

Vol V, núm. 2, jul-dez, 2021, pág-318-336.

**SOBRE AS LIBERDADES “ONTOLÓGICA SARTRIANA” E “HISTORICIZADA
NGOENHIANA”: POSSIBILIDADE DE UMA HISTORICIDADE ÉTICA DA
HUMANIDADE**

**ON “SARTRIAN ONTOLOGICAL” AND “NGOENHIAN HISTORICIZED”
FREEDOMS: THE POSSIBILITY OF AN ETHICAL HISTORICITY OF HUMANITY**

David Silvestre Chabai Mudzenguerere

Resumo

Jean-Paul Sartre e Severino Elias Ngoenha são filósofos teóricos da liberdade a partir de épocas e circunstâncias diferentes. Sartre, a partir da situação vivida na segunda Guerra Mundial e dos sistemas filosóficos que relegaram o homem ao segundo plano, oprimindo a sua liberdade; Ngoenha, a partir da história da África escrava, colonizada e agora periférica. Sartre é ocidental, existencialista, perecido e não leu Ngoenha. Ngoenha é africano, vive entre nós e leu sobre os existencialistas, incluindo Sartre, os quais, entre outras influências, condicionaram o seu pensamento sobre liberdade. Este artigo analisa essencialmente a diferença explicativa entre a liberdade ontológica teorizada por Sartre e a liberdade historicizada teorizada por Ngoenha, com objectivo de saber se a liberdade se realiza mais (tem maior campo de manifestação) enquanto ontológica ou enquanto historicizada, ou melhor, se a liberdade é mais livre na existência ou na história. A acepção histórica de que cada liberdade é derivada; a forma como e o espaço onde cada liberdade se manifesta; e, por fim, a carga ética que essas liberdades implicam constituem as nossas referências de análise comparativa. A pertinência desta reflexão é mostrar que nenhuma abordagem sobre a liberdade, hoje, será dignamente moral e prática se não tiver em conta, ao mesmo tempo, a liberdade individual e a colectiva, que é o próprio da liberdade historicizada, se quisermos construir uma historicidade ética da humanidade a partir da liberdade.

Palavras-chave: Filosofia Africana, Historicidade Ética, (Co)responsabilidade.

Abstract

Jean-Paul Sartre and Severino Elias Ngoenha are liberty theoretical philosophers starting from different times and circumstances. Sartre, starting from the situation lived in the World War II and the philosophical systems which left the mankind in the second plan, overwhelming their liberty; Ngoenha, from the history of slave Africa, settled and now peripheral. Sartre is from the western world, existentialist, who died and did not read Ngoenha. Ngoenha is an african and has read about the existentialists, including Sartre who, amongst other influences, subjected his thoughts to liberty. This article essentially analyzes the explanatory difference between the ontological freedom theorized by Sartre and the historicized freedom theorized by Ngoenha, with the aim of knowing whether freedom is realized more (has a greater field of manifestation) while

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

ontological or while historicized, or better, if freedom is freer in existence or in history. The historical meaning that each freedom is derived; the way and the space where each freedom is manifested; and, finally, the ethical burden that these freedoms imply constitute our benchmarks for comparative analysis. The relevance of this reflection is to show that no approach to freedom today will be worthily moral and practical if it does not take into account, at the same time, individual and collective freedoms, which is the same as historicized freedom, if we want to build an ethical historicity of the humanity from freedom.

Key words: African Philosophy. Ethical Historicity. (Co)responsibility.

Introdução

Este artigo analisa a diferença explicativa entre a liberdade ontológica teorizada por Sartre e a liberdade historicizada teorizada por Ngoenha, com objectivo de saber se a liberdade se realiza mais (tem maior campo de manifestação) enquanto ontológica ou enquanto historicizada, ou melhor, se a liberdade é mais livre na existência ou na história. A acepção histórica de que cada liberdade é derivada; a forma como e o espaço onde cada liberdade se manifesta; e, por fim, a carga ética que essas liberdades implicam constituem as nossas referências de análise comparativa.

Defendemos que a liberdade ontológica sartriana derivou da concepção aristotélica da liberdade, segundo a qual é livre aquilo que é *causa de si mesmo*. É ontológica porque se identifica com o próprio homem enquanto ser incompleto e que busca completar-se pela acção, implicando, por isso, uma responsabilidade individual na escolha desse ser em falta. A liberdade historicizada ou colectiva é a projecção de uma marcha colectiva da humanidade em direcção ao “futuro” melhor, em nome da promoção da liberdade ontológica ou individual e concreta. Por isso implica o *mit-sein* ou a co-responsabilidade. A concepção ngoenhiana da liberdade como justa medida, escolha limitada, ou como “*Mit- Sein*” (Ngoenha, 2009:78), foi prospectada pela primeira vez por Platão. Enquanto a liberdade ontológica se realiza na existência, a liberdade historicizada se realiza na história, ambas a partir da superação de seus limites. A liberdade é mais livre enquanto historicizada, do que enquanto ontológica. Aliás, aquela é o esclarecimento desta.

