

FILOSOFIA INTERCULTURAL E A PROMOÇÃO DE REFLEXÕES CRÍTICAS A PARTIR DO CONTEXTO MOÇAMBICANO

Por Stélia Rosa Muianga

O presente artigo propõe uma abordagem sobre a interculturalidade, discutindo a possibilidade de universalização de respostas particulares. Isto é, considerar a interculturalidade como superação de formas de pensar acríticas, embutidas pela lógica hegemónica, que considera uma “supercultura” da qual dependem as outras. Enfim, uma Filosofia que se fundamenta num universalismo que tem em conta a pluralidade do fazer filosófico. Para tal, examina s propostas de Habermas através do diálogo comunicacional e de Kwasi Wiredu com a sua descolonização conceptual. O artigo demonstra a necessidade e possibilidade de participação de todos, incluindo Moçambique, na construção de uma Filosofia “mais completa” através do diálogo fundamentado em modos de pensar próprios.

Palavras-Chave: Filosofia Intercultural, Diálogo Comunicacional, Descolonização Conceptual, Universalismo e Relativismo Cultural.

INTRODUÇÃO

Este artigo, que hoje apresentamos no Congresso Internacional de Filosofia: Filosofia e Metamorfoses Sociais na CPLP, resulta das constatações da nossa dissertação do Mestrado⁷⁹. A questão da convivência entre diferentes, que é o cerne da nossa abordagem, é hoje reconhecida e analisada por diferentes campos de saber, sendo que nós a abordaremos na vertente filosófica, mas precisamente da filosofia intercultural.

As sociedades actuais incluindo Moçambique são inegavelmente multiculturais, principalmente devido aos processos de mundialização/globalização e da migração.

Um dos limites do processo de mundilaização/globalização em que estes encontram-se, ou desenvolvem-se em grande escala nos países desenvolvidos e segundo seus princípios, sendo que os menos desenvolvidos permanecem excluídos devendo se submeter aos primeiros. Nesse sentido o multiculturalismo seria a convivência entre a cultura hegemónica mundial e a culturas dos grupos minoritários. A sociedade hegemónica projectou durante gerações uma imagem de inferioridade as outras culturas subjugando-as.

Neste contexto, é nossa preocupação discutir a possibilidade de universalização de respostas particulares através da filosofia da interculturalidade, isto é, uma filosofia que

supere a contenda entre o universalismo e relativismo cultural, uma filosofia onde todos possam contribuir através de um processo interactivo e de autoenriquecimento para a construção do universal.

Tomamos, como ponto de orientação, para a nossa análise (1) a Habermas com a sua filosofia do sujeito comunicante e (2) Wiredu com descolonização conceptual, ou seja pela via da cultura.

Habermas advoca a necessidade de intercompreensão pelo diálogo a partir do reconhecimento da diferença. E é, segundo ele através diálogo comunicacional presente na sua *Teoria do Agir Comunicativo*, que podemos alcançar uma universalização efectiva. Por outro lado Wiredu a necessidade de exaltação das culturas antropológicas, desconstruindo a cultura dominante, opressora e subjugadora das minorias; sem com isso rejeita-la totalmente. O que passa pela descolonização conceptual, e por tanto pela criação de modos de conceptualização próprios. Abrindo-se assim a possibilidade de todos poderem participar.

Assim, a partir destes dois caminhos, teríamos uma filosofia intercultural como produto da síntese dos diferentes modos de conceptualização através do diálogo comunicacional, que possa responder aos desafios multiculturais, uma vez que pressupõe o reconhecimento e valorização do outro na sua especificidade com vista ao consenso.

Retomando ao primeiro argumento dizer que a teoria habermasiana do agir comunicativo está orientada para intercompreensão. As acções entre sujeitos têm como objectivo o entendimento mútuo alcançado intersubjectivamente, levando em conta as regras e os valores no processo do relacionamento. Habermas designa essa dimensão com o conceito husserliano de mundo de vida, que podemos considerar o espaço no qual se estabelecem essas interacções. Enquanto o falante e o ouvinte se entendem acerca de algo no mundo, eles movem-se num horizonte de vida comum, com o fim de se entender e alcançar um consenso (cf. HABERMAS, 1990:278).

O mundo de vida fundamenta uma realidade social em que a relação sujeito– aluno e substituída pela relação intersubjectiva entre sujeitos, que capazes de linguagem e acção compartilham a realidade de um mesmo mundo vivido na sua relação com a comunidade onde eles se encontram inseridos (cf. STIELTJES, 2001: 240). A

definição de mundo vida em Habermas, permite assim conceber uma racionalidade que se desdobra no movimento entre o consenso e a crítica.

