da civilização e da geração africanas visa participar na elaboração e realização dum futuro melhor, assente na “meritocracia”³¹⁵ e tomada da consciência histórica em direção ao domínio da realidade cultural africana.

³¹²NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

³¹³KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

³¹⁴BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.22.

³¹⁵NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6. “A realização desta missão-futuro” depende da maneira como cada um de nós souber ocupar o próprio lugar. Cada um deve dar o melhor de si no lugar onde se encontra”.

4.6 A CORAGEM DE ANTECIPAR OS TEMPOS

A questão hoje que começa a ocupar um certo lugar na sociedade moçambicana (podemos dizer que com a democracia multipartidária, tendência viva da pesquisa filosófica africana) não é apenas do futuro, mas de história-invenção (ou liberdade). Em África hoje, portanto, constamos um certo movimento que vai das independências às liberdades. Esse movimento é bastante complexo. A sua direção é ligada à relação entre futuro e história, mais particularmente, a liberdade. Nos anos 60, se tomarmos em conta a independências africanas tidas à época, já assistimos a uma certa implosão de sistemas políticos. Em todo caso, Moçambique tinha um Estado marxista-leninista.

Em 1992, esse tipo de Estado falhou. Esse fracasso conduziu a pesquisa de utopias concretas, que rompem, ou querem romper, com a filosofia marxista leninista. Tal pesquisa passa por referências a pesquisadores africanos a outros chamados continentais. Uma tal referência diz respeito a Ngoenha. Com ele, o pensamento africano encontra mais pretexto para reforçar as suas utopias: “Se quisermos construir um futuro saudável temos de ter coragem de nos debruçar sobre o nosso grande doente: a História³¹⁶. Ela permite-nos tomar consciência das dificuldades da vida e dá-nos a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”³¹⁷. Mas não é a única ideia que nos é proposta hoje. Para entender o estado presente das relações entre a utopia e a história é preciso ter em conta o pensamento de Bloch que foi o cabeça de um olhar crítico:

Como não existe uma produção consciente da história em que o alvo – manifestamente anunciado no seu caminho – não significasse tudo, o conceito de princípio utópico, no bom sentido, a rigor torna-se aqui mais central, qual seja: o da esperança e de seus conteúdos ligados à dignidade humana³¹⁸.

Seguramente a produção da história consciente é indissociável da utopia positiva, ou seja, do princípio da esperança. A reflexão sobre a história deve ser retomada de novas bases. O trabalho acadêmico é sempre pensado na sua relação de dependência às outras ciências, mas

³¹⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24. “A História é importante, mas com referência ao conjunto do passado humano que se desenrolou em Moçambique, enquanto marcha coletiva em direção ao melhor”

³¹⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

³¹⁸BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17.

numa dialética que vai indicar, dentro do mesmo trabalho, os meios de realização de um mundo melhor.

Com efeito, a solução dos fracassos das independências africanas, no tocante aos programas de ajustamento estrutural, a história e a filosofia africana apelaram ao recurso utópico para ultrapassagem concreta das dificuldades, cujo estatuto de relação entre história e liberdade foi previamente indicado por Ngoenha: “E, portanto, para que esta longa marcha em direção à liberdade continue, temos de sofrer as leis da mudança temporal de uma maneira consciente (Bloch?).

Se possível, **antecipar** e obrigar os eventos a submeterem-se à lei da nossa *vontade*”³¹⁹. Isso pode explicar, do ponto de vista histórico-filosófico, a relativa influência do pensamento de Bloch na *Filosofia Africana*. Ou, desse ponto de vista, a filosofia alemã tem muito a contribuir: precisamente, parece uma teoria da coragem adequada ou, em todo caso, compatível com as exigências da realidade cultural do pensamento africano, notadamente utópica da filosofia contemporânea, de tipo blochiana. É ao menos nessa direção que uma nova geração de filósofos e historiadores africanos caminha, principalmente Ngoenha e Ki-Zerbo, mais abertos à “coragem de antecipar os tempos”³²⁰ e pôr-se ao lado da cultura.

Comte-Sponville “questiona-se: antecipar, imaginar, criar? Só é possível no presente. É a verdadeira liberdade. É a verdadeira humanidade”³²¹. Portanto, a missão da nova geração dos pensadores africanos toma uma direção mais aberta à pesquisa de modelos alternativos para responder as dificuldades internas da tradição, na qual eles encontram-se a viver³²². Além do mais, torna-se evidente que a coragem é um sim dito à laceração da existência, aceita como necessidade para que se possa levar à plenitude a realização do ser que nos é próprio”³²³. A

³¹⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131 “A vontade do homem atua em direção ao um futuro temporal não completamente previsível, e, portanto, digno de ser genialmente ‘inventado’ e responsabilmente atuado como cômputo ético do sujeito histórico”.

³²⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 130.

³²¹ COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 25.

³²² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 130. “O falhanço do marxismo-leninismo era evidente para todos, a necessidade da democracia era óbvia; mais foi necessário assistirmos à queda do muro de Berlim, para nos darmos conta que estávamos ultrapassados no tempo”.

³²³ GOLDSTEIN, Kurt. **La structure de l’organisme**. Introduction à labiologie à partir de la pathologie humaine. Première parution. Trad. de l’allemand (États-Unis) par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Collection Tel (n° 78). Paris: Gallimard, 1951, p. 260. “La courage sous as forme la plus profunde n’est rien d’autre qu’un oui dit à l’ébranlement de l’existence, accepté comme une necessite pour que puisse s’accomplir l’actualisation de l’être que nous est prope” (a tradução é nossa).

sociedade exige, portanto, dos seus membros, não a angústia, mas a coragem, “uma atitude orientada para o possível não ainda realizado no presente”³²⁴. Esse ponto exige ainda uma precisão.

Nesses termos, eventualmente, Bloch teria se inspirado pelos pontos de vista filosófico de Kurt Goldstein, que tinham a única preocupação de compreender inteiramente o organismo. *O Estudo da estrutura do organismo* (1951), de Goldstein, é, sem dúvida, um ponto de partida da teoria do *Princípio Esperança* (1959) de Bloch: “Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser”³²⁵. Em Ngoenha, o futuro é um projeto, ou seja, uma fantasia política antecipadora do será no futuro e perpetuar na esperança, e pregar as caricaturas do devir.

Nesse contexto, Bloch e Ngoenha reforçam um dos principais *leitmotifs* da filosofia do agora, sem negligenciar o ainda não consciente, principalmente o sonhar para frente, num momento em que se acreditava que o presente está tenebroso de passado no porão do não mais consciente. Trata-se de aprender a esperar ou a sonhar um mundo melhor. Isto significa que a esperança não é do fracasso, mas do êxito. A promessa utópica de um “futuro melhor diferente do presente”³²⁶ em Ernest Bloch e Severino Ngoenha trata de questões urgentes e emergentes do momento fugaz.

Com isso, eles falam da filosofia do Agora. Partem do empírico na medida em que tentam sair do já para o ainda não: o presente está prenhe do futuro e a gravidez do presente é o futuro. Não esquecem as dimensões da consciência histórica e educativa ao introduzir, na dimensão do “agora”, o afeto da espera como cerne da pedagogia: o que passou vem só mais tarde e nós vivemos num presente autêntico que promete o ainda não.

³²⁴ GOLDSTEIN, Kurt. **La structure de l'organisme**. Introduction à labiologie à partir de la pathologie humaine. Première parution. Trad. de l'allemand (États-Unis) par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Collection Tel (n° 78). Paris: Gallimard, 1951, p. 260. “Une attitude orientée vers le possible non encore réalisé dans le présent” (a tradução é nossa).

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13-14. “A ação do afeto de espera não suporta uma vida de cão jogada meramente de modo passivo no devir. O ato contra a angústia diante da vida e as maquinações do medo é a atividade contra os seus criadores, e ele procura no próprio mundo aquilo que ajuda o mundo – isto é, encontrável. Quando já não se sonhou com isso ao longo dos tempos de uma vida melhor que seria possível”.

³²⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17. Ainda nesta página, Bloch afirma que “a esperança, com o seu correlato positivo – a certificação ainda inconclusa da existência acima de qualquer *res finita* -, não aparece desta forma na história das ciências, nem como fenômeno cósmico e menos ainda como portador daquilo que nunca ocorreu, do novo possível. Por isto, é bastante extensa a tentativa de levar a filosofia até a esperança”.

³²⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 91.

No que se refere à tese ki-zerbiana que afirma que a história anda sobre dois pés, o da liberdade e o da necessidade, o que expõe a tese da necessidade? Nós apresentaremos o conteúdo da necessidade em Ngoenha, apresentando como o filósofo moçambicano situa-se em relação ao pé, à necessidade como pé da história.

No capítulo sobre Futuro e Utopia o qual nos convida Ngoenha em sua obra *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (1993), refere-se à necessidade. O autor passa da utopia abstrata à utopia concreta? Esta questão será, sem dúvida, dura para compreender para aqueles que pautam pelas posições científicas e habituados a ver a fantasia e o sonho como elementos especulativos para a utopia ou consideram que a utopia tem o significado de doença psíquica. Mas força é de constatar que, longe de abordar apenas discursos abstratos, a utopia ngoenhiana produz um discurso intrinsecamente fundado no real.

Inumeráveis são os problemas e as alternativas utopicamente possíveis. Com isso, é legítimo que nos interroguemos se um tipo de utopia é possível para resolver o problema principal das sociedades africanas. Como a filosofia tem contribuído na solução dos problemas africanos ligados à realidade social e à realidade política depois dos anos 60?

Enfim, do ponto de vista estritamente filosófico, o problema real das sociedades africanas no tempo de suas independências consiste em dar ao povo a “possibilidade real de escolher os próprios ideias, os próprios fins, não por intermédio de um partido, de um presidente, mas diretamente”³²⁷. Tudo o que Ngoenha propõe para resolver os múltiplos problemas que afetam o continente negro – democracia e paz – é a criação de “condições para proporcionar ao povo um papel dinâmico na história, que lhe é negado desde há séculos”³²⁸.

Neste sentido, pensamos que o problema das sociedades africanas no período pós-colonial é o problema do sujeito na vida social e política; a reconstituição do fundamento moral da política, que passa necessariamente através da reconstrução do papel do sujeito, não o

³²⁷NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p.173; 50 anos depois das independências africanas, Ngoenha sublinha que o problema das sociedades desta época não é a escolha de um partido da direita ou da esquerda para governar o país. Deste ponto de vista, toda necessária e salutar que possa ser a sociedade africana de hoje não terá como problema fundamental o ato de escolher entre o progresso ou a tradição. Para mais informações cfr. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.112. Essa ideia de sujeito ativo na história encontra a sua continuidade na sua Filosofia africana, quer dizer, é a ideia mestra do pensamento político-social do sujeito que participa não passiva, mas ativamente em todos os problemas cruciais da sociedade da qual ele faz parte.

³²⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152. Ngoenha critica Francis Fukuyama que dizia que a história acabou. Para Ngoenha, “a história não acabou!”. Argumenta que início ou fim da história não dependem de uma única pessoa, de Fukuyama, mas de todos nós.

particular (eu), mas coletivo (nós): “o início ou fim da história, não depende de Fukuyama, mas de nós”³²⁹.

Isso significa que os homens de Moçambique não podem ser passivos na realização da sua própria história, nem devem ser tratados como objetos da história. Em outras palavras, os povos de Moçambique têm necessidade de ser protagonistas da sua história e senhores do seu destino. Se isso não acontecer, implica que a história terá chegado ao fim, sem ter começado.

Para que as independências africanas signifiquem uma mudança de papel histórico, de objetos a sujeitos, Ngoenha afirma que é necessário que os Estados africanos criem condições indispensáveis para o povo ter “bastante coragem”³³⁰ para assumir a sua própria dimensão histórica. Só assim é que o povo saberá ocupar o seu lugar nas decisões dos problemas da sociedade que lhe dizem respeito. Só através da coragem, o povo pode reivindicar “o fim da história como objetos, e início como sujeitos”³³¹. Neste sentido, o movimento que começa do período pós-colonial e que vai desenrolando em direção às liberdades africanas pode muito mostrar que os povos africanos estão a reivindicar o papel sujeito ativo na história. O que dizer sobre tudo isso? A presença de um outro pé da história na era das independências africanas – a necessidade.

A época das independências africanas foi tomada não apenas pela liberdade, mas pela necessidade como motor da história. Para realizar o projeto das independências africanas, por exemplo, a unidade africana, o sujeito deve implicar-se. A questão hoje aberta de toda evidência, e que começa a ocupar um certo lugar privilegiado na história africana, (podemos dizer com a história pós-colonial, em Ki-Zerbo é o outro motor da pesquisa histórica, não o da história-liberdade) é o da relação, história-necessidade.

Para compreender o estado presente da relação entre história e necessidade, é preciso ter em conta a abordagem ki-zerbiana dominante no continente africano no período pós-colonial: “a necessidade representa as estruturas sociais, econômicas ou culturais, que pouco a

³²⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152. Isto equivale a afirmar a filosofia do Ubuntu: “eu sou porque nós somos”.

³³⁰ A ideia de coragem encontra-se desenvolvida em GOLDSTEIN, Kurt. **La structure de l'organisme**. Introduction à labiologie à partir de la pathologie humaine. Première parution. Trad. de l'allemand (États-Unis) par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Collection Tel (n° 78). Paris: Gallimard, 1951, p. 260.

³³¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152.

pouco, se vão instalando, por vezes de forma subterrânea, até se imporem desembocando à luz do dia numa coisa diferente”³³².

Nos anos de 90, notadamente a partir dos trabalhos de Severino Ngoenha³³³ (mas também de outros, como Schelling), foi o campo de uma nova pesquisa que se pode afirmar em abordagem e, em consequência, o escrito de Ki-Zerbo de 2006 (*Para quando África?*). A história política de Ki-Zerbo, fiel à análise histórica de seu contemporâneo Ngoenha, e em certa medida à concepção de liberdade de Schelling, afirma explicitamente a coincidência indissociável entre liberdade e necessidade.

Mas, hoje, sob a influência das ciências humanas, o problema voltou, por uma boa parte entre ela (a história e a filosofia africanas, onde a questão mostra-se presente de forma diversa e problemática) a uma concepção de sua tarefa e importância em termos de análise do futuro das independências africanas. Trata-se da famosa perspectiva não apenas história, mas também filosófica que começa a implantar-se em África.

Nesse retorno, é bem possível que a filosofia tenha sua palavra a dizer e que, com efeito, que seja convidada a fazer. Ela é, hoje, interrogada por suas capacidades de fornecer um modelo de libertação de África do mundo mundializado e da crise da razão, da guerra. Uma certa nova filosofia moçambicana, a filosofia do novo agir, que tem uma dimensão ética do sujeito para intervenção e posição central do mundo da mundialização pode contribuir, recorrendo a necessidade na sua versão Ngoenhiana: “as pequenas comunidades seriam o espaço de fecundidade de dons, capacidades, ritmos e exigências singulares. Elas seriam o espaço de participação, de solidariedade e de amor. Elas podem permitir que a democracia seja real”³³⁴. É isso que pode explicar o relativo sucesso da contribuição da filosofia no pensamento democrático em Moçambique ou desse ponto de vista, a filosofia tem muito a contribuir.

Em outras palavras, o que é necessário para que essa longa marcha em direção à liberdade continue é um sistema de valores que seja nascido por instituições políticas e administrativas apropriadas para garantir a liberdade e a historicidade do povo moçambicano. Sem dúvida, o que ainda é necessário é interrogar a gênese da democracia moçambicana para explicar os múltiplos defeitos dessa democracia falhada, pois as suas estruturas democráticas

³³² KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

³³³ **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica** publicada em 1992 e **Filosofia Africana** – das independências às liberdades (1993), agora, publicada na sua segunda edição em 2014.

³³⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 178.

existentes não conseguem imprimir, na cultura local, um funcionamento de instituições democráticas que não seja apenas de ordem formal, mas prática para dar certo à projeção de Moçambique novo com sentido de futuro melhor.

O pensamento ngoenhiano, enquanto exposição do problema do federalismo, preocupa-se não em defender às comunidades provinciais, mas primordialmente as comunidades distritais. A estrutura administrativa do Estado apresenta-se em forma de pirâmide. Essa pirâmide tem a ver com o fato de que, primeiro, as Províncias são federações de Distrito. Segundo, a nação é uma confederação de comunidades provinciais.

Por isso Ngoenha propõe como fundamental, o sentido desta particular “a assunção de estruturas políticas e administrativas já consolidadas”. Para este filósofo, existe a possibilidade de não criar estruturas novas, mas em transformar as estruturas antigas em bases jurídicas. Trata-se, segundo o filósofo moçambicano, de garantir ao mesmo tempo os valores da liberdade, da democracia e da paz; “condições para a proporcionar ao povo um papel dinâmico na história, que lhe é negado desde há séculos”³³⁵.

O que está em causa é a possibilidade de uma estrutura política e administrativa já existente, com vistas a transformá-la em bases jurídicas. A partir de outubro de 1964 até 1974, o Estado novo em Portugal negou ao povo moçambicano a elevação de estruturas sociais, econômicas ou culturais: e isso que o caracteriza exatamente como necessidade – a criação de estruturas administrativas locais que permitem a participação e a democracia real. Aliás, o tema da democracia é excelente para defender a continuidade da obra de Ngoenha: ele é o primeiro a ser estudado após sua tese (1992), está ainda presente em *Terceira Questão* – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? (2015) e domina a “travessia do deserto”. Por outro lado, a democracia exige não os dados formais, mas os da prática e implica a relação com a realidade e a participação de todos.

Além disso, todo o Prefácio da Obra de 2015, situando-se já no plano humano e realçando uma problemática ético-moral traduz a preocupação da crescente desigualdade entre ricos e pobres, e o desequilíbrios entre grandes pilares da democracia: a liberdade e a igualdade – enuncia Thomas Kesslerling. E um pouco adiante numa passagem fundamental, escreve: “Mas o que é uma democracia? Quais são as suas características? ”. A argumentação de Thomas Kesslerling, insiste na perspectiva restrita e incompleta que adoptou em *Terceira Questão*, ao

³³⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 177.

partir da definição do que ela não é e ao incidir predominantemente sobre o que ela é enquanto problema político: “A democracia é uma forma de governo não muito boa, mas é a menos ruim que conhecemos. Ela é uma forma de governo no qual o povo participa, de uma maneira ou outra nas decisões políticas”³³⁶.

Centrando-nos na filosofia política, destacaremos os aspetos reveladores da característica da democracia formal, atendendo sucessivamente os defeitos da democracia. De 1974 a 2015, no Moçambique independente, não se fez a instalação de estruturas política e administrativa que permitissem a solidariedade e a paz efetiva e a participação do povo nas decisões políticas. Uma vez mais o povo moçambicano viu-se privado de bases jurídicas para manutenção da paz e da liberdade.

Neste sentido, a multiplicação dos pleitos eleitorais acontece a despeito das comunidades locais. “As eleições só servem para legitimar aqueles que já governam”³³⁷. No Moçambique independente, ainda não houve a consolidação e a transformação das estruturas políticas ou culturais para dar ao povo moçambicano o seu papel de sujeito ativo na história do país. Ainda o mais miserável, nenhum dos tempos de Moçambique – colonial e independente – isola guerra civil, “contra-eventos”³³⁸ ou crimes contra a razão.

4.7 O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE

Em sentido muito genérico, são diagnosticadores do não apenas Foucault, Hegel mas também Ki-Zerbo e Ngoenha. O que une estes autores aquilo que Foucault chama de diagnóstico do presente. No entanto, afirma Ngoenha: “Cada época, cada civilização e cada geração define um objetivo que, a seus olhos, constitui a sua própria contribuição para história dos homens”³³⁹. Ngoenha contenta-se, aqui, em sublinhar que uma tal geração deve concentrar a sua tarefa, tendo conta em particular o contexto ideológico onde é expresso. Dentro dessa

³³⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13 – 14.

³³⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 18.

³³⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 29-30.

³³⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana**- das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5. **Filosofia Africana**

perspectiva, enraizada naquilo que Foucault chama de “diagnóstico do presente”³⁴⁰, é preciso explicar uma especificidade das “metamorfoses históricas”³⁴¹ dos movimentos nacionalistas que conduziram o país à independência e depois à guerra.

Nós estamos em Moçambique em 1992, num período implicitamente justificado pela democracia popular. As mudanças da democracia popular para a democracia multipartidária fazem parte deste país de África, que é necessário promover. Nesse contexto, é destacável a excelente entrevista de Joseph Ki-Zerbo, que, no contexto da missão de cada civilização, afirma: “Cada geração deve fixar os seus objetivos. Os jovens não devem esperar que a nossa geração lhes indique o que devem fazer; não se pode fazer esse trabalho no seu lugar”³⁴².

Do seu ponto de vista, a ‘missão-futuro’, por visar à construção de um futuro comum e a implantação de políticas pontuais concertantes, seria capaz de promover e fazer viver as exigências do imaginário social. É isso que Ngoenha espera de uma utopia positiva, ela deve evitar um futuro desastroso. Na imaginação do próprio Ngoenha, “os jovens não devem hesitar em bater-se para que amanhã (hoje) a vida fosse melhor”³⁴³. A esse respeito, logo na primeira página do Prefácio e, sobretudo, no primeiro volume do *Princípio Esperança*, Bloch escreve: “O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso”³⁴⁴.

A missão filosófica de cada geração, em Ngoenha, cruza com a de Bloch e também sobre o plano histórico em Ki-Zerbo. A proximidade entre Ngoenha e Ki-Zerbo não se limita a uma proximidade filosófica (‘a missão-futuro’, a missão de cada geração), mas ela vai – que é a minha hipótese – até uma expressão de espírito perfeitamente comparável sobre o plano histórico. Para explicar essa aproximação entre o compromisso político-histórico de Ngoenha e de Ki-Zerbo, partiremos do problema que assola e atormenta a África (Moçambique e Burkina Faso) concernente à História que ocupa lugar primordial nos dois historiadores.

³⁴⁰ ARÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. *PHILOSOPHICA*, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n° 8, novembro de 1996, p.45.

³⁴¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 27.

³⁴² KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, P. 128. Ver o que o texto de Bloch diz para os jovens.

³⁴³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

³⁴⁴ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

Para tentar construir um futuro saudável para os moçambicanos, Ngoenha debruça-se sobre a História, olhando o passado com vistas a entender o presente para, depois, orientar o futuro melhor de seu povo. Segundo Ngoenha, “A história dar-nos-á a consciência das dificuldades da vida, mas também a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”³⁴⁵. Isso significa esperança. O que Ngoenha tira da obra de Bloch, *O Princípio Esperança*, V. 1 (2005), nesse fato utópico-empírico, é a expectativa do ainda não.

³⁴⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24. Aqui está o ainda não de Bloch.
NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 23. “A nossa consciência nacional é necessariamente política, e esta não pode deixar de ser histórica”.

5 UBUNTU: “QUEM SOMOS”?

Aqui, situa-se legitimamente a questão das aproximações entre a filosofia alemã de Bloch, duma parte, a filosofia de Ngoenha, e, doutra, a História de Ki-Zerbo. O problema do ser do primeiro é também do outro filósofo, é evidentemente por esse historiador africano.

Não se pode negar que aquela Filosofia e a história africanas inspirem-se diretamente no tema alemão do ser antes em Kant, mais tarde, em Bloch. Um grande ensaio, escrito um ano depois do fim da guerra dos 16 anos em Moçambique e intitulado *Filosofia Africana – das independências às liberdades*³⁴⁶, apresenta, de modo expreso, a questão do ser. Outros, que não filósofos, hão de pronunciar-se sobre aquela questão do ser de Emmanuel Kant, não só do ponto de vista filosófico da doutrina do ser, mas também quanto à teoria da História de Joseph Ki-Zerbo.

De modo particular, acha-se Ngoenha no estudo da questão do ser, cuja abordagem surge-lhe como uma questão do sujeito. “O problema principal com que nos confrontamos, hoje, é a tomada de consciência da nossa própria identidade e, conseqüentemente, a reivindicação do papel de sujeitos históricos que nos compete de direito”³⁴⁷. Seria o caso de dizer-se que a questão do ser é, por excelência, africana. Ora, Joseph Ki-Zerbo nunca cessou de responder tal questão.

Retomando à ficha “ficha-projeto”, isto é a problemática filosófica de Ngoenha e histórica de Ki-Zerbo verificamos que José Castiano parte do problema de ambos do sujeito histórico-filosófico africano. Em última instância, Castiano utiliza o pensamento de Ngoenha, para explicar a essência dos referenciais de subjetivação. Trata-se de considerar que, “Os referenciais de subjetivação na filosofia africana são, de facto, uma teorização das diferentes fases de tomada de consciência e de ação para a liberdade do continente. Tão somente”³⁴⁸.

Trata-se de considerar que, a despeito da sua discutível pertinência em sede filosófica africana, a questão “quem somos nós?” tem lugar no domínio da história africana. Na sua obra sobre *Para quando África?* (2006), Joseph Ki-Zerbo entende colocar uma questão sobre o

³⁴⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. 2ª ed. Porto velho: Paulinas Editora, 2014. A 1ª ed. é de 1993.

³⁴⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, P. 52. Para mim, esta é a razão porque eu pesquise a questão do Ubuntu: eu sou, porque nós somos como um problema de tomada de consciência, de identidade e reivindicação do papel do sujeito histórico.

³⁴⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 108.

sujeito, estabelecendo uma distinção entre sujeito e objeto da História: “Mais uma vez, podemos fazer a pergunta: quem é o sujeito, e quem é o objeto da história?”³⁴⁹. Parece-nos que, aqui, a posição de Ki-Zerbo sobre quem somos³⁵⁰ é muito esclarecedora: o tema do sujeito surge e ganha significação numa área da história, da consciência ético-histórica, numa área interdisciplinar que recebe a influência fecunda das concepções filosóficas, mas que, por essa fecundação, explicita as suas possibilidades de concepções próprias. Para Ki-Zerbo, o sujeito ético-histórico, capaz de projeção, abre-se às suas próprias antecipações. Se assim é em Ki-Zerbo, a História não será confusão no que toca à Filosofia.

Neste sentido, parece-nos que Ngoenha refere-se à questão quem somos como um problema do sujeito: “O Homem de Moçambique pode reconhecer-se como sujeito ou objeto dos eventos temporais? Somos nós a fazer a História ou somos feitos pela História dos outros?”³⁵¹. Mas, ao menos como Kant e Bloch, de quem é interlocutor em sua obra *O Princípio Esperança*, Bloch retoma a questão – quem somos? – como exigência permanente dentro da filosofia.

Ainda nesta perspectiva, Ngoenha, engajando-se já em 1992 ao seu debate com o politólogo americano, Francis Fukuyama, evoca a existência de um sujeito como protagonista passivo, para o qual procura papel novo, uma emergência de um sujeito histórico, ativo. Almeja que ele tenha, o mais das vezes, insistido na continuidade da história e o papel é coisa natural do ponto de vista das indagações sobre “quem somos?” (de Kant) e *O fim da história?* (de Fukuyama), vinculado à hermenêutica ligada à ontologia do presente que tem contribuído poderosamente no desenvolvimento da ética e da política em África.

É exatamente aqui que se situa o cerne do debate: a procura de um tipo de homem que se almeja que seja os moçambicanos. A convicção de Ngoenha que a democracia salutar não se faz sem a meritocracia, pois ela implica não só o lugar ocupado por cada um na profissão onde

³⁴⁹ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, P. 96.

³⁵⁰ “Quem somos?”

Nesta exposição, é sugerido um horizonte de compreensão do significado desse termo em Ngoenha e Bloch. Para esses filósofos, a discussão sobre o ser tem a ver com aquilo que ainda não se deu. Como Bloch e Ngoenha retomam questões kantianas, do momento civilizatório de 200 anos atrás?

Para Bloch, “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia”. As duas obras de Ngoenha, **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica** (1992) e **Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?** (2015), permite responder as questões kantianas, mais tarde, blochianas: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?”

³⁵¹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p 1992, p.7.

se encontra, mas também o lugar ocupado pelo povo nas suas decisões problemas que lhe assolam. O sentido de uma utopia concreta é, precisamente, reconhecer por força de toda a sua agência revolucionária³⁵², o papel histórico do homem de Moçambique, não como objeto, mas sujeito dos eventos temporais.

A obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) já continha tais formulações sobre a afirmação do sujeito no homem que atua de livre vontade em direção a um futuro temporal. O seu mérito é uma defesa sobre o próprio sentido de uma ética concreta: “um futuro temporal não é totalmente previsível e, portanto, digno de ser genialmente inventado e responsabilmente atuante como responsabilidade”³⁵³.

Vemos, na questão do sujeito histórico, lançar-se o pensamento de Severino Ngoenha em duas direções: de um lado, a sua abordagem a criticar-se a si mesmo, põe-se em guarda contra a sua própria missão, utópica, idealizante, de pensar o seu projeto de futuro de forma diferente, faz o esforço máximo no sentido de tornar-se protagonista da sua própria história: situam-se nessa linha *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica e Filosofia Africana – das independências às liberdades*.

Mas, ao mesmo tempo em que desaprovava um “fim da história” de Fukuyama³⁵⁴, Ngoenha indica a direção normativa da presente situação histórica moçambicana³⁵⁵ e avalia as várias fases anteriores do desenvolvimento histórico no país³⁵⁶. Não se deve esquecer a sua

³⁵² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5. No terceiro parágrafo da introdução à **Filosofia Africana** - das independências às liberdades, o autor afirma: nova geração da juventude moçambicana tem a “tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente, o que nos é dado a viver e observar”.

³⁵³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992. “Assim, o nosso projeto de futuro, a nossa luta pelo desenvolvimento, o nosso esforço por entrar com pleno direito na modernidade industrial democrática, deve-se deixar guiar por uma visão de mundo centrada no homem. Mas nos homens que nós somos”.

³⁵⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 152. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, P. 17; “O senhor Fukuyama dizia que a história tinha chegado ao seu terminus. Não, senhor Fukuyama, a história não acabou” (...) “O fim da história será o fim da nossa posição de objetos históricos (...). Seria o fim da história como guerra!”

³⁵⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.25. “O nosso centro de interesse é o futuro”.

³⁵⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5. “Desde há meio século que vivemos o escândalo da fome (...) todos homens até aqui consagraram as suas vidas a um dever melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada”.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas ENHA, 1992, P. 77-78. “O desenvolvimento de uma sociedade passa pelo desenvolvimento de si mesmo, dos membros que compõe. O seu estado de espírito constitui o melhor índice de avaliação do grau de desenvolvimento de uma sociedade. A resposta do problema do desenvolvimento repousa sobre dois pilares que se equilibram: o homem e a sociedade na qual evolui. O desenvolvimento da uma sociedade é a exteriorização do desenvolvimento cuja sede reside em cada um dos seus componentes”.

concepção histórica como memória na qual o sentido projeta-se em direção ao “futuro como atestado da liberdade”³⁵⁷. Em função dessas duas linhas de pensamento deve-se apreciar o esforço teórico³⁵⁸ para situar o sujeito em relação à história, de um lado, em relação às filosofias da existência, do outro.

Uma das grandes obras da filosofia ocidental é *O Princípio Esperança*, no Prefácio do primeiro volume (Trad. Nélio Schneider, 2005), Ernest Bloch estabelece onde a discussão se inicia, servindo-se de questões Kantianas: “quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?”³⁵⁹. O seu contraponto limita-se à afirmação de que “o que importa é aprender a esperar”³⁶⁰. A espera não é do destino. A razão da esperança é do êxito. A grande obra de Ngoenha – grande não no tamanho, mas na amplitude da perspectiva futuroológica e na quantidade das questões abordadas – a *Filosofia Africana – das independências às liberdades* vincula-se a essa linha propriamente filosófica, utópica e concreta, na qual os problemas deslocam-se da contemplação das barbaridades para os problemas, sobretudo, práticos, de revolução de estruturas políticas e administrativas e estatuto existencial do homem da África, compreendido como sujeito ativo na realização dos seus desejos.

Para Ngoenha, o povo de Moçambique espera um possível futuro melhor, “um futuro “diferente do presente que nos é dado viver e observar”³⁶¹; digno de ser inventado. O moçambicano espera um mundo novo, verdadeiramente humano, resultante da livre vontade do homem. Cada habitante deseja viver este mundo com responsabilidade ética.

A esse respeito, logo na primeira página do Prefácio e, sobretudo, no primeiro volume do *Princípio Esperança*, Bloch escreve: “O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso”³⁶².

³⁵⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 20014, p. 126.

³⁵⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11. O esforço filosófico de Ngoenha não é só teórico, mas prático: “A filosofia torna possível a vida do homem, porque lhe permite imaginar, projetar o futuro e enfrentá-lo”.

³⁵⁹ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13

³⁶⁰ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13

³⁶¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

³⁶² BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

A *Filosofia Africana - das independências às liberdades*, publicada em 1993 (2ª edição apareceu em 2014, após vinte e um anos de história) é uma retomada da obra intitulada *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* de 1992. Confirma-a quanto a fundo, mas lhe desloca a extremidade:

O que é importante no futuro é interrogar as últimas três décadas, que primeiro viram nascer movimentos nacionalistas que através de metamorfoses históricas ainda por explicar, nos levaram à independência, e depois à guerra em curso, na esperança de descobrir as constantes individuais e coletivas que tornaram inteligíveis essas guerras monstruosas e inúteis, essas revoluções encaminhas contra regimes que se reclamam de princípios opostos, usando todos as mesmas palavras, e baseando todos as suas reivindicações no povo³⁶³.

O seu projeto de pesquisa inclinava-se, antes de mais nada, em uma “direção normativa”. Aqui, atinge a reflexão, o ponto decisivo: essa história constitutiva de um destino tomado em conjunto terá acaso um sentido? Se sim, qual será o sentido da história para o povo moçambicano? “Terá para o povo moçambicano à História um sentido orientado para algo de melhor?”³⁶⁴. Esse algo melhor terá como caminho a liberdade e a historicidade do povo moçambicano? Finalmente, o sentido da história será para o homem a ‘missão-futuro’ de ser o fator da sua história, do seu futuro?

A bem dizer, o “tom” que Ngoenha designa pelo termo de ‘missão futuro’ é algo mais complexo do que poderia parecer à primeira vista: traz, no livro, duas tendências prestes a contradizerem-se: uma assinala que “O centro de interesse da história deve prospectar o futuro”; outra, mais discreta, tende para o sentimento de presentíssimo histórico, em cujo seio digladiam-se a ontologia do presente, a futurologia e as experiências do passado histórico. Severino Ngoenha pôs, sem dúvida em cena, um debate de interesse de historiadores, filósofos; a questão que deixa em aberto é a interseção duma *Filosofia Africana* da esperança escatológica e duma dimensão da consciência Histórica, na encruzilhada das condições de experiência moçambicana como balanço negativo, desespero³⁶⁵ em face dos olhos dos moçambicanos e da esperança como condição firme de compreensão da incerteza do futuro:

³⁶³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 27.

³⁶⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 27.

³⁶⁵ COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16. “O desespero não é, mesmo o mais neutro, nunca é um estado original; sempre supõe a força prévia de uma recusa. A esperança é a primeira; logo: é

1) “O nosso centro de interesse é o futuro”; 2) “À nossa geração incumbe a tarefa árdua de participar na elaboração de um futuro diferente do presente”; 3) Nenhuma geração, instituição, cultura ou governo sabe, de modo privilegiado e certo, o que será exatamente o futuro e 4) “Mas qualquer futuro se apoia no presente, o futuro é hoje, como diz Margaret Mead; e o presente é investido do passado, alude Husserl”³⁶⁶. Os jovens têm um papel insubstituível na afirmação desse futuro incerto e necessário. Isto significa que, ao projetar o futuro, deve-se ter em conta o passado para evitar experiências negativas de implantação de políticas incapazes de promover exigências de um imaginário coletivo.

Conhece-se o papel que na elaboração da problemática da tendência na produção acadêmica africana, desempenhou a leitura da Filosofia africana – das independências às liberdades de Severino Elias Ngoenha. Ao autor do *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação*, José Paulino Castiano cabe o mérito de em pleno século XXI, haver chamado novamente atenção para a importância da obra de Ngoenha em ordem a caracterização da produção intelectual-acadêmica africana.

O que Castiano viu como característica decisiva? Manifestamente, duas tendências na concepção das pesquisas acadêmicas, uma imediatamente ligada ao objetivo das ciências sociais e humanas, por exemplo a filosofia, a outra por assim dizer existencial.

1. Na história do pensamento africano, nos últimos três séculos, a tendência produção acadêmica é caracterizado por: “tentar conferir autoridade simbólica ao imaginário coletivo africano”³⁶⁷.

2. A segunda tendência nas pesquisas acadêmicas é a de que na história do pensamento africano: “o que esteve sempre em causa é a busca da liberdade e o reconhecimento do sujeito africano como ator social e da sua própria história”³⁶⁸.

necessário perdê-la. O desespero indica essa perda, que não é a princípio um estado, mas uma ação. O desespero sempre vem depois”.

³⁶⁶NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 25 e 80.

³⁶⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjetivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 38.

Convém acrescentar que o problema não é onde vamos, mas onde queremos ir? Devemos distinguir entre o que será e o que queremos que seja. Importa fazer, em Moçambique, uma previsão normativa, isto é, centrada sobre o que queremos que seja o nosso futuro”. Para mais informações cfr. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 126.

³⁶⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjetivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 38.

Em outras palavras, na história do pensamento africano, nos últimos três séculos, o que caracterizou as investigações feitas no domínio das ciências sociais é o lugar e o papel do filósofo na sociedade, quer dizer, o que “esteve sempre em jogo a legitimidade do filósofo africano em ser quem elabora o discurso sobre a significação simbólica que dê conta do reconhecimento dos africanos como atores da sua história e da sua identidade como africanos”³⁶⁹.

Mas, uma vez mais, a tarefa de Severino Ngoenha é pôr aos jovens contra uma abordagem filosófica especulativa do problema e susta uma abordagem prática do mundo novo, cuja sua realização não começa no futuro, amanhã, mas começa aqui e agora, hoje. Na verdade, nada se faz no futuro, sem primeiro pensar no passado e o presente, porque o passado é espelho do presente e o futuro é a obra de presente. Tal grau de relação entre os três momentos do movimento da história (passado, presente e futuro) conduziria uma só fase, à realização da missão não no futuro, mas no presente autêntico que promete o ainda não (Bloch).

Mas quanto mais acentuava Ngoenha o seu parentesco com a dialética marxista tanto mais ele reequilibrava-se por um sentido práxis de transformação da filosofia. Ngoenha procura servir-se do presentismo, entendido como um motor para a esperança, que é movida por uma clareza do vivido para o ainda por acontecer. A primeira iniciativa do filósofo moçambicano é tornar a lotar o presente de inovações: era esta verdade de amanhã que procuravam os vários heróis, que acusa da própria vida não hesitaram em bater-se, “para que amanhã (hoje) a vida fosse melhor”³⁷⁰. Isto significa que tudo o que é possível realizar-se. Portanto, aqui, há um pensamento de possibilidade real, não de utopia abstrata.

Deve-se dar precedência à obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* em relação à *Filosofia Africana - das independências às liberdades*, ainda que só por sua amplitude, porque, nesse livro, há muitos aspectos de glorificação do futuro³⁷¹ presente nos livros habituais do autor. Isto deve-se, antes de mais nada, às circunstâncias em que foi escrito. O interesse desse livro está em plasmar a esperança, como algo para alcançar: “não é demasiado

³⁶⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 38.

³⁷⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

³⁷¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 22, “O problema de Moçambique de hoje é saber que lugar queremos exercer na história de amanhã”. E continua na p. 25 desta obra dizendo: “o nosso centro de interesse é o futuro”.

tarde para esperar que a humanidade tenha um futuro como ela tem um passado”³⁷². Desse modo, ele coincide também com a ideia de esperança em Bertrand Russell e Bloch.

Se percorrermos esses temas diretores, aparecem claramente dois pontos: a utopia e a esperança. A problemática da relação da utopia e da esperança assim pode exprimir-se: “Hoje faz parte da utopia. Mas acreditamos nisto e lutamos pela sua realização, poderá ser a verdade de amanhã. Eis porque devemos perguntar aos futurólogos o que é possível, mas mais ainda aos profetas o que é necessário”³⁷³.

Acima de tudo, ele pretende colocar a esperança acima do temer (medo)³⁷⁴. Bloch pretende introduzir, na dimensão do agora, o afeto da esperança: “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia, tornando-se mais definido, é medo”³⁷⁵.

