

As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação

Euclides André Mance(1)

IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação

Em <http://www.unicruzeiro.org.br/1315/148943.html>

1. Filosofia Africana e Filosofia Latino-Americana: Autenticidade e Libertação.

A preocupação dominante na reflexão de significativa parcela de filósofos africanos(2) a partir dos anos 50, em especial nos anos 60 e 70, foi elaborar uma filosofia própria, africana, enraizada em seu contexto histórico e social que sofria transformações profundas com o processo de descolonização pelo qual passavam vários povos africanos(3). Marcada pelas condições contextuais do próprio exercício do filosofar, tal elaboração girava - segundo alguns comentadores - em torno de dois aspectos:

"a) O exame das condições necessárias para a emergência de uma verdadeira filosofia africana.
b) A insistência sobre o problema das transformações culturais e, no sentido mais amplo, sobre a questão política" (4).

Curiosamente, muitos temas tratados por filósofos africanos deste período são semelhantes aos tratados por filósofos latino-americanos na mesma época. Entre eles estão o caráter e a finalidade da filosofia, o mimetismo na cultura colonizada, a alienação cultural, a relação entre o Eu e o Outro fora dos parâmetros da racionalidade européia, a distinção de uma razão branca e uma razão negra, a relação entre filosofia e revolução, a questão da consciência e libertação nacionais, a dialética da identidade, diversidade cultural e humanismo, filosofia e religião, filosofia e subdesenvolvimento, a filosofia como fator de libertação e a responsabilidade do filósofo em meio ao seu contexto histórico.

O intercâmbio filosófico entre o pensamento africano e latino-americano de libertação nas décadas de 60 e 70 ficou restrito a alguns autores, mas foi contudo marcante. Um estudo mais aprofundado sobre essas influências ainda está por ser feito. Não se encontram referências - na maioria das obras de filosofia latino-americana de libertação elaboradas no período - aos vários pensadores africanos que refletiam sobre problemas similares, salvo algumas exceções.

Encontramos, por exemplo, citações de Frantz Fanon, Léopold Senghor, Aimé Césaire, entre outros, nos textos de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel e de alguns outros filósofos da libertação. Mais do que meras citações, várias teses defendidas por pensadores africanos foram incorporadas em algumas vertentes da filosofia latino-americana de libertação.

As reflexões de Fanon sobre a consciência do colonizado são evidentes em trabalhos de Salazar Bondy e Enrique Dussel; o tema da negritude, por sua vez, floresce na obra de Zea,

articulando-se ao tema do indigenismo e da humanidade concreta. Assim, no memorável debate com Leopoldo Zea em um Simpósio de Filosofia Latino-Americana realizado em Buenos Aires em 1972, Augusto Salazar Bondy, por exemplo, cita pensadores africanos e latino-americanos ao analisar que a filosofia historicamente prestou-se a servir como elemento mediador de processos de dominação mas que também pode ser reelaborada sob uma perspectiva libertadora.

Destaca o pensador peruano que é necessário refletir criticamente a realidade latino-americana para que nossa filosofia possa vir a tornar-se filosofia de libertação, contribuindo criticamente na superação da dependência e alienação. Tal libertação, contudo, não pode resumir-se a um conceito estreito: "Temos que libertar, porém de verdade, no sentido de libertar a humanidade: essa é quiçá, a mensagem do Terceiro Mundo. Pela primeira vez, o Terceiro Mundo pode libertar-se libertando ao outro: o que Fanon, Senghor e Che disseram: - Senhores europeus, tomamos-lhes a palavra, vamos libertar o homem, e vocês também de seus próprios esquemas de dominação. Essa é uma maneira de dispor de uma tradição: negando-a na real falsificação de sua aplicação; é uma maneira de repensar o pensamento ocidental."(5).

Esta maneira de compreender a filosofia como elemento de libertação do Terceiro Mundo e de todo homem, de afirmação de uma humanidade concreta que se realiza como diversidade de culturas é comum a várias vertentes da filosofia da libertação, bem como a algumas elaborações de pensadores africanos daquele período.

Resgataremos aqui uma pequena parcela dessas reflexões elaboradas desde a África, destacando alguns elementos que são recorrentes na filosofia latino-americana da libertação e outros que se configuram como contribuições à reflexão sobre a práxis de libertação na América Latina, tanto pelas posições argumentadas quanto pelas questões que suscitam.