É na interacção que os participantes superam a subjectividade inicial de suas perspectivas, graças a comunidade de convicções racionalmente motivadas, assegurando ao mesmo

tempo a unidade do mundo objectivo, o mundo social e da subjectividade de cada um dos sujeitos através da acção orientada pela comunicação – agir comunicativo fundado na intersubjectividade (Idem: 65).

O mundo da vida forma, segundo Habermas, o contexto para os processos de entendimento mútuo e fornece recursos para tal⁸⁰. Essas suposições “habitualizadas” culturalmente que formam o pano de fundo do mundo da vida são apenas um elemento do mesmo pois, as solidariedades dos grupos integrados por intermédio de valores e as competências dos indivíduos socializados são de maneira diferente das tradições, recursos para o entendimento mútuo.

É no processo crescente de socialização, em um universo intersubjectivamente compartilhado de significados e práticas, que as pessoas podem desenvolver-se em indivíduos distintos. Esta constituição social dos seres humanos dá conta de que independentemente da sua especificidade esses indivíduos continuam numa dependência contínua das relações interpessoais e da comunicação em rede de reconhecimento recíproco e na tradição. Daí que se explica a possibilidade dos indivíduos poderem desenvolver, rever e manter a sua auto-compreensão, a sua identidade e a compreensão da própria esfera pública (enquanto espaço de interacção livre, fora da igreja, do governo, etc; que faz a mediação entre o estado e a sociedade) em que se encontram inseridos (HABERMAS, 2005, p.16).

A preocupação principal é perseguir o melhor argumento e, por essa razão, segundo Bronner interpretando Habermas, a ética discursiva “D” pressupõe que “ *todos atingidos por uma decisão devem ter participado dela*” (BRONNER, 1997, p.357).

O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjectivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Trata-se de um conceito que remonta da experiência central da força sem coação da fala argumentativa, o que permite o entendimento e consenso partindo do melhor argumento (HABERMAS, 2002c, p.77; STIELTJES, 2001, p.65).

Mas, para que de facto não haja nenhuma situação de imposição e ou de dominação nesse momento, há que pressupor uma situação ideal de fala onde não entram questões de poder. Neste contexto, Habermas fala daquilo que é a situação ideal de fala, enquanto suposição de igualdade entre os actores participantes, todos devem aqui desligar-se dos seus papéis – desligados do poder e qualquer outro tipo de diferenciação – que lhe dê vantagem no diálogo comunicacional. A situação ideal de fala em Habermas é uma suposição inevitável. Ela só é atingida quando todos actores têm a mesma

oportunidade de falar e de ouvir. Assim, a situação ideal de fala deve ser vista à luz das pretensões de validade pois, se uma regra é violada o consenso é falso, ou seja, os actores decidiram não o que é bom para si mas o que a supremacia de alguns actores em termos de poder assim o determinou (STIELTJES, 2001, p.71).

Passando para aquilo que é o segundo argumento, é de referir que Wiredu, toma como base de orientação da sua filosofia o conceito de descolonização conceptual.

Mas o que entende ele por descolonização conceptual? Ele define-a como “*privação do pensamento filosófico africano de todas as influências indevidas que emanam do nosso passado colonial.*” A palavra "indevida" é essencial nesta definição pois, não seria racional, segundo Wiredu, rejeitar tudo que advém do colonialismo e, é admissível que um pensamento levado a cabo pelos nossos colonizadores possa ser válido ou de alguma forma salutar para a humanidade. Assim, parece provável que a modernização da própria filosofia africana irá incluir elementos indígenas e ocidentais.

Segundo Wiredu com a colonização foram gravemente infectadas (parafrazeando Wiredu) os modos de conceptualização, através das afectação ou colonização das religiões e sistemas de educação, que são veículos importantes na construção de modos de pensar de um povo. Fundamentando esta tese Wiredu argumenta dizendo que se tentamos obter um conceptual a partir da nossa própria língua, podemos notar (comparando) que alguns conceitos estrangeiros não se encaixam de facto ao nosso contexto. Isto é, que na literatura há muita sobreposição de concepções ocidentais sobre materiais de nosso pensamento, ou seja, o pensamento africano é conceituado em categorias tais como as do espiritual e do sobrenatural que não se encaixam a ele. Daí que, segundo Wiredu, precisemos fazer uma crítica da aplicação de tais conceitos para o nosso pensamento e isso, pensa ele, é o início da descolonização conceptual.

Passamos a analisar algumas situações nas quais Wiredu afirma haver sobreposição de conceitos ocidentais:

Por um lado, a cosmologia Akan Deus é criador do mundo mas Ele não está aparte do universo: Ele juntamente com o mundo constitui a totalidade espaço-temporal da existência.

Num senso mais profundo, a lacuna cosmológica indicada pela distinção entre natural/sobrenatural não existe no seio da cosmologia Akan (WIREDU, 2003a, p.21).