Segundo a teoria pedagógica de Bloch, o esperar é ensinável. A falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável e insuportável para as necessidades humanas. Bloch vai alertar-nos para o fato de que ninguém jamais viveu sem os sonhos diurnos. O autor defende que todo o ser humano na medida em que almeja, vive do futuro, mas esse futuro contém o temido ou o esperado. Muitas são as vezes em que Bloch alerta-nos para o fato de o que passou vem só mais tarde. A ideia blochiana a reter é que nós vivemos num presente autêntico que promete o ainda-não.

Assim enfocada, a filosofia é uma defesa sempre presente contra os horizontes de má compreensão do significado do ainda-não, pois ela nunca perde a sua capacidade de ter consciência do amanhã e tomar o partido do futuro. Deve-se considerar, no seu sentido filosófico, as formulações nas quais Bloch e Ngoenha afirmam que a filosofia terá ciência da

³⁷² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 31. Cfr. RUSSEL, Bertrand, *Portraits from memory and other essays*, London, 1956, p. 193.

³⁷³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152.

³⁷⁴ COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 16. Quero escrever um tratado do desespero assim como saúde da alma, e que estaria para a esperança assim como a serenidade está para o medo. Mas se não há Deus ... O desespero é a minha virtude teologal pessoal, e minha saúde. A esperança é que é uma doença, uma droga. As noites serenas são noites sem esperança. A esperança é loucura. Nem os deuses, nem a morte, nem a multidão cumprem suas promessas. Nada a esperar de nada. Mas também: nada a temer. Tudo se relaciona: esperar é temer sentir-se frustrado. Temer é esperar ser tranquilizado.

³⁷⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13. COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 17. “Spinoza, não há esperança sem temor, nem temor sem esperança. Círculo fatal. O temor é tristeza e prisão, a esperança sai dele e a ele volta: labirinto. A imaginação se acorrenta às suas fantasias; o inferno e o paraíso torturam igualmente. Labirinto dos labirintos: esperar, temer, o bem, o mal.

esperança. O que está precisamente em questão é a discussão sobre o ser que tem a ver com aquilo que ainda não se deu. Pelas suas insistências em sublinhar o papel da filosofia hoje, ocorre, algumas vezes, a Bloch e Ngoenha retomar questões kantianas, do momento civilizatório de 200 anos atrás.

Devemos ressaltar que toda realidade histórica e cultural é o lugar de surgimento de um movimento de reflexão do sentido total da situação específica de uma época não consciente de si. Neste sentido, podemos dizer que a época de Bloch é, algumas vezes, demasiado estreita para o homem compreender o estado de coisas por ela produzido. O pensamento filosófico de seu tempo, tal como se apresenta através das figuras do *Princípio Esperança*, transcende a sua própria história e indica o caminho a seguir, isto é, a atualização das questões kantianas na vida de cada um, nas instituições de todos os homens.

Assim, no caso da inconsciência do homem sobre a sua época, observamos, sobretudo, uma angústia do ser humano, uma falta de sentido da situação em que lhe cabe viver: “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia”³⁷⁶. Observamos, assim, a ausência entre o saber e a esperança. O ser humano pode, enfim, reconhecer-se como um ser capaz de conhecer a sua realidade cultural e, libertando-se da angústia, vive da esperança de um mundo novo, diferente do presente.

Seguindo Bloch, Ngoenha procura pôr em evidência toda uma tradição de enfoque de sentido total da situação de angústia, pois a exposição do que ele considera serem questões do pensamento kantiano é nada mais do que um meio para abrir caminho a uma nova filosofia do agora (Bloch). Com efeito, o grande progresso realizado por Ngoenha consiste em ter feito dos livros (*Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica e Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?*), um campo de interlocução para responder as questões antes kantianas, mais tarde, blochianas³⁷⁷: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?

³⁷⁶ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

³⁷⁷ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

5.1 PARA ONDE QUEREMOS IR?

Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana e Filosofia Africana – das independências às liberdades têm como objeto de estudo o conhecimento consciente e crítico da realidade histórica de Moçambique. Nas palavras de Ngoenha:

“Como escreve Hazen Ozbekhann, o problema não é onde vamos, mas onde queremos ir? Devemos distinguir entre o que será e o que queremos que seja. Importa fazer, em Moçambique, uma previsão normativa, isto é, centrada sobre o que queremos que seja o nosso futuro”³⁷⁸. Nesse trecho, para Ngoenha, como para Bloch, a expectativa, a esperança e a intenção são viradas para a possibilidade que ainda não veio a ser. Trata-se de uma característica fundamental da consciência humana.

Aqui Ngoenha, parece-nos que deixa de lado o seu habitual problema do futuro, do amanhã (hoje) como centro de interesse. Ele pausa o debate sobre o futuro, o amanhã definido como hoje. Ele já começa a sair da situação trágica do momento e o mundo presente em que se encontra a viver. Neste sentido, ele prioriza o estudo da relação entre o futuro e a vontade (o querer). É evidente que, filosoficamente, trata-se do ainda-não do mudo. Essa tomada de consciência do devir modifica completamente a compreensão do foco que ele tinha do tempo (presente). Isto tê-lo-á levado a interrogar-se sobre o sentido e o significado da sua vontade temporal como sujeito e não objeto da história.

Em outras palavras, a expressão “para onde vamos?” implicava participar passivamente na história e na realização de projetos inventados por outros. Pelo contrário, a expressão com “onde queremos ir?”. Ngoenha reivindica o direito de programar, querer e escolher o seu próprio destino, futuro. Dessa maneira, o conceito de princípio utópico positivo em Bloch torna-se o tema central nas obras de Ngoenha. Isto significa que a utopia passou a ser o tema central nas abordagens de consciência histórica e filosófica do futuro de Moçambique, porque nela apresentam-se os conteúdos dos afetos expectantes (o desespero, a esperança, a confiança, o desejo) voltados para a dignidade humana e a consciência humana.

Em outras palavras, o esforço da utopia e da filosofia de “tornar possível a vida do homem, de projetar o futuro e enfrentá-lo”³⁷⁹ – e isto implica evidentemente um certo desafio,

³⁷⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 126.

³⁷⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11.

como Ngoenha sublinha num parágrafo de *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*: “O que queremos verdadeiramente? O que estamos radicalmente prontos a recusar? Em nome de finalidades pessoais e comunitárias? O futuro tem aqui a sua importância, segundo as nossas decisões quanto ao objetivo das nossas vidas”³⁸⁰.

Com essas três questões, o filósofo moçambicano quer evitar que a sua utopia passe de sonho para pesadelo. Aqui, reconhecemos imediatamente a importância da fantasia política que, em Ngoenha, designa a possibilidade de inventar a imagem do mundo novo e vivê-la hoje. Bloch também põe o acento ao fato de “o tema dos sonhos diurnos é sempre animado pela vontade de uma vida melhor”³⁸¹, quer dizer, uma vontade que fica consciente de sua intensidade.

A utopia, em Ngoenha, representa um repensar crítico da cidadania étnica moçambicana no campo da moral e da política, pois, a razão desse desejo é que o conceito de etnicidade “junta cidadão de diferentes origens, mas com objetivos comuns”³⁸² em suas vidas. Ela comporta uma crítica da ordem estabelecida, denuncia, sobretudo, o individualismo como marca da democracia moçambicana e propõe uma refundação das instituições democrática no país. Em matéria de direito, ele defende a preservação de relações sociais sãs em busca da justiça (enquanto busca do bem-comum).

“Todo querer é um querer-fazer. Aquele que quer já estabeleceu uma preferência: sabe o que prefere, a escolha ficou para trás. O querer é necessariamente um avançar ativo rumo a esse alvo, dirige-se para fora, tende-se medir unicamente com coisas realmente dadas”³⁸³. O que o povo moçambicano quer é uma democracia participativa, uma paz efetiva, uma justiça justa. Com isso, a preferência já foi estabelecida. Isto significa que o povo sabe o que prefere. Com isso, a guerra, a violência e a democracia popular ficaram para trás, a favor do interesse pelo conjunto, pela marcha coletiva da humanidade em direção ao mundo de um Moçambique novo, diferente do presente.

Nesse sentido, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), publicou uma resposta à questão: quem somos nós? Essa resposta foi de Heidegger. Com essa

³⁸⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 127.

³⁸¹ MUNSTER, Arno. **Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**, L’Harmattan, Paris, 2015, p. 39.

³⁸² NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p.109.

³⁸³ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 51.

obra, Ngoenha introduz, na história do pensamento moçambicano, uma questão a qual a filosofia moçambicana não tinha sido capaz de responder, mas que era inevitável. A filosofia de Kant e Bloch confrontaram-se com essa questão do Iluminismo que determinou uma parte do que somos, o que pensamos e qual é a nossa tarefa hoje. Ngoenha imaginando que os escândalos da guerra e a fome continuam até hoje, questiona os seus compatriotas: quem somos? Somos nós a fazer a história ou somos feitos objeto dos eventos temporais? A essa mesma questão, ele mesmo veio a responder na mesma obra:

A única possibilidade de podermos participar na edificação desse mundo novo, de que tanto se fala, é a possibilidade de termos forças e energias diferentes, que não sejam opostas às forças dos outros para poderem integrar-se, mas que sejam as mesmas, para poderem contribuir. Só assim podemos dizer, com Heidegger, somos *'Seinmit de anderen'* – ser com os outros – na mesma dignidade do ser³⁸⁴.

Na nova ordem do tempo do fim do mono-partidarismo para o multipartidarismo, do fim da guerra civil para a paz que estavam submetidos os moçambicanos, o homem de Moçambique precisava consciencializar-se dessa mudança que se operava no seu estatuto histórico: deixar de ser objeto materializador da vontade dos outros para ser sujeito livre e fator do seu futuro. Essa é uma condição indispensável para o homem moçambicano tentar participar na construção de um Moçambique novo, diferente do atual, de conflito (hoje em curso), de fome e de analfabetismo.

Temos que ter coragem de debruçar-nos sobre quem somos na esperança de descobrir os interesses individuais e coletivos necessários para a realização de um sentido e futuro comum. Quanto à questão: quem somos? Ngoenha foi fascinado pela resposta de Heidegger: “somos ser com os outros”. Isso mostra muito bem como, afinal de contas, para Ngoenha, Alteridade é muito importante. O que lhe interessa é principalmente a relação, quer dizer, o ser outro, o colocar-se ou constituir-se como outro é indispensável na construção de um mundo novo, melhor.

Através de uma análise minuciosa dessa possibilidade de integrar o outro na edificação do mundo novo, emerge a questão da diferença, numa amálgama de forças e energias opostas. Como em Heidegger, também em Ngoenha, já se percebe uma relação, uma força de unidade.

³⁸⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 23.

Nessa perspectiva, a diferença implica que as forças podem diferir só enquanto têm em comum a coisa em que diferem.

Em sentido geral e fundamental, o fulcro do direito em Ngoenha é a coexistência humana. Neste sentido, o jurista moçambicano é chamado a colaborar com a iniciativa de Gurvich: “O direito começa onde se inaugura a vida em sociedade: ‘*ubi societas, ibi jus*’”. Isto significa que o jurista deve empenhar-se jurídica e filosoficamente no esforço de tornar possível um mundo novo, melhor, onde reina a coexistência pacífica e harmoniosa entre os homens.

Como revela Ngoenha, na história do pensamento filosófico e jurídico moçambicano, o que está em causa não é conhecer os textos constitucionais ou adaptar a constituição à nova forma de modelos democráticos de Estado de direito, pelo contrário, o filósofo moçambicano sublinha que “Nós somos chamados a conhecer os textos constitucionais profundamente, mas mais ainda a nos conhecermos a nós mesmos (...). Só a partir de uma reflexão muito séria e coletiva do que de facto somos e queremos, é que podemos começar a pensar o direito”³⁸⁵.

Como demonstrou Ngoenha, a incapacidade de funcionamento adequado de um modelo constitucionalmente europeu adaptado à realidade africana para construir o mundo novo ou futuro melhor e, às vezes, até mesmo de partir de relações sociais observadas no meio cultural determinado. Centrado nesse defeito do direito, Ngoenha reconhece a importância dos modelos teóricos dos textos constitucionais europeus, pois permitem dar conta de todos os fatos observados e apresentam as propriedades formais comparadas e adaptadas a cada elemento da realidade africana. Mas ele não descarta a possibilidade de partir das questões filosóficas: primeiro, a do ser, e, por último, o problema do querer (entendido como afeto expectante positivo). Essas questões, portanto, são a melhor maneira de pensar o direito em Moçambique.

Em 1992, o seu livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* contém o Capítulo III – Política e Cultura, que se tornou o texto base da sua antropologia política. No desenvolvimento demonstrou que, em Moçambique, existia uma verdadeira filosofia do ser humano. Daí, resulta que o Estado moçambicano, pós-colonial, não deve limitar-se a copiar ou adaptar os modelos constitucionais europeus. Isto significa que 40 anos depois da independência, o Estado não pode apenas reatar uma continuidade histórica colonial, quer dizer, a realizar projetos inventados por povos de outros Estados em benefício deles.

³⁸⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 96.

Daqui resulta que a tomada de consciência de uma identidade própria consiste fundamentalmente em responder à questão de Kant, mais tarde, de Bloch: Quem somos? À medida que o tempo passa, o filósofo moçambicano admite que a tradição não é fechada, mas aberta à modernidade. O importante é evidenciar que existe, em Moçambique, antes do colonialismo português, uma cultura política Moçambicana que resistiu ao colonialismo e ao conflito entre a tradição e a modernidade.

O problema é saber por quê? Essas interpretações de Ngoenha tinham um alcance maior. Significavam implicitamente que, sob ponto de vista cultural e político, iam responder à questão do ser humano em Bloch: “nós somos fundamentalmente um Estado rural”³⁸⁶. Com isso, a realização do projeto de futuro melhor, sem guerra, capaz de estabelecer a unidade nacional e acordo de paz duradouro depende dos homens que nós somos.

Podemos, igualmente, encontrar esta como um ponto de transição em direção a uma concepção de homem. É o que descreve Ngoenha no Capítulo IV – *Governar-se ou ser governado?* A resposta que Ngoenha tem hoje sobre “quem somos?” ou, mais especificamente, “o homem quem ele é?” é a mais complexa que se opõe a várias concepções de alguns filósofos da civilização europeia.

Não somos uma sociedade de filósofos ou de cidadão virtuosos prospectados por Voltaire, nem os animais ferozes de Hobbes. Os nossos governantes não são os filósofos de Platão, mas nós – governados – não somos as ovelhas mansas da Bíblia. Não somos o homem novo de Marx, mas também não somos o homem sem escrúpulos de Maquiavel. Somos simplesmente homens, com tudo o que ele tem de divino e de diabólico³⁸⁷.

A maneira como Ngoenha responde à questão de quem somos é completamente diferente e complexa, pois ele começa por responder na primeira pessoa do plural, mas de forma negativa. O seu conceito de homem envolve todos aspectos positivos e negativos, ou seja, inclui o ser sagrado e profano dentro da figura humana. Isso significa que o homem, para Ngoenha, é bom e mau concomitantemente³⁸⁸. Nessa definição, vislumbra-se uma imagem de homem simples, mas complexa (contradição).

³⁸⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

³⁸⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.97.

³⁸⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 17. p. 48 A partir dessa observação, nos *Referenciais da Filosofia Africana*, Castiano passa a discutir a questão Hountondjiana sobre “quão africanos são os ditos «estudos africanos”? Isso

Assim, as concepções de Hobbes, da Bíblia, mesmo as definições de Marx e Maquiavel, são simultaneamente congregadas no único homem. Ngoenha começa por responder à questão de uma maneira inteiramente negativa, um não. Ele responde à pergunta kantiana e blochiana dizendo: em primeiro lugar, o que o homem de Moçambique não é, também o que os governantes não são; depois, termina dizendo o que o homem é e tudo o que ele compõe.

É necessário observar que essa definição de homem é apresentada por Ngoenha de forma muito enfática: “ Se não quisermos reencontrar no moçambicano de amanhã o escravo, o colonizado, o bárbaro, o homem sem cultura e sem história, temos de partir dos homens que somos e procurar os meios da nossa democracia e do nosso progresso”³⁸⁹.

As teorias do querer e do ser são uma peça central no pensamento filosófico de Severino Ngoenha, é nelas que se joga a dupla operação fundamental desse pensamento: a consciência da passagem das independências às liberdades para uma humanidade comum e, correlativamente, o estabelecimento do federalismo como condição para a reconstrução, não de uma oligarquia ou aristocracia, mas de uma democracia participativa, ativa e cívica como condição para a paz efetiva e o desenvolvimento de Moçambique.

A questão do tipo de sociedade que se pretende que os moçambicanos tenham amanhã, em Ngoenha, engaja a teoria socrática do “conhece-te a ti mesmo” e da teoria da alteridade. Vejamos como, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, opera a extensão do princípio da missão-futuro em que se dá uma formação da consciência: “O nosso projeto de sociedade deve fundar-se sobre o conhecimento sério de nós mesmos, das nossas diferenças e das nossas especificidades”³⁹⁰ Ele engaja a teoria do ser e do conhecimento. Daí que podemos constatar que existe uma preocupação pedagógica em que toda a questão gira em torno do saber, conhecimento que forma a invenção de um mundo futuro, melhor, pois só a educação permite integrar todos os domínios da sociedade.

parece indicar que a questão inicial acerca da matéria é uma questão acerca do *genetivo objetivo* das ciências sociais e humanas (da antropologia). A questão é: há ou não uma antropologia moçambicana? Castiano e Hountondj são de opinião de que a antropologia africana ou antropologia *de* África significa um discurso antropológico *sobre* África e não uma tradição antropológica desenvolvida *por* africanos.

³⁸⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 99.

³⁹⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 126.

5.2 INTELECTUAL E A ORDEM NORMATIVA

Notamos que, antes de tudo, quando Ngoenha examina, na primeira seção do capítulo 2, da *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* as responsabilidades sociais da elite intelectual e moral, essas responsabilidades correspondem ao resumo de todas as posições que encontramos quase literalmente desenvolvidas nas suas obras. Em um trecho dessa obra, o peso dessas exigências é ainda mais claro:

Os filósofos (e de maneira geral, os intelectuais) não constituem nenhum perigo para a ordem social em Moçambique. Não somos nem niilistas, nem anarquistas. Nós não somos perturbadores da ordem social; nós somos amantes da busca de um saber capaz de participar na edificação de uma melhor comunidade (*cum munia*) moçambicana, de uma sociedade garante da sua independência, capaz de assegurar progressivamente o bem-estar de todos os moçambicanos³⁹¹

A função do intelectual é abordada como o tema que separa as temáticas centrais da filosofia: “práticas de si” e ubuntu. Outrossim, pretende-se mostrar que Michel Foucault não sugere a direção normativa, a presença de um intelectual de índole religioso no seio da sociedade francesa, podendo mesmo ser pensado como um ideólogo da classe dominante. Escreve Michel Foucault:

“Mas o intelectual se opõe a desempenhar novamente o papel que desempenhou durante cento e cinquenta anos, de profeta a respeito do que ‘deve ser’, do que deve acontecer, ter-se-ia novamente esses efeitos de dominação e se terá outras ideologias que funcionam da mesma maneira”³⁹². O ubuntu como uma filosofia normativa na qual o intelectual visa contrapor os modos pelos quais o filósofo francês lida com essa função do intelectual. O ubuntu é talvez o diálogo mais complexo com o pensamento de Foucault.

O Ubuntu aparece justamente subverter o modo como o tema do intelectual é abordado em outros pensadores, como é o caso mais evidente do papel do intelectual na sociedade. A esse respeito na filosofia africana, Ngoenha sugere que uma direção normativa: “Os filósofos devem indicar a direção do desenvolvimento histórico no momento presente (direção

³⁹¹NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 78.

³⁹² CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 229. (DE3, 348)

normativa) e consentir em avaliar as várias fases anteriores de tal desenvolvimento”. Esta apologia à normatividade na *Filosofia Africana*, serviria em última análise, como crítica ngoenhiana aos esforços humanos de insucessos na projeção e na tomada de posição real sobre os problemas que dizem respeito às vidas e a um devir melhor 50 anos depois das independências africanas. Essa direção não consiste em procurar a existência de uma filosofia africana, mas na reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana.

Enquanto em sua obra, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, Ngoenha alude a uma direção verdadeira: “O futuro de Moçambique depende do nosso nível de coesão, de solidariedade, e de confiança recíproca. O nosso futuro só pode ser federal. O federalismo é uma organização social simples e humilde”³⁹³. “O cariz próprio do federalismo é esse aspecto axiológico”. Essa direção jamais foi posta em prática pelos políticos moçambicanos.

Na *Filosofia Africana - das independências às liberdades*, tal como deixa transparecer o trecho a seguir, Ngoenha propõe a verdadeira tarefa do filósofo. Refere-se ao destaque concedido à tarefa do intelectual no processo de pacificação e democratização de Moçambique. Minha aposta, em parte inspirada pelo exame do autor das frases em epígrafe, é que a temática da função do intelectual se faz presente desde o início dessa obra.

Porém, pensa-se que, mais do que isto, Ngoenha quer mostrar que o que confere sucesso aos esforços de todos os homens para o desenvolvimento de África não são os modelos e programas optados, mas o intelectual que sabe ocupar devidamente o próprio lugar onde se encontra a realizar a sua ‘missão-futuro’³⁹⁴ melhor.

Nessa perspectiva, os exemplos de meritocracia mencionados por Ngoenha na Introdução da *Filosofia Africana - das independências às liberdades* parecem preparar o terreno para a democracia participativa para sugerir em seguida a discussão filosófica sobre o tipo de sociedade que os moçambicanos queriam ter hoje. Vê-se que, logo no início, Ngoenha imediatamente percebe a tarefa da filosofia de Bloch: “a filosofia tomará partido do futuro”. Daí em diante Ngoenha não poupa seu esforço intelectual na descrição do cenário político, no

³⁹³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 97-98.

³⁹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

qual “pressupõe que cada um saiba que lugar lhe cada e qual é a melhor maneira de ocupar”³⁹⁵. O desenrolar dessa utopia ngoenhiana desemboca na tomada do partido da filosofia do futuro. Essa utopia implicada na filosofia pressupõe algo que os políticos moçambicanos não defendem: “o nosso futuro só pode ser federal”.

Poder-se-ia dizer, com Foucault, que o papel do intelectual não é o mesmo, não é mais aquele de “dizer aos outros o que devem fazer”. A crítica mais radical sintetizada pela análise de Foucault centra-se em reinterrogar as evidências: Com que direito o faria? Isto é, o profeta não tem direito de dizer o que as massas devem fazer. Eis o amargo exemplo da possibilidade de valer-se da profecia para atingir os desígnios que escolhemos: “Lembrem-se de todas as profecias, promessas, mandatos e programas que os intelectuais formularam nos últimos dois séculos e cujos efeitos se veem agora”³⁹⁶.

A razão africana caracteriza-se por ser eminentemente normativa. Dito em outras palavras: “Hoje os estudos do futuro tendem a ser mais normativos, a estar mais orientados para finalidades, escolhas e opções”³⁹⁷. A justificação da função do profeta ocidental não é a mesma ordem dos intelectuais africanos. Esta diferença está presente de modo especial na “previsão social”, onde analisam-se os “possíveis e os desejáveis”. Se Michel Foucault rejeita um domínio em que profeta pode influenciar como intelectual, o pensamento ngoenhiano integra a missão do profeta dentro dos “futuros possíveis e alternativos entre eles” como seu espaço temporal em que o profeta pode influenciar as suas decisões possíveis e eventos.

Na reflexão ngoenhiana coloca-se a importância do papel do profeta: “a filosofia africana não pode permitir-se ignorar a dimensão profética, sobretudo quando esta pretende trazer a sua contribuição à causa das massas africanas, razão pela qual a filosofia africana nasceu. É pena que não tenhamos um profeta que nos indique o caminho”³⁹⁸. Neste sentido coloca-se o papel a importância do profeta na construção do futuro diferente, isto é, faz-se a ruptura das análises das maneiras de fazer e de pensar foucaultianas e a filosofia africana.

³⁹⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

³⁹⁶ CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 229.

³⁹⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 123.

³⁹⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 161.

Para Ngoenha é exatamente aquela função profética presente na filosofia africana que dedica-se a indicar uma entre as diferentes hipóteses, qual a melhor, a mais justa para atingir a paz e ter uma educação adequada. Das cinzas de uma África mergulhada em guerras emerge um pensamento novo no qual o filósofo não pode ignorar a atividade e a mensagem profética sobre o futuro da reconciliação e do perdão na realização de um futuro melhor na sociedade.

“O trabalho do intelectual não é modelar a vontade política dos outros; mas é o de, pelas análises que fez nos domínios que lhe são próprios, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os costumes, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades admitidas”³⁹⁹. Essa atividade de reinterrogar as evidências encontra-se no pensamento de Ngoenha no famoso texto de *Filosofia Africana – das independências às liberdades*: aqui coloca-se a real missão filósofo, quer dizer, interroga-se “a razão do insucesso”⁴⁰⁰ dos programas de ajustamento estrutural no Moçambique independente.

“Mais brevemente, a função do intelectual consiste em diagnosticar o presente, não racionar em termos de totalidade para formular as promessas de um tempo que virá”⁴⁰¹. (*Filosofia Africana – das independências às liberdades*, 2014), cada época o filósofo é chamado a dar sentido. *Terceira Questão*- que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? (2015), tu não será mais do que seu próprio tempo – Hegel; Ortega y Gasset : eu e as minhas circunstancias).

Na *Terceira Questão*, o autor define esse papel do intelectual. Por intelectual, ele entende um certo tipo de responsabilidades. O anarquista afirma a necessidade de destruir todas as leis, as instituições e as crenças existentes. O niilista recusa-se a reconhecer a realidade ou valores determinados morais ou políticos. O intelectual moçambicano não pertence à doutrina política dos terroristas que apelam de tudo aquilo que representa a ordem estabelecida. Isto quer dizer que o intelectual não advoga um estado de desordem social, de falta de autoridade política.

Neste trecho, ficam claras as dificuldades dos intelectuais com o processo de democratização de Moçambique, quando foram indagados como responderiam quem seriam e quais seriam as responsabilidades de um bom intelectual. De uma forma mais ampla, responde

³⁹⁹ CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 229.

⁴⁰⁰ Ngoenha, NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁴⁰¹ CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 229.

que os intelectuais têm, na sociedade, uma tarefa importante de edificação do mundo novo, melhor.

A responsabilidade do filósofo deve ser aproximada dos outros intelectuais de outras áreas do saber-ser intelectual ou saber-estar em comunidade. O filósofo moçambicano reconhece, como característica importante de ser intelectual: não niilista, também não anarquista, mas sábio, homem de cultura e história que procura os meios da democracia e do progresso no país.

Focalizamos, desse modo, longamente, essa missão do futuro que é o centro de interesse das duas obras. Assim, inclina-se a esses livros uma crítica flexível do fim da história de Fukuyama, definindo o que significa ser homem e avaliando as experiências positivas e negativas do passado do homem de Moçambique.

O método de Ngoenha consiste, pois, em primeiro, explicar o significado do conhece-te a ti mesmo, não no sentido aristotélico, mas de Collingwood e, assim, avaliar o lugar ocupado pelos moçambicanos no tempo do Estado Novo em Portugal (1928) e nos últimos 50 anos, depois das independências africanas, os perigos de um papel de sujeito especificamente passivo. Na *Filosofia Africana*, Ngoenha sugere que a direção normativa não é procurar a existência de uma filosofia africana, mas uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana.

5.3 O SENTIDO DO FIM DA HISTÓRIA

Ngoenha tentou tornar inteligível a história vivida pela sua época, que se caracteriza por exigências e preocupações na história de Moçambique independente e África atual. Trata-se de mudanças da democracia popular para a democracia multipartidária que permitem inventar e viver a dimensão específica de moçambicanos e africanos. A mudança é necessária para a realização de um mundo melhor e do desenvolvimento da democracia (particularmente de dois fenômenos que o marcaram profundamente.

Primeiro, o fim da História, que não foi positivo para os moçambicanos, porque é incompatível com a democracia da qual a liberdade econômica é fonte dessas desigualdades sociais; segundo, os 50 anos das independências africanas que passaram tempo de

oportunidades perdidas sem um projeto do futuro, da guerra civil dos 16 anos e do Estado dela resultante, a Restauração.

Esse panorama histórico tão modificável e imprevisível (a partir dos eventos políticos em 2013, antes das eleições presidenciais de 2014, Moçambique caiu numa nova guerra civil que dura até o ano em curso, 2016), constitui um campo em plena efervescência, oferecendo-se à pesquisa da filosofia africana. Em outras palavras, Ngoenha valoriza o homem concebido como sujeito ativo no seio da comunidade, produzido pelos ventos da mudança.

O desafio de sua época consiste em avaliar a luta pela independência de Moçambique e pensar a criação de estruturas políticas e administrativas, através de um processo de diferenciação que opõe por exclusão e, às vezes, militarmente, o povo ao Estado⁴⁰² (durante o processo das eleições presidenciais e legislativas) pelos processos democráticos, caindo no atomismo próprio das teorias do contrato social: “na origem da conveniência social reside, como pacto de união, o contrato social. Sempre que a fratura e os conflitos se evidenciam, é de fato, o contrato social que se rompe”⁴⁰³.

O ponto essencial que opõe Ngoenha e Hegel é o emprego que este último faz das teorias do contrato social. A sua abordagem sobre o problema do Estado: questão da cidadania valoriza o indivíduo no seio da sociedade. Ele recusa fazer enraizamento da cidadania nas teorias do contrato social, por entender que essas teorias são parcialmente responsáveis pelos acontecimentos do ‘terror’⁴⁰⁴ jacobino.

O ponto importante, aqui, a anotar é que, no contexto da *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, o problema da corrente hermenêutica é elucidado de modo análogo ao do *Princípio Esperança*, que é aludido por Bloch a uma tarefa específica da filosofia: “Anseio, expectativa e esperança necessitam, portanto, de sua hermenêutica, a aurora do que está diante de nós exige seu conceito específico, o *novum* requer o seu conteúdo

⁴⁰²NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 158. No fundo, o maior perigo da nossa democracia está na brecha entre o povo e o Estado, o povo e as elites, o povo e os aparatos (econômico, político-militar).

⁴⁰³NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 158.

NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 164. Trata-se de tirar o Estado da sua auto-referencialidade e submetê-lo, concretamente, ao controle dos cidadãos através do qual os direitos e os deveres do cidadão encontram um terreno de realização efetiva. Isto implica ultrapassar a democracia como simples participação do povo (cidadão) nas eleições. Significa que todos os sistemas (político-administrativo, econômico e cultural) devem submeter-se a um controle democrático.

⁴⁰⁴ ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**, São Paulo: editora brasiliense, 1983, p. 214.

avançado”⁴⁰⁵. O pensamento de Ngoenha evolui e o lugar privilegiado de sua evolução encontra-se precisamente na Hermenêutica. Nessa perspectiva, entende-se que Ngoenha possa dizer que, para a corrente hermenêutica da África atual, “a sabedoria africana deve construir a pedra angular [da filosofia] e o lugar do filósofo deve ser interpretar a tradição à luz do presente”⁴⁰⁶.

De Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica à Filosofia Africana - das independências às liberdades, há, pois, uma evolução considerável no pensamento de Ngoenha, mas também há uma profunda unidade nessa evolução. Trata-se sempre do pensamento de Ngoenha e de um pensamento que pensa o necessário. O fio condutor que permite entender a transformação concentra-se no problema da História. Fixemo-nos em alguns dados que elucidam a evolução das ideias do autor.

Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana apareceu em 1992, durante o fim da guerra civil dos 16 anos. Depois, veio a paz, a democracia e todo o engajamento político de Ngoenha de que se sabe. Mais tarde, em 1994, aconteceram as famosas primeiras eleições multipartidárias (presidências e legislativas), o momento da mudança e o autor escreve *a Filosofia Africana - das independências às liberdades* em 1993, um ano antes das eleições. Neste livro, a abordagem Foucaultiana permite uma identificação da tarefa do cidadão. Cabe aos cidadãos pensar o que é necessário para contar a história de Moçambique a fim de identificar novas possibilidades de fazer emergir a questão do sentido do momento histórico em que vivem: “única coisa que pode dar sentido e valor à história é o interesse pelo conjunto, pela marcha da humanidade em direção ao mundo melhor”⁴⁰⁷.

Ngoenha chama atenção sobre a extrema precaução necessária para a luta da unidade moçambicana para a realização da democracia, da paz e do desenvolvimento que não pode ser concretizada apenas com uma possibilidade de racionalidade, mas também da fantasia, da utopia como métodos inovadores e inventivos: “Se a unidade moçambicana existe, só pode ser fundada sobre uma comunidade de comunidades”. Na verdade, não se pode utilizar a categoria da utopia sem postular um tipo de desenvolvimento comum a toda variedade de homens.

⁴⁰⁵BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, v.1, p. 17.

⁴⁰⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 113.

⁴⁰⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, P. 10. Continua em NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5. “À nossa geração incube a árdua tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente, que nos é dado viver e observar”.

A luta pela unidade moçambicana deve ser feita pelos povos de pequenas comunidades, pois só eles podem concretizar, na unidade moçambicana, a necessidade de apropriar-se do seu destino. Hoje, a melhor maneira de pensar o futuro tende a dar autonomia ao povo das pequenas comunidades, a possibilidade de assumir e guiar a sua própria história local. Ngoenha convida o povo moçambicano a pensar a tarefa do Estado moçambicano na concretização desse processo efetivo para evitar um futuro desastroso. A discussão sobre a tarefa ngoenhiana do Estado deve necessariamente partir dessa consideração do Estado como concretização histórica do papel que o povo pode ocupar realmente na vida política das pequenas comunidades.

O povo das pequenas comunidades pensa a liberdade por intermédio das instituições locais que expressam a sua realização. Neste contexto, Ngoenha exige compreender a afirmação segundo a qual o problema do futuro é complexo, pois o futuro não se resume a projetos de construção civil de escolas, hospitais ou estradas e pontes, mas ele é um pensamento utópico da cidadania concretizado nas instituições político e administrativas que asseguram o desdobramento efetivo dessa capacidade de sonhar e fantasiar um mundo novo.

O mais alto dever do povo moçambicano é ser aluno de uma instituição de educação, o que significa que ele participa de um processo onde se aprende a ser um homem livre, democrata, pacífico, justo na sociedade. É na “escola onde se aprende a decidir e a escolher o destino dos indivíduos e de todo um povo”⁴⁰⁸. Trata-se de aprender a intervir conscientemente em cada um dos assuntos que dizem respeito à vida do homem e do povo moçambicano.

As mutações da época não somente ofereciam um valor principal para o homem em pleno Moçambique independente, como também davam a qualquer homem oprimido o caráter provisório de doce sabor da liberdade das instituições desse Estado novo. Para esse tipo de ser homem da realidade cultural de seu tempo ou, ao menos, para o que ele pensava ser o reino da independência de Moçambique – sobre o qual o homem observa que se tratava do mais sonhável e esperado direito de “ser senhor do seu próprio destino e da sua própria história”⁴⁰⁹.

Eis que, de repente, o homem expôs-se ao problema mais importante de Moçambique, que a história do país encarregou-se de ampliar. Entretanto, uma leitura atenta ao livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* evidencia depressa – Ngoenha o diz claramente – que não se trata da escolha de um modelo político, jurídico ou constitucional, mas

⁴⁰⁸NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7. Cfr. P. 21 (falta-nos valores)

⁴⁰⁹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 14. Para mais informações cfr. P. 21. (Em relação ao futuro).

o de “saber que lugar queremos exercer na história de amanhã”⁴¹⁰. O caráter “divino” do povo moçambicano não é o de reconhecer-se sujeito ativo, mas de instrumento materializador de projetos alheios inventados por outros.

Pode-se relacionar essa afirmação com a célebre ideia do capítulo I: A história vista da periferia do mundo – A) História e Identidade da obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, onde Ngoenha apresenta a obra como centrada no futuro: “O nosso centro de interesse é o futuro”⁴¹¹. Para dizê-lo de uma maneira um pouco clara: “Não é o passado que conta, mas o futuro”.

Rigorosamente, não se pode descartar o passado na possibilidade de o homem participar na construção do mundo novo, pois ajuda o homem a não “continuar a suportar um peso sem conhecer a razão”⁴¹². Assim, o passado não se opõe ao futuro como se fossem dois momentos de tempo incompatíveis. Ngoenha visa a apreender a importância da relação entre o passado e o futuro, tentando elucidar, na verdade, que se trata de três momentos de um mesmo tempo. Ou seja, toda prioridade na vida do homem deve ir para o futuro; sendo que não existe nenhum futuro que não se apoie no passado e no presente.

“O futuro é hoje”⁴¹³. Este é um dos pontos mais sensíveis da futurologia de Ngoenha. Só há uma contradição aparente entre a nossa “missão-futuro” e o futuro é hoje; quer dizer, o lugar do homem na problemática da construção do futuro (o tipo de futuro, amanhã) e o tipo de sociedade ou de homem queríamos ter hoje (aqui e agora).

A consciência de cada um dos moçambicanos veio a ser uma condição capital do futuro melhor: “O nosso devir dependerá da tomada de consciência e da maturação política e cultural desta consciência rural”⁴¹⁴. Pode também acontecer que o povo moçambicano afaste-se do seu

⁴¹⁰NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 22. A ideia continua em NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7. “O problema de democracia não é redutível a uma simples questão de eleições de partidos ou de presidentes, mas implica antes de mais, e sobretudo, o lugar ocupado pelo povo nas decisões dos problemas fundamentais que lhe dizem respeito, e nos mecanismos jurídicos, para que tenha um controle real sobre a realidade política, económica, social e educativa”.

⁴¹¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 25.

⁴¹²NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 72.

⁴¹³NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

⁴¹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

lugar e papel na medida em que se afirma a participação passiva dos cidadãos na afirmação e no progresso da sociedade ou uma realização do futuro que tem condicionamentos ideológicos.

5.4 UNIDADE E CONTUNIDADE ENTRE OS TRÊS TEMPOS

Quanto a relação entre os três tempos: o presente, o passado e o futuro, o Capítulo II: *Metamorfoses do renascimento de Moçambique*, do livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, trata deste tema. Retomamos, então, rapidamente a argumentação de Ngoenha no capítulo I da obra, para logo analisar a relação entre os três tempos: “Todos reconhecemos que o nosso passado remoto está já caduco⁴¹⁵, como também caducou o nosso passado próximo⁴¹⁶, sem que o futuro constitua lugar de esperança⁴¹⁷ a uma verdadeira consciência histórica”⁴¹⁸.

Evidentemente, todo o problema é de querer saber que devo esperar, que corresponde a questão metafísica kantiana. Mas essa ambição da filosofia kantiana, possível ou não, basta para explicar a fascinação que ela pode exercer na filosofia africana de Ngoenha. Voltar a esta questão kantiana significa para o povo africano voltar a ter esperança depois dos passados caducos. Na verdade, o que o homem moçambicano espera é aprender a viver junto depois de tantas guerras, a tentar responder filosoficamente à questão de Kant sobre que é o homem para nunca considerar um outro homem como objeto, coisa manipulável, mas aprender a respeitar nele a humanidade e tratá-lo como sujeito, como ser razoável.

Daí decorre a principal preocupação da filosofia africana de examinar a categoria da temporalidade como possibilidade de compreensão do pensamento histórico, ético-político da

⁴¹⁵ No governo colonial, em 1928, o Estado Novo em Portugal acabou.

⁴¹⁶ O socialismo e o comunismo acabou, o monopartidarismo também.

⁴¹⁷ Essas são as razões que levaram Ngoenha a escrever a sua **Filosofia Africana** – das independências as liberdades. Nessa obra Ngoenha tenta devolver a esperança aos moçambicanos apelando para que os homens tomem consciência de que os fatos são aquilo que homens fizeram. Com isso, cada homem deve assumir a responsabilidade de sua história e de seu futuro. Há uma continuidade na obra de Ngoenha, pois os temas de democracia, desenvolvimento, liberalismo são retomados desenvolvidos em **Filosofia Africana** – das independências às liberdades [2014, (1993)] e na **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes Eleições Presidenciais e Legislativas? Em todo seu projeto/obras, o lema é a esperança de que “a filosofia torna possível a vida do homem, porque permite imaginar e projetar o futuro e enfrenta-lo” (NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11).

África real. Trata-se da possibilidade de compreensão da relação de unidade e continuidade dos três tempos.