2. Edward Blyden e a Crítica ao Mimetismo Servil.

Edward Blyden (1832-1912) foi, provavelmente, o primeiro filósofo africano a tratar - de maneira mais aprofundada - o mimetismo servil, a alienação cultural dos negros africanos e a necessidade de mudanças do método pedagógico de ensino(6).

Embora críticas possam lhe ser feitas quanto sua luta pela emigração dos negros da América para a África (7) e devam lhe ser feitas quanto suas análises sobre os perigos da contaminação racial dos povos africanos pela influência européia ou quanto a outros pontos polêmicos, o fato é que este pensador nascido em 1832 em São-Tomás, nas Antilhas Dinamarquesas, escreveu alguns textos que ainda hoje guardam atualidade no contexto dos povos dependentes.

Segundo Blyden, os sistemas e métodos de educação européia a que eram submetidos os negros, especialmente nos países cristãos, eram um mal que precisava ser corrigido. Em sua maior parte, os negros que viviam em países estrangeiros contentavam-se em ser espectadores passivos das ações dos outros povos; a educação que recebiam acabava

produzindo neles mesmos uma dúvida sobre sua própria capacidade e destino pessoais, transformando-lhes a estrutura intelectual e social.

Lendo e estudando escritos estrangeiros, tomavam o que era exaltado nessas obras como referência para o que podiam ou deviam fazer, esforçando-se por copiar e imitar o que se lhes era apresentado. Neste sistema de educação, a opinião comum entre os negros era que "o mais importante no conhecimento consiste em aprender o que outros homens - estrangeiros - dizem sobre as coisas, e inclusive, sobre a África e sobre os próprios negros. Eles [os negros] aspiram familiarizar-se, não com o que é realmente, mas com o que está impresso" nos livros que lêem (8).

Nesses livros aprendiam que o negro era um ser inferior, degradado, que não conseguia aprender, por si próprio, o que o poderia elevar, esclarecer e refinar. Contestando a essa situação destacava Blyden que os negros têm uma história escrita por eles próprios e que a ordem verdadeira das coisas consiste em primeiro fazer a história, para em seguida escrevê-la.

Tratava-se, pois, de agir com vistas a enfrentar a alienação cultural. Afirmava ele que para a nação africana fazer-se independente era preciso escutar o canto simples dos irmãos, que resgatavam *a história, a tradição, os eventos maravilhosos e misteriosos da vida tribal ou nacional, as superstições, recuperando a força da raça, da cultura*. Era preciso aproximar a universidade desses elementos, dessa realidade. Com isso, os estudantes poderiam deslocar sua atenção daqueles livros e se misturar aos irmãos, propiciando uma nova inspiração, idéias novas e vivas.

3. Léopold Sédar Senghor e a Questão da Negritude

Léopold Sédar Senghor, nascido em 1906 no Senegal desenvolveu, além de atividades literárias, uma dupla trajetória como docente e político, tornando-se professor de Línguas e Civilizações Africanas na *École de France d'outre-mer* e, após exercício parlamentar, vindo a ser presidente da República do Senegal.

O percurso de suas obras teóricas é similar ao de alguns filósofos da libertação no que se refere à sucessão das temáticas, ressalvado-se apenas o caráter de se referir à África e não à América Latina. Em 1961 escreve *Nação e Caminho Africano do Socialismo*; três anos depois escreve *Liberdade I, Negritude e Humanismo*; em 1976, publica *Para uma Releitura Africana de Marx e de Engels*(9).

Comenta Aimé Césaire sobre a origem do conceito de negritude que sua criação " ... correspondia a uma necessidade... o negro na França via uma espécie de assimilação diminuída em nome do universalismo que ameaçava suprimir todas as características nossas. Dito de outro modo, estávamos ameaçados por uma terrível depersonalização" (10).

Isso era muito grave em razão do momento histórico em que se debatia o problema da descolonização de povos dominados por países ocidentais(11). A negritude afirmava que o homem negro era tão homem quanto qualquer outro e que havia realizado obras culturais de

valor universal, às quais, os que empunhavam a negritude queriam ser fiéis. "Cada povo - diz Senghor - não desenvolveu mais que um ou vários aspectos da condição humana.

A civilização ideal seria aquela que, como esses corpos assim divinos surgidos da mão e do espírito do grande escultor, reunisse as belezas reconciliadas de todas as raças"(12). Senghor foi um dos maiores divulgadores da *negritude*, que se consolidava como um movimento cultural de resgate/construção da identidade negra, buscando desvelar a alma negra cuja característica essencial seria a emoção: "**A emoção é negra, assim como a razão é helênica**" (13).