Por outro, a noção de criação a partir do nada não faz sentido na linguagem Akan. A ideia de nada só pode ser expressa através de uma frase como *se whee nni ho* que significa algo como ‘a circunstância do aqui não ser algo aqui’. A palavra *ho* (aqui, no mesmo lugar) é

muito importante na frase pois, indica um contexto espacial. A abolição do contexto efectivamente abole a inteligibilidade na qual a linguagem Akan está concernida. Mais ainda, *Obade*, a palavra Akan que Wiredu traduziu provisoriamente como “criador” significa “criador de coisas”, mas em Akan criar algo é instrumental, apenas cria-se algo a partir de algo. A razão fundamental para esta situação semântica na língua Akan é porque nesta língua existência é necessariamente espacial. Existir segundo Gyekye (1987, p.179 apud WIREDU, 2003a, p.21) é *wo ho*, estar no mesmo lugar. Então, se Deus existe Ele está em algum lugar. Se o nada exclui o espaço então, este conceito não tem acomodação na concepção Akan, por outro lado, se o nada acomoda espaço não é mais absoluto.

Com certeza, se algo é incoerente no contexto de uma determinada linguagem não significa que há algo errado, apenas a língua é inadequada para tal⁸². Não obstante, a coerência da concepção da criação a partir do nada é questionável mesmo no inglês.

Em inglês o conceito de *there is* — que é diferente de *there* — que é equivalente de existir é claramente espacial. A conotação fortuita de criação é incompatível com a circunstância ou melhor não-circunstância do nada absoluto. Assim, a noção de criação a partir do nada não só é incoerente na língua Akan, mas também em termos absolutos (Ibid., p.22).

Não é possível criticar ou reconstruir sem compreensão conceptual (a partir do nosso próprio contexto, da nossa língua), sendo assim, a compreensão conceptual deve ter uma alta prioridade no projecto filosófico moderno. Contudo, há que se preservar as características tradicionais na condição de prévia avaliação crítica. Não obstante, este é o aspecto mais complicado do estudo do pensamento tradicional africano, pelo facto do estudo ser realizado em um sistema de linguagem pertencente a uma cultura e que é muito diferente da cultura africana (WIREDU, 1984a, p.34; KEBEDE, 2004, p.151).

Assim, como já foi dito, a descolonização é um processo altamente conceptual que implica o desenvolvimento de estudos intensivos de elementos da cultura que desempenham papel importante na constituição do sentido nas diferentes visões de mundo africano – no qual a linguagem está pré-eminente. Não se pode pretender separar as imposições conceituais sobre o pensamento africano sem uma compreensão estreita das línguas indígenas interessadas, prescrevendo assim imediatamente uma metodologia determinada no estudo da filosofia tradicional africana. Simplificando, Wiredu estipula que a ênfase deve ser dada à execução, em profundidade, nos estudos das filosofias tradicionais de povos específicos africanos por pesquisadores que conhecem bem as

línguas envolvidas (WIREDU, 1998, p.6). Para complementar dizer que segundo Kebede (2004, p.116) e Osha (1999, p.138), a descolonização deverá passar também pela crítica e reconstrução da tradição oral e da exploração dos recursos literários e científicos do mundo moderno em busca de síntese.

Apresentadas as premissas (Iº e IIº capítulos), pretendemos agora defender a necessidade e possibilidade da construção de uma filosofia intercultural, enquanto oportunidade de universalização de respostas particulares. Necessidade na medida em que as filosofias de Habermas e de Wiredu demonstram a urgência de acabar com concepções totalitaristas invasivas, como a subjugação de culturas através do universalismo imperial e ou o facto de se estabelecer como verdade certas realidades inadmissíveis.

E possibilidade, na medida em que as teorias dos dois autores apresentam pressupostos para tal, isto é, os dois autores defende a necessidade de uma filosofia crítica, que conduza a viabilização do encontro entre sujeitos, longe de qualquer imposição, exclusão ou isolamento. Para Habermas:

“O conflito das culturas é travado hoje, de qualquer modo, no contexto de uma sociedade global, na qual, à base de normas de convivência, bem ou mal, os actores colectivos precisam entrar em entendimento, independentemente das suas diferentes tradições culturais. É que, na situação actual do mundo, o isolamento autárquico contra influências externas já não constitui opção possível. No mais, o pluralismo cosmopolita desabrocha também no interior das sociedades ainda fortemente marcadas pelas tradições. Até mesmo em sociedades que comparativamente são culturalmente homogêneas, torna-se cada vez mais inevitável uma transformação reflexiva de tradições dogmáticas predominantes que se apresentam com pretensões à exclusividade” (HABERMAS, 2003:84 apud PEIXOTO, 2006, p.119-120).