Exatamente esta relação de unidade e continuidade entre o passado, o presente e o futuro que obriga a Ngoenha tentar levar o homem à consciência histórica, conseqüentemente, a aceitar a filosofia do agora, sem negligenciar o ainda não consciente, principalmente o sonhar para frente num momento pós-colonial em que se acreditava que a realidade do tempo presente está cheia de passado (de problemas de fome, pobreza e desigualdades sociais). Essas reflexões refletem necessariamente o interesse dos moçambicanos não apenas em “aprender a esperar” (Bloch) ou a sonhar um mundo melhor, mas aprender a viver juntos.

Tornar legítima a afirmação de Ngoenha de que “A questão do querer-viver coletivo requer a determinação dos próprios povos. Ela dirige-se ao âmago das suas consciências, no interior das suas almas”, passa também pela relação tensa entre a filosofia e a política. Essa relação abriga a peculiaridade da compreensão ngoenhiana de política. Uma interação que mereceu de Severino Ngoenha vários textos dedicados a esse tema sendo também uma questão em vários momentos de seus livros em que o “consensus” é visto como condição indispensável para solucionar o conflito político-militar e permite alcançar a paz. *A Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015) Ngoenha retoma essas condições.

Esta retomada vem reatar-nos ao fio principal do Prefácio da Terceira Questão em que somos confrontados com um fato incontestável como Thomas Kesselring escreve: “Esta obra, então, fala do Moçambique actual. Mas o autor apresenta um estudo sobre as condições que garantem a convivência pacífica entre os diferentes grupos sociais, políticos, étnicos, etc.”⁴¹⁹

Podemos ainda especular sobre a proximidade entre a *Filosofia Africana* de Ngoenha com a filosofia do tempo da consciência em Comte-Sponville e Santo Agostinho. Ambos dizem justamente que há três tempos: o presente do passado, o presente do presente, o presente do futuro. Porque essas três formas de tempo existem no nosso espírito, e não noutra lugar. Quer

⁴¹⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13. Esta passagem é retirada do nosso artigo conjunto escrito por mim e celestino. Para mais informações cfr. SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Moraes (Org.), **Ernest Bloch: utopias concretas e suas interfaces**, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 108, nota 46.

dizer o presente do passado é a memória, o presente do presente é a intuição direta, “o presente do futuro, é a esperança”⁴²⁰.

Os dois aspectos da teoria do tempo de Ngoenha, discutidos anteriormente, a unidade e a continuidade dos três tempos, constituem a base da sua ontologia do presente. Além desses aspectos essenciais, há duas relações adicionais na abordagem de Ngoenha, que são particularmente relevantes nos debates contemporâneos. A primeira é um aspecto da definição crucial para a defesa da viabilidade do seu presentismo, da sua filosofia do agora: “o futuro é hoje”.

Embora Ngoenha não desenvolva uma argumentação explícita em favor da análise presentista da ação, pressupõe-na bastante obviamente. Esse aspecto da abordagem de Ngoenha presta-se especialmente a uma comparação com a definição de Margaret Mead. A partir do ponto de vista da sua utilidade para a utopia concreta e futurologia, um dos grandes méritos da filosofia de Ngoenha é a sua capacidade de estender o seu método filosófico a práxis (Marx)⁴²¹. O fato de Ngoenha exemplificar o modo como o método prático pode utilizar-se na filosofia constitui, portanto, um argumento importante em favor da sua utopia, não abstrata, mas concreta.

O último aspecto da teoria de Ngoenha, que é relevante para os debates contemporâneos na história e na filosofia africana, implica outro elemento do seu pensamento para o qual ele oferece uma definição explícita. Ao longo da sua obra, *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, Ngoenha alude brevemente a sua posição (husserliana) de que “o presente é investido do passado”⁴²². A sua maior aproximação de um argumento a favor dessa definição pode encontrar-se nesse conceito husserliano de presente ligado ao passado:

Pode-se dizer que o passado é a via mestra para pensar o futuro, pois este último já está escrito no primeiro⁴²³. Na unidade e na continuidade essenciais do tempo, o presente é um

⁴²⁰ COMTE-SPONVILLE, André. *L'être-temps: Quelques réflexions sur le temps de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 21-22.

Corresponde à questão kantiana que devo esperar que é a questão metafísica, *Em o Barómetro da Educação Básica em Moçambique*, trata-se de *aprender a viver juntos* tido como terceiro pilar da questão da formação personalidade filosoficamente e umbilicalmente derivada da questão de Kant sobre que é o homem? (VV, 2012, p.72).

⁴²¹ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 69.

⁴²² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

⁴²³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 30.

passado potencial e o futuro, um presente potencial, tal como o passado teve consigo os germes do futuro⁴²⁴.

Comte-Sponville, em um procedimento que lhe é característico, põe em destaque as teorias que justificam as relações de unidade e continuidade dos três tempos. Na sua obra, *L'être-temps: Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, pode-se assinalar em diferentes níveis de compreensão da questão da relação entre passado, presente e futuro. Nela, Comte-Sponville procura defender que o “Que só o presente existe”⁴²⁵, essa posição não é uma razão para ser infiel ao passado, pois o presente é investido pelo passado. Não é também para desinteressar-se do futuro, pois, na unidade e na continuidade do tempo, o futuro é um presente potencial.

Essa posição tem uma importância especial para a discussão de um conhecimento moral e filosófico, pois é onde a metafísica toca a ética e um dos desafios principais, para nós, da pergunta do tempo. Com isso, deixa transparecer em seu pensamento que viver ao presente não é viver no momento/instante. “Porque o presente dura: é o que se chama o tempo, é isso que esse filósofo francês tentou compreender”⁴²⁶.

Essa posição é central para estabelecer a viabilidade dessa posição, é o argumento de que as duas posições de definição do presente e do passado que Ngoenha identificou estão intimamente ligadas à ideia Comte-Sponvilliana de que “o presente dura”. E uma compreensão apropriada dessa conexão é fundamental para aferir-se o significado filosófico da expressão que afirma que o presente dura. O que significa essa expressão para nós, africanos, em particular, moçambicanos?

A resposta de Ngoenha sobre essa questão (o que significa o presente dura?) tem várias interpretações. Primeiro, pretende-se ilustrar que, ao determinar o significado dessa expressão, os defensores da ontologia do presente, entre eles Foucault, não ignorem os sentidos compartilhados que constituem a compreensão social e histórica do tempo específico do autor com as intenções subjetivas do autor.

⁴²⁴NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 56.

⁴²⁵COMTE-SPONVILLE, André. **L'être-temps: Quelques réflexions sur le temps de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p.6.

⁴²⁶COMTE-SPONVILLE, André. **L'être-temps: Quelques réflexions sur le temps de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p.6.

Desse modo, é possível mostrar que o presente dura em Ngoenha não implica “reabilitar valores de civilizações por muito tempo desconhecidas ou ignoradas, devido a uma experiência humilhante comum, como foi o colonialismo”⁴²⁷. Como a exposição precedente estabeleceu, Ngoenha, tal como Ki-Zerbo, defende que o importante nesta questão é procurar qual a melhor maneira de pensar e de solucionar o que dura no presente e que pode afetar negativamente o futuro do povo moçambicano. A melhor maneira para pensar o significado do termo “presente dura” é a utopia. Ela ajuda o homem a identificar e solucionar aqueles problemas do passado histórico do povo moçambicano que duram no tempo presente.

O que a análise da questão de “o presente dura” requer, defende Ngoenha, é que se faça uma reflexão sobre as repostas a dar aos problemas fundamentais de Moçambique. Neste sentido, a expressão “o presente dura” em Moçambique refere-se ao tempo da passagem da guerra à independência. Também significa o tempo da passagem das independências às liberdades, da guerra civil dos 16 anos ao Acordo Geral de Paz assinado em Roma em 1992. Essas épocas não permitiram ao homem a possibilidade de recuar necessariamente para o passado, de modo a identificar o que dura no tempo presente nas relações com o passado e, principalmente, com o futuro.

5.5 O PRESENTE QUE DURA

Tentar definir o propósito das três obras: *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, *Filosofia Africana – das independências às liberdades* e *Terceira Questão: que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* pode parecer uma tarefa simples. Ngoenha é muito específico quanto ao seu objetivo na introdução e no prefácio das obras.

Nessas partes de suas obras, pode-se encontrar a afirmação de escopo preciso e sem equívocos. Mas comentar claramente a problemática de “o presente dura” como diz Compton-Sponville; e o grande sempre- outra-vez, refere Bloch. Essa tarefa ainda não foi realizada em sentido muito filosófico. Há uma escassez em comentar o fito de Ngoenha assente no curso da

⁴²⁷NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 73. Para o homem moçambicano lhe interessa o destino comum, o futuro comum, a decisão firme de construirmos, inventar juntos um amanhã e construir a Moçambicanidade.

sua argumentação em suas obras, uma escassez que prejudica debates engajados na vida política moçambicana.

É possível interpretar Ngoenha como quase colidindo com a introdução de *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* e da *Filosofia Africana – das independências às liberdades* com o prefácio da *Terceira Questão: que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas*, e a resposta à questão do que dura no tempo da independência de Moçambique. A natureza das duas introduções das primeiras obras de Ngoenha e do prefácio da sua última obra ilumina a importância dos tópicos específicos que ele discute nos livros e consegue colocar a filosofia africana num pé radicalmente novo.

Em geral, o problema encontrado neste estudo das obras de Ngoenha é que poucos são os estudiosos que levam a sério que “o presente dura”. Dada a firmeza com que Ngoenha aborda a questão do futuro, as interpretações são algo fácil de encontrar⁴²⁸, mas a frequência com que ocorrem torna necessária uma compreensão clara da posição de Ngoenha sobre essa problemática fundamental de relação entre “o presente dura” e o ‘missão-futuro’.

O melhor lugar para iniciar a tentativa de explicar o pensamento de Ngoenha é as introduções dos seus primeiros livros publicados em 1992 e 1993, onde Ngoenha define os propósitos de suas obras: “impõe-se-nos questionar a trágica situação em que nos encontramos a viver”⁴²⁹; “o centro de nosso interesse é o futuro”⁴³⁰. Em sua *Filosofia Africana*, ele afirma que à nossa geração cabe a tarefa de “participar na elaboração de um futuro diferente do presente, que nos é dado e viver, observar”⁴³¹. Na sua introdução à segunda edição, *Filosofia Africana* (2014) explicita ainda mais: “De qualquer maneira, a nossa missão é o futuro”⁴³².

Essas passagens oferecem uma declaração clara do que Ngoenha está e não está a tentar fazer nos seus livros. Ele reivindica o que as ciências humanas (a história e a filosofia) são verdadeiramente. Afirma, assim, que “fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da

⁴²⁸ Muitas pessoas consideram Ngoenha como filósofo do futuro, com isso, a sua utopia é abstrata e a sua filosofia não é prática, mas teórica e contemplativa.

⁴²⁹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 5.

⁴³⁰NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 25.

⁴³¹NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁴³²NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

situação em que lhe cabe viver”⁴³³ pode encontrar-se nas outras ciências humanas, por exemplo, na fenomenologia social, na política, na psicologia e na cultura. Em geral, estas ciências servem para informar a mentalidade hodierna nacional e internacional.

A questão do futuro, para Ngoenha, é complexa, com isso, hoje, ele defende a observância de condições em relação ao estudo do devir. Hoje, não se pode estudar o amanhã apenas através da filosofia. É importante incluir nessa questão outras disciplinas e condições de estudo. Tomemos, como exemplo, a história, que é o caminho adequado, na medida em que ela permite-nos entender a racionalidade do mundo vivido, pois, como afirma explicitamente Ngoenha, no seu primeiro capítulo dedicado *A história vista da periferia do mundo*, o privilégio é acordado a importância da História. Ele assinala: “se quisermos construir um futuro saudável temos de ter coragem de nos debruçar sobre o nosso grande doente: a História”⁴³⁴. Nós podemos dizer que a função da História consiste em permitir ao homem tomar consciência das dificuldades da vida. Portanto, a importância da História, como disciplina indispensável na construção do futuro melhor, está na possibilidade de dar ao homem a consciência de que “a última palavra ainda não foi dita”⁴³⁵.

Então, importa saber como jovens do Moçambique atual e agentes sociais que atuam no campo científico, veem a pertinência da pesquisa em História, consumando-se ao apontar os múltiplos problemas que assolam Moçambique, bem como anunciar possíveis tendências de questionar a trágica situação em que nos encontramos a viver, a partir de momento em que o sujeito adota um “conhecimento crítico”⁴³⁶ da sua história.

A esse respeito, seria necessário mostrar como trágica situação repete-se e os esforços consagrados a um futuro melhor sempre resultam em fracasso na ordem política, que as independências africanas não levaram à solução das tragédias, mas a repetição delas sob condições de guerras.

Enfim, é o presente como continuação do passado que encarna a figura mais elevada dessas estruturas de ajustamento estrutural no tempo pós-colonial, que designamos, aqui,

⁴³³NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁴³⁴NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24. “A História é importante, mas com referência ao conjunto do passado humano que se desenrolou em Moçambique, enquanto marcha coletiva em direção ao melhor”.

⁴³⁵NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

⁴³⁶NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

seguindo Bloch, a “grande sempre-outra-vez”. Bloch destaca o pensamento, o mundo da fatalidade ao dizer: “Consequentemente, este mundo, onde ele é compreendido historicamente, é um mundo de repetição ou grande sempre-outra-vez, é um palácio de fatalidades, como Leibniz o denominou sem romper com ele. O evento torna-se história; o conhecimento, rememoração; a festividade, comemoração do que já ocorreu”⁴³⁷. Quero dizer que é ele, em última instância, que dá sentido às nossas vidas hoje.

E na “introdução” à *Filosofia Africana* – das independências às liberdades, Ngoenha concebe a relação entre os dois tempos: o nosso passado próximo (tempo colonial) e o nosso presente atual (o da independência nacional). Na verdade, o que Ngoenha interpreta como um acontecimento por detrás da dimensão da consciência, que se dá à consciência histórica moçambicana, sem saber o que lhe ocorre, é o processo da repetição em três momentos.

Em primeiro lugar, em 1928, com o despontar do ‘Estado Novo’ em Portugal, a realização dos grandes projetos implicava o deslocamento de pessoas de Gaza para Maputo ou para a África do Sul, *os militares estavam lá para executar as ordens*. Em segundo lugar, em 1974, no período da independência moçambicana, “*uma vez mais* a nenhum moçambicano lhe foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhava para si e para os seus filhos; *uma vez mais* pretendia-se que nós, os moçambicanos, fôssemos rápidos a responder com as suas energias, planos e projetos, na construção de um futuro, na elaboração do qual não tínhamos participado.

Em terceiro lugar, em 1994, no período da jovem democracia moçambicana, *uma vez mais*, os militares estavam em Moçambique para obrigar a traduzir em atos os planos futurísticos daqueles que tinham o privilégio divino de saber o que era bom para todos. Nós fizemos a história, mas, *uma vez mais*, como instrumentos da vontade alheia⁴³⁸.

Temos, aqui, os primeiros lampejos de relação de unidade e continuidade entre os três tempos: passado, presente e futuro, que virá a dominar a obra. Se a questão do futuro vai para além da questão da profecia, mas inclui a da utopia, segue, portanto, que o próprio futuro, como possibilidade de previsão e projeção, deve estar imerso no presente, mas aberto à futurologia, isto é, aberto ao futuro da liberdade.

O presente é em si mesmo passado no momento em que se realiza; e o passado, ainda que ofereça dados para o futuro, não pode ser alterado. Por sua vez, partindo dos dados do

⁴³⁷BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.16.

⁴³⁸NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

passado e do presente, podemos influenciar o futuro, que constitui o único domínio (espaço) temporal que o homem pode sujeitar as suas decisões ou mesmo mudar⁴³⁹

Nessas situações, vale a pena ainda ter um discurso utópico? Esse contexto de grande desilusão e de desafio histórico do socialismo em Moçambique, os projetos de sociedade utópica em Ngoenha significam uma contracorrente e um desafio ao pensamento do único. Eles significam também uma marginalização quase total do sistema de aparatocracia e do partido armado em Moçambique. Nessas situações difíceis em que o país atravessa, é necessária uma coragem, por essa razão Bloch apela “*rêver-en-avant*”, sonhar para frente e Ngoenha propõe a realização da ‘missão-futuro’. O sonhar para frente e a missão-futuro são portadores de “projetos alternativos que as nossas sociedades em mutação permanente não têm êxito realmente a asfixiar totalmente”⁴⁴⁰.

Em outras palavras, o “*rever-en-avant*” em Bloch e expressão de Ngoenha: “*uma vez mais não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos*”, mostram que em ambos os filósofos, a relação entre a utopia e o sonho é indestrutível e constitutiva, não apenas como um sonho social de uma classe, mas como uma função utópica de consciência antecipadora⁴⁴¹. A utopisação do mundo é obra do sonho para frente, isto é, um esforço de transformar os sonhos diurnos (negligenciados por Freud) em trabalhos construtivos sobre o estaleiro da realização do possível (ou possível), no âmbito de uma verdadeira dinâmica, exteriorizando e concretizando as potencialidades criadoras do homem adormecido e contidas “na consciência antecipante” dos indivíduos.

A nossa geração precisa ter muita coragem para tornar possível e melhor a vida do homem de hoje: “Banalidade de tudo, exceto do pior. Fastio de tudo, exceto de melhor”⁴⁴². Nas palavras de Ngoenha:

Desde há meio século (50 anos depois das independências africanas) vivemos quase o escândalo da fome, da ignorância, da mortalidade infantil, da má nutrição, de um nível de vida que não para de degradar-se, de fosso cada vez maior entre ricos e pobres que não cessa de

⁴³⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 192.

⁴⁴⁰ MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**. Paris: L’Harmattan, 2015, p. 171.

⁴⁴¹ MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**. Paris: L’Harmattan, 2015, p. 171.

⁴⁴² COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 86.

umentar. Todos os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um dever melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada⁴⁴³.

Essas frases foram escritas, evidentemente, por Severino Ngoenha, em 1993, no momento do fim da guerra civil dos dezesseis anos em Moçambique. Há a vida que continua, o combate à pobreza que continua. Trata-se, portanto, de uma utopia de reivindicações democráticas concretas contra as ideologias utópicas (democracia popular) dos chefes do Estado nascente ligado ao Estado Novo moribundo em Portugal. Isso não impede que os filhos cresçam e os jovens façam filhos. Há as causas para defender, a liberdade, a paz e a democracia. Mas também há escândalos para enfrentar sem deixar de viver, de sonhar e de amar os filhos ou de não ser infeliz. As independências africanas não impedem o homem de existir e continuar a sonhar. Mas também elas não impedem o sofrimento de durar e de perdurar.

Há algo mais importante no presente. Agora é o período pós-colonial que interessa a Ngoenha, que ele gostaria de compreender, que gostaria de celebrar, pois ele bem que o merece também, apesar de tanto sofrimento, tantos insucessos, tanta humilhação. Ficar independente sem ser livre, seria melhor pensar o presente ou o futuro?

Melhor pensar antecipadamente o futuro diferente do presente, em vez de envelhecer na independência de Moçambique sem liberdades. Seria encarnar-se no colonialismo ou no “liberalismo económico”⁴⁴⁴ de Friedrich August Von Hayek (1899-1992), principal fonte de desigualdades sociais. Nele, a política é escrava da economia: causa principal da crise das democracias ocidentais e fonte acentuada da contradição entre liberdade e igualdade. Em suma, há sofrimento, insucesso e decepção na medida em que o tempo das independências africanas passa 50 anos e acelera-se, o peso das responsabilidades, das profissões aumenta para os jovens da geração do Moçambique atual.

Há algo mais urgente: “Tomar consciência de uma identidade própria não podia consistir simplesmente em reatar uma continuidade histórica interrompida por forças externas, mas parecia necessário criar tudo de novo, condição necessária para o nascimento de um Moçambique independente e moderno”⁴⁴⁵. Na era da independência de Moçambique, “há o real

⁴⁴³ NGOENHA, **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁴⁴⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, P.20.

⁴⁴⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 60.

que real que resiste, sua beleza e sua fragilidade”⁴⁴⁶. As instituições estatais são fracas, funcionam de maneira deficitária. A independência ficou para trás de nós definitivamente, por causa da falta de liberdades. Um papel de objetos dos eventos temporais? Certamente, mas é o nosso – o único digno de “instrumentos mecânicos modernos”⁴⁴⁷, como dizia Ngoenha.

A sua utopia concreta é recuperada por um marxismo entendido como filosofia da prática da utopia concreta, quer dizer, como um conjunto de projetos e diretivas de ação definidas ao mesmo tempo como antecipação⁴⁴⁸. Há uma passagem do texto que mexe comigo, uma das mais profundas, das mais decisivas: “Todos os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um devir melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada”. Trata do homem de 50 anos de vida, da era da idade da independência de Moçambique, da sua independência, da sua liberdade que o objetivo mais almejado por aquele homem, depois de meio século de vida, nunca desceu até a felicidade. Isso significa que, a meio século, “ninguém é feliz”.

Sobre todo o resto, o homem de meio século dispõe-se a duvidar ou discutir programas de ajustamento estrutural, mas não sobre a razão dos insucessos. Com isso, a felicidade, a liberdades próprias do sabor de países independentes, com que se sonhava, não passa de um sonho, porque, quando se quer estar feliz, se está apenas em um intervalo muito curto entre duas guerras, e mais conflitos do que paz.

Esse texto não é para esquecer. Ele esclarece sobre o que é Moçambique. É uma terra que o homem nascido no Moçambique independente renunciou à felicidade, em todo o caso aquela que os libertadores da pátria esperavam ter para si e para os seus filhos, mas que não podem impedir aos seus filhos de sonhar para eles, de esperar para eles, louca e desesperadamente uma pátria nova, sem condicionamentos ideológicos. É um bom sonho diurno de paz, felicidade e desenvolvimento humano e social.

Os tempos de paz ou de guerra não impedem o homem africano de viver e envelhecer no sofrimento, no escândalo da fome. O homem de 500 anos de colonialismo, o homem de oito anos da República Popular de Moçambique, o homem de 20 de anos de “paz armada” da República de Moçambique. Já sabemos como isso acaba. Mas o que importa não é o fim, faz parte do caminho normativo e da tomada de consciência da situação do Moçambique atual.

⁴⁴⁶COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 87.

⁴⁴⁷NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.7.

⁴⁴⁸MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d’Ernest Bloch**. Paris: L’Harmattan, 2015, p. 180.

O trabalho por fazer: a construção de um futuro diferente do presente. É a educação para dar. É a vida e o desejo que continuam em tempo de paz e de guerra: queremos ter um novo tipo de homem, livre futor da sua história, por consequência, um novo tipo de sociedade que permite uma participação mais real e fecunda na decisão dos problemas da sociedade. Esse é “O duro desejo de durar”⁴⁴⁹, dizia Éluard, que o povo africano não quer renunciar.

Durar? “É estar no tempo, mas na continuidade do tempo”⁴⁵⁰, para avançar em direção ao mesmo objetivo da separação dos poderes e a liberdade individual. “É ter um passado, que cresce na solidariedade, na cooperação e no amor. É ter cada vez menos violência no futuro. É levar a peito o presente, a inserção de cada homem no seio da comunidade. É envelhecer e continuar vivendo com condições políticas e administrativas que dão ao povo moçambicano o papel de sujeito ativo na história. É construir uma democracia baseada no federalismo, lutando para mudar a sociedade. É superar o fosso das desigualdades sociais entre ricos e pobres, para evitar um futuro desastroso.

No entanto, sentimos que há quase 40 anos o essencial já aconteceu - a independência e a unidade do povo de Moçambique- que pensamos que pode continuar. O colonialismo ficou para trás e, ainda assim, está em nós, pois somos incapazes de sermos senhores do nosso destino. Isto significa que ser sujeito passivo ficou em nós como carga, não como passado, mas algo presente que causa o sofrimento e a fome, por isso trata-se de sonhar um de porvir pessoal e coletivo para superar o ancião ou o nada.

⁴⁴⁹COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 86.

⁴⁵⁰COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 86

6 O CUIDADO DE SI EM CRISE?

É do meu corpo que presente que tenho consciência, e só dele, e desde o início (da minha vida neste mundo). Como seria eu o que não é mais ou ainda não é? (Por isso não se pode dizer eu era porque nós éramos ou eu serei porque nós seremos). Seria não ter nascido ou já estar morto.... Com isso, eu sou porque nós somos significa que “sou o que sou não o que era ou serei”: sou meu corpo atual, meu corpo em ato e essa materialidade de minha existência não é senão minha presença no mundo – minha presença no presente

É nossa vida mesma, pelo que somos no mundo, sempre, pelo que somos no presente, sempre e como contemporâneos do eterno. Não mais tarde ou em outro lugar, mas aqui e agora. Não no possível ou no findo, mas no atual. Não no futuro ou no passado, mas no presente. No âmago do ser. No âmago do real, a que nada falta. O presente basta, sempre inesperável, como dizia Heráclito, sempre inesperado. É o único lugar da salvação (do sujeito) e a própria salvação, talvez.

“Tudo muda, mas só muda no presente. Tudo é presente, mas só o devir é presente”. O presente permanece presente, é o que chamamos o ser, é o que chamamos a eternidade e não existe outra. É a verdadeira luz grega. *Ousía* (O ser, o real), *parousía* (a presença): um e o mesmo. O ser, escreve ainda Marcel Conche, “faz um com a presença”. De outro modo, não haveria ser nem presença.

Presença de quê? Presença do ser: presença de tudo. Significa a presença de algum sujeito, de algum sujeito igual. O que faria diferente se vivesse na sociedade? Eu sou significa ser presente no mundo e estar no mundo. O “nós somos” seria o Outro. Mas nada mais conhecemos, senão o grande mesmo (o homem, a humanidade), sempre diferente (ricos e pobres) e mudando de classe social, mas sem, por isso, deixar de ser o que é, que é homem. Para que procurar outra moral? Esperar outra ética? O “eu”, o “nós” basta-lhe: contenta-lhe, ética e moralmente, com o ser social. Crê apenas no que é – crê apenas no todo, no social. O africano não crê no individualismo. O indivíduo não é um sujeito.

6.1 FILOSOFIA AFRICANA: EU SOU PORQUE NÓS SOMOS

O século XX é o lugar de reflexão tão importante na filosofia africana. Naquela época, tratam-se questões da ontologia ligadas ao problema ubuntu, do ser: eu sou porque nós somos. No estudo dos termos básicos dessa oração, existe um método prático para descobrirmos o sujeito.

Assim: “Sujeito é todo termo da oração (substantivo ou palavra substantivada) não antecedida por preposição que puder ser trocado por ele (s) ou elas (s), num sistema de pergunta e resposta”⁴⁵¹. Dessa forma, consideramos o seguinte enunciado: eu sou porque nós somos. Depois, transformemos em uma pergunta filosófica: eu sou, porque nós somos? Para responder à pergunta, fazemos a permuta de quem é pelo pronome condizente.

Depois, completamos a frase com o restante da oração. Por exemplo: Eu sou porque nós somos (?). Sim, eu (sujeito) sou porque nós somos. Como se vê, aquilo que o pronome substituiu é o sujeito da oração. No enunciado do ubuntu, a questão é: eu sou o quê (para ser o que somos)? Ou seja, (nós) somos o quê? Nessa filosofia africana, a máxima de Desmond Tutu⁴⁵² e Nelson Mandela⁴⁵³ apresenta um problema de indeterminação, um caráter do que não é determinado. É, neste sentido, que Ngoenha propõe responder à questão “quem somos nós?”.

⁴⁵¹ MORAES Jorge Viana de. **Análise sintática - sujeito: Método prático para descobrir esse termo da oração.** Especial para a Página 3 Pedagogia & Comunicação é mestre em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em <<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/portugues/analise-sintatica---sujeito-metodo-pratico-para-descobrir-esse-termo-da-oracao.htm>>. Acesso em 03 de agosto de 2016. Para mais informações.

Cfr. SAUTCHUK, Inez. **Prática de morfossintaxe: como e por que aprender análise (morfo) sintática.** Barueri, SP: Manole, 2004.

⁴⁵² CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana:** Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 148. Mais do que isso, o reconhecimento de que se pode inferir existência das exposições diferente da filosofia-ubuntu africana hoje, conduz a filosofia Castianiana, à explicitação de que “só alguns o fazem de forma directa (Desmond Tutu, Ramose, Mkabela, Luthuli, Goduka, Moiketsi Letseka, Pitika Ntuli, etc.) e a exposição dos outros se revela de forma mais ampla e indirecta em relação aos valores ubuntu no contexto da filosofia africana (Higgs, Vilares, etc.)”.

CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana:** Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p 149. Como é celebre, a filosofia Castianiana sustentará que os “filósofos sul-africanos (Mkabela e Higgs) reconhecem ter havido «algum» contato entre os sul-africanos e os negros americanos”. Uma reflexão sobre esse encontro deve dar motivo a uma útil dúvida “em mostrar uma influência teórica muito directa”. Do ponto de vista de nosso tema, devemos acentuar um aspecto importante desta dúvida: é preciso mostrar que” a África do Sul moveu-se em direção à filosofia ubuntu mais por pernas próprias do que pelos seus colegas americanos com mais experiências em teorizar a situação do negro”.

⁴⁵³ ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1427, 2015, p. 1. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

Em vários aspectos⁴⁵⁴, Ngoenha procura referir-se a Michel Foucault ao retomar a questão “quem somos nós?” na obra publicada em 1992, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Trata-se do papel do homem na sociedade moçambicana. A pergunta que acompanha o desenvolvimento de toda obra é: somos nós sujeitos ou objetos⁴⁵⁵ da História? A resposta está diretamente vinculada ao futuro: “o homem é substancialmente um ser-fora-de-si, um *ex-sistente*, completamente projetado em direção ao futuro”⁴⁵⁶.

Essa concepção é criticada não apenas pelo aparecimento da *História da sexualidade* de Michel Foucault, mas também por outras pesquisas das ciências humanas⁴⁵⁷. O questionamento da filosofia ubuntu: “eu sou porque nós somos” e da resposta ngoenhiana da questão da filosofia europeia “quem somos nós?” abrem-se sobre um horizonte: a tentativa de responder a questão quem somos nós? colocada por vários filósofos ao longo da história, por exemplo, Kant Bloch, Foucault, Ngoenha e Ki-Zerbo. Aqui está um excerto do Artigo seguinte:

No século XXI, podemos ser o que somos em nossa diferença, em nossa subjetividade. É por isso que a concepção do ser humano como um ser fora de si pode ser, agora, trocada e podemos, hoje, dizer que o ser humano já pode ser um ‘ser dentro de si’ e existir em paz dentro de sua casinha subjetiva⁴⁵⁸

Esse artigo foi escrito por Luciene Godoy, publicado no formato eletrônico no *Divã Popular* em 13/12/2015⁴⁵⁹. Trata-se de “a priori histórico” sob nome de episteme. Essa

⁴⁵⁴Ngoenha, Severino Elias. *Intercultura, alternativa à governação biopolítica?* Maputo: ISOEDE, 2011.

⁴⁵⁵ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 15 – 16.

Vemos que a necessidade de legitimar o discurso do escravo (discurso abolicionista) em José P. Castiano é obtida através por meio da consideração da subjetividade. Nesta análise J. P. Castiano fundamenta a necessidade que desde sempre se sentiu de legitimar o discurso do escravo, neste caso um discurso abolicionista, através da subjetivação, ou seja, da colocação do próprio escravo no centro do discurso, ou, melhor ainda, como o sujeito do discurso. Pegando o para o exemplo concreto de Moçambique, o autor não esconde o seu desalento com a forma como se processou o processo de objetivação no nosso país.

⁴⁵⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 140.

⁴⁵⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 29 “O trabalho arqueológico de Foucault não teve como mera ambição difamar as ciências humanas do século XIX. A análise estrutural visava mostrar como as ciências empíricas participavam de um processo subjacente de iteração formal, sincrônica e não consciente em torno de três eixos que determinavam temporalmente a especificação pela qual elas adquiriam um protocolo de identificação própria. Como Foucault mostrou em *Les Mots et les choses*, a biologia se atrelou à vida, a economia política ao trabalho, e a filologia à linguagem”.

⁴⁵⁸ Godoy, Luciene. O ser humano é um ser fora de si. In **Divã do Popular**, 03/12/2015. Disponível em <<https://lucienegodoy.com.br/2015/12/03/o-ser-humano-e-um-ser-fora-de-si/>> Acesso em 03/10/2015.

⁴⁵⁹ Essa Revista, a verdade que ela procura não é de ordem de subjetividade, mas da intersubjetividade, uma consciência do esforço singular de conhecimento do sujeito. Com isso pensa-se que ela interpreta melhor o ser humano à luz de Michel Foucault.

concepção mostra de que maneira cada época produz a sua concepção de homem. Com isso, a episteme do século XXI serve como base para definir e delimitar o que uma época pode pensar – ou não pode pensar. Nesse questionamento filosófico e antropológico, Godoy e Foucault reconhecem o papel da psicanálise como “contraciências”⁴⁶⁰: “podemos ser o que somos em nossa subjetividade”. Neste sentido, a psicanálise não para de desfazer esse homem que diz: “eu sou porque nós somos” e questiona: “quem somos nós?” Ela faz e refaz a sua concepção. O que Godoy apresenta-nos, como bem concebeu a filosofia africana, o “eu sou” é uma possibilidade de “existir dentro da sua casinha subjetiva”⁴⁶¹. Essa casinha é local da “arte de existência”⁴⁶².

Porém, a afirmação “eu sou porque nós somos” não nos diz o que seria o mais interessante: a saber, “o que é o homem?” ou “o que nós somos?”. Para isso, o intelectual teria de recorrer a história para distinguir as épocas, por exemplo, uma África do Sul antes e uma depois do Apartheid. Os ganhadores do Prêmio Nobel da Paz, Mandela e Desmond Tutu⁴⁶³, dão o que as pessoas precisavam: uma condenação/rejeição do apartheid. Em suas intervenções, eles demonstram que o apartheid é o alvo. Trata-se de construir uma ideologia nova, a nova sociedade democrática que ubuntu pode consolidar, contra a discriminação.

Tentaremos resumir o tema: na afirmação da questão do homem – eu sou porque nós somos –, abre-se a possibilidade não de “ser fora de si” (Ngoenha), mas de “ser dentro de si” (Godoy), no sentido foucaultiano de “cuidado de si”/práticas de si. O Artigo de Godoy, o ser humano fora de si, é um texto importante, mas passa meio despercebido. Nele, a autora retoma os elementos principais de sua resposta à questão “quem somos nós?”. Uma resposta em defesa da diferença e da subjetividade, em que anuncia o ubuntu em sua afirmação: “eu sou porque nós somos”. Podemos dizer que a diferença, a diversidade e a subjetividade ocupam um lugar central no ubuntu.

O futuro de Moçambique depende do nosso nível de coesão, de solidariedade, e de confiança recíproca. O nosso futuro só pode ser federal. O federalismo é uma organização social

⁴⁶⁰Eribon, Didier. **Michel Foucault**: uma biografia. Tradução Hildegard Fiest. São Paulo: companhia das Letras, 1990, p. 162.

⁴⁶¹ Godoy, Luciene. O ser humano é um ser fora de si. In **Divã do Popular**, 03/12/2015. Disponível em <<https://lucienegodoy.com.br/2015/12/03/o-ser-humano-e-um-ser-fora-de-si/>> Acesso em 03/10/2015.

⁴⁶² Cfr. REVEL Judith, **Dictionnaire Foucault**. Paris: Editions Ellipses, 2008, p. 16.

⁴⁶³ ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1427, 2015, p.1. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

simples e humilde. Ele contenta-se em organizar a vida dos homens como eles são, acredita mais numa mudança contínua do que em soluções definitivas, reconhece a diversidade das exigências e das situações humanas:

Moçambique é uma sociedade heterogénea, mas de certo modo solidária. O regime de coexistência entre grupos diversos pode subsistir se procurarmos constantemente compromisso. Para as sociedades pluriformes como a nossa, a lei da maioria não pode ser o único critério: é a necessária compreensão⁴⁶⁴.

Essa diversidade é notável no contexto político moçambicano na medida em que significa grupos diversos baseiam-se no querer, quer dizer, aquilo que exprime corretamente os seus desejos, os seus sonhos. No centro dessa teoria da vontade sobre o que queremos ser hoje e amanhã, ele afirma: “Se quisermos construir uma democracia são e não caduca, e não uma oligarquia ou uma aristocracia, temos que criar um sistema federal; o único capaz de responder à nossa situação sociocultural!”⁴⁶⁵. Essa teoria merece alguns comentários.

Em primeiro lugar, é preciso sublinhar a recusa do individual. Dentro desse projeto de construção de um futuro comum, não há lugar central para o individualismo, mas o coletivismo, o conjunto. Em termos de afetos expectantes, Ngoenha condiciona a possibilidade da realização do futuro melhor em Moçambique colocando a confiança recíproca como condição para construir, juntos, um futuro federal no país.

Em suma, parece evidente que, no século XXI, em África, o “eu sou” instala-se sem dificuldade na galáxia do “nós somos”. Trata-se de uma síntese que se procura realizar entre o eu e o nós. O que a afirmação “eu sou porque nós somos” sugere eticamente é o reconhecimento não apenas da identidade, mas da diferença entre eu e nós.

Quando a pessoa diz: eu sou porque nós somos, parece reconhecer-se nessa afirmação. O sujeito vê-se reconhecido em sua casinha subjetiva, em sua arte de existência. Aliás, parece evidente que, no momento de sua enunciação –, eu sou porque nós somos- muitas vezes, foi considerada a normatividade, que leva a obediência a leis de convivência mútua, pois elas, as leis, têm conteúdo moral. Essa normatividade encontra-se no Ubuntu, cujo conteúdo moral é de inclusão dos comportamentos do eu no coletivo. O homem africano não lhe passa despercebida

⁴⁶⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 97-98.

⁴⁶⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 105.

a frase de ubuntu – eu sou porque nós somos - que inclui a diferença da casinha subjetiva, o eu na casa grande, o nós.

Assim, o filósofo ubuntuista será aquele que diagnostica – o que existe hoje no ubuntu? Existe inclusão, diferença, subjetividade no ubuntu? Esse diagnóstico é antecipação da existência de muitas definições do ubuntu. Aqui, está um exemplo: um capítulo que tenta fundamentar tudo na ética. Há uma epistemologia moral no Ubuntu, pois não há nenhum tipo de normatividade mais fundamental que o Outro. A construção social passa para o estudo da cultura e da subjetividade.

1. A questão da Consciência: Tudo é resolvido pela consciência, pois a expressão “eu sou porque nós somos” comporta as concepções da primeira pessoa do singular e do plural. Se você não tem a primeira pessoa, você não pode falar da consciência. Na filosofia africana, mais especificamente no ubuntu, a frase que fala na primeira pessoa é a seguinte: “eu sou porque nós somos”.

2. Na verdade, “eu sou porque nós somos” nada mais é do que uma pergunta disfarçada em afirmativa. É que se quer testar sempre o que outro acha sobre quem sou eu ou quem somos nós. Com isso, provoca-se no homem o espanto, a dúvida e a admiração como princípios do filosofar ubuntu em direção ao diálogo e ao consenso. Trata-se de testar se o outro (nós/eu) aceita que “eu sou porque nós somos”. É uma “maiêutica” ou um verdadeiro método socrático aplicado na filosofia ubuntu para saber se, o eu/nós, o outro confirma o que se diz sobre “quem nós somos?”. É um verdadeiro ponto de partir para o debate filosófico.

3. O ubuntu é uma filosofia da consciência, pois a expressão “eu sou porque nós somos” mostra que não há apenas um modelo de sujeito – (eu penso logo existo, de Descartes) o eu, o individualismo - mas o ‘nós’, o coletivismo, ou seja, outro sujeito. Sem o ‘nós’ (o outro), o ‘eu’ (a pessoa, o indivíduo) começa a esvaziar-se. Por essa razão, em Michel Foucault, o cuidado de si é ligado ao cuidado dos outros.

4. Ubuntu é uma teoria da sociabilidade que tem um caráter pedagógico. Nele, há uma atitude de racionalidade e práticas. Não temos como nos livrar da teoria da pessoa, porque tem a ideia do eu (níveis instintivos), sem descartar a dimensão social (nós). As pessoas precisam de desenvolver-se em sociabilidade.

A ideia do eu não existe sem a ideia do social. O problema é entender a questão da socialização. Não tem como falar de qualquer coisa sem a primeira pessoa.