A atitude do negro frente ao mundo e aos outros é de abandono e comunhão. Em si o negro é um campo de impressão, que através da sensibilidade descobre o outro. Da mesma forma que nesta interação ele não vê o objeto, mas o sente, "é na sua subjetividade, no limite de seus órgãos sensoriais que ele descobre o outro" (14). A emoção, como Senghor a define, é o que possibilita o elevar-se a um estágio superior de consciência. A emotividade é o elemento essencial e constitutivo do negro.

A partir dela Senghor constrói uma metafísica, trata da religião e demais elementos da cultura negra e particularmente do estilo negro-africano que tem por características peculiares a imagem e o ritmo. Azombo-Menda e Enobo Kosso, citando e comentando Senghor nos esclarecem essas teses. "As atividades técnicas e as relações sociais refletem a psicologia própria ao negro africano cuja emoção consiste em um 'apoderar-se do ser integral - consciência e corpo - pelo mundo irracional, irrupção do mundo mágico no mundo da determinação'.

Enfim, **a razão negra se distingue da razão branca por que ela percorre as artérias das coisas para se 'alojar no coração vivo do real'** : 'A razão européia é analítica por utilização, a razão negra, intuitiva por participação'. Em suma, é da especificidade biológica do negro e de sua sensibilidade que Senghor deduz a conduta, a cultura e a razão negro-africanas"(15). Analisemos um pouco mais a relação entre o Eu e o Outro através da simpatia e da distinção entre razão branca e negra.

A afirmação de Senghor que **o negro não vê o objeto, mas o sente**, deve ser entendida considerando-se o homem negro como um campo sensorial, sendo realizada na sua subjetividade a descoberta do Outro. Neste campo sensorial há um movimento centrífugo do sujeito ao objeto, e neste caso, do eu sobre as ondas do Outro. Esta figura não é de forma alguma uma metáfora, pois como destaca Senghor, a física contemporânea descobriu a energia sob a matéria em forma de ondas e radiações: "Eis pois o Negro-africano, o qual simpatiza e se identifica, o qual morre para si a fim de renascer no outro. Ele não assimila, *ele se assimila*(16) .

Ele vive com o outro em simbiose, *ele co-nhece o outro*...(17) Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo do conhecimento, que é ato de amor. 'Eu penso, então eu existo', escrevia Descartes. A observação já foi feita, pensa-se sempre *alguma coisa*. O Negro-africano poderia dizer: 'Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou.' Ora,

dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor. É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento." (18) Quanto à razão negra e à branca, Senghor destaca que o negro é um homem da natureza, vivendo tradicionalmente da terra e pela terra, no cosmos e pelo cosmos.

Por sua sensibilidade é um sujeito que se relaciona com o objeto sem intermediário, sendo sujeito e objeto simultaneamente. O Negro é "sons, odores, ritmos, formas e cores; eu digo *tato* antes de ser visão, como o Branco europeu. Ele sente mais do que vê: ele se sente. É em si mesmo, em sua carne que ele recebe e experimenta as radiações que emite todo existente-objeto. *Movido*, ele responde ao apelo e se abandona, indo do sujeito ao objeto, do eu ao Tu sobre as ondas do *Outro*"(19) . O eu não assimila o outro, mas se identifica com o outro. Isto se dá porque a razão negra não é discursiva, mas sintética, não sendo antagonística, mas simpática(20) .

4. Stanislas Adotevi e a Identidade Histórica dos Povos Negros

Com o passar do tempo, o movimento original da Negritude acabou sendo desviado, por pensadores reacionários, que começaram a defender uma tese fixista sobre a natureza do negro. Frente a este desvio e questionando teses senghorianas, Stanislas Adotevi defende uma concepção do negro que articula de maneira indissociável a identidade e a história dos povos negros.

Destaca o autor que a particularidade negra é que, entre todos os explorados, os negros foram os mais explorados: o que o negro produz em seu trabalho, reproduz a sociedade dos outros, mas não lhe é retribuído para viver plenamente sua dignidade. Foi o negro quem fez a riqueza agrícola dos Estados Unidos e que submetido aos imperialismos possibilitou a opulência escandalosa de tais impérios. Não há como tratar de nenhuma particularidade negra fora desta particularidade histórica.