Da mesma forma para Wiredu:

“Temos de usar um método de crítica e de reconstrução. Essa descolonização não é um processo negativo, pelo contrário, ele pode ter resultados muito positivos. Se filosofarmos com uma consciência alerta de possíveis armadilhas de uma língua estrangeira, não podemos permanecer indiferentes as possibilidades semelhantes em nossa própria língua. Se o assunto

em discussão surge a partir do pensamento tradicional ou é de proveniência moderna a abordagem, em todo caso, é no sentido de incentivar o pensamento novo e objectivo. Por causa da atenção à linguagem nessa abordagem, é desejável que baseamos nossas pesquisas sobre as línguas que conhecemos muito bem. Daqui resulta que, em nosso estudo da filosofia tradicional africano há uma necessidade de estudos intensivos das filosofias do nosso povo específico.” (WIREDU, 1984, p.43).

É de salientar que na filosofia dos dois autores está patente a crítica como características principal, ou seja, eles defendem que os sujeitos devem ser críticos em relação a sua própria cultura, pois só assim poderão aceder a um verdadeiro diálogo. Pois, sem a criticidade, ou seja, qualquer interacção entre partes que não assente na abertura para o entendimento mútuo, conduz a ideia de que a nossa cultura não pode estar errada, não pode aprender com os seus próprios erros e não pode se redimensionar, condenando então o próprio diálogo. O diálogo efectivo pressupõe, neste sentido, “*o respeito e a legitimação do ‘outro’ enquanto agente válido de conhecimento*” (GOMES, 2008, p.11; GENSLER, 2004, p.3).

O programa da filosofia intercultural por nós concebido pretende levar a mudança da atitude filosófica no sentido de promover reflexões críticas a partir dos contextos de origem – a partir do tradicional e do “mundo”, e conduzir a reinterpretação do mesmo na medida em que há uma influência dos países dominantes e que se impõem em relação as diversas culturas. Cada cultura, na participação/elaboração da filosofia intercultural deve reconhecer a universalidade e se reconhecer nela. De uma forma geral, a ideia de construir uma filosofia intercultural a partir de um espaço público global deve estar fundada numa legitimidade comum a humanidade (DIAGNE, 2008, p.8).

É necessário ainda ressaltar que entendemos filosofia intercultural não como um simples diálogo entre culturas e nem como posição teórica; não como um processo fechado; não como disciplina académica mas como numa perspectiva de construtivismo. Assim defendemos uma filosofia intercultural que tem em vista construção de um novo universalismo capaz de considerar a diferença, mas sem incorrer no relativismo cultural extremo. O que é realizável através do diálogo efectivo entre as culturas envolvendo diferentes perspectivas onde cada uma das partes possa reelaborar suas concepções.

É a tentativa de criar, entre as diferentes culturas, a partir das potencialidades filosóficas, *um ponto de convergência comum*, sem dominação ou colonização.

Muitas, ou cada cultura tem a sua forma de explicar os fenómenos. A escola convencional ensina uma monocultura, mas devemos ter em a perspectiva pluralista ao lado daquilo que é a relativista. Devemos assim descolonizar a ciência moçambicana através do reconhecimento do currículo local como fundamento e compreensão do mundo próprio, de modo a contribuir e criar condições de continuidade de ou para o diálogo quer a nível interno – em relação ao diversificado mosaico cultural que encontramos dentro da nação moçambicana (intraculturalidade⁸⁵) – quer a nível da CPLP ou ainda num nível mais global (interculturalidade).

BIBLIOGRAFIA

- BRONNER, S.E., *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*, São Paulo: Papyrus Editora, 1997.
- DIAGNE, S. B., *Toward Global Public Square: Individual Community and Human Rights*, Cameron: CODERSIA, 2008. [online] Disponível em [/Links/.../souleymane_bachir_dia_gne.pdf](#), baixado a 23 de Dezembro de 2010.
- GEMSLER, H., *Ética e Relativismo Cultural*, 2004. [online] Disponível em . Baixado a 1 de Maio de 2010.
- GOMES, M.M.P., *Fronteiras ou Zonas de Contacto? As (Im)possibilidades de um Cosmopolitanismo Cognitivo*, Camarões: CODESRIA, 2008..
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico*, 2ª Edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- PEIXOTO, E. S.P., *A Sociedade Internacional Contemporânea e o Debate acerca do Alcance das Normas de Direitos Humanos: Universalismo e/ou Relativismo Cultural*, 2006. [online] Disponível em . Baixado a 21 de Janeiro de 2010.
- STIELTJES, C. *Jürgen Habermas: A desconstrução de uma Teoria*, São Paulo: Germinal, 2001.
- WIREDU, K. E., *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion: African Studies Quarterly* 1.4, 1998. [online] Disponível em . Baixado a 19 de Julho de 2009.
- WIREDU, K. E., “Philosophical Research and Teaching in Africa: Some Suggestions”. In *Teaching and Research in Philosophy: Africa*, Paris: UNESCO, 1984, pp. 31-55.