5. Filosofia Ubuntu: Eu sou porque nós somos. Nela, trata-se da velha questão kantiana “quem somos nós?” – desenvolvida por Bloch, filósofo alemão, Foucault, filósofo francês, Ngoenha, filósofo moçambicano, e Joseph Ki-Zerbo, o autor da *História Geral da África*. Essa filosofia africana distingue o que é ontologia (quem somos nós), mas precisa falar da epistemologia da primeira pessoa: eu sou porque nós somos. Neste sentido, a filosofia ubuntu também aborda a questão do ser (não no sentido abstrato), uma outra questão central da filosofia. Todos os filósofos falam do ser. No caso da filosofia africana, fala-se da questão do ser no sentido antropológico: quem somos nós?, ou melhor, aborda-se a questão da noção do sujeito na mesma direção de Kant e Foucault.

6. Em filosofia africana, na língua moderna da África do Sul, ou melhor, no Ubuntu, usa-se o discurso na primeira pessoa (do singular e do plural). Não se pode fazer nada sem esse discurso, sem essa subjetividade. Na expressão eu sou porque nós somos, tudo remete ao problema da relação da subjetividade e do coletivismo. Trata-se do problema da relação entre o eu e o nós como sujeitos. O eu transcendental é uma coisa heurística para dar o eu no sentido empírico e racionalista, sem a qual não se pode desenvolver na relação com o outro.

A interculturalidade quer designar as “atitudes e predisposições necessárias para um envolvimento mútuo de dois ou mais sujeitos na troca das suas experiências subjectivas, críticas e por si vivenciadas (enquanto indivíduo ou grupos sociais) com os outros”⁴⁶⁶. A definição de interculturalidade muda radicalmente. Em síntese, a palavra interculturalidade não significa um estado fixo de relações.

A partir desta perspectiva, pode-se falar da interculturalidade como um processo de formação de atitudes e predisposições nos sujeitos. Essa formação surge como uma exigência para tornar os sujeitos aptos para o debate intercultural. Neste particular, pode-se adotar uma atitude filosófica, levando em consideração o texto de Transmodernidade e Interculturalidade de Enrique Dussel. Esse texto colocou as premissas de uma resposta importante no que diz respeito aos temas de debate intercultural. Trata-se aqui de uma hermenêutica que faça emergir os aspetos de um diálogo intercultural. A função hermenêutica se encontra precisamente na distinção entre cultura e interculturalidade.

O texto que segue, embora seja resposta às posições de Fernet-Betancourt, revela bem o pensamento para um diálogo intercultural e a atitude filosófica de Enrique Dussel: “O diálogo

⁴⁶⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 221.

intercultural não é apenas, um diálogo entre os apologistas de suas próprias culturas, que intentariam mostrar aos outros as virtudes e valores de sua própria cultura. Ele pode ser considerado como sendo o diálogo entre criadores críticos de sua própria cultura”⁴⁶⁷. Ela não se define pelo “diálogo entre os críticos do ‘centro’ metropolitano com os críticos da ‘periferia’ cultural”, mas partindo da concepção comum, na tradição filosófica, do diálogo intercultural como um diálogo entre os ‘críticos da periferia’. Esse diálogo se define primeiramente como “um diálogo intercultural Sul-Sul”; num momento ulterior diz respeito ao “diálogo Sul-Norte”⁴⁶⁸.

Dussel é o pensador a quem Castiano dedicou uma atenção especial. Seu interesse por Dussel encontra-se no seu texto *Transmodernidade e Interculturalidade*, onde o autor intersubjetiva a definição de interculturalidade. Para Castiano, a intersubjetivação da concepção de interculturalidade alcança o seu auge no pensamento de Enrique Dussel uma vez que este apresenta a definição de diálogo intercultural (sul-sul ou norte-sul) como sendo ‘entre críticos. No mesmo ensaio, *Referenciais da Filosofia Africana*: em busca da intersubjetivação, Castiano focaliza os próprios papéis da “filosofia africana profissional”⁴⁶⁹ e da filosofia tradicional. Está fora de dúvida de que esse era seu próprio papel como pessoa e filósofo profissional, e ele bem sabia o que deve e pode fazer: libertar-se dos constrangimentos intrínsecos e dos ‘debates tradicionalistas’, mas ambos como trabalho filosófico implicam “promover um diálogo intersubjetivo entre os críticos da filosofia africana profissional e os da filosofia tradicional, filosofia esta que circula na forma oral”⁴⁷⁰.

7. Em termos de subjetividade, o Ubuntu define “quem sou eu” e justifica porque eu sou o que sou na sociedade. A filosofia ubuntu corresponde não à ideia dos últimos textos escritos de Foucault, na *Hermenêutica do sujeito* (1982) e na *História da Sexualidade* antiga, em três volumes, nomeadamente: a vontade de saber (1976); *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*

⁴⁶⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 221.

⁴⁶⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 221.

⁴⁶⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 223. “Porém, a própria filosofia africana profissional terá de fazer o seu trabalho de casa, antes de entrar num diálogo que pretende ser intersubjetivo com os saberes tradicionais. Ela deve procurar esconjurarse da tendência que tem em querer dominar, controlar, seleccionar, redistribuir e, enfim, impor as regras de jogo sobre aquilo que deve ser considerado por saber filosófico nestes mesmos espaços. Esta é a condição para que ela mostre estar madura para a intersubjetivação nestes mesmos espaços”.

⁴⁷⁰ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 222.

(publicados em 1984), onde se contempla a identidade como forma da questão (a constituição do sujeito)⁴⁷¹.

Mas, no Ubuntu, considera-se mais como histórica a identidade como conteúdo, como tem sido aludido nos textos de Michel Foucault, *História da loucura* (1961) e *Vigiar e punir* (1975). Quanto a essas obras, os problemas abordados são concretos e dizem respeito ao sujeito, ao homem real. A “questão de quem somos nós?” representa o objeto da análise nas duas obras. Por exemplo, a obra de 1961 tematiza a prisão, a clínica psiquiátrica. Esses temas são tratados dentro de um contexto geográfico e historicamente determinados, o da França, no continente europeu nos finais do século XVIII.

Eu sou porque nós somos diz respeito a essa forma de análise metodológica que está presente em Foucault. A confirmação de que a investigação filosófica é diagnóstico do presente. A aceitação desse tipo do diagnóstico significa, conseqüentemente, abordar a questão do sujeito de maneira africana. Implica tematizar a questão de forma diferente como Foucault fez em *Vigiar e punir*: “quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes?”⁴⁷²

A retomada da questão quem somos nós? na filosofia africana, no uso metodológico do diagnóstico do presente, somente seria possível a partir da transformação dessa última questão: Quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, estabelecemos relações com o outro? Creio que esse é o sentido próprio em que devemos tomar a afirmação que Nelson Mandela e Desmond Tutu⁴⁷³ fazem no final da era do “apartheid”⁴⁷⁴ na África do Sul, quando dizem: “eu sou porque nós somos”.

Subjetividade é a nossa maneira africana de interioridade e exterioridade com uma experiência subjetiva que se chama cultura. Esse é o sentido mais próximo do conceito de

⁴⁷¹ ARÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 44.

⁴⁷²GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 178, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁴⁷³ MEMBE-MATALE, Rev. Dr. Suzanne, Ubuntu theology. In **The Ecumenical Review**. Wold Council of Churches. Published by John Wiley & Sons Ltd, 2015, p. 274.

⁴⁷⁴ ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1427, 2015, p. 1-8. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

pessoa como sujeito moral (aquele que segue o conjunto de leis, princípios e normas de comportamentos defendidos na comunidade zulu).

As questões como “quem somos nós?” e “eu sou porque nós somos” conservam grande atualidade. Elas tornam possível a democracia e a paz na África do Sul, permitem manter o respeito e a responsabilidade de um zulu para com o outro. Por isso, muitos intelectuais da área das ciências humanas, por exemplo, o filósofo Dirk Louw, podem referir-se ao “ser por meio dos outros: Ubuntu como cuidado e partilha⁴⁷⁵”. Ser por meio dos outros em Dirk Louw, pode ser entendido como a questão da alteridade em Emmanuel Levinas. E o significado Louwiano de Ubuntu como cuidado traz a problemática da subjetividade que Foucault manifestara nos seus escritos *Hermenêutica do sujeito* e *História da sexualidade 3: o cuidado de si*.

8. O “eu sou é porque” ... para nós, significa um princípio ético que permite o homem africano constituir-se como sujeito de sua própria vida e de suas próprias ações. Com isso, significa dizer que “eu sou porque nós somos” é uma produção de si, que não é compreensível sem os modos de subjetivação que são historicamente determinados. Esses modos dão-se a partir de uma relação de si.

De fato, entre os inúmeros temas e problemas tratados por Norman Roland Madarasz, aquele relativo à discussão das constatações do ato de refletir os dispositivos de poder perpassa e alinha seu artigo, remetendo-nos ao próprio fulcro de sua reflexão:

Distante de concluir suas reflexões sobre os dispositivos de poder com a constatação de que processos de subjetivação são limitados a serem pontos de resistência geralmente improdutivos, Foucault procurou delinear configurações históricas de produção de si em relação a si em diversas instâncias de um poder-ser transformador, constitutivo de liberdades, e singular aos processos de subjetivação⁴⁷⁶.

Eu seu artigo Norman Madarasz, valeu-se dos conceitos pela tradição filosófica ocidental para pensar os problemas do âmbito do processo da subjetivação e dedicou-se a explorar a dimensão das configurações históricas desse mesmo processo.

A relação consigo mesmo e o conhecimento de si são as condições a partir das quais o sujeito vai-se produzir para, depois, relacionar-se. A afirmação que diz - eu sou - não apaga os códigos e as prescrições da comunidade, quando ela é acompanhada de uma reflexão, de um

⁴⁷⁵Muito além das palavras e sentido. Disponível em <<http://muitoalem2013.blogspot.com.br/2015/10/ubuntu-eu-sou-porque-nos-somos.html>>. Acesso em 03 outubro de 2016. (O texto não apresenta outros dados de autoria).

⁴⁷⁶ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 14.

questionamento; mas essa declaração trata os códigos e as prescrições na dimensão ética do processo de subjetivação⁴⁷⁷. Assim, no enunciado – eu sou porque –, o sujeito, quando responde a questão, tem em conta as determinações históricas da subjetivação, quer dizer, o sujeito é confrontado com os limites de sua liberdade, a da invenção de si para si, em favor do coletivo.

9. A expressão “eu sou porque nós somos” não diz respeito apenas ao estudo da história da África, para reconstituir o campo histórico das sociedades africanas, trata-se de arqueologia, de jogar as diferentes dimensões (filosófica, científica e política, cultural, etc.), “afim de obter as condições de emergência dos discursos de saber em geral de uma determinada época”⁴⁷⁸.

A obra *FOUCAULT: leituras acontecimentais* de MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.) foi escrita tendo em conta as edições e publicações póstumas de Michel Foucault. O artigo da organizadora Gabriela M. Jaquet consistiu na explicação da dimensão do programa arqueológico foucaultiano. Esse texto concentrou-se em analisar “o modo pelo qual Foucault apresentara o conceito de acontecimento (événement), transformando-o num operador, a acontecimentalização, de singular utilidade para a formação de metodologias tanto no campo da filosofia quanto no da história”⁴⁷⁹.

A arqueologia torna-se o método, para Norman Madarasz, o método no qual se pode analisar junto os discursos de saberes distintos e o discurso das práticas não discursivas. Assim deve-se compreender que “A arqueologia é o método suscetível de ser transposto à análise não apenas dos discursos de saberes distintos, mas também das práticas não discursivas envolvidas

⁴⁷⁷ AREDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 44. Sobre o processo de subjetivação de Foucault, cf. AREDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 44. Ver Prefácio escrito *Por Rogério José Uthui*. Da Objectivação e Subjectivação. In CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 16 “O afrocentrismo e o ubuntuismo aqui apresentados como referenciais de subjectivação baseiam-se em pressupostos bem diferentes. Enquanto no primeiro, segundo Asante, se «... colocam ideias africanas no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africanos», o segundo é um movimento mais aberto, que acomoda sem remorsos valores «estrangeiros» de forma construtiva”.

⁴⁷⁸ REVEL Judith, **Dictionnaire Foucault**. Paris: Editions Ellipses, 2008, p. 13. África do Sul acabava de sair de uma Guerra contra o apartheid. O homem não tinha valor. Morriam pessoas de todas as raças. O Ubuntu visa unir esse país destruído pelo racismo moralizando seus habitantes.

CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 42. De acordo com Castiano, “Uma atitude crítica é aquela que vê/interpreta a realidade não como algo absoluto ou como uma necessidade, mas como contingência, ou seja, uma alternativa da sua forma de aparição (do alemão: Erscheinung) perante as nossas categorias de entendimento. Daí resulta que a essência de uma crítica filosófica é a de apresentar sempre alternativas de interpretação, de discursos sobre uma determinada realidade social, cultural, política e económica”.

⁴⁷⁹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 13.

no processo de institucionalização de saberes em ciências”⁴⁸⁰. O essencial permanece, já que a divisão das seções em ordem temática na obra de Madarasz com seus colegas salientam o plano das continuidades na obra de Michel Foucault. A obra se fecha: o método arqueológico faz-se valer em toda sua obra, pois ele nunca negou de inovar a arqueologia como método de análise estrutural.

Eu sou porque nós somos remete a problematizar a nossa pertence. Quem somos? precisamos deslocar de estudo arqueológico de princípio ubuntu para o campo genealógico. Não é necessário abandonar a arqueologia, mas integrar a genealogia para estudar, analisarmos o tipo de regime de discursividade⁴⁸¹ e o tipo de configuração do poder que se encontra expresso no axioma ubuntu.

Em uma perspectiva filosófica da obra foucaultiana faz-se imprescindível igualmente salientar como Foucault condicionou a filosofia às progressões históricas. Quando filósofo, o que Foucault expusera era que a discursividade das práticas científicas seria sistêmica exatamente nos seus efeitos de subjetividade ainda que, ao mostrar os limites do modelo do sujeito moderno – caracterizado pela identificação da consciência com a representação –, tais efeitos deixariam de ser totalizados em um único sistema. Temos, portanto, que o conceito de discurso em Foucault não é linguístico, tampouco epistemológico, mas é formado por um conjunto de “a priori’s históricos” intensional⁴⁸².

A tese de Madarasz, é a de que o “conceito de discurso em Michel Foucault é formado por um conjunto de ‘a priori’s históricos intencional”. Examinar essa tese com mais perspicácia, avaliando o alcance histórico-filosófico dessa proposição pode nos ajudar a encerrar de frente os limites do modelo do sujeito moderno. A discursividade das práticas científicas, em nosso tempo, manifesta-se nos efeitos da subjetividade ou na identificação da consciência com a representação, garantindo-lhes o direito de deixar de ser um único sistema.

Uma das passagens de *Foucault: leituras acontecimentais* é bastante esclarecedora a propósito de determinadas “consequências que a publicação completa dos Cursos oferece a fim de forjar uma maneira outra em que compreender a relação entre estruturalismo e

⁴⁸⁰ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 13.

⁴⁸¹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 33-34. “A arqueologia seria o método próprio à análise de discursividades locais. Tal especificidade da função da arqueologia na abordagem geral de formas de subjetivação e dos processos de verificação nelas envolvido será reafirmada até o fim de sua vida”.

⁴⁸² MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 24.

arqueologia”⁴⁸³. Com efeito, como bem notou o próprio apresentador dessa obra de vários autores empenhada em explicitar a retoma do seu próprio projeto (foucaultiano) que corresponde o zelo da arqueologia na apreciação das formações discursiva.

No caso da Madarasz, a quem me coube ler o artigo sobre Foucault: arqueólogo estrutural, revela atualizar o método da arqueologia “criado até o fim de sua obra”⁴⁸⁴. Trata-se de continuar a estudar esse princípio com apoio de outras disciplinas, por exemplo, a arqueologia, a genealogia e a história e para estudar as condições de emergência dos discursos de saber impregnados numa determinada sociedade (africana, zulu) e época (século XXI).

O fato é que, e pesquisas mais recentes sobre a obra de Foucault, o prestígio do método da arqueologia foucaultiana têm revelado que mesmo na identificação das verdades das práticas discursivas a aplicação tem sido relevante. Trata-se de um método arqueológico foucaultiano que também acompanha a sistematização de seus efeitos cujas práticas discursivas se manifestam em “uma forma ainda dispersa”⁴⁸⁵. Nessas circunstâncias, sempre parece mais cômodo trabalhar no limiar da formalização dos aspetos comuns entre os ‘arquivos’ e as demais ‘positividades’. No caso de Norman Madarasz, trabalhar nesse limiar implica destacar a contribuição dos mesmos para “estruturar a regularidade de um conjunto de discursos em formação na episteme pós-humanista”⁴⁸⁶.

Uma leitura seletiva desse texto de Madarasz, *Foucault: arqueólogo estrutural* nos oferece uma rara oportunidade de encontrar nas suas próprias palavras, marcos que parecem afluir, de modo exemplar, para os gestos de contar seu artigo e de homenagear sua pessoa: “Além de descrever processos discursivos e não discursivos, Foucault também concedeu, nomeando, regularidades às formas de contestação da normalização institucional provenientes

⁴⁸³ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 22.

⁴⁸⁴ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 22.

⁴⁸⁵ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 25.

⁴⁸⁶ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 25.

dos mais variados processos proto-subjetivos, como a transgressão, a ruptura e a genericidade⁴⁸⁷.

10. Para a filosofia a africana, “o arquivo vale mais com vestígio de existência”⁴⁸⁸ porque, no axioma eu sou porque nós somos, há uma ideia de constituir um arquivo geral sobre o comportamento do sujeito, de fechar dentro de um lugar, da cultura africana, os traços produzidos pelos homens, as pessoas mais velhas são os arquivos⁴⁸⁹ vivos da cultura.

Na filosofia africana, a noção de subjetividade é introduzida na expressão - eu sou-, pois, nela, encontramos o caráter subjetivo da pessoa, isto é, aquilo que pertence ao eu (sujeito). Essa coisa que pertence ao sujeito pode ser concebida como consciência individual ou pensamento universal.

11. Na filosofia do ubuntu: eu sou porque nós somos, numa reflexão cuidadosa, descobre-se que, nesta frase, o sujeito não é apenas o eu, mas “o nós”. Com isso, o sujeito é concebido não apenas como consciência individual, mas também como pensamento universal. Os dois sentidos desse enunciado são: o primeiro consiste em afirmar que eu sou; o segundo afirma que nós somos.

Esses dois sentidos de ubuntu são opostos. Apesar dessa oposição, os dois sentidos do ubuntu unem-se na noção de eu (de sujeito). Há uma diferença entre dizer “eu sou” e “nós somos”. Por exemplo, se eu digo que eu sou, significa que não estou afirmando o ser de outro, mas só o meu ser. Além disso, todos os homens podem dizer “eu sou”, isto é, eles podem falar de seus sentimentos, suas esperanças e suas intenções. Enfim, podem falar da sua própria arte de existência, como o faz Foucault⁴⁹⁰. Na filosofia do ubuntu, o poder de dizer eu sou é partilhado, isto é, cada pessoa partilha-o com todos os outros membros da comunidade.

MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 25.

⁴⁸⁸ Ver NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, os velhos como biblioteca. Ligar com a ideia de Ngoenha que diz a filosofia africana seu problema é de caráter existencial.

⁴⁸⁹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 25. “Por isso, trabalhar no limiar da formalização daquilo que os “arquivos” e as demais “positividades” têm em comum contribuiu a estruturar a regularidade de um conjunto de discursos em formação na episteme pós-humanista: além de descrever processos discursivos e não discursivos, Foucault também concedeu, nomeando, regularidades às formas de contestação da normalização institucional provenientes dos mais variados processos proto-subjetivos, como a transgressão, a ruptura e a genericidade”.

⁴⁹⁰ Cfr. REVEL Judith, **Dictionnaire Foucault**. Paris: Editions Ellipses, 2008, p. 16. “Ce n’est point un livre d’histoire. Le choix qu’on y trouvera n’a pas eu de règle plus importante que *mongoût, monplaisir, une émotion*”.

12. O que importa na filosofia africana, no ubuntu, é que a reflexão sobre a subjetividade não é um convite para preocupar-se apenas com si, com os seus desejos e prazeres. Ela não é apenas um convite para descobrir quem sou, mas porque eu e tu somos. A subjetividade que se encontra na expressão - eu sou porque nós somos – procura descobrir aquilo que nos é comum, aquilo que eu e tu somos.

13. Ngoenha questiona quem somos nós? Sujeitos ou objetos da história? Descartes mostra essa reflexão sobre a subjetividade, pondo o acento sobre a razão. Ele afirma que a razão está presente em cada sujeito. Como na filosofia de Descartes, no ubuntu, aquilo que eu sou e nós somos é a razão, ou seja, nós somos racionais.

Esse sentido não está explícito no Ubuntu, por exemplo, quando se diz eu sou porque nós somos. Nosso intuito é elucidar o que está oculto naquele axioma. Para nós, o mais importante é elucidar esses pontos de unidade, oposição, as possíveis contradições que o princípio ubuntu pode conter.

14. “Toda a filosofia gira desde dois séculos em redor desta clivagem. Procurar contra a clivagem uma unidade problemática, é pôr a questão: O que é o homem? como articula-se nele particularidade e universalidade?”⁴⁹¹.

Na filosofia africana, o ubuntu: eu sou porque nós somos gira em torno da unidade problemática entre quem sou eu e quem somos nós. Procurar saber quem sou eu e quem somos nós é retomar a questão kantiana sobre o ser humano: quem somos nós? Isso implica questionar como se articulam o eu e o nós no ubuntu.

Para Levinas, isso implica multiplicar os termos que assinam a dimensão do sujeito do seu posto de “mestre e processador da natureza” (segundo a expressão de Descartes), que é sujeito, torna-se sujeição ao outro. Ele é confrontando a uma relação de transcendência⁴⁹² que o ultrapassa e priva-o de si mesmo.

⁴⁹¹ Toute la philosophie tourne depuis deux siècles autour de ce clivage. Rechercher malgré cela une problématique unité, c'est poser la question: qu'est-ce que l'homme? Comment s'articule en lui particularité et universalité? (A tradução de francês para o português é nossa). BOILLOT, Hervé (Org.). **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larouse, 2007, p. 957.

⁴⁹² BOILLOT, Hervé (Org.). **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larouse, 2007, p. 95. La subjectivité transcendante n'est épuisée pas ce que je suis. il y a cet ensemble de sentiments, d'aptitudes intellectuelles, de souvenirs, etc., que j'appelle "moi", qui constitue ma personnalité psychologique et physique, mon individualité: c'est le moi empirique. C'est à ce seul aspect de la subjectivité que se réfère le langage ordinaire, lorsqu'il appelle subjectifs les traits particuliers d'une individualité: ses goûts, ses idées, ses sentiments, etc.

15. Em Levinas, o rosto aparece em uma dimensão de altura e, assim, estabelece uma relação assimétrica. A Subjetividade torna-se "responsabilidade pelos outros". Ela é convocada para desempenhar várias funções, por exemplo, assistir o Outro, acomodá-lo, alimentá-lo e vesti-lo. A responsabilidade, neste sentido, implica pensar no bem-estar do Outro, antes do seu próprio. Essa devoção ao Outro pode ir até ao sacrifício de si. Na ética da subjetividade, a devoção é concomitantemente hóspede e refém do Outro. Sob as condições que então predominavam nas terras da África, dificilmente os sábios das filosofias tradicionais teriam conseguido esse “primeiro nível do exercício da crítica”.

Quando falamos de responsabilidade epistémica queremos referir-nos à necessidade e o dever que a filosofia africana profissional tem em construir e, em muitos casos, inventar espaços de intersubjectivação nos quais os sábios das filosofias tradicionais possam fazer circular e desenvolver as suas posições críticas e, sobretudo, as suas utopias sociais. Nesses espaços, eles deverão, portanto, poder ir para além de serem simples apologistas do direito costumeiro, dos hábitos e costumes, das crenças colectivas ou ainda de simples mestres-decerimónias. São espaços onde esses sábios deverão ser encorajados a articular aquilo que chamamos o primeiro nível do exercício da crítica: aquela que é dirigida às próprias formas de interpretar a realidade social do seu próprio meio⁴⁹³.

No livro *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*, subtulado Referencial VI – A Interculturalidade, Castiano enfatizou que os “espaços de intersubjectivação” se definem como espaço voltado às “formas de interpretar a realidade social do seu próprio meio”⁴⁹⁴. Com ele, abre-se a “responsabilidade epistémica” dos grandes sábios da filosofia tradicional africana na unidade e dos filósofos africanos profissionais. Na filosofia ubuntu, a expressão “eu sou porque nós somos” implica responsabilidade que o *eu* tem para com o *nós* e vice-versa. Há uma responsabilidade do *eu* para com o *nós*. Na filosofia ubuntu, a expressão “eu sou porque nós somos” implica responsabilidade que o *eu* tem para com o *nós* e vice-versa. Há uma responsabilidade do *eu* para com o *nós*.

Dentre os temas tratados na obra do filósofo moçambicano, *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação* convém destacar “*Referencial IV: O Ubuntuismo*” de José Castiano. Esse capítulo pretende ser uma apresentação do perfil da influência dos princípios que formam o substrato das filosofias indígenas africanas a partir de Goduka. Ivy Goduka, pretendeu expor uma filosofia africana Xhosa, a altura dos tempos, pensando sobre o todo das concepções do mundo.

⁴⁹³ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 222-223.

⁴⁹⁴ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 222-223.

Ao qualificar o tipo de filosofia realizado por Ivy Goduka, Castiano alimenta seu debate sobre o *ubuntu* como uma ‘reedição contemporânea da etnofilosofia’. Nesta terceira parte de seu livro, Castiano agrupa a filosofia Godukaiana em torno de alguns grandes princípios das filosofias comuns que influenciam o grau de assimilação individual ou grupal do sujeito africano.

No primeiro princípio, conforme o próprio autor sublinha no interior da obra, procura mostrar alguns elementos básicos da “responsabilidade individual pela interioridade” para a autopurificação. Um dos esclarecimentos realizados por Castiano gira em torno do pretense princípio de Goduka: “O que este princípio parece querer fazer transpirar, antes que o indivíduo possa entrar e começar relações (saudáveis e significativas) com os outros, deve estar em paz com eles e perceber a nossa responsabilidade com eles”⁴⁹⁵.

À medida que seu pensamento foi avançando, seu conceito de filosofias comuns foi se aclarando. De acordo com Goduka, “cada um deve primeiro aprender a viver a sua vida interna de forma saudável, pacífica e apaixonada”⁴⁹⁶. Como consequência deste significado, destaca-se, na concepção Godukaiana do primeiro princípio, o plano moral. Este consiste em conhecer todas as imperfeições individuais para superá-las.

A noção de responsabilidade em Ubuntu é tomada no mesmo sentido ético da filosofia da alteridade em Levinas. Com isso, a responsabilidade é um problema do sujeito. Mas a devoção do “nós somos” pode levar ao sacrifício do “eu sou”, pois o “nós somos” acomoda o “eu sou” e pode torná-lo refém das normas, leis coletivas vigentes no “nós somos”, no grupo⁴⁹⁷. Enfim, no *ubuntu*, pode haver aquilo erradicação/rompimento do si para o outro.

O terceiro princípio de Goduka trata da ‘intrer-relação’ e ‘interdependência’ dos homens e dos seres animados e inanimados: “que não há nada que existe que seja ou esteja isolado”⁴⁹⁸. Com esta afirmação Goduka apresenta a dimensão da unidade concreta entre o ser humano e todas outras as criaturas que existem no unvierso.

⁴⁹⁵ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 160.

⁴⁹⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 160.

⁴⁹⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 161.

⁴⁹⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 161.

A partir deste princípio podemos perceber as ‘inter-conxões’. A busca da unidade das coisas é a tarefa principal das filosofias indígenas africanas. Deve-se buscar a unidade entre o sujeito particular (eu) e o sujeito coletivo (nós). O princípio da unidade é pensado e entendido como fato que tem grande impacto na vida dos seres vivos e não vivos. Nesta unidade dos seres se percebe a importância e o significado da interdependência das coisas, visto que este princípio possibilita as relações concretas existentes entre as partes de uma grande família africana. Segundo este princípio “ tudo está relacionado com todos os seres vivos e não-vivos”⁴⁹⁹. A dimensão da unidade é um caminho existente passível de ser percorrido, para se conhecerem as inter-relações e correlações concretas no seio das famílias.

A família é estruturada, não é caótica: “tudo está relacionado com todos os seres vivos e não-vivos”. Ela é formada por partes e estas estão em constante relação. Entre as partes das famílias africanas existem ligações (relações) de unidade, inter-conexões que informam a unidade de linhagem (horizontal e vertical).

6.2 UBUNTU COMO FILOSOFIA DO PRESENTE

Arêdes explica ter feito toda a digressão sobre os dois grandes vetores de análise empreendida por Foucault: “a genealogia e a ontologia da atualidade”⁵⁰⁰ porque lhe parecem ser prontos para dar a resposta a uma só e mesma função de diagnosticar o “presente”. A diferença entre as duas provém do fato de que o primeiro ser uma resposta a uma questão presente.

Enquanto a segunda é uma questão presente que preocupava a Foucault, “a ontologia da atualidade (de nós) ”. A base da análise, que possibilita um entendimento dessa ontologia de nós, encontra-se, pois, não na “constituição de um código de conduta mas na problematização de uma atitude (um *ethos*) perante a modernidade e, sobretudo as suas atuais consequências”⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 161.

⁵⁰⁰ ARÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 45.

⁵⁰¹ AREDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 45.

Com isso, Arrêdes admite a possibilidade de Foucault voltar a problematizar a questão do sujeito.

Arrêdes equaciona a problematização desse *ethos* em Foucault somente de um outro modo: “se o saber se transformou num poder, de manipulação e transformação da natureza, e se o já não se exige que trabalhe no aperfeiçoamento ético-ontológico do cuidado de si, mas apenas que siga as regras do método racional para produzir verdades”⁵⁰².

Filosofia do presente: filosofia da imanência, filosofia do corpo e da natureza, filosofia do devir e da eternidade, filosofia da necessidade e do ato. Ser é ser presente no espaço e no tempo (Hegel, tu nunca serás maior que o teu próprio tempo).

Eu sou porque nós somos é, portanto, ser *fisicamente e atualmente presente*. Como então seríamos outra coisa senão o que somos? O que a consciência ensina-nos ou sugere-nos, quando tenta pensar o tempo tal como ele é (e não tal como ela o vive: como temporalidade extática ou intencional, como retensão ou protensão, como prospecção ou retrospectão, como esperança ou saudade), *é que o tempo é o presente*, logo que o tempo é a eternidade, *logo que o tempo é o ser*, logo que o tempo é a matéria, *logo que o tempo é a necessidade*; logo que o tempo é o ato.

Qual é o alcance dessa afirmação: o futuro é hoje em Ngoenha? O futuro e o presente são desigualmente convenientes. As modificações no pensamento de Ngoenha podem ser vislumbradas em expressões como “o futuro é hoje” (o futuro não é ainda; o futuro não existe, já que ainda não existe. O presente não passa de um limite sem duração como alude Santo Agostinho).

Tudo passa, é certo, mas é só no presente que passa. Porque o passado não é nada; porque o futuro não é nada. Era? Porque já não é (*apartheid*). Será? Porque, portanto, não é. Há apenas o ser. Há apenas o presente. Nem era nem será, porque é agora. Faz 25 séculos que esse verso de Parmênides esclarece tal como o *Pantárheî* de Heráclito e deve ser lido junto. “Tudo passa”, comenta uma vez Marcel Conche, “mas o ser não passa: o agora do ser é único”.

Terceira Questão – que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? (2015), é entre os livros de Severino Elias Ngoenha, aquele onde pulsa ao mesmo tempo o conjunto das inquietações a partir do qual essa obra representante da cultura de

⁵⁰² AREDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 45 - 46.

Moçambique ilumina, para usar uma das palavras prediletas de Thomas Kesselring: “Esta investigação é iluminadora também para membros de qualquer sociedade do mundo”⁵⁰³.

Nela se contém, praticamente, de forma dominante, todo o temerário de sua obra, pois, nas palavras de Kesselring: “A democracia moçambicana é o denominador comum de todas as partes do livro”⁵⁰⁴, constituindo-se, portanto, num excelente ponto de partida para uma tentativa de interpretação do seu pensamento: “Será que os fenómenos alisados por Ngoenha, por exemplo, o que é uma democracia? Quais são as suas características? Em Moçambique, a política é democrática? são específicos para o Moçambique? Ou pode-se observar fenómenos parecidos também em outros países, particularmente na África subsaariana? Ou são eles o reflexo de circunstâncias ainda mais abrangentes, que não se limitam ao continente africano?”⁵⁰⁵

Segundo Ki-Zerbo “As principais referências da democracia são a participação máxima das diferentes categorias da população, a limitação e a partilha do poder bem como a solidariedade. Estas referências são universais”⁵⁰⁶. Ngoenha responde: “a democracia é alheia a todas as culturas, sendo que não é intrínseca a nenhuma delas em particular”⁵⁰⁷.

Terceira Questão – que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? começa por examinar a lacuna entre o passado e o futuro – “os múltiplos defeitos da democracia moçambicana”⁵⁰⁸, – que se traduz no campo dos processos políticos de Moçambique, pelo fracasso da democracia: “Vale apenas insistir no fato de que Moçambique não é o único país com estruturas formalmente democráticas que não funcionam como deveriam”⁵⁰⁹.

⁵⁰³ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13.

⁵⁰⁴ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13.

⁵⁰⁵ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 16.

⁵⁰⁶ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 65.

⁵⁰⁷ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 17.

⁵⁰⁸ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 15.

⁵⁰⁹ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 17.

Cfr. KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 63-64.

Segundo Joseph Ki-Zerbo, “O monopartidarismo, no caso dos países francófonos, durou aproximadamente até ao discurso de La Baule, após a queda do muro de Berlim. Foi neste momento que foi introduzida a condicionalidade de uma DEMOCRACIA FORMAL”.

Por exemplo, “Na cidade antiga de Atenas, a democracia também fracassou”⁵¹⁰. Evidentemente Severino Elias Ngoenha adquiriu consciência desta lacuna com a irrupção do surto de diversos tipos de fatores ligados a história e às culturas nacionais (moçambicana), fatores regionais (africanos) e fatores de dimensão económica política global (“Muitos doadores impõem aos seus parceiros indigentes as regras do jogo”⁵¹¹) que influem na política dos países da África subsaariana, cujas raízes e características examinou em *Filosofia Africana - das independências às liberdades* (2014).

“O que importa, doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana” (Ngoenha, 2014, p. 118). Observam Camilo José Jimica e Celestino Taperero Fernando em frase que serviu de epígrafe a um artigo (*DA utopia de Ernest Bloch à futurologia utópica de Severino Elias Ngoenha: uma aproximação de ideias filosóficas* publicado em 2016) e que talvez sintetize uma das suas respostas às questões seguintes: “Como Moçambique pode enfrentar os desafios atuais? Como pode a filosofia?”⁵¹².

De fato, “a tarefa atual da civilização e da geração africanas visa participar na elaboração e realização da ‘missão-futuro’, tal como a maneira filosófica desenham as suas esperanças, seus sonhos e desejos assentes no porão da meritocracia e da consciência histórica em direção ao domínio da realidade cultural africana”⁵¹³.

“Mas nisso também a filosofia pode contribuir, como filosofia prática, mostrando que ‘um outro mundo é possível’”⁵¹⁴. Ngoenha, numa outra perspectiva, asseverou a compatibilidade entre a teoria e prática plasmada na obra de Bloch, *Princípio Esperança*, V. 1 (2005). A análise de Ngoenha acentou o papel fundamental da filosofia no processo da realização do mundo melhor através do método utópico-empírico caracterizado pela expectativa do ainda não, a saber: “Para Ngoenha a situação dos povos africanos depois das

⁵¹⁰ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 17.

⁵¹¹ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 19.

⁵¹² JIMICA, Camilo José; FERNANDO, Celestino Taperero. DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICA DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: uma aproximação de ideias filosóficas. In SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Morais (Org.), **Ernest Bloch: utopias concretas e suas interfaces**, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p.87- 142.

⁵¹³ JIMICA, Camilo José; FERNANDO, Celestino Taperero. DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICA DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: uma aproximação de ideias filosóficas. In SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Morais (Org.), **Ernest Bloch: utopias concretas e suas interfaces**, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 93.

⁵¹⁴ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 22.

independências configura-se em ocasiões perdidas, da falta da preparação para o que deve ainda vir”⁵¹⁵

Fundar o direito político é a ambição de Ngoenha. Ele propõe-se a pesquisar o que deverá ser necessário para servir de modelo das instituições e da sociedade moçambicana. A República de Moçambique é interpretada por ele como um país formalmente democrático; aos olhos dele, ela mostra que a democracia tem múltiplos defeitos e as suas estruturas são formalmente democráticas, mas não funcionam com base no critério kantiano da “ação sobre o imperativo do dever”⁵¹⁶.

O seu objetivo é pensar um novo contrato social capaz de fundar um país novo que garante condições de convivência social, onde reine a paz, a ordem, a justiça e a reconciliação. Significa que é preciso reconhecer o contrato social como pacto de união e como ato fundador da nação moçambicana. Esse ato fundador não pode ser engendrado pela dialética do “liberalismo econômico”⁵¹⁷. A democracia moçambicana não pode ser fundada na aparatocracia e não pode ser militarizada. Ela deve ser desenvolvida por uma política com fundamento moral.

A democracia multipartidária requer mais a participação das massas moçambicanas do que a representatividade na edificação de uma comunidade de destino e de interesses comuns. Ele constitui a política como tal. Representa a unidade das pequenas comunidades moçambicanas organizadas e orientadas para o Estado e para a busca de valores comuns.

Soa claramente desafiante, ainda hoje, a reflexão de Ngoenha sobre a etnologia e a temporalidade: o ainda não. O passado é a porção do tempo que passou. Ele se distingue do presente e do futuro. Mas à reflexão estas categorias são problemáticas, e seus limites móveis. Alguma coisa do passado continua a ser no presente, pela memória. Ele conserva algo sobre sua potência de agir sobre nosso passado: passado não significa inativo (uma vez mais).

O futuro incerto e necessário, hoje, implica que ninguém sabe o que será exatamente o futuro ou o hoje. Isso significa que nossos projetos ou nossas esperanças não passam de pedaços

⁵¹⁵ JIMICA, Camilo José; FERNANDO, Celestino Taparero. DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICA DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: uma aproximação de ideias filosóficas. In SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Moraes (Org.), **Ernest Bloch: utopias concretas e suas interfaces**, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 96.

⁵¹⁶ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 143.

⁵¹⁷ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 92.

do presente, podem, é claro, visar ou preparar o futuro, mas que não podem lhe proporcionar o ser que lhe falta e que como não-ser – os justifica ou obseda. O futuro nunca é dado (se fosse, seria presente).

O futuro é hoje como dizia Ngoenha significa que o real de sofrimento, de miséria muda, mas só muda no presente, ou seja, a história dos acontecimentos ligados aos escândalos da fome em Moçambique, as desigualdades sociais entre ricos e pobres mudam, mas só mudam no presente.

Mas crítica da etnofilosofia e do conceito de temporalidade em conta que o futuro incerto e necessário, hoje, implica que ninguém sabe o que será exatamente o futuro ou o hoje. Isso significa que nossos projetos ou nossas esperanças não passam de pedaços do presente, podem, é claro, visar ou preparar o futuro, mas que não podem lhe proporcionar o ser que lhe falta e que como não-ser – os justifica ou obseda. O futuro nunca é dado (se fosse, seria presente).

O futuro é hoje como dizia Ngoenha significa que o real muda, mas só muda no presente, ou seja, a história dos acontecimentos ligados aos escândalos da fome em Moçambique, as desigualdades sociais entre ricos e pobres mudam, mas só mudam no presente

Da mesma forma, o presente não é como um ponto: é orientado e esticado para o futuro. O passado, o presente, o futuro não se sucedem de uma maneira abstrata, como momentos separado. A essência do tempo é de durar. É essa continuidade em movimento na qual o passado conserva-se no presente que é a ponte a mais extrema (é neste sentido de conservação do presente no passado que inibe a nossa potência de nos tornar nós mesmos). A crítica da etnofilosofia deve responder uma questão ligada a temporalidade: em que consiste o ato de libertar-se do passado, se é que isso é possível: esquecer-lo, lembrar-lo, conhecê-lo?