Sendo a história e a identidade do homem intrinsecamente vinculadas, a identidade negra constrói-se historicamente e historicamente deve ser compreendida. Contudo os negros devem tornar-se sujeitos históricos que mudem o curso da história vivida, em que foram reduzidos a mero objeto em processos de exploração e opressão que marcaram sua particularidade.

A única possibilidade que o negro tem de ser ele para ele próprio, de adquirir sua identidade, repousa na necessidade que tem de produzir os meios de realização de sua própria história: "... a posse de si por si mesmo que ele busca na 'particularidade' deve impulsioná-lo a exigir uma ação que coloque fim ao sistema histórico que o tem situado fora da história.

O reconhecimento da identidade negra passa necessariamente pela reapropriação prática de sua essência de homem e, naturalmente, pela destruição do sistema que o tem negado enquanto homem. ...A tomada de consciência do negro deve significar uma mudança do curso das coisas, uma nova interpretação da cultura, uma orientação nova da existência: uma revolta consciente. Não mais se trata de reconhecer ao negro uma existência teórica, mas de o

reencontrar na afirmação contra sua dupla negação: a escravidão e a colonização" (21).

Adotevi não pretende, portanto, que esta afirmação se realize ao nível teórico de uma ciência antropológica, mas sim de maneira prática na história real dos povos negros. A África dá ao negro a consciência do que ele é: um Negro. O Negro, em troca, deve lutar para " ... tomar posse de si mesmo na intimidade coletiva de um sofrimento racial imemorialmente negado".(22)

5. Frantz Fanon e a Consciência do Colonizado

Frantz Fanon (1925-1961) nasceu na ilha de Martinica, território francês situado na América Central. Ainda jovem, durante a Segunda Guerra, percorreu a África do Norte como soldado. Retornando à Martinica participou da campanha eleitoral de Aimé Césaire. Partindo para a França em 1946, inscreve-se na Faculdade de Medicina de Lyon e aproveita sua estadia também para adquirir uma formação sólida em filosofia e literatura, seguindo cursos de Jean Lacroix e de Merlau-Ponty, bem como, lendo obras de Sartre, Kierkegaard, Hegel, Marx, Lênin, Husserl e Heidegger, entre outras. Após terminar o curso de medicina em 1951 retorna à Martinica e posteriormente à França, onde se casa, partindo em seguida para a África, tornando-se médico-chefe na clínica psiquiátrica de Blida-Joinville.

Torna-se argelino engajando-se com os argelinos na luta pela libertação do país que sofria o jugo colonial francês desde 1830. Várias vezes participou de congressos pan-africanos como membro da delegação da Argélia, tornando-se um importante porta-voz do país. Contraindo leucemia em 1960, continua suas atividades intelectuais, vindo a morrer em dezembro de 1961 (23). A independência da Argélia ocorrerá no ano seguinte, em 1962. Utilizando o conceito de alienação desenvolvido por Hegel e Marx, Fanon analisa os mecanismos de dominação na formação da consciência do povo colonizado, destacando os dois pólos antagônicos na situação colonial: o colonizador e o colonizado.

Em *Os Condenados da Terra*, Fanon escreve: " é o colonizador quem tem feito e continua a fazer o colonizado. O colonizador tira sua verdade, isto é, seus bens, do sistema colonial " (24). Este antagonismo é acentuado pelo racismo contra o colonizado, tido como preguiçoso, impulsivo e selvagem. O colonizado introjeta a dominação vivendo um complexo em que passa a negar-se como negro a fim de se pretender um "negro-branco". Escreve Fanon: "Todo povo colonizado, isto é, todo povo no seio do qual se instala um complexo de inferioridade por ter sido destruída a sua identidade cultural, fica em oposição à linguagem da nação civilizadora, ou seja, da cultura metropolitana.

Quanto mais o colonizado se amoldar aos valores culturais da metrópole, tanto mais se afastará da sua própria cultura. Ele será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura... (...) O professor Westermann, em *The African Today*, escreve que existe um sentimento de inferioridade dos Negros - que experimentam sobretudo os evoluídos -, e que, sem cessar, eles se esforçam por dominar. A maneira empregada para tanto é, acrescenta, freqüentemente ingênua: 'Vestir os trajes europeus ou as roupas da última moda, adotar as coisas que os europeus fazem uso, suas formas exteriores de civilidade, florir a linguagem com

expressões européias, usar frases pomposas em línguas européias, falando ou escrevendo, tudo isso é feito para tentar ati

ngir um sentimento de igualdade com o Europeu e seu modo de existência" (25) Oprimido pelas instituições sociais e cindido de seu passado histórico, ao colonizado que vai se conscientizando somente resta a alternativa da revolta aberta, retomando seus valores tradicionais que, em razão do colonialismo, haviam sido despojados de suas funções vitais.

Analisa Fanon que mesmo após a conquista da independência pelas antigas colônias a mentalidade do antigo colonizado pouco muda. Comentando tal passagem afirmam Azombo-Menda e Enobo Kosso que " ... a nova burguesia que se cria nos jovens estados adota com respeito às massas a mesma atitude que a dos antigos colonizadores: ela busca lucrar sobre o trabalho das massas aldeãs que explora cinicamente"(26).

A burguesia colonial subdesenvolvida que toma o poder ao fim do regime colonial, acaba mantendo a mesma dinâmica de dominação. Frente a esta situação afirma Fanon que " em um país subdesenvolvido, uma burguesia nacional deve, imperiosamente, trair a vocação à qual estava destinada e se colocar à escola do povo, isto é, colocar à disposição do povo o capital intelectual e técnico que ela recebeu durante sua passagem nas universidades coloniais" (27), do contrário continuará cinicamente numa postura anti-nacional.

Frente a essa situação Fanon reflete sobre os elementos necessários à efetivação da soberania popular. É preciso que um programa e uma nova concepção social e política adaptadas à realidade concreta sejam apropriadas pelo povo em um processo de conscientização: "Um programa é necessário a um governo que pretende verdadeiramente libertar politicamente e socialmente o povo. Programa econômico, mas também doutrina sobre a repartição das riquezas e sobre as relações sociais.

De fato, é preciso uma concepção de humanidade."(28) Os dirigentes, colocando-se a serviço do povo, devem mobilizar as massas a atuarem contra as forças opressivas, contra todas as formas de alienação e subdesenvolvimento: " o importante é que os homens adquiram a cada dia uma consciência maior da necessidade de sua incorporação na sociedade e, ao mesmo tempo, de sua importância como motor dela mesma" (29). Esclarecendo sua concepção de nacionalismo, Fanon explicita que necessariamente o governo deve estar a serviço do povo: "A expressão viva da nação é a consciência em movimento do conjunto do povo. É a práxis coerente e esclarecida dos homens e das mulheres.

A construção coletiva de um destino é a assunção de uma responsabilidade à dimensão da história... O Governo nacional, se ele quer ser nacional, deve governar pelo povo e para o povo, para os deserdados e pelos deserdados. Nenhum líder, qualquer que seja seu valor, pode substituir-se à vontade popular e o governo popular deve, antes de se preocupar com o prestígio internacional, restituir dignidade a cada cidadão..., encher os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano porque habitado por homens conscientes e soberanos." (30).

A reflexão de Fanon é sem dúvida penetrante. A revolução argelina evidenciou perspectivas sobre a ação popular. Segundo ele a revolução rendeu um grande serviço aos intelectuais, na medida em que os colocou em contato com o povo, permitindo-lhes ver de maneira extremada "...a inefável miséria do povo e ao mesmo tempo assistir o despertar de sua inteligência, o progresso de sua consciência..." (31). Alguns meses antes de morrer Fanon escreve uma carta a Roger Tayeb, seu amigo, em que trata da questão da morte e o sentido da vida. Ele diz que a morte sempre nos acompanha e que "nós não somos nada sobre a terra, se não somos, desde logo, cativos de uma causa, a dos povos, da justiça e da liberdade." (32)

6. Ébénézer Njoh-Mouelle: a Filosofia como Fator de Libertação

Nascido em 1938 em Wouri-Bossua na República dos Camarões, Njoh-Mouelle termina seu bacharelado em 1959, fazendo estudos posteriores na França, versando seu doutorado sobre Bergson. Retorna a Camarões em 1967 passando a trabalhar na École Normale Supérieure de Yaoundé, tornando-se diretor da instituição em 1968 e posteriormente Diretor de Ensino Superior vinculado ao ministério da educação a nível nacional, vindo a ocupar em 1973 o posto de Secretário Geral da Universidade de Yaoundé (33).