Eu sou porque nós somos. Significa que existir é ser no tempo. É ser uma temporalidade concebida como abertura em direção ao futuro como dizia Sartre. Existir é projetar-se sem cessar no futuro, decidir sem cessar a significação a dar ao seu passado pelos seus atos e suas obras atuais.

A consciência não é uma faculdade de representação, para Sartre, mas num sentido existencial, abertura do presente num futuro (a nossa missão é o futuro), num projeto. O ser consciente considerado na sua na sua realidade existencial (eu sou porque nós somos) não é determinado pelo seu passado. O futuro é a dimensão temporal da consciência que impede o

ser que lhe possui de se deixar prender pelo seu passado. O futuro abre a temporalidade a nossa liberdade. A Existência humana consiste em uma potência de se libertar de toda a determinação do passado.

A priori histórico. Chegados ao vértice da identificação e concepção de a priori histórico e do discurso ou formação discursiva em Foucault, percebemos a importância que ocupa em seu pensamento a essência da sua concepção de história.

A conceber “a positividade de um discurso - como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica”⁵¹⁸ – Foucault deixou claro que estava falando da positividade de cada discurso, e que ela é apenas caracterizada pela “unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos”⁵¹⁹. Essa unidade é sustentada por tudo aquilo que esses livros e textos falavam no seu interior. Tudo o que os livros falam no interior dessa unidade temporal destina-se a alimentar a “‘mesma coisa’, colocando-se no ‘mesmo nível’ ou a ‘mesma distância’, desenvolvendo ‘o mesmo campo conceitual’, opondo-se sobre ‘o mesmo campo de batalha’”⁵²⁰. Por outro lado, a unidade temporal “define um espaço limitado de comunicação”⁵²¹. É verdade que este espaço é relativamente restrito. Essa ponto de vista, justifica-se quando Michel Foucault afirma que esse mesmo “espaço está longe de ter a amplitude de uma ciência tomada em todo o seu devir histórico, desde sua mais longínqua origem até seu ponto atual de realização”⁵²².

O problema do significado da formação discursiva das diferentes obras, tem um sentido profundo na *Arqueologia do Saber* em Michel Foucault. Nele se cruza os interesses de toda a massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva, sendo que, como acontecia antes com os livros dispersos, algumas obras filosóficas e científicas se “comunicam pela forma de positividade de seus discursos”⁵²³.

⁵¹⁸ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 143.

⁵¹⁹ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 143.

⁵²⁰ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 143.

⁵²¹ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 143.

⁵²² FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 143.

⁵²³ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.144.

Essa forma de positividade define, não obstante, gera “um campo em que, eventualmente, podem ser desenvolvidos identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos”⁵²⁴. Assim, na filosofia francesa do século XX, a positividade teve seu papel do que se poderia chamar um “*a priori histórico*”⁵²⁵.

Mas isso significa que é necessário “designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados”⁵²⁶. A essa mesma conclusão também conduz a pretensão do “*A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas”.

Ao examinar o problema do conceito do “*a priori histórico*” em seu livro *Arqueologia do saber*, Michel Foucault escreveu: “A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho”⁵²⁷.

A concepção de *a priori* desenvolvida por Foucault nessa obra, é uma tentativa de expor a sua ligação indispensável com a historicidade. Relacionando a noção de *a priori* com a historicidade, Foucault fala da constituição do conceito de *a priori*. O sentido dessa constituição pode ser assim resumido. Em primeiro lugar, *a priori* “não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal”⁵²⁸.

Em segundo lugar, *a priori* “Define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva”⁵²⁹. Foucault desenvolveu a teoria de *a priori*, cujas teses podem ser assim resumidas: (1) essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; (2) se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. E (3), Michel Foucault

⁵²⁴ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 144.

⁵²⁵ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 144.

⁵²⁶ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 144.

⁵²⁷ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 144.

⁵²⁸ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 145.

⁵²⁹ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 145.

apresenta em verdade uma concepção de *a priori das positivities*. Ele considera que essa ideia de a priori “não é somente o sistema de uma dispersão temporal”.⁵³⁰ Como resultado dessa consideração, a expressão a priori das positivities assume um significado. A priori das positivities é apresentada por Foucault sob a forma de “um conjunto transformável”⁵³¹.

6.3 O SONHO DA MELHORIA DO MUNDO

O terceiro caráter do sonho diurno consiste na melhoria do mundo. Ngoenha, em sua obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), emprega o termo “consciência” no sentido moral. A consciência que faz do indivíduo um sujeito tornar-se livre ou dócil? É preciso questionar-se o que é a consciência para o filósofo moçambicano. A consciência em Ngoenha significa o sentimento que faz com que o homem moçambicano tenha um juízo moral sobre os seus atos.

Trata-se duma consciência reflexiva, isto é, consciência de si, consciência de ser indivíduo, possibilidade de ser sujeito da História e de pensar-se no conceito de homem de Moçambique. Neste sentido, Ngoenha radicaliza a faculdade de pensar não a primeira pessoa do singular (eu), mas a primeira pessoa do plural (nós): somos nós a fazer a história ou somos feitos pela História dos Outros⁵³²?

A consciência parece ser a origem da liberdade humana. Ngoenha define a liberdade humana nos termos do livre arbítrio como liberdade do querer escolher: “o tipo de homem que queríamos que sejam os moçambicanos; (ii) o tipo de sociedade que queríamos ter hoje e o tipo de futuro que queríamos o nosso, sem condicionamentos ideológicos”⁵³³.

⁵³⁰ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 145.

⁵³¹ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 145.

⁵³² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 13

⁵³³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7-8.

Se definirmos a liberdade humana em termos de livre-arbítrio, como a liberdade da vontade, e se atribuirmos ao homem a faculdade de livre querer, então devemos necessariamente supor a existência nele de uma consciência que torna possível a ação dessa faculdade. A consciência é a primeira fonte de liberdade no conceito filosófico africano do homem. É por essa razão que, em Ngoenha, a *Filosofia africana – das independências às liberdades* (1993, primeira edição) é precedida de - *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica moçambicana* (1992). Nas duas obras – e, mais tarde, na *Terceira questão* (2015), o seu objetivo principal é contribuir para um amanhã menos desumano, invocando uns dos tantos futuros possíveis. Além disso, indica objetivos para que cada um sinta responsabilidade na sua parte e procure ajudar a prolongar a reflexão.

Em outras palavras, o nosso filósofo mantém nessas obras a tese de que a consciência é fonte de liberdade no sentido moral e político. Um homem moçambicano que tem uma consciência é capaz de escolher o tipo de futuro e de sociedade que os moçambicanos sonham para eles. A essência da consciência é a liberdade: “ se para eles (colonizadores portugueses) a independência era a perda de dependentes, para nós colonizados era a conquista da liberdade”.⁵³⁴

Saborear o doce sabor de ser livres, significa não ter o comportamento automático, mas sim um ser capaz de escolha. A consciência torna o homem capaz de escolha, participação e construção de um devir melhor diferente da situação presente. Ela torna o homem capaz de escolher e julgar os partidos políticos em função dos seus planos e ideias coerentes de sociedade.

O que significa a expressão “Por uma consciência histórica”? Significa anterioridade da realidade objetiva sobre a consciência necessariamente política e histórica que o homem moçambicano tomou ao reconhecer a sua incapacidade evidente de apoderar-se de seu próprio destino e da sua história, devido à situação da guerra e da desestruturação do tecido social do povo de Moçambique.

Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica (1992) significa também que há um *antes* e um *depois* da tomada de consciência: “Se quisermos tentar construir um futuro saudável, temos de ter coragem de nos debruçarmos sobre o nosso grande doente: a História. Há que olhar para o passado para melhor entender o presente e, com mais conhecimento de

⁵³⁴NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 25.

causa, orientar o futuro”⁵³⁵. Em que condição podemos dizer que o homem é vítima da sua própria história e do seu próprio destino?

Para que a história tenha sentido, isto é, uma significação ou uma direção, é preciso a formação duma consciência histórica, capaz de situar-se no devir histórico para interpretar o sentido geral. A prioridade de interesse do estudo da história de Moçambique deve ser o futuro aberto, que tem em conta o passado e que se apoie no presente, porque o “futuro é hoje”⁵³⁶. Só assim é que a nova geração dos jovens moçambicanos “terá a possibilidade de sonhar os seus próprios valores”⁵³⁷.

6.4 O UBUNTU É UMA CONSCIÊNCIA DE SI?

A falta de estudo da história não permite o domínio sobre a sua realidade cultural. Só a história permite ao homem ter a consciência de seus erros da vida. O homem de Moçambique é vítima de guerras civis longas que se desenrolam ciclicamente no país. Para Ngoenha, a única esperança é estudar a História, pois “dá-nos a consciência de que a última palavra *ainda não* foi dita”⁵³⁸.

O fato de ser uma consciência de si, de “poder dizer eu” (Kant), constitui, sem dúvida, uma dimensão essencial da existência humana. Ser consciente significa pensar e refletir sobre a sua relação com o outro. Essa dimensão reflexiva ilustra-se por excelência no Ubuntu: “eu sou porque nós somos”. Refletir sobre quem sou permite ao sujeito consciente julgar e avaliar os seus próprios pensamentos e atos. Quando nós dizemos eu sou porque nós somos, nós queremos dizer que, olhando em nós mesmos, encontramos uma certa qualidade dos nossos pensamentos, dos nossos sentimentos e comportamentos, qualidade que também encontramos nos outros seres humanos.

Mais do que um problema do outro, o ubuntu trata principalmente do problema da consciência. Ubuntu consiste na tomada de consciência pelo sujeito da sua própria existência – eu sou porque nós somos. Esse principal princípio da filosofia africana postula que, para

⁵³⁵NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

⁵³⁶NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80. O centro de interesse da história deve prospectar o futuro, mas qualquer futuro se apoia no presente, o futuro é hoje, como diz Margaret Mead; e o presente é investido do passado alude Husserl.

⁵³⁷NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 79.

⁵³⁸NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

interrogar-se as causas do comportamento de um *alter ego*, é preciso que a filosofia funde-se sobre a certeza da existência do eu. É possível dar um exemplo desse ponto de partida: o indivíduo não se pode apenas contentar de afirmar que – eu sou.

A esse respeito, a pessoa deve interrogar-se por que eu sou o que sou. Assim, o indivíduo descobre-se como um ser humano totalmente em relação com outro. Neste sentido, determina-se a existência humana como “ser no mundo”, sendo que isso implica conceber o sujeito como projetado no seio dum mundo social, numa relação com os outros existentes. A filosofia africana trata do problema do outro, isto é, concebe a existência do outro como uma possibilidade de relação entre eu e nós.

Eu sou porque nós somos é uma certeza da consciência de si, o fundamento inquebrantável de todo o conhecimento. Com esse enunciado, esse “eu” abre-se em direção ao “nós”, quando o indivíduo põe-se a refletir sobre quem sou e por que sou. O termo *porque* permite identificar os atos do indivíduo e do coletivo como morais, passando por uma via filosófica. Nessa situação de justificação, o “eu” revela-se não como ser isolado, mas um indivíduo que diz “eu sou porque”. Essa justificação prova que o indivíduo tem pensamentos, respondendo questões capazes de introduzi-lo em uma relação autêntica com o outro. Quem sou? E por que sou? Essas questões permitem ao homem sair de si. Mas o que importa é, sobretudo, a possibilidade de o homem reconhecer os outros em si. No Ubuntu, o eu sou não será necessariamente egoísta, porque será aberto ao- nós somos.

Em Bergson, a consciência significa memória, assim sendo, toda a memória abarca uma fraca parte do passado. Do ponto de vista dessa concepção, aqui, uma consciência que não conserva nada do seu passado perece. Toda consciência é memória - conservação e acumulação do passado no presente. Mas toda a consciência é antecipação do futuro. Por isso, Bloch dirá que a filosofia terá consciência do amanhã (futuro é hoje -Ngoenha).

Dessa concepção de memória, para os pensadores ocidentais, a consciência é necessariamente a consciência de algo (quem somos nós? Somos sujeitos ou objetos da História. Em Ngoenha, trata-se de uma dimensão da consciência histórica). Essa consequência parece capital. Ela permite ver, sobre as questões, a condição da pesquisa filosófica africana, como Ngoenha e outros filósofos africanos conhecem essa acepção de consciência. Ela possibilita estabelecer uma relação entre nosso filósofo moçambicano e o pensamento dos filósofos ocidentais, como Ernest Bloch.

Essa relação não é negativa, pois também na filosofia de Ngoenha e na História de Ki-Zerbo, a direção do espírito ocupa-se daquilo que é (da realidade). Bloch, Ki-Zerbo e Ngoenha caminham na mesma direção na busca da realidade. Eles procuram um melhor instrumento para pensar a realidade do homem e do mundo que não é a contemplação, mas a práxis. Eles submetem à dúvida todo o pensamento utópico que não seja concretizado, que não visa à transformação da realidade, ou tal é justamente a posição de Ngoenha: O instrumento que nos é dado para pensar a realidade do homem africano e do seu estar no mundo é utópico, não consiste apenas na dimensão teórica, mas em conceber necessariamente a filosofia no plano empírico, no sentido marxiano de “militar pela sua transformação”⁵³⁹ da realidade escandalosa de Moçambique. A filosofia de Ngoenha é a mesma de Bloch, que tem consciência do amanhã. Prolongando o seu pensamento Ngoenha chegou onde chegaram todos os pensadores da utopia concreta.

Procurando um Moçambique melhor, diferente do presente, ele acredita encontrá-lo na utopia concreta, na práxis da filosofia de Marx, ele fez dela o fundamento do pensamento. Ele inaugurou a utopia fazendo a história das filosofias do sujeito de Kant, de Fukuyama e Foucault, que têm marcado a cultura moderna e contemporânea. Essa filosofia é importante abordar para compreender Ngoenha, que visa não apenas à utopia concreta, mas, sobretudo, “o devir, o ainda não, do futuro”⁵⁴⁰. Essa noção do devir de Bergson não tem ruptura com as concepções de Bloch, que afirma que a filosofia terá “consciência do amanhã, tomará partido do futuro”⁵⁴¹, e aquela de Ngoenha, que está escrita em suas obras, diz que “a nossa missão é o futuro”⁵⁴².

Na filosofia de Ngoenha, desenvolve-se uma visão de consciência como se apresenta em Bergson, aquela que sabe ver o espetáculo da nossa própria época e o papel do sujeito, porque “a consciência é a cada instante atenção ao presente (diagnóstico do presente), memória do passado e antecipação do futuro”⁵⁴³.

⁵³⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 69.

⁵⁴⁰ BERGSON, Henri. **L'Énergie spirituelle**. PUF, coll. “Quadrige”, 7e éd., 2003, p. 5. Tal como em Bloch e Ngoenha, Bergson trata a questão da consciência.

⁵⁴¹ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, V. 1, p. 17.

⁵⁴² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

⁵⁴³ DUCAT, Philippe e MONTENOT, Jean (Org.). **Philosophie**, le Manuel. Nouvelle édition. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2006, p. 15-16.

Nas palavras do próprio Bloch: “ não se descobriu que em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser ”.

De forma semelhante, Ngoenha, Kant, Ortega e Gasset, Hegel e Foucault pertencem aquela casta de filósofos que parece conceber a possibilidade da renovação do papel do intelectual, através de reflexões sobre a temporalidade: “Mais brevemente, a função do intelectual consiste em diagnosticar o presente, não racionar em termos de totalidade para formular as promessas de um tempo que virá”⁵⁴⁴.

Essas observações de Michel Foucault dão o mote para a visão que, aqui, gostaria de propor: o diagnóstico do presente é o sentido das três obras de Ngoenha, nomeadamente, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, a *Filosofia Africana* – das independências às liberdades⁵⁴⁵ e a *Terceira Questão – Que análises se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* Ngoenha argumenta que, quando fazemos o diagnóstico do presente, “O centro de interesse da história deve prospectar o futuro, mas qualquer futuro se apoia no presente, o futuro é hoje, como diz Margaret Mead; e o presente é investido do passado, alude Husserl”⁵⁴⁶. Entendido desse modo, o argumento de Ngoenha, resultaria na tese que a sentença “o futuro é hoje” não poderia, de modo algum, ser entendida como equivalente à sentença “a nossa missão é o futuro”.

No entanto, cremos que Ngoenha quer dizer algo bem diferente. Ngoenha introduz a noção de antecipação de Bloch. Esclarecendo o sentido exato da primeira sentença, podemos voltar ao problema do futuro apresentado no argumento de Bergson: “O que chamamos de futuro (por exemplo, amanhã) será o dia do presente, o que não é verdade no caso do passado”⁵⁴⁷. O contexto do argumento da segunda sentença sugere que “pode-se acelerar uma ação, mas não sair do presente que ela supõe ou que ela é”⁵⁴⁸.

No apêndice, intitulado Crise (1935 – 1936), Husserl aborda essa grande evidência que pertence estruturalmente a toda vida do povo subsaariano: “outros homens coexistem com a minha consciência. Intersubjetividade é um dado da vida da consciência e da sua experiência

⁵⁴⁴ CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 229.

⁵⁴⁵NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5 “Em cada momento histórico e em cada ambiente cultural, o importante para o filósofo é “fazer emergir a questão do sentido total (...) Cada época, cada civilização e cada geração define um objetivo que, a seus olhos, constitui a sua própria contribuição para história dos homens”

⁵⁴⁶NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

⁵⁴⁷COMTE-SPONVILLE. **O ser-tempo**: algumas reflexões sobre o tempo da consciência. Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, P.78.

⁵⁴⁸COMTE-SPONVILLE. **O ser-tempo**: algumas reflexões sobre o tempo da consciência. Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, P.78.

do mundo”⁵⁴⁹. Edmund Husserl sublinha a importância da efetiva relação entre os seres humanos. Essa visão de relação aproxima-se do Ubuntu, podendo-se compreender a importância da filosofia de Husserl na elaboração do projeto político-social de Nelson Mandela⁵⁵⁰ e Desmond Tutu.

Como o próprio Husserl afirma, num dos seus textos, “nós vemos, nós entendemos, etc. não simplesmente uns ao lado dos outros, mas uns com os outros”⁵⁵¹. A importância da dimensão da vida em comunidade, a quem dá vida individualista, norteia a explícita abordagem aproximada de Edmund Husserl à Filosofia Ubuntu e ao seu lema do eu sou porque nós somos, ao modo de conceber a tematização do mundo social.

Ao longo da história da filosofia ubuntu-africana o problema do horizonte teórico sempre se concentrou na justificação ontológica e ética para o movimento da subjectivação. Castiano introduz também neste horizonte a justificação epistemológica que “cedo abraçou para tema central de sua “investigação-para-a-vida”⁵⁵² como contribuição para o ensino da filosofia. Ele chama de atenção para a necessidade de uma análise cuidada do discurso “moderno dos clichés globalizantes”⁵⁵³, por exemplo, desenvolvimento sustentável.

Ao longo da sua abordagem, procura superar uma filosofia do egoísmo, do individualismo, tarefa que implica a definição do próprio mundo, concepção que desemboca num novo horizonte. A desindividualização requerida pela ontologia ubuntu retira do sujeito o primado do egoísmo (eu sou), que se desloca para o mundo comunitário, suscitando uma formulação argumentativa da própria noção do sujeito.

Nesse novo horizonte, o sujeito é uma parte integrante do nós, do campo do ser homem na comunidade e não apenas um fluxo de vivência individual, de práticas de si (Michel Foucault). O eu e o Outro (nós) radicam na mesma matriz, isto é, participam da mesma ontogênese “eu sou porque nós somos”. A filosofia ubuntu e a arte de existência visam

⁵⁴⁹ HUSSERL, Edmund. Crise, appendice au § 28, “*Ébauche de l’explication du monde de la vie <conscience du monde e monde de l’avie>*”, trad. V. Gérard et M. Mavridis, revue “Alter”, n° 6, éditions Alter, 1998, p. 330.

⁵⁵⁰ MEMBE-MATALE, Rev. Dr. Suzanne, Ubuntu theology. In *The Ecumenical Review*. Wold Council of Churches. Published by John Wiley & Sons Ltd, 2015, p. 275. Para mais informações ver ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In *Verbum et Ecclesia* 36(2), Art. #1427, 2015, p. 2. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

⁵⁵¹ «Le monde est d'emblée et toujours monde pour tous, pour l'horizon ouvert des hommes en communauté, aussi différent que soit cet horizon, selon sa détermination plus précise pour chacun, pour chaque nation ».

⁵⁵² CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 15.

⁵⁵³ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 19.

desvendar o Ser. Assim, a reflexão dos sul-africanos prêmios Nobel de Paz sobre “eu sou porque nós somos” integra-se no quadro da ontologia, história, biologia e antropologia, passando pela estética de existência.

A estética da existência radica na mesma matriz: no mundo do “nós somos”. O mundo é, em primeiro lugar, para mim (eu) e para qualquer um (Outro), o seu mundo circundante, familiar, cujo *tenuer*de representação e validade é determinado pelo círculo dos assuntos *égoïques*, com os quais (eu, sujeito) vivo na unidade de uma comunidade de comunicação e de vida (nós).

O mundo é imediatamente e sempre mundo para todos, para o horizonte aberto dos homens em comunidade, tão diferente que seja este horizonte, de acordo com a sua determinação mais precisa para cada um, para cada nação. Nessa perspectiva de radicalidade, as diferentes artes de existência correspondem a sistemas de correspondência, sendo cada arte de existência e cada prática de si do sujeito *parstotalis* como expressão do sujeito e do cuidado de si como prática da liberdade na comunidade.

Nesse horizonte problemático (o eu sou porque nós somos), o termo *porque* indica uma equivalência, uma correspondência, a afinidade e o parentesco, a semelhança, mas também a diferença, sendo a condição de possibilidade da ética do cuidado de si como prática da liberdade. O *porque* implica uma história da participação, da reintegração das práticas de si, do comportamento individual na comunidade (no ser, isto é, no nós somos).

6.5 A QUESTÃO DO RESPEITO

Para Desmond Tutu⁵⁵⁴ e Mandela: “Eu sou porque nós somos” significa respeito⁵⁵⁵, na medida em que exprime um sentimento de diferença em relação ao outro. O respeito designa,

⁵⁵⁴ Tutu, D.M. **No future without forgiveness**, Rider: London, 1999, p. (34 – 35). O padre apresenta alguns significados de ubuntu. Archbishop Desmond Tutu who argues that “ubuntu is very difficult to render into Western language” Arcebispo Desmond, que argumenta que ‘ubuntu é muito difícil de traduzir para língua ocidental’ (a tradução é nossa). Para mais informações ver LETSEKA Moeketsi. In Defence of Ubuntu. **Studies Philosoph & Education**. 31, 1, jan. 2012, p. 51.

⁵⁵⁵ ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1427, 2015, p. 2. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

em Kant, um sentimento moral produzido pela razão. No enunciado africano, o respeito será o efeito da lei moral sobre o sujeito.

Poucas linhas depois, Castiano retoma sua reflexão o significado de “Comportar-se de uma forma humana” reforçando a sua adesão à filosofia de cunho africana ubuntuista. Significado que ele já esclarecera. Na realidade, comportar-se de forma humana é também “respeitar o outro e orientar toda a nossa energia para o outro, altruísmo”⁵⁵⁶.

Um outro significado desenvolvido nessa página é a reflexão sobre o significado ético da asserção seguinte: “aquele é um homem”⁵⁵⁷. Ao desenvolver o significado dessa asserção, Castiano assinala ser importante centrar-se sobre o aspecto ético do comportamento humano. Assim a asserção “é homem” significa que a aquela pessoa se comporta com humanismo. E aqui a reflexão de Castiano amplia-se para considerar outros significados dessa asserção, por exemplo, respeitar os outros.

Castiano procura enfatizar justamente aquele plano ético do ubuntu que não escaparia do juízo ético godukaiano, e cujo interesse estaria em sua relação com o princípio da política. De acordo com Castiano “não basta a existência do Ser (humano) para ser reconhecido como humano. É necessário que o Ser se torne, portanto que apareça como humano para termos o ubuntu”⁵⁵⁸. Um dos reformuladores mais severos dessa visão (ética) do ubuntu é, indiscutivelmente, o próprio José Paulino Castiano, em seu livro *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*.

A tese central ele mesmo a enuncia no *Referencial IV: O Ubustismo*, a de que “O juízo ético sobre alguém é que determina a sua posição social e legal. A pessoa deve estar constantemente, através do seu comportamento, a provar que possui ubuntu”⁵⁵⁹. Se, para Castiano, há um “Ser (humano)”, na comunidade ubuntu e se esse deve provar-se, é preciso que se prove pelo seu comportamento.

Este último aspecto, pensa o autor, desenvolveu-se no âmbito ético. É dentro desta esfera que o problema do homem que se comporta com humanismo e respeita os outros “pode

⁵⁵⁶ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

⁵⁵⁷ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

⁵⁵⁸ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

⁵⁵⁹ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da intersubjectivação*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

ser reformulado para fundamentar o princípio da política em termos de filosofia. segundo o qual, a fonte e a justificação da acção do soberano é o seu povo”⁵⁶⁰. A tese central apresentada em *Referencial IV: ubuntuismo* pode ser resumida no que segue:

O soberano deve ser julgado a partir do seu ubuntu, ou seja, da forma respeitosa, carinhosa, afável e desinteressada como ele trata os seus súbditos. Numa perspectiva do ubuntu não há justificação para que soberanos ou pessoas com poder possam ter atitudes autoritárias e desumanas para com os outros. De acordo com esta forma de ver as coisas, a esfera da política e do direito (enquanto acto de legislar) devem ser justificadas a partir do princípio ubuntu. Aliás, devem encontrar no ubuntu o seu fundamento e sua constante inspiração⁵⁶¹.

Uma pesquisa sobre o tema do Ubuntuismo, em Castiano, deve ter bem presente o seu princípio da política em filosofia, já anunciado no capítulo sobre o *Referencial IV*, na forma de espírito ubuntu de respeito, solidariedade e empatia. Nesse *Referencial*, encontramos uma descrição positiva de espírito ubuntu-africano. Castiano contraria toda uma concepção que define o soberano como pessoa com “atitudes autoritárias”. Na perspectiva do ubuntu, o soberano não tem carácter desumano para com os seus vassallos, sustenta. O soberano é pessoa que trata desinteressadamente os seus subordinados. Ora, isso é ser carinhos; é ser afável. Contrapondo à noção de soberano, que tem o poder autoritário.

O espírito Ubuntu tem o centro em “entrejuda e hospitalidade”. Ora, ter uma atitude de simpatia e empatia, ter o centro não em si, mas no outro, significa crescimento da consciência comunitária do espírito bantu-africano de interdependência: *Se eu sou é porque nós somos*. Se sou dependente, refiro-me a outra pessoa, que é o outro. E não posso existir isolado, pois “Eu sou porque tu és”⁵⁶².

A piedade não se substitui pura e simplesmente ao amor de si. Ela acrescenta-se sentimento de puro altruísmo. “A piedade é doce, pois ao colocar-se no lugar daquele que sofre, sentimos o prazer de não sofrer como ele”⁵⁶³. O que importa é o sentimento natural que interdita a indiferença e coloca o ser humano a pôr-se no lugar do outro para compreender o quem ele é e o porquê.

Da mesma maneira, é preciso sublinhar que o eu sou não substitui o nós somos. Mas o que importa é pôr o eu para colocar-se no lugar do nós. A partir daí, não podemos conceber o

⁵⁶⁰ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158

⁵⁶¹ CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

⁵⁶² CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010 p. 158.

⁵⁶³ ROUSSEAU, Émile, Livre IV, in *Oeuvres complètes*, Paris, “La Pléide”, Gallimard, 1969, t. IV, p. 504.

eu (sujeito) como originalmente fechado sobre si mesmo, mas, ao contrário, como aberto ao outro sujeito, a nós. Michel Foucault escreve *o governo de si e dos outros*, onde o ego (sujeito) não será mais necessariamente egoísta, pois o eu terá uma consciência aberta ao cuidado de si e dos outros.

O cuidado de si, em Foucault, na sua dignidade de homem e de sujeito moral, pode ser considerado como modelo digno de ser comparado ao princípio ubuntu, pois passa pela tomada de consciência, não apenas da similitude entre eu e nós, mas da superioridade moral do outro, do nós. De tal maneira que o sentimento moral pode decorrer da percepção de uma dissimetria entre nós somos e eu sou.

Portanto, “o reconhecimento da humanidade do outro homem é ditado pelo sentimento moral produzido pela única razão: o respeito”⁵⁶⁴, um sentimento indispensável na relação entre eu e nós. Da mesma maneira que em Kant, o respeito da lei moral será a moralidade mesma; no ubuntu, o respeito do enunciado eu sou porque nós somos será a moralidade do homem africano. O respeito do outro lembrará quem somos e quem sou; com isso, fará do cuidado de si e dos outros um dever imperioso.

Nesse espírito, Hegel sublinha, na *Phénoménologie de l'esprit*, que “a consciência é sobretudo ávida de reconhecimento: para apreender-se a si mesma verdadeiramente como 'consciência de si' deve ser reconhecida como consciência por outra consciência, e reconhecer-se na outra. É esse o significado da máxima: eu sou porque nós somos”⁵⁶⁵. Ao invés de respeito, é o perdão, tal como se exprime (após a admissão/confissão de culpa,) num "Sim" de reconciliação⁵⁶⁶, que deve ser encarado como a expressão mais elevada desse reconhecimento mútuo de consciências. Assim, o ego não é mais concebido como não-egoísta ou altruísta, mas como que inclui o outro.

A experiência moral põe-nos em relação com o outro. Ao refletir as relações do eu sou com nós somos, identificamos facilmente as relações amor ou amizade. A vida afetiva domina as comunidades subsaarianas, muito diferenciadas de relações com o outro. A amizade dá-nos

⁵⁶⁴ KANT, Emmanuel. Critique de la raison pratique, trad. Fr. Picavet, 1921, p.

⁵⁶⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 441- 443.

⁵⁶⁶ HOLTZHAUSEN, Herman., 'Ubuntu and the quest for land reform in South Africa'. In *Verbum et Ecclesia* 36(2), Art. #1431, 2015, p. 4. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1431>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016. O significado Ubuntu em Tutu é reconciliação.

a experiência de uma relação simétrica. Os amigos consideram-se iguais. O amor consiste em querer que o outro seja plenamente ele-mesmo.

Entre os casados, o amor é uma necessidade de possessão, ele tende a aumentar a alteridade do outro. Marido e esposa relacionam-se um com outro e tendem a unir-se e a fundir-se nessa relação. Na relação entre eu sou e nós somos, as formas paradoxais não aparecem muito na diversidade de seus aspectos, como uma dimensão fundamental da existência humana.

A explicação esboçada da questão da unidade e do esboroamento da África, serve, destarte, a justificar pretensão do ideal de integração e de identidade, o qual Ki-Zerbo permanece vinculado:

África deve constituir-se através da *INTEGRAÇÃO*, porque de momento ela não existe verdadeiramente. É pelo seu 'ser' que a África poderá realmente aceder a tê-la. A um ter autêntico; não a um ter da esmola, mendicidade. Trata-se do problema da identidade e do papel a desempenhar no mundo. Sem identidade somos objeto da história, um instrumento utilizado pelos outros: um utensílio. Na identidade a língua conta muito.⁵⁶⁷

O problema central que aqui se coloca versa sobre o alcance objetivo da Unidade Africana que tem como postulado: “A libertação da África será pan-africana ou não será”⁵⁶⁸. O que está como ainda não superado e guardado na África para construir-se livre e independente? Observa-se a falta do princípio da integração para formar um Estado federalista. A tendência hoje do Estado federal de tornar-se necessário aparece também com a dificuldade de modelos de inclusão de todos os particularismos extremamente profundos que sejam “os produtos de uma conscientização geral da sociedade”⁵⁶⁹.

Difícilmente uma questão da história e filosófica africana hoje divide os espíritos de modo tão radical como a questão da justificativa da diversidade num contexto político em formação de um Estado federalista. Este problema continua existindo mesmo se deixar de lado o papel ideológico-político desempenhado pelos dos Estados-nação centralizados.

Com o conceito de diversidade poder-se-á criar Estados federalistas africanos? A pretensão dos historiadores e filósofos celebres de poderem desenvolver uma utopia concreta em concordância com as sociedades heterogêneas ou pluriformes africanas são conhecidas, mas de alguma forma pouco aceites. Isto vale em geral e também em particular para a abordagem

⁵⁶⁷ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 12.

⁵⁶⁸ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 36.

⁵⁶⁹ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 43.

do federalismo. Quem quiser discutir os conceitos de diversidade e federalismo e os problemas com eles conexos, não poderá evitar dedicar-se à história e política e reconstruir a origem dos problemas destas como faz Ki-Zerbo:

A África viveu desde sempre numa base pluralista. Aliás é muito tarde para constituir em África Estados-nação centralizados. Creio que a opção do mundo mundializado leva os africanos a optar pela via federal, isto é, por formas de desmultiplicação do poder e pelo princípio de subsidiariedade. O federalismo resolverá muitos problemas africanos tanto económicos como inter-étnicos⁵⁷⁰.

A história política africana foi preparada, especificamente, pelas questões de relação entre a diversidade e o federalismo, de relação entre o eu e o nós. Embora estes problemas tenham sido levantados ainda bem antes do período das independências africanas na passagem do século 20 para 21, não se buscou de início resolvê-los empregando os meios da filosofia e da história. Nós os encontramos em Ngoenha⁵⁷¹ como em Ki-Zerbo:

Penso que não temos interesse em falar de etnias em África. Deveríamos, não negá-las, porque fazem parte da nossa riqueza cultural, mas transcendê-las. Transcender as etnias significa superá-las em direção para outras etnias. É necessário cultivar estruturas interétnicas e transétnicas positivas baseadas na afinidades de parentescos que pugnam por relações económicas porque elas ajudam a resolver os problemas de guerra⁵⁷².

Somente uma determinada interpretação destes e de outros problemas da filosofia e da história dos séculos 19 e 20 levou o surgimento da utopia concreta e das grandes questões do Estado que se pode mostrar ter nascido da memória africana, a qual nas investigações histórico-filosóficas defende-se a posição de que a memória deve ser entendida como “trampolim para o futuro”⁵⁷³.

A análise minuciosa da expressão “Eu sou porque nós somos” torna explícito o problema de reconhecimento do outro com o alter ego. A percepção do outro, alternadamente seres vivos – eu e nós -, aparece no campo de visão do indivíduo. Nessa percepção, olhar externo pensa sobre o sujeito. Da mesma maneira, entendemos que o mérito de Nelson Mandela e Desmond Tutu consiste em fazer da consciência de si do ego (em fazer da afirmação - eu sou) o ponto de partida da filosofia ubuntu.

⁵⁷⁰ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 44.

⁵⁷¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica.** Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 97-98. “Moçambique é uma sociedade heterogénea, mas de certo modo solidária. O regime de coexistência entre grupos diversos pode subsistir se procurarmos constantemente compromisso. Para as sociedades pluriformes como a nossa, a lei da maioria não pode ser o único critério: é a necessária compreensão”.

⁵⁷² KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 56-57.

⁵⁷³ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 11.

A consciência de existir concretamente permite que o eu (o sujeito) possa transferir para o outro (de eu para nós) esse sentido de ego que lhe aparece com a tomada de consciência da sua própria existência. Para que o eu possa conferir ao nós o estatuto de outro ser (eu sou porque nós somos), é necessário que o sujeito tenha constituído em si e para si o sentido do ser. Trata-se de um esforço de reflexão em que o sujeito faz abstração de tudo aquilo que ele é. Com essa área de operação de abstração, o que é absolutamente próprio do ego é o ser pessoa que se situa na comunidade. Eu sou porque nós somos - implica alguns índices de existência perceptíveis no sujeito, tais como gestos e comportamentos, com os quais o indivíduo percebe *o alter ego*, o nós, o coletivo.

Perceber o que significa eu sou porque nós somos torna-se um ato complexo que inclui a multiplicidade de saberes -saber ser e estar - presentes e passados. Os saberes servem de polo de referência em relação ao qual todos os sujeitos – eu e nós – situam-se na comunidade. As manifestações da consciência ou de pensamento de cada sujeito não devem fugir à expressão de uma vida em comunidade.

Eu sou porque nós somos significa que a mesma coisa que está presente no ser do ego, também está presente no “nós”, isto é, na coisa que nós somos. A filosofia ubuntu não faz se não levar ao termino essa tese -eu sou porque nós somos-, quando considera que o eu e o nós raramente representam coisas ou seres que se excluem mutuamente. A filosofia africana põe em evidência ou tenta considerar fatores ou condições fundamentais que o viver juntos requer.

Devido às similitudes entre o *ser* do eu, do sujeito singular e nós (coletivo ou grupo) são apreendidos como um outro ser ligado ao saber ser. Espera-se frequentemente nos outros um reflexo de nós mesmos. Nas diferentes formas de agir perante a comunidade, espera-se que o sujeito da frase - eu sou porque nós somos- consiga ponderar corretamente o seu comportamento, tomando decisões acertadas que visam ao bem-estar do coletivo.

Tomamos consciência que o “eu” tem a mesma coisa com o “nós”, por exemplo, de ser também considerado não como objeto, mas sujeito. Com isso, a relação que o ego estabelece com o “nós” não limita as suas possibilidades, porque o eu revela-se ao grupo (nós) como um ser livre.

Em *Totalité et Infini* (1961), Levinas recusa “o imperialismo do Mesmo”, o qual consiste na determinação do outro pelo mesmo. A significação do enunciado - eu sou- é transferida do meu saber ser para esse outro ser (nós somos). Portanto, aquilo que é diretamente dado a conhecer em geral não é apenas o outro como tal, mas o saber ser e saber estar.

O indivíduo que diz -eu sou- deve viver a sua vida, prestando cuidado à sua própria vida e a do outro. Se não ele não será um outro eu, não será um ser em relação, como ilustra o axioma de Ubuntu, ou seja, sem essa relação, o “eu sou” não fará parte de “nós somos”. A frase -nós somos- é exposta através do meu conhecimento certo e completo de quem sou eu e da relação com o outro.

No Ubuntu, a experiência essencial está na relação intersubjetiva baseada na relação ética entre o eu e nós. Com isso, o enunciado “eu sou porque nós somos” significa uma defesa da subjetividade, não no sentido egoísta contra o “nós”, o grupo, mas como fundada na ideia de solidariedade, alteridade.

6.6 SER PREDICATIVO E SER EXISTENCIAL

Segundo Pascal, o ser é “um termo simples, impossível a definir”⁵⁷⁴, significa que o homem tem um saber vago sobre o conceito de ser. É preciso partir dessa significação vaga do ser que se define em muitos sentidos. Mas o que significa dizer eu sou por que nós somos? Nessa filosofia africana, o uso fundamental do termo ser não é predicativo pelo qual o sujeito diz “eu sou homem”, mas o uso existencial pelo qual diz: “eu sou”, ou um sujeito é (existe, o termo sou, designa o ato de existir). Nessa frase, o eu sou significa “a participação ao ser” (como em Parmênides). No ubuntu, o problema gira em volta de um “ser existencial”⁵⁷⁵.

A diferença entre esses dois significados de ser fica estabelecida na filosofia africana. O que significa “ser alguma coisa”, por exemplo, dizer que “eu sou africano”? significa tomar, nessa frase, o sou como predicado por acidente. Trata-se de marcar a estrutura de uma proposição que o espírito forma, juntando um predicado a um sujeito.

Nesse enunciado, ser significa pertencer, significa que eu pertenço a essência africana, quer dizer, o “eu” pertence a qualidade de africano. Para Hegel, “o significado do ser

⁵⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité**. La Haye: Nijhoff, 1961, p.58.

⁵⁷⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131. “O problema que aborda a filosofia africana é de caráter existencial” tomado como um dos problemas nucleares do debate filosófico africano. A hipótese de um debate legítimo sobre esse caráter aparece, para Ngoenha, como condição indispensável para a solução do problema da filosofia africana. Na verdade, pode-se observar que a primazia advém não apenas da cronologia, mas sobretudo da ontologia.

predicativo é a identidade do individual e do universal”⁵⁷⁶. A cópula “sou” vem da natureza do conceito, significa que a natureza do conceito consiste em ser idêntico consigo no seu expressar-se. Com isso, o individual e o universal são momentos, determinações, do conceito que não podem ser isoladas. E o que significa dizer apenas que “eu sou?” Nessa última sentença, o “sou” é predicado por si. O termo “sou” significa “ser absolutamente”.