Njoh-Mouelle escreve considerando a inquietude da juventude africana frente ao porvir, pois embora o colonialismo seja passado, o neo-colonialismo se afirma com seu padrão de conforto consumista que a seduz e com um sistema de educação que lhe é imposto. Frente a este contexto histórico surgem movimentos juvenis de contestação que não se orientam à anarquia, no sentido negativo da palavra, mas a um questionamento criativo da sociedade e da vida que se deseja, tratando-se, nas palavras de Njoh-Mouelle, de um grito de liberdade.

A filosofia africana teria assim uma difícil tarefa - como comentam Azombo-Menda e Eno Kosso -, a tarefa de contribuir para que a juventude pudesse "... compreender o mundo de onde ela [a juventude] surge e no qual ela vive, a fim de que ela própria se torne capaz de forjar o mundo por vir, um mundo melhor onde ela mesma possa desabrochar em total liberdade." (34). O contexto sócio-histórico dos países africanos exige, portanto, uma filosofia peculiar que deve ser um elemento ativo para o desenvolvimento integral que necessitam os povos africanos, e não um pensamento de museu, apenas conservador.

A filosofia não poderia se tornar uma mera pesquisa do passado, de visões de mundo: "o filósofo que tem o ofício de conservador de museu é uma pseudo-filósofo, inútil à sociedade. Pois a filosofia é, por essência, um ato reflexivo pelo qual toma-se distância, desprende-se das determinações singulares e pegajosas para criar perpetuamente o novo. A interrogação filosófica angustiada é um interrogação que deve visar a abertura de novos caminhos" (35) A análise filosófica de Njoh-Mouelle sobre o desenvolvimento africano, parte de uma reflexão sobre a dura realidade da pobreza ignorada e da miséria dos homens, desde as quais formula sua posição sobre o tipo de homem a se realizar no movimento de mudança.

Sua concepção de desenvolvimento não é aquela que toma vetores técnicos articulados sob teorias científicas para calcular e quantificar realizações materiais de uma sociedade. Seu critério é outro. O valor de referência é o plenamente humano:" o homem enquanto um ser a

libertar-se de todas as formas de servidão que travam seu florescimento total"(36). É a partir deste critério que se pode avaliar o valores tradicionais em seus aspectos positivos ou negativos para o desenvolvimento, bem como delinear o novo tipo de homem que terá no desenvolvimento econômico e social sua mediação de realização.

Este novo homem não é aquele medíocre que, movido pelo seu instinto de segurança, sacrifica a criatividade, nem o escravo da modernidade e de seu esnobismo, que não abre espaço à liberdade criativa, nem mesmo o "homem crítico" envolvido em um turbilhão de valores, vivendo um estado de crise na inautenticidade das suas relações frente às crenças de seu meio e frente à cultura de importação; muito menos é o homem humilhado na miséria e sub-humanidade, na ignorância e analfabetismo que é sufocado pelos efeitos da racionalidade.

Este novo homem, nas palavras de Azombo-Menda e Enobo-Kosso "... é o homem-totalidade, o homem livre em uma liberdade vivida como libertação perpétua, o homem sempre desperto e engajado na história através da ação libertadora." (37). É como o prisioneiro da caverna de Platão que caminha ao mundo do conhecimento verdadeiro para depois retornar junto aos antigos companheiros para "... ajudá-los a se libertarem e a transformarem o seu mundo".(38) Assim, o escopo principal do desenvolvimento econômico e social é o melhoramento do homem enquanto tal e não tanto a produção massiva de diversos bens de consumo, pois "... a miséria do homem não é suprimida pelo simples fato que ele sacie a sua fome.

O problema da miséria ou da felicidade, ele mesmo, somente se coloca depois de satisfeita a necessidade vital de comer." (39) A filosofia torna-se, assim, um fator de libertação. A filosofia como ciência do Ser enquanto tal parece a Njoh-Mouelle insuficiente. Para o autor é valioso este momento de pensar o Ser porque tal momento nos possibilita chegar ao fundamento das coisas, onde Ser, verdade e valor se confundem. Contudo, salienta que "... a filosofia não pesquisa a verdade pelo prazer de pesquisar a verdade. Ela necessita que a verdade encontrada se instaure na vida cotidiana, nas relações interindividuais (...) O estetismo em filosofia é uma traição e ainda o sinal de uma alienação no sentido que a fixação sobre o Ser enquanto Ser nos tira a liberdade de nos voltarmos em suas especializações. Há um vai-e-vem necessário entre o Ser e os seres, entre a contemplação da verdade e o estado real das coisas.