Emmanuel Levinas, na sua obra, *Totalité et Infini* (1961), procura mostrar que o outro, “outro como outro”, não pode ser considerado como objeto. O “eu” percebe-se, ao contrário, como “o outro do outro”. Essa percepção é encontrada no Ubuntu - eu sou porque nós somos, quer dizer que o eu e o nós desempenham a função de sujeito. Eles produzem uma relação em que o eu vê o nós como outro. E, por sua vez, o nós também vê o eu como outro. Com isso, nem o eu, nem o nós podem ser tratados como objetos. Na máxima de ubuntu, eu sou percebe-se como o outro do outro, presente na ideia de nós somos.

Neste sentido, defendemos que o lugar desse princípio -eu sou porque nós somos – é a subjetividade, que é a acolhida de outrem não como objeto, mas sujeito. A ideia de totalidade deve ser distinguida da ideia de infinito, que se produz na relação do mesmo com o outro – o termo “produção” deve ser entendido como efetuação do ser, exposição ou elucidação do ser. O lugar dessa “produção” é a subjetividade, que é a acolhida de outrem, hospitalidade. “Nela se consuma a ideia de infinito”. O outro é, ao mesmo tempo, aquele contra quem posso tudo e a quem devo tudo.

6.7 O SIGNIFICADO DE “UMA VEZ MAIS”

A parte mais interessante da análise de Hobbes consiste na tentativa de dar uma definição de poder. Tomaremos essa tentativa para analisar o poder em Moçambique. Permiten-nos passar daquilo a que poderíamos chamar uma análise do presente para uma análise do futuro.

A discussão de Hobbes centra-se no *Levitã*, cap. 10. No texto, Hobbes avança uma definição perfeita de poder: “O poder de um homem consiste em seus meios presentes de obter

⁵⁷⁶ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de filosofia**. Tradução coordenada e ver. por Alfredo Bosi, com colaboração de Maurice Cunio et al.. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992, p.852.

um bem aparente futuro”. Essa definição é prontamente compreensível, porque se trata de uma aplicação da distinção entre o poder real (concreto) e o poder ideal (imaginário/abstrato). Sem entrar no problema das relações entre o poder e os meios, podemos dizer que, em Hobbes, trata-se do poder como “algo real (já que é presente), mas totalmente voltado para o futuro. Poder é poder fazer”⁵⁷⁷.

Durante o tempo das independências, Ngoenha sentiu alguma simpatia pelo princípio democrático da meritocracia. Mas também ele via o país com entusiasmo, pois operava-se nele uma mudança política, econômica e cultural que se esperava fosse querida pelos próprios moçambicanos. Com isso, dava-se conta de que o exercício do poder passava necessariamente por cada pessoa, saber ocupar o seu lugar na sociedade e saber fazer com cuidado a sua missão, com vistas a fazer beneficiar o seu trabalho a todos os membros da sociedade.

Em Moçambique, o poder será “poder fazer” na realidade quando a questão da democracia deixar de ser uma simples eleição de presidente originário do mesmo, único e sempre partido vitorioso. O que continua a ser paradigmático no povo moçambicano é o tipo de esperança que ele tem acerca do “poder fazer” da democracia e das eleições um lugar onde o povo tem o “poder sobre” a realidade cultural, política, econômica do país.

Temos, portanto, um poder real que é alimentado pelo poder da fantasia. Podemos ajustar essa definição ao resto da obra de Ngoenha, uma vez que Hobbes e Ngoenha falam aqui das relações reais de poderes reais entre o “poder de” e “poder sobre”. O glossário utilizado, aqui, é muito importante, não só porque temos a definição da relação vivida do poder, mas porque essa relação entre o imaginário e o poder (o futuro e o poder) é vivida de um modo utópico.

Essa noção hobbesiana é importante porque o poder é algo real; isto é compatível com a utopia concreta de Ngoenha; ele introduz, nesse ponto, a futurologia como outra melhor maneira de pensar o futuro, já aplicada a relação aos outros “instrumentos usados pelo filósofo para pensar o futuro”⁵⁷⁸, tais como a profecia e a utopia. O conceito de futuro é usado num contexto que está mais próximo da relação entre o poder real e o poder imaginário. Nessa relação, a utopia concreta está ativa em princípio. Assim, a futurologia é uma coisa boa que nos

⁵⁷⁷ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

⁵⁷⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 148.

empurra ao imaginário, não é uma coisa que tentamos deitar para o passado, é antes um método que nos motiva a sonhar para frente, para poder fazer um mundo diferente do presente.

Na *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, Ngoenha procura apresentar o trabalho de elaboração de um imaginário como um campo de luta política e pelo poder das pessoas que vivem em comunidade. Nela, o autor defende que o futuro das sociedades vai necessariamente passar pela descrição do poder e por falar a linguagem da utopia, do imaginário. Só uma concepção futuroológica do mundo ajuda a definir as identidades e os objetivos comuns da comunidade. A futurologia social permite organizar o presente e o futuro; ela é construída por utopias, profecias, por sonhos e esperanças. Assim, o campo da futurologia é um campo de luta política e pelo poder, onde se cruzam interesses de uma pequena comunidade com as ideologias de outros grupos sociais no país.

O mérito de Thomas Hobbes, a quem voltamos agora, é que ele distinguiu dois sentidos de poder: “poder de” e “poder sobre”. “Poder de” significa uma ação possível, designada potência. A discussão de Ngoenha, no capítulo da relação entre futuro e futurologia, trata do “poder de” cada um escolher o tipo de futuro que quer para si e para os outros. O povo moçambicano pode escolher uma única via entre as diferentes vias (político, econômico, sociocultural e educativo). É essencial para a concepção filosófica de Ngoenha a acentuação da necessidade da escolha de uma via. A acentuação do elemento normativo da via é acompanhada de pressupostos mínimos que permitem levar do presente até ao futuro o que os homens desejam realizar na vida comunitária.

O estudo do poder na filosofia africana de Ngoenha é apresentado em dois sentidos. Aqui, Ngoenha tenta aplicar um sentido do poder bastante semelhante ao de Hobbes. Assim, o primeiro sentido fala do “poder sobre”, enquanto o segundo sentido fala do “poder de”. A principal ideia de Hobbes é que “poder sobre” significa a dominação real no sentido estrito de *Potesta* - uma potência particular. O poder é a potência de um homem ou de um grupo sobre os outros homens ou outros grupos⁵⁷⁹. O que foi dito até aqui pode ser entendido no sentido de que, em Moçambique, nós sofremos um poder de dominação real. Nesse ponto, Ngoenha pensava na participação do povo na realização do futuro.

O ponto de partida de Severino Ngoenha, na *Filosofia africana – das independências às liberdades* é a constatação de que os militares em Moçambique exercem um “poder sobre”

⁵⁷⁹ Comte-Sponville, André. Dicionário filosófico. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

na sociedade colonial e pós-colonial: “*E uma vez mais* os militares estavam lá para nos obrigar a traduzir em atos os planos futurísticos daqueles que tinham o privilégio divino de saber o que era bom para todos. Nós fizemos a história, mas, *uma vez mais*, como instrumentos da vontade alheia”⁵⁸⁰ Nesse contexto preciso, Ngoenha revela uma certa afinidade com “Não a simples ação possível, mas a ordem possível, a restrição possível, o controle possível”⁵⁸¹, proposição do teórico político e filósofo inglês chamado Thomas Hobbes.

Ngoenha sublinha mais as trevas do momento vivido pelo sujeito em direção às liberdades: “A cultura da violência militar institucionalizou o anormal no Moçambique independente”⁵⁸². Evidentemente, Ngoenha é conduzido, aqui, pela convicção que o processo das independências africanas em direção às liberdades, possa ser caracterizado pelo sentido hobbesiano de “poder sobre”, pois, na *Filosofia africana* – das independências às liberdades, Ngoenha compara, dum maneira explícita, esse processo de dominação a uma “democracia militarizada”, em que todas as eleições presidenciais e legislativas em Moçambique são “a ação possível [que] é ação possível sobre a vontade de outrem”⁵⁸³, ou seja, há um “poder sobre” da vontade dos membros do Governo e do Estado sobre a vontade do povo moçambicano. Tal como no tempo colonial, hoje passa-se do “*poder de*” (decidir, escolher, votar) ao “*poder sobre*” - e a ação é, então, “imediatamente ação real”⁵⁸⁴. Por exemplo, poder obrigar o povo a votar em um determinado candidato e não no outro, essa simples possibilidade (como *poder de*) já é uma realidade no “Moçambique atual”⁵⁸⁵, mas (como *poder sobre*) que se manifesta através das forças militares da democracia renamistas e frelimistas.

Na realidade, o pensamento de Ngoenha sobre a democracia moçambicana oscila em permanência entre o “poder de” e o “poder sobre” que é fortemente influenciado por Thomas Hobbes: “O poder é a potência humana de que somos objeto ou mais raramente, que

⁵⁸⁰NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p.9.

⁵⁸¹ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

⁵⁸²NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 16.

⁵⁸³ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

⁵⁸⁴ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

⁵⁸⁵ Thomas Kesselring apresenta a Terceira Questão - que análise se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? (2015) nestes termos: Esta obra, então fala do Moçambique atual. Mas o autor também apresenta um estudo sobre as condições que garantem a convivência pacífica entre diferentes grupos sociais políticos, étnicos et. Ele enriquece seus argumentos com uma grande variedade de amostras que iluminam o funcionamento e o não-funcionamento da política em outros países, no passado histórico como no presente.

exercemos⁵⁸⁶”. A sua instância sobre o *poder* revela evidentemente as afinidades significativas do pensamento hobbesiano na sua introdução à *Filosofia Africana* (primeira edição de 1993), com o Prefácio da *Terceira Questão* (2015), que merecem ser postos em evidência. A leitura atenta dessas partes dos livros atesta até que ponto o jovem Severino Ngoenha é verdadeiramente fascinado pela definição de poder de Hobbes no sentido de *poder sobre*.

No Estado Novo em Portugal (1928), tal como no Estado livre e independente em Moçambique (1974) - “os militares estavam lá para executar as ordens⁵⁸⁷”. Com isso, o homem de Moçambique está face a face de uma violência descrita por Aristóteles, na medida em que os militares coloniais e pós-coloniais continuam a *colocar constrangimentos sobre o povo moçambicano* com vistas a alterar as suas escolhas, as suas esperanças e a sua vontade. Essa violência militar é descrita, em sua obra *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, com o objetivo de fazer uma previsão racional do futuro, um Moçambique novo e melhor do que o presente que o povo é dado viver.

6.8 O USO PRÁTICO-POLÍTICO DO CONCEITO DE PROJETO

Fascinado pela noção de projeto como “um desejo presente voltado para o futuro, na medida em que depende de nós”⁵⁸⁸, só Ngoenha, pensamos nós, tem largamente trabalhado a relação entre a ideia de projeto e a noção de futuro. Ele é o nosso Comte-Sponville, ou nosso Bloch, pela sua maneira inegável de despertar-nos da nossa ‘missão-futuro’, como no *Princípio Esperança* de Bloch, onde a filosofia tem a função de ter a “consciência do amanhã”; de tomar “partido de futuro”⁵⁸⁹.

São esses dois filósofos (Bloch, alemão, e Comte-Sponville, francês) que souberam verdadeiramente fazer-nos descobrir a essência da *Filosofia Africana* de Ngoenha, em particular a de Moçambique independente (1974): “Quantas vezes ouvimos repetir que o futuro

⁵⁸⁶ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 456.

⁵⁸⁷NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

⁵⁸⁸ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 488.

⁵⁸⁹BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, I, p.17.

dependia de nós? A Frelimo convidava-nos a participar, e de uma maneira que se queria ativa, na construção do futuro”⁵⁹⁰. Comte-Sponville e Bloch pensaram, portanto, ambos o nó da interioridade subjetiva. Essa interioridade, esse “nós”, será preenchida de utopias concretas e esperanças, dentro do processo das independências e liberdades africanas.

O que nos parece da leitura do livro da *Filosofia Africana – das independências às liberdades* é, sem dúvida, essa vontade "estranha" do jovem Severino Ngoenha de fazer sobre o problema da subjetividade e da interioridade subjetiva, uma síntese entre Ernest Bloch e Comte-Sponville e Michel Foucault, uma síntese que culmina, é claro, no postulado da necessidade de um novo conceito de sujeito não passivo, mas ativo que participa na concretização dos seus planos.

É incontestável que essa tentativa de síntese seja bastante ariscada, pois um abismo profundo separa a abordagem da concepção de sujeito de Foucault. Diso isto, o jovem Ngoenha parece estar disposto a assumir voluntariamente esse risco, preservando na defesa do primado de um nós, duma subjetividade, dum sujeito coletivo racional, desafiando, ao mesmo tempo também, o ponto de vista foucaultiano de sujeito (que não é substância, mas forma).

O conceito de projeto Comte-Sponvilliano, que fascinou o Jovem Ngoenha, durante seus escritos, é, evidentemente, o conceito projeto que é também um conceito-chave da filosofia africana de Ngoenha. Aqui, a inspiração de Ngoenha junto à filosofia francesa é clara e indiscutível: “O projeto ainda não é uma vontade (querer é fazer), ou melhor é apenas a vontade (atual) de querer (mais tarde)”⁵⁹¹. Essa passagem citada do *Dicionário filosófico* da Comte-Sponville prova pelo essencial duas coisas:

1º que o projeto moçambicano de querer fazer um amanhã diferente e “viver o hoje”⁵⁹² ainda não é uma vontade realizável, mas continua a ser um quer-fazer, não realizado no concreto, mas imaginado de forma utópica e abstrata. 2º “Que sem dúvida, o futuro, tal como o desenham as nossas esperanças, os nossos desejos, os nossos sonhos, a coragem que anima

⁵⁹⁰NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

⁵⁹¹ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 488.

⁵⁹² Para Freud, a realidade parece inalterável e mecânica, em consonância com a visão do mundo do século XIX. “Contra tudo isso, Vaduz e Orplid, o que se sente em mente com esses radicalismos (realismo socialista), não procurou nenhum outro lugar para sua realização a não ser o futuro” cfr. BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 99.

os nossos projetos, é uma das causas mais importantes de hoje”⁵⁹³. A passagem citada da *Filosofia africana – das independências às liberdades*, de Ngoenha, figura na noção Comte-Spovilliana de projeto como vontade atual de querer mais tarde, diretamente tirada e inspirada o filósofo francês.

Com essa conjectura, Ngoenha adota duas posições numa proximidade significativa em relação a Comte-Sponville e Ernest Bloch: A primeira é que “a filosofia africana é um conjunto de projetos do futuro”. A noção de projeto implica uma certa influência de Comte-Sponville. Em seguida, reconhecemos, imediatamente, o papel da filosofia em Bloch como próximo de Ngoenha: “O problema da África consiste na tomada de consciência da sua situação material e espiritual, quer dizer, do futuro (amanhã)”⁵⁹⁴. Ngoenha, nas obras *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e *Filosofia Africana - das independências às liberdades* (1993), estabelece uma continuação do tema da ‘missão-futuro’ como centro de interesse da filosofia e de cada homem.

⁵⁹³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10. “Ver num projeto a fonte de uma liberdade absoluta, com faz Sartre, é esquecer que um projeto, na medida em que é atual, é tão real – logo é tão necessário – quanto o resto”.

⁵⁹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

7 UBUNTU COMO FRATURA DO CUIDADO DE SI

Segundo Pascal, “o ser é um termo simples, impossível de definir. Não é que não saibamos o que significa a palavra, mas não podemos defini-la sem pressupor um saber vago da palavra ser”⁵⁹⁵. Essa dificuldade para a nossa análise é que, na filosofia do ubuntu, a distinção entre aquilo que eu sou e nós somos tende a desaparecer e restabelecer essa distinção é ir contra, senão o Ubuntu em geral.

Com base na definição do ser em Pascal, podemos entender porque é que a definição entre aquilo que *eu sou* e aquilo que *nós somos* tende a ser difícil no ubuntu. Primeiro, opõe o eu ao *nós*. e o que se opõe ao *nós* é o individualismo. Essa é a posição do Ubuntu. Nessa fase, tanto o *eu* como o *nós* podem pertencer ao grupo do ser, que abrange ambos.

Nesse caso, na filosofia ubuntu, o ser é empregado como relação, mas essa filosofia ainda não nos diz o que é ser, nem o que esses dois diferentes sentidos (eu sou ...nós somos) podem ter em comum. Isso significa que, quando considerarmos a expressão “eu sou porque nós somos”, não será possível, por exemplo, dar à proposição “eu sou” a forma copulativa “Eu sou um zulu”. E isso não nos ensinaria mais nada sobre o Zulu.

Essa ênfase posta na proposição - *Eu sou porque nós somos* - não vale como definição, pois todas essas expressões – eu sou (...) nós somos - supõem o ser, mas não o próprio ser que todo o discurso supõe. Nesse enunciado, há uma justificação em que as semelhanças entre o *eu* e o *nós* são exaltadas por essa filosofia. A proposição *eu sou* não é um conceito de pessoa que possa acrescentar-se ao conceito de um zulu. É simplesmente o caráter de certas particularidades em si. A expressão “eu sou”, metafisicamente, levanta um problema, pois ela não acrescenta nada ao sujeito, ao eu. Ela não diz nada sobre a natureza do sujeito, a não ser que ele é um ser um “mistério”.

⁵⁹⁵ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 544.

7.1 A QUESTÃO DO SUJEITO

No que concerne ao sujeito, Ngoenha refere-se explicitamente, no livro *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, afirmando que, do ponto de vista da filosofia política, o sujeito opõe-se ao soberano, como o que obedece ao que manda. Em Moçambique, o sujeito opõe-se àqueles que tinham “o privilégio de saber o que era bom para todos”⁵⁹⁶. Desse ponto de vista, há algo de novo nessa definição.

Ngoenha, com grande originalidade, propõe uma análise formal perfeitamente correta das grandes funções do sujeito. Assim, o termo sujeito refere-se a um homem, ao cidadão, como o que não é livre ao que é: “Na História universal, na realidade, só participamos como materializadores de opções alheias, quase com o mesmo estatuto dos sofisticados instrumentos mecânicos modernos; sem, portanto, nenhuma possibilidade de decidir livremente pelas nossas vidas e pelo nosso futuro”⁵⁹⁷.

Aqui se vêm isoladas, em termos muito simples, as grandes funções do sujeito e do objeto. De acordo com os contextos ou as épocas de Moçambique, o acento será posto sobre um país colonizado ou sobre o outro, terra livre e independente, e então o problema da subjetividade cristalizar-se-á sobre outros polos (por exemplo, na Política) capazes de condensar e de conter todo o papel do sujeito como tal.

Nesses dois sistemas, colonial e democrático em Moçambique, a preocupação de Ngoenha está centrada no sujeito ou na subjetividade. Não há outra coisa que lhe preocupa senão o sujeito e o seu desempenho a tal aspecto local da nossa vida que se manifesta pela participação passiva na construção do mundo novo.

Em 1928, o “Estado Novo em Portugal” fez grandes projetos para Moçambique, porém a participação dos moçambicanos na realização desses projetos era passiva. Em 1974, com a Frelimo no poder, “Nós fizemos a história, mas, uma vez mais, como instrumentos da vontade alheia”⁵⁹⁸. Essa função ameaça o sujeito. O homem é sujeito tanto que submisso ao soberano, enquanto ele pode realizar os planos dos detentores de poder político e divino. A história de

⁵⁹⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

⁵⁹⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

⁵⁹⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

Moçambique está para abordar as ameaças do sujeito, a instrumentalização da função onde o homem pode ser sujeito.

O problema do sujeito é objeto de análise na *Filosofia Africana* de Ngoenha, que tem, como finalidade, desalojar o sujeito na situação em que se encontra, sem deixar escapar nenhum dos seus aspectos (ético, político e histórico), mas é precisamente nessa pluralidade de descrição dos aspectos que marcam o sujeito. Encontramos, aqui, a fórmula habitual “Quem somos?”⁵⁹⁹, mas o seu grande interesse é de ser apresentada a ideia de homem de Moçambique como essencialmente sujeito.

Na filosofia de Ngoenha, a palavra sujeito não é do âmbito da teoria do conhecimento, mas da moral. O sujeito, em Ngoenha, opõe-se ao objeto como o que quer e age (livre e independente) ao que é feito (instrumento de realização de vontade alheia). O sujeito, para ele, é o ser humano. Assim sendo, o sujeito significa um ser humano que age como senhor do seu destino e da sua vida.

Na filosofia africana de Ngoenha, a filosofia do ser é a mesma de Kant e Bloch. Podemos igualmente encontrar a questão do ser como um ponto, como um problema antropológico. É o que descreve Ngoenha no Capítulo IV – *Governar-se ou ser governado?* Tanto ele, como Kant e Bloch tratavam de responder a questão sobre “quem somos?” ou mais especificamente “O homem quem ele é?” Essa é a questão mais complexa, pois opõe-se a várias concepções de alguns filósofos da civilização europeia.

Contudo, na filosofia africana, afirmar que “eu sou porque nós somos” não significa que temos experiência ou conhecimento de tal sujeito (eu ou nós). Aqui, registra-se um ponto de semelhança com a filosofia ocidental e o budismo quando aquela afirma que: “não há um sujeito, não há um eu que não seja ilusório, não há si (*anata*): tudo não passa de fluxo e de agregados, de impermanência e processo (*prática sumupada*: produção condicionada)”⁶⁰⁰.

Para refletir sobre tal situação, apelamos para uma hipótese: a maior parte dos filósofos desconhece que, no ubuntu, a filosofia do sujeito é a mesma de Descartes, de Kant, de Sartre... “o sujeito é aquele que diz *eu* na medida em que se designa legitimamente assim: é aquele que pensa ou age, mas na medida em que seria o princípio dos seus pensamentos ou dos seus

⁵⁹⁹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7. “O homem de Moçambique pode reconhecer-se sujeito ou objeto dos eventos temporais? Somos nós a fazer a História ou somos feitos pela História dos outros?”

⁶⁰⁰COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 576.

atos⁶⁰¹”. Não viam um homem real como sujeito, mas viam-no como um eu abstrato, que não é substância. Não se pode continuar a acreditar que, na filosofia africana, o sujeito ainda permanece como crença, como ilusão, como palavra; mas que não explica nada.

Não cremos que, com essa resposta de Ngoenha sobre quem somos?⁶⁰², a filosofia africana queira cair no sujeito como ilusão. 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.

O conceito de homem no Ubuntu não envolve apenas aspetos positivos, mas também negativos, ou seja, inclui o ser sagrado e profano dentro da figura humana. Isso significa que o homem, para Ngoenha, é bom e mau concomitantemente⁶⁰³. Nessa definição, vislumbra-se uma imagem de homem simples, mas complexa. Vimos ainda que as concepções de Hobbes, da Bíblia, mesmo as definições de Marx e Maquiavel, são simultaneamente congregadas no único homem.

Não cremos que com essa resposta Ngoenhiana equacione-se a pergunta (quem somos?), antes kantiana e, mais tarde, blochiana, e que ele não queira cair no sujeito que não é homem. Mas a política africana, o ubuntu, deve tratar exclusivamente do homem, não como substância ou ilusão, mas como um sujeito ativo com tudo o que lhe compõe. O homem como sujeito da sua própria história e senhor do seu destino é o centro de gravidade das preocupações da filosofia africana e da história de África.

A essa concepção vincula-se uma ideia de que “Se não quisermos reencontrar no moçambicano de amanhã o escravo, o colonizado, o bárbaro, o homem sem cultura e sem

⁶⁰¹ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 576.

⁶⁰²NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.97 “Não somos uma sociedade de filósofos ou de cidadão virtuosos prospectados por Voltaire, nem os animais ferozes de Hobbes. Os nossos governantes não são os filósofos de Platão, mas nós – governados – não somos as ovelhas mansas da Bíblia. Não somos o homem novo de Marx, mas também não somos o homem sem escrúpulos de Maquiavel. Somos simplesmente homens, com tudo o que ele tem de divino e de diabólico”.

⁶⁰³ Nesse sentido, a crítica a antropologia colonial, a etnofilosofia e as diversas etnociências, na filosofia de Castiano, terá como circunscrição a subjetivação dos sábios. Hountondji, como Castiano, a sua crítica sobre as ciências sociais humanas e o modo como pretende justifica-la, é em uma simples continuação da “objetivação da *aquilo* que os seus praticantes pensaram e pensam que esses ‘povos’ ou ‘culturas’ são e sabem. Ou seja, objetivam a subjetividade dos sábios e outros especialistas que encontram e entrevistam nas coletividades e culturas tradicionais”. Cfr. CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 49.

história, temos de partir dos homens que somos e procurar os meios da nossa democracia e do nosso progresso”⁶⁰⁴. Contra Ngoenha, pensamos que se deve observar que “O sujeito não é o que somos, mas o que queremos ser”⁶⁰⁵.

Ngoenha fez uma distinção clara entre quem somos e o que queremos. Na introdução ao texto intitulado *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, ele sublinha que, na História universal, “participamos como instrumentos mecânicos modernos”⁶⁰⁶; no que concerne “o que somos”, Ngoenha também se refere explicitamente, na Introdução à *Filosofia africana – das independências às liberdades*, afirmando que, no tempo colonial e, em 1974, na República Popular de Moçambique, “éramos instrumentos nas mãos dos que tinham o direito de programar, querer e escolher o seu próprio futuro”⁶⁰⁷.

Pensamos que neste contexto preciso do processo de definição do homem como sujeito que Michel Foucault entra por, assim dizer, contra a busca do eu perdido: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”. Essa passagem é uma confirmação da vontade inquebrantável duma confrontação profunda e sincera da parte de Michel Foucault com a questão de Kant (quem somos?). É uma prova de que Foucault criticou a pergunta sobre a ideia de homem, em Kant, e de sujeito, na Antiguidade greco-romana⁶⁰⁸.

Duma maneira indireta, Foucault, com a sua atitude de diagnóstico do presente, põe em causa o sujeito definido como o que somos: “não me pergunte quem sou”. Essa recusa será responsável pela mudança do papel de sujeito na sociedade, visto que Foucault atribui também grande importância ao homem não mais passiva, mas ativa e fundamental de todas as funções do sujeito: “não me diga para permanecer o mesmo”. O que quer dizer essa objeção de permanecer o mesmo na História? Podemos defender - em favor de Foucault - que a recusa da mesmice anuncia um outro paradigma, um tipo de definição do homem novo? Não se trata de

⁶⁰⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 99.

⁶⁰⁵ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 576-577.

⁶⁰⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

⁶⁰⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 8-9.

⁶⁰⁸ Na verdade, procura-se demonstrar que a pergunta sobre o homem e a questão do sujeito são temas cruciais da filosofia ubuntu. Assim, o princípio eu sou porque nós somos dentro do axioma tradicional africano bantu significa uma interrogação e crítica sobre o ser humano, em especial do ser humano como sujeito da sua própria história e política.

exercer o mesmo papel de instrumento na História universal, mas de mudar de papel, passando de objeto para sujeitos da História.

Em outras palavras, negar-se a responder a questão kantiana (quem somos nós?) ou recusar a mesmidade na História significa que, no diagnóstico do presente, o importante não é apenas questionar quem somos nós, mas também é necessário que nos interroguemos sobre o que queremos ser realmente.

Assim, pensamos que a proposição “eu sou porque nós somos” não seria importante apenas porque reflete sobre *quem somos*, mas porque trata de questões da nossa vontade. O ubuntu deve dar mais primazia não ao que nós somos, mas *o que nós queremos ser*. Na realidade, trata-se da união do ser com a vontade, ou seja, deve-se unir o nosso ser, aquilo que somos, como homens, com aquilo que queremos ser aqui e agora.

O motor da história da África desde o tempo colonial até as independências africanas é a resposta do que somos e do que queremos ser. As representações da imaginação utópica da independência e da liberdade cruzam-se em duas questões: quem somos nós? E que tipo de homem queremos ter amanhã? O ser e a vontade são os conteúdos da utopia que devem nortear as independências africanas.

Eu sou porque nós somos transformar-se-á numa reflexão moral e esse princípio é uma luta interna entre o eu e o nós. Além disso, devemos acrescentar que a ideia de Foucault é esclarecedora dessa problemática: “Não o princípio dos nossos atos ou dos nossos pensamentos, mas o seu encadeamento, que nos encadeia. Não um princípio, mas uma história. Não nossa liberdade de sujeito, mas nossa sujeição”⁶⁰⁹. O homem ainda é dominado pelas leis e normas da comunidade onde se encontra a viver.

Essa obrigação moral só existe para o ser que reconhece o seu outro. O homem africano é visto desdobrado na relação entre o eu e o nós. Em outros termos, o eu/ sujeito engloba toda a alteridade (nós) em sua identidade (eu sou porque nós somos). O termo *nós* é reconhecido como participante do eu. Com isso, passa-se da ordem lógica à ordem histórica e faz-se uma reflexão sobre a constituição do homem como sujeito de relação, assim, passou-se dos atos individuais para o cumprimento das normas coletivas. O indivíduo moral deve buscar a coincidência dos seus pensamentos e a coincidência dos atos com os outros.

⁶⁰⁹COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 577.

Como passar do princípio da sujeição para nossa liberdade de sujeito? Nessa relação normativa entre eu e nós, ressalta-se a sujeição do eu ao nós: “Não se vá concluir daí que deveríamos por isso renunciar à liberdade, mas a subjetividade não poderia bastar para alcançá-la (a liberdade): somente a verdade liberta, e a verdade não é um sujeito”⁶¹⁰.

O homem da cultura zulu não é conformista com esse princípio do ubuntu, mas ele é um homem pensante, que respeita a lei da comunidade. O eu deve inserir os seus pensamentos, os seus atos, numa lei e nos usos e costumes concretos da sua comunidade. Neste sentido, o eu deve cogitar para aceitar ou sujeitar-se a esse princípio da comunidade.

A partir do momento em que o eu compreendeu que deve relacionar os seus atos e pensamentos, quer ser igual a todos os membros da comunidade por meio da observância da norma da comunidade; o eu busca harmonia através da sujeição à regra de conduta da comunidade. O princípio eu sou por nós somos é moralmente válido na medida em que não entra em contradição com o princípio da liberdade.

O eu/ sujeito precisa ser educado nesse processo de princípios de vida comunitária para que o seu eu não seja a negação do nós como dimensão social. O eu/ sujeito deve o artífice da vida política e a sua missão é fazer uma conciliação entre o si mesmo e o nós, a vida comunitária rumo à realização da pessoa humana.

O papel do filósofo na educação dos jovens é centrado no Ubuntu, como uma “filosofia não mais do sujeito, mas do conhecimento; não mais da liberdade, mas da libertação”⁶¹¹. Ngoenha postula uma educação que vai das independências africanas às liberdades, onde o homem age como sujeito ativo e isso significa que toda a filosofia africana é uma luta pela liberdade.

⁶¹⁰ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 577.

⁶¹¹ COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 577.

7.2 A RESPONSABILIDADE EM KI-ZEBBO E NGOENHA

Ngoenha que é leitor de Kizerbo, já não é KI-zerbo a ler Ngoenha. Sujeito deriva do latim *subjectum*, o que é posto, o que é posto abaixo⁶¹². No sentido lógico, o sujeito designa o que falamos e sobre quem dissemos tal ou tal coisa: uma proposição (por exemplo, " eu sou porque nós somos") é composta por um sujeito e um predicado. O sujeito é o que predicamos alguma coisa, e que não é em si mesmo o predicado de qualquer outra coisa.

Para nós, o que nos interessa é saber o que é que o eu é (que não é em si mesmo o predicado de outra coisa, do nós). Ou seja, o que nós (os zulus) falamos do eu, o que nós dissemos do eu? Quais são o sujeito e predicado dessa proposição? No ubuntu, o que se predica do sujeito (eu)? Em filosofia ubuntu, o que é que se predica do sujeito (eu). E que não é em si mesmo predicado do "nós"?

No sentido político, o termo presente tem duas acepções: é o ser que é submisso, mas também, na dimensão jurídica, é o ser humano que detém os direitos e é dotado de autonomia. A condição que aparece deve ser temperada: o sujeito considerado como ser de direito, em sua autonomia, é submisso a lei. Mas Rousseau afirma que um povo é livre, que obedece às leis que ele dá a si mesmo. Isso implica que os sujeitos são os cidadãos, os sujeitos são na medida em que eles são submissos às leis do Estado. "E os sujeitos são cidadãos quando participam da autoridade soberana"⁶¹³.

Pensamos que Ngoenha em *Filosofia Africana – das independências às liberdades* faz uma leitura de Rousseau quando fala sobre direito, justiça e autonomia, considerando que o povo moçambicano é livre apenas quando obedece às leis que dá a si mesmo. Tal jugo é o sentido adequado das independências africanas que caminham em direção às liberdades.

Quando Ngoenha faz a pergunta "quem somos nós?" Somos sujeitos ou objetos da nossa história, ele pretende saber se o povo moçambicano é um ser humano dotado de direito e autonomia de decidir o seu futuro, com autonomia de fazer as suas próprias leis. Em outros termos, os povos africanos só serão livres se obedecerem às leis que eles mesmos dão-se, assim esses povos serão soberanos se forem capazes de participar da autoridade soberana. Ngoenha,

⁶¹²BOILLOT, Hervé (Org.) **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larousse, 2007, p. 957.

"Au sens logique, le sujet designe ce dont on parle e dont on dit telle ou telle chose: um proposition (par exemple, "la rose est fanée") est composée d'un sujet et d'une predicat. Le sujet est ce dont on prédique quelque chose, et qui n'est lu-même le prédicat de rien d'autre".

⁶¹³ BOILLOT, Hervé (Org.) **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larousse, 2007, p. 958.

na introdução àquela *Filosofia africana* defende a ideia que, em 1974, em plena época da independência de Moçambique, apenas saboreamos o doce de ser livres, porém participamos com objetos, porque naquele período uma vez mais os militares estavam lá para obrigar os moçambicanos a traduzir em atos os planos feitos pelos outros povos.

Neste sentido, julgamos que a *Filosofia africana - independências às liberdades* de Ngoenha é uma leitura ao Contrato Social de Rousseau. Dado que a questão que Ngoenha coloca, a saber: se somos ou não sujeitos da nossa história, corresponde ao sujeito como ser de direito em sua autonomia (em Rousseau) ou sujeito às leis do Estado. O povo é livre apenas quando obedece às leis que ele próprio criou.

Em Ngoenha, encontramos ideias de Rousseau, por exemplo, os sujeitos são cidadãos apenas quando são submissos às leis do Estado e sujeitos são cidadãos quando participam na autoridade soberana, sendo, pois, as condições de uma humanidade livre e independente. Mas também parece que a participação e a autonomia são condições pressupostas duma comunidade de sentido no mundo e para o mundo. Em *Filosofia africana - das independências às liberdades*, existe um conceito de sujeito como cidadão, um conceito político de sujeito em Ngoenha.

O texto de Rousseau, pelo seu conteúdo, parece-nos fundador do problema que temos vindo a tratar, na medida em que ele entende determinar as condições originais do conceito político de sujeito, em outras palavras, as condições próprias de uma humanidade, de um sujeito histórico. Isso mostra que a filosofia e a história africana estão de uma maneira ou outra, implicitamente ou explicitamente, fundadas sobre a existência de um “sujeito ativo”⁶¹⁴.

O próprio Ki-Zerbo, em seu texto *Para quando África?* aborda o problema do Estado de direito, um texto inaugural da filosofia política do nosso historiador, ao afirmar que a ideia de “multiplicar a responsabilidade”⁶¹⁵ é muito importante. Esse texto parece inegavelmente entrar em concordância com a *Filosofia Africana – das independências às liberdades* de Ngoenha, segundo o qual “as pequenas comunidades seriam o espaço de fecundidade de dons, capacidades, ritmos e exigências singulares.

⁶¹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 52.

⁶¹⁵ Ki- KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 70.

Elas seriam o espaço de participação, de solidariedade e de amor. Elas podem permitir que a democracia seja real”⁶¹⁶. A passagem em que se encontra uma observação suficientemente clara, e o próprio Ki-Zerbo procura esclarecer o que ele pretende dizer, dá-se quando ele refere-se aos diferentes sentidos de “responsabilidade” e afirma que ele próprio está empregando tal palavra com dois sentidos:

No termo de responsabilidade há uma ideia dupla: é simultaneamente a responsabilidade dos cidadãos de inventar ou de decidir e é o facto de prestar contas. Quando se multiplica as instâncias de bens comuns, multiplica-se a participação, a responsabilidade dos cidadãos. O conceito de responsabilidade de dupla dimensão permite garantir uma boa governação. É a partir da gestão direta pelos cidadãos de um certo número de interesses, de bens, de serviços, de valores que faz com que cada um dê a medida da sua própria criatividade, sem ser invadido pelo medo de não ser conforme um superior hierárquico⁶¹⁷.

Nesse caso, o que nos parece é que Ngoenha pode ajudar muito a compreender melhor o que é uma utopia em Ki-Zerbo, como a melhor maneira de pensar o futuro, dado que ele quer falar do papel político que o povo africano desempenha, mas, de fato, ao mesmo tempo, parece acreditar que está falando simplesmente de modelos de Estado utópicos: “De fato não nos seria possível viver sem uma imagem do futuro, sem aquela fantasia política que permite inventar o amanhã e viver o hoje”⁶¹⁸.

No mesmo texto, há passagens que mostram que Ngoenha e Ki-Zerbo, como os defensores do Estado federal, descrevem responsabilidades possíveis de sujeitos livres que um sistema pode oferecer em circunstâncias idealizadas: “Nós somos parcialmente responsáveis em relação ao passado, que, entretanto, só agora começamos a compreender nos seus significados complexos. De facto, o futuro dos outros é já em parte nosso, e encontrar uma ruptura nos três momentos é provavelmente impossível, seria errado”⁶¹⁹. No livro, Ngoenha sustenta ainda a mesma concepção de responsabilidade, mas reservada, então, no futuro: “Aliás,

⁶¹⁶NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 178.

⁶¹⁷ KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 70.

⁶¹⁸NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10. COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 17. “E que esperança não é frustrada? Não há esperança que não seja ‘impotência d’alma’ e promessa de tristeza. Em lugar da qual o silêncio nada espera”

⁶¹⁹NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 148

no futuro existe também uma parte que é nossa, porquanto viveremos ainda”⁶²⁰. Ela aproxima a consciência do amanhã, que é apresentada como “ainda-não” no *Princípio Esperança* de Bloch.

Além de Ki-Zerbo, Severino Ngoenha é outro pensador político que aborda o modelo do Estado multinacional e federal de uma forma que converge com a concepção que deseja defender. Ambos defendem uma versão realista da abordagem da utopia. Ki-Zerbo fala de um Estado, uma Nação Federal, que, segundo ele, é um objetivo a atingir, inclusive, no nível das línguas⁶²¹. É certo que o problema das línguas é essencial porque diz respeito à identidade dos povos, pelo menos, à identidade é necessária para o desenvolvimento e a democracia.

As línguas também dizem respeito à cultura, aos problemas da nação, à capacidade de imaginar, à criatividade. Segundo a concepção que Ki-Zerbo deseja sustentar de línguas nacionais: elas dizem respeito à cultura. Mas o ponto central é exatamente aquele de encontrarmos na língua particularidades ligadas aos problemas reais da nação.

Finalmente, Ki-Zerbo apresenta ideias que são interessantes como uma possibilidade de inventar o modelo de África federal e multicultural, baseando-o na realidade africana multi-étnica: “Eu estou persuadido de que o federalismo iria muito mais depressa se o estabelecêssemos na base das línguas africanas. As línguas que desempenham um papel transversal através das diferentes etnias e países da região poderão servir de base para o federalismo na África Austral”⁶²².

⁶²⁰NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 148

⁶²¹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 220. “Enfim, para sermos claros, a insistência de Asante sobre a necessidade de se envolver uma filosofia africana baseada na língua ou nas línguas africanas é simplesmente um absurdo. Não é a língua senão as formas como fazemos o uso da linguagem o ponto mais importante para a intersubjectivação”.

⁶²² KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** : entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 75.

7.3 UM NOVO INSTRUMENTO UTÓPICO

Na direção da realização de uma África federal, Ki-Zerbo e Ngoenha propõem elaborar uma utopia concreta, enraizada no corpo e no mundo reduzido das “línguas principais abrangendo 90% da população”⁶²³, que seja expressão do próprio ritmo, das capacidades e “exigências singulares da comunidade”⁶²⁴. A filosofia será, então, um percurso aberto e inacabado, em contínua transformação e renovação, uma interrogação continuada.

A filosofia é gizada num confronto crítico com a filosofia contemplativa, com a utopia abstrata, que se cinde da vida. Ora, a filosofia não é um saber autônomo e fechado, nem mesmo um certo saber, mas, antes, um telescópio mais potente, o da consciência utópica afiada e adaptada a cada realidade cultural. Esse telescópio é usado para dominar a realidade social e histórica.