A fixação sobre um desses pólos é uma forma de alienação". Sendo reflexão crítica ao mesmo tempo que intenção criativa, a filosofia tem como tarefa fundamental desalienar as consciências. Toda consciência humana é, de uma maneira ou de outra, intenção. Segundo o grau de consciência, segundo a clara percepção que cada um tem desta consciência e de seu peso factual, nosso aprisionamento aos acontecimentos ou nossa participação neles seguem o passo de um sobre o outro. O drama reside principalmente no fechamento de um ser ao poder da história e na sua transformação em um elemento inerte da história.

A filosofia aparece então como um fator de libertação, um fator de desalienação. Intenção criativa, ela se duplica também em um querer-fazer cuja inserção no mundo supõe o conhecimento do mundo em questão, de onde o papel de interpretação do mundo sobre o qual nos apoiamos"(40). Para Njoh-Mouelle, a liberdade não é um artigo de luxo, uma espécie de coroamento pela ação do homem. Pelo contrário, " a liberdade... está toda inteira na ação

que ela inspira, engajada em uma história de múltiplos altos e baixos...

Não é a liberdade que se possa alcançar definitivamente,... a verdadeira liberdade se experimenta e se experimenta na ação libertadora, concreta. (...) Nós não rejeitamos - enfatiza o pensador - que a liberdade implique o conhecimento de si e da ordem do mundo; o que nós rejeitamos é a redução da liberdade a esse conhecimento."(41). Todo homem, mais sábio ou menos sábio é capaz de atos livres e a liberdade que vamos conquistando progressivamente avança não apenas como movimento de consciência que se expande mas como transformação da realidade concreta, em uma ação histórica que visa o melhoramento de todo homem.

7. Conclusão

O conjunto das reflexões aqui referidas é de grande importância para um estudo sobre o processo histórico de emergência da filosofia da libertação. É sintomático que um mesmo conjunto de temas, problemas e conclusões apareçam nos dois continentes que enfrentam vários problemas semelhantes a partir de tradições distintas. Seria preciso detalhar os principais elementos comuns ou similares aos dois contextos históricos em que emergem tais reflexões filosóficas e investigar as influências recíprocas e fontes comuns de inspiração destas elaborações.

Sem dúvida alguma, vários pensadores africanos elaboraram trabalhos valiosos que podem servir de subsídio ao estudo da práxis de libertação no contexto latino-americano(42). As reflexões resenhadas nestas páginas, embora guardem diferenças evidentes, possuem uma certa unidade. Em geral é perceptível a busca de uma inserção da filosofia na ação histórica de libertação.

A radicalidade em tal coerência levou uma parcela dos pensadores africanos referidos neste trabalho a desenvolverem atividades não apenas pedagógicas visando uma desalienação cultural - como em geral todos o fizeram - mas a ações de caráter político-partidário que visavam superar estruturas de dominação e construir espaços de hegemonia popular ou nacional.

Tal radicalidade evidencia-se no próprio conteúdo da filosofia política e cultural destes pensadores, no significado que ela possui para a práxis histórica de seus povos e no compromisso vital dessas pessoas - em graus variados - com a construção de uma nova sociedade(43). Mais do que um passatempo diletante, um jogo de elegantes raciocínios ou um brinquedo lingüístico, a reflexão filosófica aqui explicitada busca recuperar um sentido do verdadeiramente humano soterrado sob a negação da liberdade, sob a vivência inautêntica dos códigos de uma cultura dominante, sob a tragédia cotidiana da pobreza e da miséria das maiorias excluídas, os condenados da terra.

Uma filosofia autêntica e lúcida o suficiente para afirmar que nenhum ser humano pode ser humilhado ou usado, transformado em objeto útil, reduzido a uma coisa que se descarta quando não tem mais serventia; um filósofo que a essa conclusão chega, não pode negar sua própria verdade.

Assumi-la é um compromisso histórico com a realização do humano em cada pessoa, em cada circunstância, a cada momento. Essa talvez seja a identidade comum que podemos encontrar nessas várias reflexões africanas e latino-americanas que cultivam a coerência entre a teoria e a práxis almejando uma filosofia autêntica e ética, elemento necessário à construção de relações sociais humanizadoras, à conquista - sempre cada vez maior - da libertação pessoal e coletiva, à democratização radical da política e da cultura, à participação mais igualitária de todos na fruição da riqueza econômica.