A filosofia política de Ngoenha julga, portanto, os programas do Estado e dos partidos políticos, mais precisamente no horizonte da consciência de cada evento e época. As regras de pensamento que nos são recomendadas repousam, assim, sobre a ideia do devir que faz ofício de princípio em toda a sua filosofia. Podemos distinguir, em cada obra, quais são os verdadeiros motivos que o levam a escrever sobre Moçambique. Por exemplo, o motivo da *Terceira Questão – que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015) “foi a profunda preocupação com os eventos políticos em 2013 e 2014, antes das eleições presidenciais: faltou pouco para Moçambique escorregar numa nova guerra civil”⁶²⁵.

Com efeito, a ética de Ngoenha caracteriza-se pelo esforço de pesquisa positiva da felicidade, da paz e da democracia, para evitar o sofrimento, a guerra! Eis o ponto de apologia de Bloch na dimensão da consciência histórica ligada às coisas na adaptação da consciência ao horizonte do devir, do amanhã. Assim sendo, no plano filosófico, nós devemos admitir que o pensamento de Ngoenha tem influências de Bloch: “O que foi designado dessa forma situa-se no horizonte da consciência de cada coisa, consciência que segue se adaptando à medida que este horizonte se descortina”⁶²⁶.

⁶²³KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 75.

⁶²⁴NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 178.

⁶²⁵NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13.

⁶²⁶BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17.

Em outras palavras, em cada momento histórico, Ngoenha necessitou de um telescópio mais potente, o da consciência utópica afiada e adaptada a cada realidade cultural e esse telescópio foi usado para dominar a realidade social e histórica, foi sublinhado por Ngoenha em três obras - primeiro, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*; depois, *Filosofia Africana – das independências às liberdades*) para atravessar justamente a proximidade mais imediata (as mudanças de regime de governo, as eleições multipartidárias, o fim das guerras em Moçambique).

Por último, *Terceira Questão – Que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?*, em que o telescópio também foi utilizado como instrumento para “atravessar o imediatismo mais imediato em que não reside o cerne do encontrar-se e do estar-aí, no qual está simultaneamente todo o nó do mistério do mundo”⁶²⁷. O que isso significa para Ngoenha? Isso significa que utilizando o telescópio como instrumento pode-se fazer a história na dimensão da consciência e tomar o futuro no centro de interesse dos moçambicanos, era a melhor maneira de formar o tipo de homem e de sociedade tal como desenham as suas esperanças.

Como ideólogo político africano, Ngoenha reitera a posição de Langston Hughets que afirma: “É para amanhã que construímos os nossos templos, templos sólidos como nós sabemos edificar, e permanecemos eretos em cima da montanha, livres em nós mesmos”⁶²⁸. O telescópio é fundamental para a eliminação do que seja tensão político-militar e, com isso, a missão de cada moçambicano adapta-se à tarefa de participar na elaboração do ‘futuro diferente do presente’⁶²⁹ em que povo vive.

O filósofo moçambicano tem, portanto, retomado a perspectiva de Bloch: “Composições significativas da fantasia do sonho diurno não produzem bolhas de sabão: elas abrem janelas e, por trás destas, o mundo do sonho diurno é no mínimo uma possibilidade a que se pode dar forma”⁶³⁰. Ngoenha mais do que ninguém não ignora a importância da utopia. Os múltiplos defeitos da democracia moçambicana são, para ele, superáveis através da utopia positiva, sem recurso a violência. Nessa ótica, as suas composições literárias caminham em

⁶²⁷ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 23.

⁶²⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 161.

⁶²⁹ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 26. “Neste sentido, o que é o presente senão um instante da viagem noturna, uma mancha obscura que separa o ontem do amanhã”.

⁶³⁰ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

direção a uma nova abordagem de não a guerra, mas sim a paz e a solução dos problemas de Moçambique, nomeadamente: “a mudança das instituições políticas, as reformas económicas e a aquisição da tecnologia moderna”⁶³¹.

Para falar da esperança, Ngoenha começa por achar os erros que impedem inventar o caminho novo do homem de Moçambique e de África. Ele reconhece os projetos do Estado Novo em Portugal (1928) como já caduco, como também caduco passado dominado pelo Marxismo-leninismo em Moçambique (1974 -1994, nesse intervalo ocorreu uma grande tragédia, a guerra civil que durou dezesseis anos⁶³²) em que o futuro não constituía esperança ou elemento de consciência histórica. Não obstante a essa situação, Ngoenha não se desespera, porque ele continua a acreditar numa projeção em frente, assumindo as experiências seculares dos que antecederam. “Trata-se em resumo de, de integrar o passado no presente, com vista a um contínuo crescimento”⁶³³, tal como o fez Bloch.

7.4 UMA NOVA HERMENÊUTICA DO SUJEITO

O sujeito é o ser dotado de uma consciência, que existe para si e não somente em si, como uma coisa. Por exemplo, no aforismo africano, eu sou porque nós somos, nele, significa que o sujeito existe em si e para si.

O sujeito dessa frase pode-se entender em dois sentidos: quer o sujeito empírico, “eu”, cuja a consciência, simplesmente psicológica, é caracterizada pela sua diferença (com o nós somos) e a sua particularidade (o eu sou); quer o sujeito transcendental, que Kant esforça-se pensar e que designa o sujeito que conhece como a sua consciência é a forma que torna possível o conhecimento em geral (ver subjetividade), mas também o sujeito moral, a pessoa moral, distinta da individualidade empírica, capaz de agir por puro respeito para a lei moral, cuja forma pura encontra-se igualmente na consciência⁶³⁴.

⁶³¹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 75.

⁶³² De 2013 -2014 depois das eleições presidenciais e legislativas Moçambique vive numa nova guerra civil que dura até hoje (2016).

⁶³³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131.

⁶³⁴ BOILLOT, Hervé (Org.). **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larouse, 2007, p. 958. Esta distinção não é clara no Ubuntu, principalmente em vários comentadores da filosofia ubuntu. “1. Le sujet est l'être dote

No ubuntu, o que é importante, por exemplo, no enunciado eu sou, é o significado do eu que designa o sujeito empírico, detentor de uma consciência psicológica marcada pela diferença entre o que eu sou e o que nós somos e, principalmente, interessa-se pelas características, pelas particularidades que assinalam o eu e o nós, as quais permitem uma relação não individualista do sujeito para si e em si mesmo (uma relação egoísta), mas harmoniosamente coletiva, uma relação entre sujeitos (eu e nós) que torna possível a subjetividade.

Em outras palavras, a filosofia africana não está apenas interessada na pessoa ou no sujeito consciente que conhece a lei moral, mas na pessoa moral, no sujeito moral, livre do individualismo e capaz de relacionar-se com o outro e também capaz de agir por ter consciência da sua situação, consciência de um problema. O ubuntu interessa-se no sujeito que pauta, por respeito, pela lei moral e por conhecimento da particularidade da sociedade em que se encontra a viver.

No enunciado “eu sou porque nós somos”, não se trata da consciência espontânea pela qual o sujeito tem uma intuição de um objeto; trata-se de uma consciência refletida pela qual o sujeito tem a intuição de si mesmo como consciência, por exemplo, quando o sujeito afirma que “eu sou” e procura saber porque ele é, essa consciência não é espontânea, mas consciência refletida.

O centro da expressão “eu sou porque nós somos” é a consciência moral, pois, ela, como faculdade do espírito, permite que o sujeito possa julgar espontaneamente o valor moral dos seus atos. Esse enunciado significa uma “voz da consciência”, na medida em que se dirige às obrigações e às interdições do sujeito. Essa voz da consciência permite que o sujeito (o eu) tenha a capacidade de acusar ou inocentar o outro (o nós) nas suas relações na sociedade. Por essa razão, MF acusa as sociedades greco-romana e cristã em geral de ter elaborado obrigações e interdições do sujeito.

Na máxima africana “eu sou porque nós somos”, encontra-se implícito um princípio de julgamento das ações do sujeito e, com ele, prova-se um sentimento de boa ou de má

d'une CONSCIENCE, qui existe pour soi, et non seulement en soi, comme une chose. On peut l'entendre en deux sens: soit le sujet empirique, le "moi" dont la conscience, simplement psychologique, se caractérise par les différences et les particularités; soit le sujet transcendantal, que Kant s'efforce de penser, et qui désigne le sujet connaissant, en tant que la conscience est la forme qui rend possible la connaissance en général, mais aussi le sujet moral, la personne morale, distincte de l'individualité empirique, et capable d'agir par pur RESPECT pour la loi morale, dont la forme pure se trouve également dans la conscience". A tradução é nossa. E as palavras entre parênteses também são nossa breve explicação.

consciência. Rousseau define a consciência em termos em sua obra *O Emílio*: “está basicamente no fundo das almas um príncipe inato de justiça e de virtude sobre o qual julgamos as nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a este príncipe que dou o nome de consciência.

Dizer que “Eu sou porque nós somos” significa ser consciente de si ou significa conhecer-se? A consciência supõe a distinção do objeto e do sujeito; a consciência é a unidade dos dois. Para Descartes, que faz da consciência de si o ponto de partida do conhecimento, a consciência coincide com os pensamentos que nos são presentes ao espírito. A consciência é uma “coisa pensante”, uma substância cujo atributo é de pensar.

No Ubuntu, o eu sou significa que o sujeito é pensante, que tem a missão de pensar o que ele mesmo é e porquê. Esse princípio africano significa que o eu (sujeito) é consciente e que a consciência supõe a distinção do eu e do nós, isto é, há uma diferença entre o sujeito particular e o sujeito coletivo. A consciência é fundo da relação de unidade entre o eu e o nós, ambos são seres ou sujeitos, com semelhanças e diferenças.

A sua unidade é marcada pela relação entre os dois sujeitos: o eu e o nós, ambos são sujeitos pensantes. A resposta à pergunta (eu sou por quê?) é o ponto de partida da consciência de si do sujeito (eu) em direção à relação com o outro. Querer buscar - por que eu sou- é tomar a reflexão como ponto de partida do conhecimento do outro; é manifestar uma consciência que identifica os elementos que são comuns ao ser, aos dois sujeitos (eu e nós).

7.5 A REABERTURA DA PERGUNTA: QUEM SOMOS NÓS? PARA UMA RECEPÇÃO DE FOUCAULT

Na filosofia africana, a questão fundamental é: o que é o sujeito? Ou seja, quem sou eu? Ou melhor, quem somos nós? No princípio “eu sou porque nós somos”, o sujeito (eu e nós) no âmbito social, ético e moral significa pessoa. “É uma máquina de produzir direito”⁶³⁵, como na Idade Média, e o sujeito responde sobre algo dentro da relação entre eu e nós. Trata-se da responsabilidade que a pessoa (o sujeito –eu) tem diante das outras pessoas (*nós*) e vice-versa, sendo que esse enunciando ubuntu serve para pensar a identidade do eu com *nós*, assim como serve para pensar as injunções éticas dentro das comunidades africanas. Por essa razão,

⁶³⁵ BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001, p.117.

achamos que é importante restituir o sentido necessário à ética local. Não se trata de uma abstração formal da moral ubuntu que se situa apenas ao nível do sujeito particular, mas se trata de uma reflexão da moral legítima que se situa na vida do sujeito coletivo (nós).

Trata-se de uma questão que pode ser feita acerca da identidade do sujeito: o que eu sou e o que nós somos? Com efeito, o princípio eu sou porque nós somos introduz três questões: 1) eu (sujeito); 2) sou (ser) e 3) porque (consciência, conhecimento). Refletir sobre porque eu sou é tomar consciência sobre o que a pessoa é e assumir plenamente a responsabilidade da sua história pessoal e da sua comunidade.

A questão *eu sou porque nós somos* situa-se forçosamente no nível do direito da subjetividade, dentro de uma certa época ou comunidade. A visão da subjetividade é, portanto, um prolongamento da sua história (aquela do sujeito) na coletividade, é o que deve ser aqui interrogado nas investigações filosóficas africanas. Foucault diz, neste texto, pela primeira vez, a filosofia dá-se como tarefa à determinação do instante presente, tal como o próprio Foucault fez com a Antiguidade greco-romana, na sua *Hermenêutica do sujeito*.

A década 60 foi considerada como o tempo ano das independências africanas, mas esse tempo foi vivido, quase sempre, como presente que excluía o futuro, o qual era encarado com medo. Nas palavras de Bloch, isso significa que “o devir foi sempre sacrificado ao presente e ao passado”⁶³⁶. Por essa razão, Ngoenha trata da futurologia em sua *Filosofia Africana*. Mas o problema da relação entre a o futuro e a futurologia como a melhor maneira de pensar o futuro não é uma ideia nova hoje, pois Bloch desenvolveu-a em seu *Princípio Esperança*.

Ngoenha, em sua obra *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) tenta perspectivar a história em função do futuro para saber duas coisas: 1) que tipo de esperança ela permite sonhar e 2) com que forças reais o homem de Moçambique pode contar para a edificação de um futuro melhor.

Nas palavras do próprio Bloch: “ não se descobriu que em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma **antecipação** do que ainda não veio a ser”⁶³⁷. Em Severino Ngoenha, ocorre essa antecipação proposta por Bloch e Hegel: “Eis que a noite cai, e a coruja da minerva pode começar a sua ronda: ela terá que decifrar

⁶³⁶ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.

⁶³⁷ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.22.

o enigma antes que renasça o novo dia que nada permite com certeza, como se pudesse aferrar o futuro”⁶³⁸.

O filósofo Ngoenha defende a ideia de que a prioridade de interesse do estudo da história de Moçambique deve ser o “futuro aberto”, um futuro que tem em conta “o passado e que se apoie no presente, porque o “futuro é hoje”⁶³⁹. Esta última afirmação de Ngoenha faz com que suas análises Histórico-filosóficas se aproximem com as de Foucault.

Em Ngoenha, a questão central, primeiro, em *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), e, na sequência, em sua *Filosofia africana – das independências às liberdades* (1993), trata das possibilidades e dos métodos utópicos da melhor maneira de pensar o futuro, que já não é o amanhã, pois, para ele, o “futuro é hoje”. Isto significa que, em Ngoenha, há uma antecipação do tempo como em Bloch – um diagnóstico do presente como em Foucault, Hegel e Ortega y Gasset, ademais, implica que não é amanhã que nós moçambicanos podemos decidir livremente pelas nossas vidas, mas é hoje mesmo, aqui e agora.

Essa antecipação do tempo, das esperanças e dos sonhos dos moçambicanos é própria de Bloch. Ngoenha, por sua vez, não é um filósofo do futuro, mas se serve da relação entre “futuro e futurologia”⁶⁴⁰ de maneira filosófico-utópica e antecipatória para que a vontade dos povos africanos em geral concretize-se no presente.

Afirmar que a nossa missão é o futuro não é suficiente para designá-lo como filósofo futurista⁶⁴¹. Ngoenha é um filósofo do presente (para ele, o futuro é hoje), tal como André Comte-Sponville, mais exatamente quando diz que: “Nós somos prisioneiros do futuro e de nossos sonhos de tanto esperar amanhã que cantem, perdemos o único caminho real, que é o

⁶³⁸NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2015, p.26.

⁶³⁹NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80. “O centro de interesse da história deve prospectar o futuro, mas qualquer futuro se apoia no presente, o futuro é hoje, como diz Margaret Mead; e o presente é investido do passado alude Husserl”.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 126. “É o presente e o futuro a operar no presente, a criar o passado e a fazer a história. São eles que criam o passado de maneira nova”.

⁶⁴⁰NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 145. “A relação com o futuro não é uma relação com o inexistente”.

⁶⁴¹NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 140. Ngoenha explica porque ele interessa-se em estudar a questão futuro. Estudar o futuro é apenas uma questão metodológica, isso significa que o centro de interesse das suas pesquisas filosóficas não é o futuro, mas o presente. “A hermenêutica concebida por Heidegger e pelos outros filósofos existencialistas não se orienta a partir do passado, mas do futuro, porque o homem é substancialmente um ser-fora-de-si, um ex-existente, completamente projetado em direção ao futuro; por isso é necessário interpretar a realidade humana à luz do futuro”.

de hoje”⁶⁴². Em Ngoenha, o futuro tem três aspectos⁶⁴³: “o primeiro é já a sua antecipação no presente”, que pode ser completado da seguinte forma: os heróis sem nome dão a sua própria vida; eles “não hesitaram em bater-se, para que *amanhã (hoje)*, a vida fosse melhor”⁶⁴⁴. Comte-Sponville e Santo Agostinho dizem justamente que há três tempos: “o presente do passado, o presente do presente, o presente do futuro”⁶⁴⁵.

Creemos que essas posições de Ngoenha e Comte-Sponville devam ser buscadas na própria Filosofia de Foucault, onde o problema é: “O que é este hoje no qual pensamos?”. A partir dessa questão foucaultiana, Ngoenha questiona o presente seguindo a senda de Hegel: “Neste sentido o que é o presente senão um instante da viagem noturna, uma mancha obscura que separa o ontem do amanhã”⁶⁴⁶.

A interpretação do texto kantiano sobre *O que é o Iluminismo* (1784), em que se enuncia o objeto da filosofia é corroborada por uma passagem foucaultiana: “A filosofia toma por objeto o próprio lugar no qual ela se enuncia”⁶⁴⁷. Esse problema do objeto da filosofia, em Ngoenha, também foi resolvido na filosofia africana mediante a sua observação, que ele próprio sublinha de modo particular em três obras:

1) *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* – “o centro, a prioridade do nosso interesse é o futuro”⁶⁴⁸, mas o futuro apoia-se no presente; “futuro é hoje”⁶⁴⁹. 2) Ngoenha na *Filosofia Africana* – das independências às liberdades inspira-se historicamente

⁶⁴² COMTE-SPONVILLE, André. **Bom Dia, Angústia!** Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins fontes, 1997, p. (vide final da capa do livro). Para NGOENHA,

⁶⁴³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 145. “O segundo é um futuro que será em parte nosso e em parte dos outros; o terceiro é um futuro do futuro”.

⁶⁴⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

⁶⁴⁵ Porque essas três formas de tempo existem no nosso espírito, e não noutra lugar COMTE-SPONVILLE, André. **L’être-temps: Quelques réflexions sur le temps de la conscience**. Paris: Presses Universtitaires de France, 1999, 1999, p. 21-22.

⁶⁴⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p.26;

Cfr. NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 143. Ngoenha explica como se dá a relação de continuidade entre o passado, presente e futuro: “É verdade que o futuro é, em parte, antecipável no presente – mas na condição de dar prospetiva ao passado – diverso e não finalizado no presente – e de dar espaço ao futuro, como novidade no presente, como construção responsável e não determinista do presente”. Ngoenha aproxima-se da ideia de Comte-Sponville que afirma que só o presente existe.

⁶⁴⁷ Michel Foucault lido por GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177. outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁴⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 22.

⁶⁴⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

em vários exemplos de “diagnóstico do presente”, supera o puro futurismo (o seja, a realização da ‘missão-futuro⁶⁵⁰’) e teoriza o presente: “Em cada momento histórico e em cada ambiente cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica em que lhe cabe viver”⁶⁵¹.

Isto significa que nossa missão hoje, já não é o futuro, porque “o futuro é hoje”. Assim, todo o futuro sustenta-se no presente e, por sua vez, o presente é ungido do passado⁶⁵². 3) em seu livro *Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* Ngoenha faz uma formulação mais amadurecida – e mais tardia – do pensamento de Hegel, o qual conhece e aceita as conclusões que reduzem o presente como objeto da filosofia: “Tu não serás melhor que o teu tempo, mas do teu tempo, tu serás o melhor⁶⁵³ (Hegel)”. Ngoenha reconhece a conclusão da “universalidade com o único passaporte”⁶⁵⁴. Segundo Severino Ngoenha, o traço fundamental da filosofia de Derrida é a “universalidade com o único passaporte”⁶⁵⁵. Mas a filosofia contemporânea não se satisfaz mais somente em defender essa pretensão universal.

Cabe ressaltar que essa pretensão derrideriana perdeu o significado para a filosofia contemporânea visto que a filosofia de Derrida esqueceu de justificar as línguas e linguagens de cada cultura. Contentando-se com a forma universal, a responsabilidade do filósofo na sociedade não permite compreender a emergência da filosofia no contexto africano. Seguindo o modelo de Ortega y Gasset, a filosofia africana de Ngoenha, encontra o papel do filósofo nas particularidades, nas situações existenciais concretas da cultura africana.

⁶⁵⁰NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

⁶⁵¹NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁶⁵²NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p.131. “A projeção em frente será mais fecunda, quanto maior for capaz de assumir as experiências seculares dos que antecederam. Trata-se, em resumo, de integrar o passado no presente, com vista a um contínuo crescimento”.

MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopiedanslapensée d’Ernest Bloch**. Paris: L’Harmattan, 2015, p. 171. “A projeção em frente” em Ngoenha, significa aqui “*rêver-en-avant*”, sonhar para frente em Bloch.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, P. 139. Na raiz da vida, está um atributo temporal que nos projeta, não no passado, mas naquilo que seremos no futuro. A nossa vida é, sobretudo, embater-se no futuro, é uma atividade que nos projeta em frente. O presente e o passado descobrem-se em relação ao futuro.

⁶⁵³NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 31.

⁶⁵⁴NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p.74.

⁶⁵⁵NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 74.

A filosofia africana coloca os fundamentos de uma nova missão do filósofo: partir das circunstâncias concretas de cada comunidade na qual o filósofo é membro e vive. Isso implica uma mudança no que se refere a tarefa do filósofo. A tarefa não é mais uma pretensão universal. Poder-se ia dizer, com Hegel que a tarefa do filósofo é “apreender o próprio tempo através de conceitos”⁶⁵⁶.

Frederic Gros, seguindo esse ponto, esboça a interpretação de que toda a direção de investigação, conforme nos é dada depois da doutrina kantiana, representa uma “interrogação direta sobre a atualidade”. Para a interpretação Grosiana, o diagnóstico do presente dá à filosofia o poder de encontrar a solução mais essencial do problema da atualidade. Uma outra interpretação que está mais próxima do pensamento de Ngoenha, que se preocupava com *O que é o iluminismo*, isto é, com a questão das Luzes.

E mais consequente com a doutrina kantiana, é, neste ponto particular, o pensamento de Michel Foucault que crê fazer avançar a direção de investigação da filosofia de Kant – e também o campo de questionamento que se exprime na questão das Luzes. Foucault defende que o significado de pôr a pergunta das Luzes é abrir para a filosofia uma área de interrogação que tem, como objeto de pesquisa, a época presente.

No plano teórico e filosófico, colocar a questão das luzes significa “ocupar-se menos com sujeitos da atualidade do que problematizar sua relação com a história”⁶⁵⁷. A interpretação dessa passagem já se pode notar na própria filosofia de Michel Foucault, em particular, no texto sobre *O que é o Iluminismo?* (1784), que o significado dessa pergunta kantiana manifesta-se como diagnóstico do presente: “O que é que se passa nesse momento? O que é que nos acontece? Qual é este mundo, este momento preciso no qual vivemos?”⁶⁵⁸ Ou, para dizer as coisas de outro modo: Quem somos nós?⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 74.

⁶⁵⁷GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2), p. 177. outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁵⁸FOUCAULT, Michel. **Le sujet et le pouvoir**. In: *Dits et écrits*. Vol. IV (1980-1988). Paris, Gallimard, 1994, p. 231. Lorsque Kant demande, en 1784: « Was heisstAufklärung?», ilveut dire: «Qu'est-ce qui se passeence moment? Qu'est-cequinousarrive? Quel est ce monde, ceteppériode, cemomentprécisoùnousvivons?» Ou, pourdireleschosesautrement: e Quisommes-nous?»

⁶⁵⁹FOUCAULT, Michel. **Le sujet et le pouvoir**. In: *Dits et écrits*. Vol. IV (1980-1988). Paris, Gallimard, 1994, p. 227. “Enfin, toutes les luttessactuellestournentautour de la même question: qui sommes-nous? Ellessontunrefus de cesabstractions, unrefus de laviolenceexercée par l'Étatéconomique et idéologiquequi ignore

Foucault tinha razão ao interrogar em Kant a questão do sujeito. Quem somos? A questão coloca-se na Filosofia ubuntu doravante em termo afirmativo – eu sou porque nós somos, assim devemos questionar “quem eu sou?”⁶⁶⁰ porque eu sou? No entanto, parece-nos que esse questionamento é possível se queremos responder - Quem somos? - uma questão milenar colocada por vários autores tais como Kant, Bloch, Foucault e Ngoenha.

O mérito de Foucault foi ter levantado, no início da modernidade, a pergunta - Quem somos nós? – Quando ele coloca essa questão, delinea a abertura da modernidade. Na análise de Foucault, pergunta-se não “quem somos nós enquanto sujeitos universais⁶⁶¹”, mas como sujeitos ou singularidades históricas. Com outras palavras, Foucault critica profundamente a noção de sujeito universal dominante na modernidade.

Ao falar da noção do sujeito, Foucault sublinha a importância de dois aspectos: a indeterminação do sujeito e a ontologia historicada. O decisivo encontra-se no significado do descentrar a noção de sujeito, o que não significa, segundo Foucault, que é uma aniquilação do sujeito na modernidade. Ele está convencido de que há uma oportunidade de repensar os múltiplos sujeitos.

Tal como em Foucault, na filosofia ubuntu, retoma-se o processo da definição do sujeito, tendo em conta a dinâmica humana de transformação de valores, costumes e instituições. Foucault procurou mostrar que a noção de sujeito representa a retomada do problema do caminho de conhecimento próprio do homem. O problema da noção do sujeito consiste na questão seguinte: qual é essa historicidade que nos atravessa e nos constitui? Contudo, também se pode pensar da seguinte maneira: pode ser concebido o princípio - eu sou porque nós somos – como um ponto de partida para repensar o eu e nós como múltiplos sujeitos? Segundo essa concepção foucaultiana de sujeito, qual é a historicidade do eu e do nós na filosofia ubuntu?

quinoussommesindividuellement, et aussiuunrefus de l'inquisitionscientifique ou administrativequidéterminenotreidentité”.

Cf. Foucault, 1994a, p. 231. GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2) p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em 28 de setembro de 2016.

⁶⁶⁰FOUCAULT, Michel. **Le sujet et le pouvoir**. In: *Dits et écrits*. Vol. IV (1980-1988). Paris, Gallimard, ano p. 227. Quisommes-nousentantqu'Aufklärer, entant que témoins de cesièclesdesLumières? Comparonsaveclaquestioncartésienne: qui suis-je? Moi, entant que sujetunique, mais universel et non historique?

⁶⁶¹ GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2), p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

Para compreender essas questões, não resta dúvida que a possibilidade de exposição de uma retomada da questão “o que é o homem é completamente abordada num naturalismo neutro da questão quem somos nós”⁶⁶². Frederic Gros, em seu artigo intitulado “Foucault e a questão do quem somos nós?” tem o escopo restrito de examinar a ideia básica do tema “quem somos nós?”.

Gros esclarece que essa questão do homem quem é tem um tempo em que se perde numa pesquisa sobre as “constantes antropológicas”. Gros critica esse momento da perdição da questão de “quem somos nós?” e procura elucidar nele, em primeiro lugar, a questão altera-se e, depois, se esquece em sua violência e em seu eriçamento. Essa tese é mais expressiva no argumento: “não há sujeito que não seja histórico, e a determinação da historicidade daquilo que somos é ao mesmo tempo uma provocação à nossa liberdade”⁶⁶³.

A filosofia ubuntu mostra-se – do ponto de vista metodológico – como continuação da filosofia ocidental centrada na questão do homem, isto é, na pergunta “quem somos nós?” cujos pioneiros maiores foram Kant, Bloch e Foucault e cujo ápice foi alcançado na filosofia ubuntu de Nelson Mandela e do prêmio Nobel Desmond Tutu, que se torna ponto de referência essencial para a *Filosofia africana* de Ngoenha: “Somos simplesmente homens, com tudo o que ele tem de divino e de diabólico”⁶⁶⁴. A sua noção de homem abarca completamente os elementos positivos e negativos, quer dizer, abrange o ser sagrado e profano dentro da figura humana.

Guardando a especificidade filosófica da proposição (eu sou porque nós somos), radicalizada hermeneuticamente, o que está em jogo na filosofia ubuntu não é apenas a questão “quem sou?” Ou “quem somos nós?” mas se trata da abertura de uma nova perspectiva de colocação do problema da noção do sujeito: eu sou por quê? E por que nós somos? Essas são as questões centrais de reconstrução político-social e antropológica da questão da noção do sujeito.

⁶⁶²GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁶³GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁶⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.97.

Aqui, a filosofia ubuntu (eu sou porque nós somos) coincide com o pensamento filosófico de Foucault, que também procura definir um sujeito histórico e a determinação daquilo que somos. Mas, diferentemente da filosofia ocidental (de Kant, Foucault) na abordagem da questão “quem somos nós?”, a filosofia ubuntu parte da indução, de casos particulares, e conclui em uma verdade geral.

Por exemplo: eu sou; tu és; ele é porque nós somos, isso significa que a experiência e o comportamento do sujeito particular desembocam na primeira pessoa do plural (nós). O problema central nesse nível de consideração deve ser bem compreendido, porque, na interpretação Grosiana, propõe-se a tomar a formulação kantiana da questão quem somos nós como o fio vermelho dos trabalhos de Foucault.

Gros aborda esse tópico em duas partes. Ambas apresentam os pontos e as obras centrais de uma reconstrução antropológica da noção do sujeito. A primeira permite localizar a problematização do ser na obra foucaultiana da *História da loucura*. Quanto à obra, a questão da definição do sujeito enuncia-se nesses termos: “Quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos?”⁶⁶⁵.

Nessa ‘oposição razão e loucura’ segundo a análise de Foucault, “[o] louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros”⁶⁶⁶. No procedimento filosófico africano profissional concebe-se o louco não somente como único sábio tradicional, mas também toda a pessoa treinada formalmente que tem a intenção de estudar questões ligadas à tradição.

Quanto à segunda parte, o ponto em que surge a questão central está em *Vigiar e punir*, em que Foucault coloca a questão seguinte: “quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes?”⁶⁶⁷. Trata-se de considerar nula a palavra do louco. Essa anulação significa que a palavra de louco não é escutada como portadora de verdade.

Esta nova imagem do sujeito vinculada ao louco vai corresponder a novos “procedimentos instituídos” segundo os quais a palavra do homem louco se compreende na

⁶⁶⁵GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177-178, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁶⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 225.

⁶⁶⁷ GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 178, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

qualidade de “blasfêmia”⁶⁶⁸. No teatro o sujeito louco vem entendido como um homem que “tem a possibilidade de representar o papel da verdade mascarada”⁶⁶⁹. Dentro dessa perspectiva se coloca o pensamento de Michel Foucault, é uma espécie não do desaparecimento, mas continuação do discurso do louco na sociedade.

Reconhecendo essas questões da noção do homem como sujeito, Frederic Gros sustenta a tese de que “toda a marca de Michel Foucault consiste em repetir a interrogação kantiana curvando-a na direção de quem somos nós”⁶⁷⁰, no sentido de uma busca, uma investigação sobre a identidade do sujeito histórico.

Agora, torna-se claro de que maneira com Ngoenha a tarefa da filosofia ubuntu é estatuir sobre a ontologia do sujeito, não como conhecimento, mas sobre a identidade do sujeito histórico: eu sou porque nós somos. Deve-se ir mais longe para dizer que o pensamento de Ngoenha é uma investigação sobre as identidades históricas: “Somos nós a fazer a História ou somos feitos pela História dos outros?”

Em que tipo de ações nos devemos reconhecer para nos sentirmos realmente realizados. Existe uma continuidade entre o nosso passado remoto e a situação presente? ”⁶⁷¹. Hoje, a autorização e a proibição das “práticas de si” são uma continuidade entre a cultura greco-romana e a modernidade. Deve-se afirmar que, na filosofia ubuntu, o princípio eu sou porque nós somos constitui uma identidade do sujeito histórico

Deve-se realmente dizer que, com Foucault, a tarefa moderna da filosofia seria não mais estatuir sobre a ontologia do sujeito do conhecimento, mas sobre a identidade do sujeito histórico? Mas talvez se deva ir mais longe ainda para não reduzir o pensamento de Foucault a uma investigação sobre as identidades históricas ultrapassado por ele nas suas investigações, por exemplo, na *Hermenêutica do sujeito* e na *História da Sexualidade* antiga volumes 1 e 2 Gros questiona: “O que se passa então com a questão: quem somos nós? ” Responsivo, pois se

⁶⁶⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 225. “Assim procede também o filósofo africano profissional. Criou procedimentos para que a palavra do sábio tradicional fosse logo rejeitada, mal ela seja proferida num espaço público. A filosofia profissional já criou rituais para declarar a maior parte do que vem da tradição como sendo «supersticioso», ou no mínimo suspeito”.

⁶⁶⁹ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 225.

⁶⁷⁰ GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2), p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

⁶⁷¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

trata de uma face de outra pesquisa; cognitivo, pois é tal ideia de que, nos últimos textos escritos de Foucault, não se analisava mais como histórica a identidade, como conteúdo, todavia abordava-se da identidade como forma da questão. A questão “quem somos nós?” é caracterizada como uma representação clara de si mesmo com a finalidade de dar aos homens uma consciência de si.

7.6 CARACTERIZAÇÃO DO RENASCIMENTO NEGRO E CONTEXTUALIZAÇÃO DE FOUCAULT

Como em alguns capítulos anteriores, também aqui se pretende proceder a exposição de alguns representantes de destaque da corrente do *black thought*. A seleção, se revela difícil quando se trata do presente e também quando os autores em questão são, em parte, contemporâneos. Para atenuar as críticas do subjetivismo, trata-se primeiro de modo a ideia panorâmica de alguns intentos de um pensamento negro que, ao mesmo tempo, permite entrever os vários contatos entre os intelectuais negro sul-africanos e negro americanos.

Pode-se entrever a influência do pensamento foucaultiano no pensamento de José P. Castiano quando este declara que procedimentos internos e externos de exclusão levantados na *Ordem do Discurso* de Michel Foucault, são ao mesmo tempo a característica da filosofia africana profissional que pugna pela condenação da declaração de saber tradicional africano como saber tradicional irracional.

Em seu Referenciais da Filosofia Africana: em busca da subjectivação, Castiano retoma uma ideia já em curso desde ao menos 2007, ideia essa que diz respeito a uma caracterização do Renascimento Negro. Inicia com uma rápida caracterização dos intelectuais sul-africanos que abordam o tema da filosofia ubuntu na atualidade. Em seguida de posse dessa caracterização, procura aplica-la a filosofia política africana e a pesquisa, a saber, sua discussão da ideia mbekiana de “ter havido uma certa ligação ‘filosófica’ entre o movimento do Black Consciousness e os movimentos negros nos Estados Unidos”⁶⁷².

Para Castiano, discutir se há “ligação filosófica” ou “influência teórica muito direta ou indiretas” e “ligações mais pessoais” no campo das ações intelectuais implica uma análise da afrocentricidade e o renascimento africano e, neste sentido, uma investigação concernente ao

⁶⁷² CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 148.

espaço político de participação e convivência de negros africanos e americanos para a divulgação dos ideais africanos e da identidade do ubuntuismo como base de valores africanos para o renascimento de um continente inteiro.

A reflexão sobre a ligação do negro africano e americano encontra lugar no pensamento filosófico de sul-africano de Mkabela e Higgs, afirma José Castiano. Esse pensamento quer reconhecer ‘a existência de ‘algum’ contato entre os negros sul-africanos e os negros americanos. Quer afirmar uma influência teórica muito direta. O negro africano tem necessidade de contato com o negro americano e reciprocamente. Essa dupla ligação visa criar espaço político e científico para a divulgação do ubuntuismo como base de valores africanos para o renascimento do “continente-mãe”.

Castiano é que põe a tese de que a filosofia dos negros sul-africanos seria filosofia ubuntu, distinta, por conseguinte, dos negros americanos, que seria mais centrada em teorizar a situação do negro. Como podemos perceber, trata-se de um problema de atualidade, que emerge em face dos intelectuais negros quando estes procuram investigar traços muito fortes seus objetos: “passado comum, valores compartilhados, africanidade ubuntu”⁶⁷³. Castiano chega a afirmar que “Mkabela, por exemplo, admite que tenham havido ligações mais pessoais tanto mais que PC Luthuli que defende a necessidade de uma *Philosophy of Life* baseada em ‘valores africanos’.

Nessa linha de interpretação, uma das apropriações mais interessante da teoria castianina das ligações pessoais que podem contribuir para a compreensão do renascimento do continente africano é aquela que nos oferece o texto de Luthuli e Mkabela titulado *Towards an African Philosophy of Education*, que defende a fundamentação da educação a partir de valores africanos. Com esta interpretação é possível, porque para Castiano, ela expressa o contexto do renascimento africano. Esse é o principal texto que Castiano deseja associar ao contexto da divulgação dos ‘valores africanos’ através da educação:

Neste contexto revisita-se muito as teorias da Pedagogia do Oprimido de Freire. Vilakazi continuou a explorar também o pensamento africano em várias palestras e artigos, principalmente na sua vertente política da construção do estado democrático pós-apartheid a partir de uma combinação de valores africanos e do marxismo ortodoxo⁶⁷⁴.

⁶⁷³ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 149.

⁶⁷⁴ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p.150.

Esta concepção, coloca o problema contextualização do renascimento africano. Do ponto de vista filosófico, interessa mais discutir a influência/recepção da pedagogia da libertação de Paulo Freire. Trata-se de um pensamento africano que do ponto de vista científico de pesquisa, foi influenciado pela leitura livros mais ou menos proibidos: “Particularmente a leitura deste último parece ter tido uma grande influência no grupo”. O ubuntuismo foi o primeiro palco de lucubrações de carácter filosófico em torno da educação do negro na base dos seus valores.

A filosofia africana profissional, de modo especial em Castiano, evidenciou a importância do significado de esconjurarse da necessidade de se impor. A tarefa dessa filosofia vem apresentada como um entrar num diálogo intersubjetivo com os saberes tradicionais africanos. Trata-se realmente de afastar-se da tarefa de predeterminar as circunstâncias em que se produz um discurso filosófico no espaço africano para entrar intersubjetivação.

Demodo que, não é mais “querer dominar”, controlar e impor as regras do jogo de produção do discurso. Foucault postula a centralidade do discurso. Não se trata somente de analisar as diversas formas de produção do discurso numa sociedade. Dentro deste contexto em Foucault analisa-se também a ‘interdição’⁶⁷⁵, a ‘oposição entre o racional e o louco’⁶⁷⁶ e a ‘oposição entre o verdadeiro e o falso’ como sendo três formas nas as quais “um tipo de discurso exclui os outros concorrentes”.

Dentro deste contexto assinala-se a transformação do desenvolvimento do discurso na filosofia africana académica. Este paradigma de transformação desemboca no esplendor profissional: A filosofia africana académica é ‘racional’; pelo contrário, a filosofia que emana dos saberes tradicionais é ‘irracional’, é de loucos (no sentido de Foucault empregamos este termo).

A condenação da declaração de saber tradicional africano como saber tradicional irracional em Castiano, não significa defender a ideia de que “o saber tradicional diz-nos muito sobre o futuro”. A concepção filosófica castianiana dá um outro enfoque para o campo do saber tradicional. Trata-se de dizer que o saber tradicional “é declarado louco”, quer dizer, é rejeitado

⁶⁷⁵ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 224. Segundo Castiano, a interdição é a forma mais elementar que os filósofos africanos profissionais mais usam para excluir aos seus concorrentes do discurso, isto é, de dizerem tudo e em qualquer circunstância, pois não é qualquer um que pode ser filósofo.

⁶⁷⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 224. Esta segunda forma de exclusão do discurso considerado periférico ou tradicional.

antes mesmo de ser proferido num espaço público. A consequência é que o saber tradicional é reduzido pela filosofia profissional ao silêncio, na atualidade se manifesta como uma exclusão de todas áreas do saber tradicional nas universidades do mundo ao serviço do saber racional.

Na filosofia africana a oposição entre o verdadeiro e falso em Foucault funciona como processo de exclusão do discurso filosófico produzido pelos sábios tradicionais. Na filosofia africana profissional, esta forma de proceder vem concebida como um “instrumento institucional” que serve para robustecer os exercícios e as fórmulas para descobrir e revelar a verdade.

Castiano reconhece que Foucault havia tratado de compreender a oposição entre o verdadeiro e o falso como mecanismo de exclusão que institucionaliza-se verificar ou falsificar o discurso científico. Constata ao mesmo tempo um seguimento deste intento de proceder das instituições de ensino.

A filosofia africana tradicional é estranha à essa forma de proceder, da mesma forma como já constatamos que o princípio da oposição entre o verdadeiro e falso não contém nenhuma ideia de inclusão do discurso periférico praticado pelos sábios tradicionais, anulando com isso, sem querer, na filosofia africana acadêmica a possibilidade de abrir portas para encetar o” diálogo intersubjetivo com a sua própria possibilidade de existência”⁶⁷⁷.

Não pode haver uma prevenção sobre as três formas de discurso sem uma opção por uma exposição desses “procedimentos externos” em Foucault. Por essa razão afirma Castiano: “vamos servir-nos dessas formas que Foucault nos propõe para expor como é que a filosofia africana profissional hoje exclui às formas discursivas tradicionais, adiando assim a sua prontidão para um diálogo intersubjetivo entre os críticos” (p.223).

Esta convicção atestada por Castiano quer dizer que é a partir das três formas (prodimentos externos) pelas quais “um discurso exclui o outro da praça ou espaço de debate” dos quais a filosofia profissional africana deve deixar para que ela ser apta a ir ao diálogo intersubjetivo. Com isso já se impõe ao princípio do pensamento castiano um *cuidado* de não excluir para o diálogo as sugestões do trabalho filosófico dos sábios tradicionais africanos.

A dependência da filosofia africana com respeito a institucionalização da oposição entre o verdadeiro e o falso, se revela claramente, segundo Castino em sua forma de proceder,

⁶⁷⁷ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 226.

“oratura”. Este princípio da oratura, em geral, “toma o lugar do falso” na filosofia africana. Nisso se nega não somente os argumentos tradicionais tidos como sem nexos, mas também a suposição de proceder, a oratura (mitos, contos, etc) não é declarada como verdadeira, mas falsa.

Segundo Castiano, Foucault deu um passo importante para além dos “procedimentos externos” reconhecendo a existência do “comentário”, do “autor” e da “disciplina”⁶⁷⁸ como “procedimentos internos” de exclusão levantado na *Ordem do Discurso* de Michel Foucault⁶⁷⁹.

A filosofia africana de Castiano deixa transparecer, ainda bem claramente, o ponto de partida para caracterização do comentário em Foucault como procedimento interno de exclusão. Para explicar esse procedimento intrínseco do próprio ato do que-fazer filosófico africano acadêmico que sempre apresenta uma unidade com os procedimentos externos, neste contexto, Castiano recorreu o pressuposto foucaultiano que considerou necessários para a explicação da exclusão. Mais uma vez surge em Foucault a questão do discurso: “é que todas as sociedades têm dois discursos”. Trata-se de narrativas maiores e narrativas menores.

A característica fundamental desses discursos de Foucault pode ser expressa brevemente com as seguintes palavras: “Que se recorre sempre a eles para justificar ou legitimar o desenvolvimento de novos pensamentos na área que se escreve ou se diz. São narrativas ou discursos fundacionais”⁶⁸⁰. Neste contexto, Castiano recorreu a teoria do discurso que havia sido tratada na filosofia de Foucault. Também recorreu a argumentos que já não podem negar a sua afinidade com a filosofia ocidental. A conclusão de que “as narrativas maiores pertencem a todo o cânone da filosofia ocidental e o discurso das filosofias tradicionais pertence às “narrativas menores” e toma a função de comentários” recorda a ideia central de Foucault.

A tese Castiano sobre o comentário periférico em Foucault pode ser melhor apresentada por meio dos programas dos cursos de filosofia nos países africanos. Castiano considerou de

⁶⁷⁸ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 229. “O princípio de *disciplina*, juntamente com o do comentário e do autor, vem completar o conjunto dos procedimentos internos de exclusão ou de fuga da filosofia africana profissional à possibilidade de Interculturalidade”.

⁶⁷⁹ MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 12. “O que o autor de *L'Ordre du discours* (1971) proporcionou fora uma filosofia do acontecimento; e seu método de trabalho inovou a análise estrutural para que esta se tornasse a abordagem mais profícua pela qual captar processos de constituição subjetiva. Ou a arqueologia é estruturalista, ou não é nada”.

⁶⁸⁰ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 227.

uma forma aberta ou simulada o estatuto subalterno ou marginal dos saberes endógenos. Acentuou com ênfase que os saberes tradicionais e locais jazem como “exemplos periféricos da filosofia”.

8 CONCLUSÃO

Para concluir, retomamos primeiro, duma maneira concisa, as teses avançadas ao longo desta exposição. Tentando compreender a articulação da categoria do ‘Ubuntu’ na Filosofia Africana a partir do conceito do *cuidado de si* em Michel Foucault, procurou-se mostrar como chegamos à uma noção de ser estreitamente ligados à noção do tipo de homem que somos na perspectiva da tradição filosófica Ubuntu.

A noção do sujeito e do ser apresentou-se, por um lado, como, *ser com* que leva sempre a garantia da sua própria existência (eu sou), como um lugar onde cada ser é ou se constitui, e por outro lado, como essencialmente relacional e dependente do outro (Eu sou porque nós somos).

A analisou-se a relação entre eu sou e nós somos, pois permite uma releitura da noção de sujeito e do sentido moral da palavra consciência, indispensável para o cuidado de si. Na versão da recíproca relação entre eu e nós, expressa no ubuntu, gera-se uma análise do conceito e significado de consciência que serve para o eu fazer um julgamento moral sobre seus atos. A consciência no ubuntu significa o respeito do dever.

Dentro do princípio ubuntu: eu sou porque nós somos, uma pergunta se faz necessária: eu sou por que? É suficiente distinguir entre consciência reflexiva e consciência de qualquer coisa? Existe a hipótese que opere o ubuntu como uma consciência de si, consciência de ser uma pessoa, possibilidade de dizer “eu” e de se pensar no conceito do “eu”. Trata-se da consciência que faz da pessoa um sujeito, isto é, essa faculdade de pensar na primeira pessoa torna o indivíduo um sujeito e atribui importância a linguagem e do cuidado de si e dos outros.

Ubuntu é consciência política: o cidadão e o indivíduo são situados no tecido das relações sociais. Eles são tidos como portadores de direitos e deveres relacionando-se com a esfera pública do poder e das leis. É a capacidade de viver na companhia dos outros (eu sou porque nós somos) segundo as normas e os valores morais definidos pela sociedade (por isso, o cuidado de si em Foucault, funcionaria se as práticas da liberdade, a arte de existência só se fossem definidas pela sociedade. Quando os africanos, se recusam a reconhecer as práticas de si sofreram a imposições e sanções económicas).

Seque que o fato de ser uma consciência de si, de “poder dizer eu” (Kant), constitui, sem dúvida, uma dimensão essencial da existência humana. Ser consciente significa pensar e refletir sobre a sua relação com o outro. Essa dimensão reflexiva ilustra-se por excelência no Ubuntu: “eu sou porque nós somos”.

Refletir sobre quem sou permite ao sujeito consciente julgar e avaliar os seus próprios pensamentos e atos. Quando nós dizemos eu sou porque nós somos, nós queremos dizer que, olhando em nós mesmos, encontramos uma certa qualidade dos nossos pensamentos, dos nossos sentimentos e comportamentos, qualidade que também encontramos nos outros seres humanos.

O eu (cidadão) é membro de uma classe social. O cidadão é definido por sua situação e posição na classe (eu sou porque nós somos). O eu/cidadão é portador e defensor de seu grupo ou da sua classe relacionando-se com a esfera pública do poder e das leis do viver em conjunto.

Eu sou porque nós somos, significa que no ubuntu, a consciência moral (a pessoa) e a consciência política (o cidadão) formam-se pelas relações que existem entre o eu e o nós, entre as vivências do eu e os valores e as instituições de sua cultura africana. O eu, isto é, a pessoa e o cidadão (muntu), são a consciência como agente moral e política, como práxis. (Ngoenha projetou, nos anos noventa, um o esboço de uma reconstrução da hermenêutica do sujeito ético-político, notável pelo fato de fazer valer os direitos do cidadão. O problema primordial para Ngoenha era se somos ou não senhores do nosso destino. A discussão desta questão levou Joseph Ki-Zerbo ao problema da relação de sujeito mundializados e mundializadores.

Enfim, na categoria Ubuntu: “Eu” (sou porque nós somos) – significa *muntu* isto é, pessoa, cidadão e sujeito. Esses conceitos constituem a consciência como subjetividade ativa. Eles são a sede da razão e de pensamento. Essa consciência é capaz de identidade com sigo mesma (eu sou), capaz de direitos e verdade. De um modo geral no ubuntu encontra-se uma consciência ativa e reflexiva aquela que reconhece a diferença entre o si e os outros. Este grau de consciência permite a existência da consciência em diferentes modalidades, isto é, eu sou, nós somos, pessoa e sujeito.

Nós somos responsáveis de nós mesmos e do outro homem. Nesta pesquisa visava-se não apenas reivindicar uma filosofia africana, do Ubuntu, mas participar ativamente nessa tradição filosófica africana. Com isso pretendia-se interrogar o

significado da sua própria máxima: ‘eu sou porque nós somos’, de modo a tornar esse princípio como início de uma aventura filosófica e explicitar os seus momentos filosóficos.

Com isso Abordou-se o conceito do tempo para demonstrar o uso que o africano faz desse recurso temporal. Com o recurso ao tempo pretendeu-se aproximar a ideia segundo a qual todos os grandes sábios pensaram sobre o tempo e todos os filósofos pensaram sobre o ser. compreendeu-se, a partir daí, que o pensamento africano: eu sou porque nós somos, não é totalmente alheia ao problema do tempo e a questão do ser, da subjetividade e da linguagem.

Constou-se que a filosofia Africana contemporânea, na tentativa de superar o individualismo, o sujeito cartesiano (Penso, logo existo), pugna pela intencionalidade do Ubuntu: “eu sou porque nós somos”. Pode-se dizer que a reivindicação do ser humano constitui o elemento central da filosofia africana. Abordou-se a possibilidade de identificar a relação de diferença e de dependência do princípio de subjetividade: “eu sou” e a questão sobre a identidade do homem: “quem somos nós? ”

Esse axioma africano revelou-se como uma determinação importante do ser, ou seja, a da classe à qual o sujeito pertence. Em política, o “eu sou” na época pós-colonial em África se move dentro da sociedade fechada, o “nós somos” se move na pedagogia e no sonho de aprender a viver juntos num Estado novo. Em relação ao nada, do insucesso à angústia, o desespero e mesmo ao nado do insucesso dos programas de ajustamento estrutural nos países africanos, ela apresenta-se como um poder de imaginar e criar algo novo, pois a “esperança afoga a angústia⁶⁸¹” e o desespero.

Através de uma mediação sobre a riqueza semântica das palavras africanas: Eu sou porque nós somos, desenvolveu-se as implicações conceptuais, tratou-se um outro ponto de partida que recupera e supera a subjetividade isolada, (a prática de si de inspiração foucaultiana) ao abordar as questões de sujeito, do homem, da consciência, do respeito, da responsabilidade, do dever, da relação humana.

A problemática do conceito de cuidado de si em Michel Foucault e a dimensão especificamente do conceito de ubuntu refletem nas suas utilizações correntes esta diversidade: O indivíduo submete a sua conduta as regras sociais válidas cuja

⁶⁸¹ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 13-15.

observância o libera de seu amor próprio e o impede de causar dano ao outro, na medida em que regra moral o obriga a seguir o mesmo comportamento, esse cuidado de si a tratar o outro como um outro de si mesmo: eu sou porque nós somos.

A prática desse imperativo da moral leva o eu a tratar o “nós” não como um simples meio que lhe permite de atingir os seus interesses, pois o eu sou porque nós somos implica o cuidado de si e dos outros e permite ao eu de ver no outro (no nós) um sujeito destinado por essência à moralidade e à liberdade. As experiências do cuidado de si e do ubuntu: eu sou porque nós somos dão ao homem (eu) um sentido de dever em direção ao outro/nós que ele poderá pôr ao serviço da moralidade vigente. O dever moral aparece não apenas como um fator de domínio de si, mas de cuidado de si e dos outros: eu sou porque nós somos.

Com isso, o dever no ubuntu é libertador porque faz abdicar todo o egoísmo e coloca o indivíduo ao serviço do outro. O dever moral no ubuntu obriga ao eu a dar aos outros aquilo que lhe é devido. E ao manifestar a sua confiança ao outro, o Eu acredita que o Outro agira ao seu respeito e cuidado tal como o eu age com cuidado de si. Isto significa que esses dois princípios estabelecem a maneira como o homem se constitui em sujeito moral.

O cuidado de si e ubuntu representam igualmente um contrapeso ao poder político, uma das armas mais eficazes contra a tirania e autoritarismo; pois ambos conceitos, reconhecem a todas pessoas uma igual dignidade moral e lhe acordar os direitos políticos idênticos e permite a partilha igualitária dos direitos fundamentais.

O que caracteriza do cuidado de si e do ubuntu são princípios sobre os quais se põem de acordo as pessoas iguais deliberando em comum sobre os princípios que podem reger a sociedade. Eles tratam de exigência de liberdades fundamentais idênticas para todos e duma partilha igual das riquezas. Tomam em consideração as exigências de interesse comum procuram temperar a aspiração igualitarista. Neles o princípio de liberdade, atribui a todos os direitos iguais.

Passando para a *Filosofia Africana* viu-se que o problema que aborda a filosofia africana é de “caráter existencial”⁶⁸² uma questão semelhante à do *Princípio Esperança* como tendo uma análise existencialista da esperança, mas diferente por considerar que

⁶⁸² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131.

a esperança não é algo irrealizável, condenado para a morte. Ela não cede ao fracasso, pois trata-se de uma análise hermenêutica do “existere”, do homem como um “existente”⁶⁸³ projetado em direção ao futuro, à luz e a vida.

Neste sentido a filosofia ubuntu também aborda da questão do ser (não no sentido abstrato), uma outra questão central da filosofia. Todos os filósofos falam do ser. No caso da filosofia africana fala-se da questão do ser no sentido antropológico: quem somos nós? ou melhor, aborda-se a questão da noção do sujeito na mesma direção de Kant e Foucault. Em Godoy apresentou-se, como bem concebeu a filosofia africana o “eu sou” é uma possibilidade de “existir dentro da sua casinha subjetiva”. Essa casinha é local da “arte de existência”.

Outros como Joseph Ki-Zerbo e Severino Ngoenha insistem no fato de que o novo paradigma da filosofia existencialista que se instala com a proposta ético- política e da filosofia ubuntu: “eu sou porque nós somos”, envolve uma espécie do conteúdo do “ainda há salvação no horizonte” da longa marcha das independências às liberdades baseadas no federalismo, na paz e na democracia.

O tempo é o grande tema que a filosofia africana procura decifrar. “Do tempo todos falamos”⁶⁸⁴, tanto o historiador da história africana, Joseph KI-Zerbo, autor do *Para quando África?* Como o autor do autor da *Filosofia Africana - das independências às liberdades* e *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, o filósofo africano, Severino Elias Ngoenha, Bloch, Agostinho, Foucault, Comte-Sponville. E o próprio Hegel: “Tu não serás melhor que o teu tempo, mas do teu tempo, tu serás o melhor”⁶⁸⁵ (aforismo do tempo de Iena). Eles souberam diagnosticar no seu tempo e no seu lugar os problemas mais urgentes e buscar de diversas forma e possibilidades de pensar o futuro e propor soluções utópicas e concretas do momento.

⁶⁸³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 140.

⁶⁸⁴ Eclesiastes 3:1. In **Bíblia Sagrada** com 1880 comentários do missionário R.R. Soares. 1ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 1035. “Tudo tem seu o tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu” No caso da filosofia bantu africana estão registrados os pensamentos do sujeito africano, um homem que medita profundamente sobre a sua vida individual e coletiva. Fala das suas vitórias e derrotas, das suas esperanças, dos seus sonhos e desejos, da sua angústia e desespero de ontem, de hoje (aqui e agora) e de amanhã. Esse homem fala do tempo e no tempo: Eu sou porque nós somos.

⁶⁸⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 31.

Na *Filosofia ubuntu* apresenta-se ubuntu: eu sou porque nós somos no papel de um método utópico que possui ligação com a utopia positiva, com os sonhos, os desejos e as esperanças de acordo com as investigações de Ki-Zerbo e Ngoenha não são todas negativa. No entanto, as noções de liberdade e necessidade, quanto de História tem um lugar de destaque no ubuntu, pois adquire o papel de motor essencial da vida humana, incluindo aí a subjetividade e a própria atividade filosófica. Segue-se a ideia de John Mbiti:

Na concepção tradicional africana, a História não se move para frente, ou seja, para um futuro de progresso ou para o ‘fim do mundo como tal’. Daí que, pode inferir-se, não haja muito espaço, entre os africanos, para ideias ou noções de felicidade, de liberdade, de progresso e do desenvolvimento. Da mesma forma que não há ideias ou noções apocalípticas do mundo e de fatalidade⁶⁸⁶.

Pode-se formular um argumento a favor da ideia de felicidade nos sujeitos africanos nos termos seguintes: Convém destacar a nossa reação. Destacá-la porque emite um comentário bem situado para compreender o lugar da felicidade na tradição, por exemplo: No *Princípio Esperança* de Vol. 1 de Bloch trata-se do futuro como um sinônimo de uma vida humana.

Isso significa o seguinte: se o homem está feliz até hoje é porque o homem está convicto de que o mundo melhor virá amanhã, no futuro. Tudo é uma questão de tempo. É necessário saber esperar. Agora é necessário acrescentar que apesar de vários insucessos de vária índole, na África atual tende-se a acreditar que nada está perdido. A esperança é uma visão brilhante para a nossa felicidade e o desejo é o nosso caminho a felicidade. Entretanto a felicidade é o fim último do futuro. E a esperança é a raiz do futuro.

Severino Elias Ngoenha, em seu livro, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), o célebre filósofo, é ideal para compreender a concepção do tempo na filosofia africana e na história que se move em direção ao futuro. No entanto, conclui:

“O futuro (amanhã) é hoje” e o “futuro é incerto”. Pensa-se sobre o nosso tempo. Trata-se de pensar sobre o tempo presente o tempo que nos é dado a viver no qual somos

⁶⁸⁶ CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjectivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010, p. 91.

contemporâneos político-filosoficamente comprometidos. A nossa missão é o futuro. O futuro é hoje. Não é o presente que existe no tempo, o tempo é que é presente. A filosofia africana é um projeto do futuro. É o presente e o futuro operar no presente, a criar o passado e a fazer a história.

Isso significa que a filosofia africana tem como conteúdo não o tempo real, não o tempo do mundo, não o tempo da natureza, mas o tempo da alma, é o tempo do espírito, o tempo da consciência histórica, de temporalidade, entendendo por isso a unidade – na consciência, por ela, para ele – do passado, do presente e do futuro. O povo moçambicano não vive nem o passado (nostálgico), nem o futuro, mas somente o presente.

Em outras palavras, o distanciamento com o passado é indispensável, pois pensa-se que possibilita refletir de forma objetiva e desinteressada as nossas emoções subjetivas colocadas ao tempo presente (Eu sou porque nós somos) até a imagem de uma história africana do sujeito e de uma África em mudança. Por isso, em filosofia africana, mas sem menosprezar o passado e o futuro, significa que a esperança, que nos encerra no futuro, não é menos atual que a sabedoria que nos abre para o presente no qual se decide o nosso futuro e se afirma o nosso ser.

Apresenta-se nesta tese o cento sobre o que é central para pensar sobre o tempo e a história africana: a coragem e a consciência. “Pensar sobre o tempo exige coragem de antecipar os tempos”⁶⁸⁷. É ao menos nessa direção que uma nova geração de filósofos e historiadores africanos caminha, principalmente Ngoenha e Ki-Zerbo, mais abertos à “coragem de antecipar os tempos” e pôr-se ao lado da cultura. Esses pensadores têm a coragem de escolher o federalismo como um modelo cultural africano que se propõe a valorizar a convergência dos princípios ético-políticos que constituem “a liberdade e a decisão de um querer viver juntos”⁶⁸⁸, na unidade, na paz e na democracia.

As grandes interrogações sobre o tempo, em que, segundo a lição de Comte-Sponville, “antecipar, imaginar, criar”⁶⁸⁹ só é possível no presente. Este pensador define aqui esses três termos como a verdadeira liberdade. Em outras palavras, eles são a

⁶⁸⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 130.

⁶⁸⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 88.

⁶⁸⁹ COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007, p. 25.

verdadeira humanidade. O insucesso dos programas de ajustamento estrutural nos período pós-independências africanas deve ser superado por uma antecipação dos tempos. Aqui coloca-se a importância de uma hermenêutica da utopia como pensamento africano da liberdade em direção ao futuro melhor.

Nos tempos atuais emerge uma dimensão da consciência histórica de numa espécie de utopia, de criar um mundo diferente do presente. A missão da nova geração dos pensadores africanos toma uma direção mais aberta à pesquisa de modelos alternativos para responder as dificuldades internas da tradição, na qual eles encontram-se a viver.

Além do mais, torna-se evidente que a coragem é um sim dito à laceração da existência, aceita como necessidade para que se possa levar à plenitude a realização do ser que nos é próprio. A essa missão nos convida Kurt Goldstein, quando escreve que a sociedade exige, portanto, dos seus membros, não a angústia, mas a coragem, “uma atitude orientada para o possível não ainda realizado no presente”⁶⁹⁰.

Deste modo, pensa-se que *O Estudo da estrutura do organismo* (1951), de Goldstein, é, sem dúvida, um ponto de partida da teoria do *Princípio Esperança* (1959) de Bloch: “Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser”⁶⁹¹. Em Ngoenha, o futuro é um projeto, ou seja, uma fantasia política antecipadora do que será no futuro e perpetuar na esperança, e pregar as caricaturas do devir.

Nos tempos atuais emerge uma dimensão da consciência histórica de numa espécie de utopia, de criar no futuro um mundo diferente do presente. Se de um lado as independências africanas não parecem estar à altura de seu programa de “partir de nós próprios para chegar a nós próprios”, de “Unidade Africana” de ter esperança para avançar para o desenvolvimento, marcado, de uma maneira peculiar, por conceitos como sujeito, subjetividade, ubuntu: eu sou porque nós somos.

O homem de África, 50 anos depois das independências africanas, por sua vez, descobre-se incapazes de ser sujeito da sua própria História, de responder as

⁶⁹⁰ GOLDSTEIN, Kurt. **La structure de l'organisme**. Introduction à labiologie à partir de la pathologie humaine. Première parution. Trad. de l'allemand (États-Unis) par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Collection Tel (n° 78). Paris: Gallimard, 1951, p. 260.

⁶⁹¹ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17.

circunstâncias e instâncias de uma contemporaneidade na medida em que a escolha do tipo de sociedade que o homem africano quer ter hoje e o tipo de futuro que queria que fosse para os seus filhos, não é livre de condicionamentos ideológicos. Se um Parlamento Africano não vota uma determinada lei, arrisca-se a “não ter crédito” que espera de uma instituição financeira.

O Período das independências africanas, primeiramente, na sua intencionalidade está ancorado no advento promoção do ser humano, do sujeito. Segundo a análise de Ki-Zerbo, trata-se do problema da identidade e do papel a desempenhar no mundo. Por um lado, Ngoenha e kizerbo advertem que sem identidade, somos objetos da história, um instrumento utilizado pelos outros (Ngoenha), objetos da etnologia europeia. E a identidade é o próprio papel assumido: “eu sou porque nós somos”. Na identidade a língua conta muito. O período pós-colonial se caracteriza como como tempo de ‘desespero’, ‘distopia’ e da angústia. Bloch.

Segundo Severino Elias Ngoenha, em sua objeção a Fukuyama, “Início ou fim da história, não depende de Fukuyama, mas de nós”⁶⁹². Por exemplo Ngoenha para explicar que existe mais esperança deve debruçar-se sobre a história, ou seja, ele próprio ainda acredita que o jovem de África “terá a possibilidade de sonhar os seus próprios valores”⁶⁹³, olhando o passado com vistas a entender o presente, para, depois, orientar o futuro melhor de seu povo.

Segundo ele: “A história dar-nos-á a consciência das dificuldades da vida, mas também a consciência de que a última palavra “ainda não foi dita”⁶⁹⁴. O período das independências africanas, no sentido empregado por Ngoenha, portanto, legitima-se somente em base à História: “Se nos contentarmos em ser simples objetos da história, a história terá acabado mesmo antes de começar. Se tivermos bastante coragem para assumirmos a nossa própria dimensão histórica, será o fim da nossa história como objetos, e início como sujeitos”⁶⁹⁵.

⁶⁹² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152.

⁶⁹³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 79.

⁶⁹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

⁶⁹⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 152.

Segundo Ki-Zerbo, em sua objeção ao processo de mundialização, “não se mundializa inocentemente”⁶⁹⁶. Para Ki-Zerbo, a novidade importante da mundialização consiste definitivamente em pensar que dificilmente os africanos poderão ter um lugar na situação da mundialização, pois foram desestruturados e deixaram de contar como seres coletivo.

A tarefa da hermenêutica africana parece ser a de articular numa forma complexa e explícita este seu humanismo africano: “Eu sou porque nós somos”. Isto quer dizer resignar ao papel de África que lhe compete na mundialização. Trata-se de negar a categoria não a de mundializador, mas de mundializado.

A consciência africana, a que se tem acesso, é o fato de que na História e na Filosofia, já se sabe desde sempre, “quem somos”, “onde vamos” e “onde queremos ir”. No processo de mundialização é importante a consciência de um papel de mundializado e mundializador. Trata-se segundo Ki-Zerbo, de uma questão de relação de forças, que consiste em saber se somos sujeitos da História. Mais do que isso, a nosso ver, o importante é o que nós queremos ser.

Aqui coloca-se a problemática relação entre África como continente e os países do primeiro mundo. Ki-Zerbo, em sua obra *Para quando África?* Chama atenção do mundo histórico, trazendo uma questão do filósofo Kant, em que se questiona o seguinte: estamos aqui para desempenhar um papel na peça do teatro. “Na realidade não há peças onde só há atores. Também há figurantes e nós, africanos fomos classificados como figurantes, isto é, como utensílios e segundas figuras para pôr em destaque os papeis dos atores⁶⁹⁷”.

Severino Ngoenha, de um modo mais sistemático e rigoroso, foi quem trabalhou a questão do sujeito. O autor moçambicano descreve uma espécie de sujeitos figurantes, nós moçambicanos. Segundo ele, em 1974, em Moçambique independente, a pergunta sobre “quem somos nós”, vem acompanhada pela a questão do sujeito: “Quantas vezes ouvimos repetir que o futuro dependia de nós?”⁶⁹⁸ A Frelimo postula a convicção da

⁶⁹⁶ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 23.

⁶⁹⁷ KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. CAMPO DE LETRAS. Porto: Editores, S.A., 2006, p. 23.

⁶⁹⁸ ARRÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996, p. 47. Arrêdes, no seu artigo, insiste em mostrar que “O melhor da abordagem que o último Foucault faz do sujeito, não é que tenha criado uma nova formulação da velha categoria. Mas que nos tenha dirigido

subjetividade como lugar e horizonte de acesso ao real. O efeito disto será o rompimento com aquela ideia de que somos sujeitos da história, dissolvendo-se nas máscaras de sujeitos figurantes, nós moçambicanos.

É importante salientar que existe uma inadequação entre o projeto frelimista de convite teórico do sujeito e a da participação do sujeito e sua realização histórica na construção do futuro: mas “*uma vez mais* não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos; *uma vez mais*, os militares estavam em Moçambique para obrigar a traduzir em atos os planos futurísticos da vontade alheia”⁶⁹⁹.

Reconhecendo essas questões da noção do homem como sujeito, Frederic Gros sustenta a tese de que “toda a marca de Michel Foucault consiste em repetir a interrogação kantiana curvando-a na direção de quem somos nós”⁷⁰⁰, no sentido de uma busca, uma investigação sobre a identidade do sujeito histórico.

No caso da filosofia africana profissional, não está apenas interessada na pessoa tradicional africano ou em excluir o sujeito consciente, o sábio tradicional africano que conhece a lei moral, mas na pessoa moral, no sujeito moral, livre do individualismo e capaz de relacionar-se com o outro e também capaz de agir e dialogar por ter consciência da sua situação, consciência de um problema. O ubuntu interessa-se no sujeito que pauta, por respeito e inclusão do outro, pela lei moral e por conhecimento da particularidade da sociedade em que se encontra a viver. O eu sou porque nós somos é um princípio de ação moral que pretende nos pôr em relação o próximo.

uma interpretação, a nós, sujeitos. Ele mostra que o verdadeiro problema é: “Quem é que em nós é sujeito? E sujeito de quê?”

⁶⁹⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana** - das independências as liberdades. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

⁷⁰⁰ GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177, outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

REFERÊNCIAS

Primária

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. Coleção Estudos dirigida por J. Guinsburg. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Cf. *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961]. 2. Paris: Gallimard, 1972).

FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Cf. *L'anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire, dactylographiés. [1961]. 2. Paris: Sorbonne, 1961).

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Cf. *Maladie mentale et psychologie* [1962]. Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Organização, introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Cf. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. [1963] Paris: Presses Universitaires de France, 1963).

FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (Cf. FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. [1963] Paris: Gallimard, 1963).

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981. (Cf. *Les mots et les choses: une archeologie des sciences humaines* [1966]. Paris: Gallimard, 1966).

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Cf. *L'archéologie du savoir* [1969]. Paris: Gallimard-Bibliothèque des Sciences Humaines, 1969).

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 1987 (Cf. *Surveiller et Punir: naissance de la prison* [1975]. Paris: Gallimard, 2004).

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. (Cf. *Histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs* [1984]. 8. ed. Paris: Gallimard, 1984).

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Quilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984b. (Cf. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi* [1984]. 8.ed. Paris: Gallimard/ Seuil, 1984).

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey. Edicions Paidós Ibérica. Barcelona: Buenos Aires, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Cf. *Resumé des cours (1970-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil, 1989).

Cursos, artigos e entrevistas

FOUCAULT, Michel. Cf. *Dits et écrits*. Tome 4. 1970-1975 [1980]. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. Cf. *“Il faut défendre la société”II*. Cours au Collège de France [1997]. Paris: Gallimard, 1977.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Cf. *L’herméneutique du sujet* [2001]. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001).

FOUCAULT, Michel. Qu’est-ce que les Lumières? *Magazine Littéraire*. Curso no Collège de France em Janeiro/1983, n. 207, p. 35-39, may 1984. (Cf. ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossier Foucault*: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. p. 103-112).

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.(Cf. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979 [1997]. Paris: Gallimard/Seuil, 2004).

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Cf. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1982 -1983 [2008]. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008).

FOUCAULT, Michel. *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

Secundária

ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de filosofia**. Tradução coordenada e ver. por Alfredo Bosi, com colaboração de Maurice Cunio et al.... 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992.

ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada e ver. por Alfredo Bosi, com a colaboração de Maurice Cunio et al. 2ª ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1962, p.728.

ABRAHAM, Tomás. **El último Foucault**. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Duniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. (Org.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ALVAREZ, M. C.; PRADO FILHO, K. Michel Foucault: a obra e seus comentadores (levantamento bibliográfico). **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 197-246, out. 1995.

ÁLVAREZ, Pablo Lopes; MUNOZ, Jacob [Eds.]. **La impaciência de la libertad**: Michel Foucault y lo político. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

AQUINO, Julio Groppa. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. **Revista Brasileira de Educação**, Universidade de São Paulo, v. 18, n. 53, abr./jun. 2013.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2008.

ARÊDES, José de Almeida Pereira. Foucault e o poder. **Philosophica**, Lisboa, v. 28, p. 221-226, 2006.

ARÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996.

ARÊDES, José de Almeida Pereira. FOUCAULT: Da morte do sujeito ao sujeito da morte. **PHILOSOPHICA**, Revista semestral do Centro do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 8, novembro de 1996.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. IL and London: University of Chicago Press, 1989.

ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago IL and London: University of Chicago Press, 1958.

ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **D'après Foucault**: gestes, luttas, programmes. Paris: Éditions Points, 2012.

BACZKO, Bronislaw, **Lumières de L'utopie**, Payot, Paris, 1978.

BACZKO, Bronislaw. **Lumières de L'utopie**, Payot, Paris, 1978.

BADIOU, Alain. Onde estamos com a questão do sujeito? **Letra freudiana: Colóquio Psicanálise e Filosofia**: sujeito e linguagem. Rio de Janeiro, v. 16. n. 22, p. 27-44, 1997.

BENOIST, Jocelyn. **L'idée de phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001.

BERGSON, Henri. **L'Énergie spirituelle**. 7e éd. Paris: PUF, 2003.

BERNAUER, James William; RASMUSSEN, David; Ed. **The final Foucault**. Edited by James Bernauer and David Rasmussen. Massachusetts. London: The Mit Press Cambridge (UK), 1994.

BERNAUER, James. Review Essay: uncritical Foucault? Foucault and the Iranian revolution. **Philosophy & Social Criticism**, Chigado, IL: University of Chicago Press, v. 32, n. 6, p. 781-786, 2005.

BILLOUET, Pierre. **Foucault**. Tradução Beatriz Sidou. Revisão técnica Carlos José Martins. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BIRMAN, Joel. **Entre cuidado e saber de si**: sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Ilustracions de Jean Ipoustéguy. Saint-Clément-de-Rivière: Éditions Fata Morgana, 1986.

BLOCH Ernst, **L'athéisme dans le christianisme**. La religion de l'Exode et du Royaume. Trad, de l'allemand par Eliane Kaufholz et Gérard Raulet. Notes de Gérard Raulet (Bibliothèque de philosophie). Un vol. Paris: Gallimard, 1978.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOILLOT, Hervé (Org.). **Petit Larousse de la Philosophie**. Paris: Larousse, 2007.

BOONS-GRAFÉ, M. C. Ou eu não penso, ou eu não sou. **Letra freudiana: Colóquio Psicanálise e Filosofia**: sujeito e linguagem. Rio de Janeiro, v. 16. n. 22, p. 27-44, 1997.

BOQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline (Dir.). **Une histoire au présent**: Paris: CNRS, Éditions, 2013.

BRANCO, Guilherme Castelo; PORTOCARRERO, Vera. **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault**: filosofia & política. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CANDIOTTO, César. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da Filosofia Africana**: Em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucauteanas**: una historia conceptual de la biopolítica. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011.

CASTRO, Edgardo. **Pensar a Foucault**: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber. Buenos Aires: Biblos, 1995.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHARTIER, Roger; ERIBON, Didier (Dir). **Foucault aujourd'hui**. Actes des neuvièmes rencontres Ina-Sorbonne, Ina-Inathèque de France. Les Médias en actes. Paris: Ina-Harmattan, 2005.

CHEVALLIER, Philippe. **Michel Foucault**: le pouvoir et la bataille. France, Nantes: Éditions Pleins Feux, 2004.

COELHO, Eduardo Prado (Org.). **Estruturalismo - Antologia de textos históricos**: Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebag e outros. Lisboa: Portugália Editora, 1999.

COLLEGE DE FRANCE. **L'herméneutique du sujet**. Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406, 1982.

COMTE-SPONVILLE, André. **A vida humana**. Desenhos SylvieThybert. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martinho Fontes, 2007.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COMTE-SPONVILLE, André. **L'être-temps**: Quelques réflexions sur le temps de la conscience. Paris: Presses Universtaires de France, 1999, p. 21-22.

COMTE-SPONVILLE, André. **Tratado do Desespero e da Beatitude**. Tradução Eduardo Brandão. Revisão técnica Luís Filipe Pondé. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COMTE-SPONVILLE. **Bom Dia, Angústia**. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo; Martins Fontes, 1997.

COMTE-SPONVILLE. **O ser-tempo**: algumas reflexões sobre o tempo da consciência. Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DANAHER, Geoff; SCHIRATO, Tony; WEBB, Jen. **Understanding Foucault**. London: SAGE Publications, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Les Éditions de Muiuit, 1986.

DELORME, Michel (Dir.). **Penser la folie**: essais sur Michel Foucault. Paris: Éditions Galilée, 1992.

DESCARTES, René. Meditações. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DOSSE, F. **História do estruturalismo: o campo do sign.** 1945/1996. São Paulo: Ensaio, 1993. v. 1.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André. Foucault no século 21. **Revista Cult.** Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/foucault-no-seculo-21/>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

DUCAT, Philippe e MONTENOT, Jean (Org.). **Philosophie, le Manuel.** Nouvelle édition. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2006.

DUMM, Thomas L. **Michel Foucault and the politics of freedom.** Oxford: Altamira Press, 2000. (Série Modernity and Political Thought).

ELIASTAM, John L.B. Exploring *ubuntu* discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1427, p. 1-8, 2015. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1427>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

ERIBON, Didier. ERIBON, Didier. **Foucault et ses contemporains.** Paris: Fayard, 1994.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos.** Tradução, Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault.** São Paulo: Companhia Letras, 1990.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault: uma biografia.** Tradução Hildegard Fiest. São Paulo: companhia das Letras, 1990.

EWALD, François. Foucault and the contemporary scene. **Philosophy & Social Criticism.** London: SAGE Publications, v. 25, n. 3, p. 81-91, 1999.

FALZON, Christopher. **Foucault and social dialogue beyond fragmentation.** London and New York: Routledge, 1998.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito.** São Paulo: EDUC, 2003.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito.** São Paulo: Editorial Max Limonad, 2002.

FONSECA, Márcio Alves da; MUCHAIL, Salma Tannus. La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault. **Rue Descartes.** Paris: Collège International de Philosophie, n. 75, p. 21-23, 2012/3.

GODOY, Luciene. O ser humano é um ser fora de si. In **Divã do Popular, 03/12/2015.** Disponível em <<https://lucienegodoy.com.br/2015/12/03/o-ser-humano-e-um-ser-fora-de-si/>> Acesso em 03/10/2015.

GOLDSTEIN, Kurt. **La structure de l'organisme**. Introduction à labiologie à partir de la pathologie humaine. Première parution. Trad. de l'allemand (États-Unis) par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Collection Tel (n° 78). Paris: Gallimard, 1951.

GROS, Frederic. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p. 177. Outubro de 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0175.pdf>>. Acesso em quarta-feira, 28 de setembro de 2016.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Phénoménologie de l'esprit**. Trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

HOLTZHAUSEN, Herman., 'Ubuntu and the quest for land reform in South Africa'. In **Verbum et Ecclesia** 36(2), Art. #1431, p. 1-8, (4). Disponível em <<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1431>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

JIMICA, Camilo José; FERNANDO, Celestino Taparero. DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICA DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: uma aproximação de ideias filosóficas. In SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIQUES, Ubiratane de Moraes (Org.), **Ernest Bloch: utopias concretas e suas interfaces**, vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p.87- 142.

KI-ZERBO Joseph. **Para quando África?** - Entrevista com Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2006, p. 17.

LETSEKA Moeketsi. In Defence of Ubuntu. **Studies Philosoph & Education**. 31, 1, jan. 2012, p. 47-60.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité**. La Haye: Ninjhoff, 1961.

MADARASZ, Norman Roland. FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL. In MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.). **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 21 – 43.

MEMBE-MATALE, Rev. Dr. Suzanne, Ubuntu theology. In **The Ecumenical Review**. Wold Council of Churches. Published by John Wiley & Sons Ltd, 2015, p. 273 – 276.

MORAES Jorge Viana de. **Análise sintática - sujeito: Método prático para descobrir esse termo da oração**. Especial para a Página 3 Pedagogia & Comunicação é mestre em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em <<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/portugues/analise-sintatica---sujeito-metodo-pratico-para-descobrir-esse-termo-da-oracao.htm>>. Acesso em 03 de agosto de 2016. Para mais informações. MUNSTER, Arno. **Espérance, Rêve, Utopie dans la pensé d'Ernest Bloch**, L'Harmattan, Paris, 2015.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana - das independências as liberdades**. Porto Velho: Paulinas Editora, 2014.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992.

NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015.

QATHAFI, Muammar. **O Livro Verde**. Edição: Ridendo Castigat Mores, s/d.

REVEL Judith, **Dictionnaire Foucault**. Paris: Editions Ellipses, 2008.

ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**, São Paulo: editora brasiliense, 1983.

SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político** segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

TEIXEIRA, Elvilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

Tutu, D.M. **No future without forgiveness**, Rider: London, 1999, p. (34 – 35) significado de ubuntu.

WEIL, Éric. **Logique de la philosophie**. 2ª éd. revue. Paris: Vrin, 1967.