Do ponto de vista metodológico, dispusemos, sinteticamente e numa abordagem crítica e de continuidade comparativa, a distinção existente entre as duas liberdades, demonstrando, também,

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

que elas não são puras teorizações do nada, e sim uma retomada, ajustada às circunstâncias de cada um dos dois autores, das acepções sobre a liberdade levantadas ao longo da história da filosofia. Por fim, analisamos a complementaridade entre elas. Sempre na perspectiva de uma história da humanidade mais harmoniosa, pacífica e comprometida com o bem-estar de todos os seres humanos, a partir de que liberdade.

Jean-Paul Sartre e Severino Elias Ngoenha são filósofos teóricos da liberdade a partir de épocas e circunstâncias diferentes. Sartre, a partir da situação vivida na segunda Guerra Mundial e dos sistemas filosóficos que relegaram o homem ao segundo plano, oprimindo a sua liberdade; Ngoenha, a partir da história da África escrava, colonizada e agora periférica. Sartre é ocidental, existencialista, perecido e não leu Ngoenha. Ngoenha é africano, vive entre nós e leu sobre os existencialistas, incluindo Sartre, os quais, entre outras influências, condicionaram o seu pensamento sobre liberdade.

1. Liberdade Ontológica Sartriana como um Dado Adquirido

A liberdade ontológica sartriana derivou da concepção aristotélica da liberdade, segundo a qual a liberdade é absoluta, incondicionada e, portanto, não sofre limitações e não tem graus, uma vez que só é livre aquilo que é *causa de si mesmo*: “o voluntário é aquilo que é princípio de si mesmo”, diz Aristóteles (*in* Abbagnano, 1982:578). Depende de nós a virtude ou o vício, o cumprir ou não uma boa acção. Portanto, cada homem é autor da sua escolha; cada homem é o princípio e pai de seus actos, como de seus filhos, é livre.

Este conceito de *liberdade como autodeterminação ou autocausalidade* foi tido como tão pouco sustentável e não poder resolver os problemas da liberdade, no mundo moderno, em que mais conta o estudo dos limites e das condições que, num campo e numa situação determinada, podem tornar efectiva e eficaz a possibilidade de escolha do homem (Abbagnano, 1982:584). Dando-lhe um novo sentido e mais prático, Sartre retoma esta concepção da liberdade, analisando-a como condição da acção humana e afirma que só há liberdade na decisão; a liberdade é um fazer que realiza o ser. Por isso, na interpretação de Mora (1991:240), “o determinismo é, em grande parte, a renúncia a uma decisão mais que uma posição teórica”. A liberdade é integral, porque compromete o próprio homem enquanto ser distinto de todos os entes.

Sartre se identifica com a *liberdade como autodeterminação ou causa sui* por afirmar a liberdade (absoluta) do *indivíduo*, e não do *todo*. Mas ao mesmo tempo Sartre se distancia de seus companheiros (Aristóteles, Santo Agostinho, entre outros) defensores da *liberdade como autocausalidade ou causa sui* por ‘pregar’ a liberdade individual e absoluta do homem na *situação ou na resistência do mundo e do Outro*, considerados por Sartre não como limites, mas sim como força propulsora da liberdade.

A primeira constatação de Sartre foi o homem como um ser agente, um ser de acção. E imediatamente entendeu que o problema fundamental do homem como ser de acção é a *liberdade* do sujeito, pois sem liberdade o homem não é capaz de agir; e privado de acção, o homem não é senão um objecto qualquer estacionado no que é. Portanto, a liberdade provém do nada (existente no homem ou que o homem é) que obriga o homem a fazer-se, em lugar de apenas ser (Sartre,1999:535)

Para Sartre, liberdade diz respeito ao próprio ser do homem, à sua própria essência, é poder (essencial do homem) de escolha livre, resultante de reflexão e decisão. Não se pode separar a liberdade do ser do homem, e não há qualquer diferença entre o ser-do-homem e o seu ser-livre. A liberdade consiste no homem querer-se a si mesmo, agindo com base em motivos racionais, mas de sua própria e livre escolha (Jolivet,1975:192,310).

Por isso, contra os negadores da liberdade, em plena segunda Guerra Mundial, Sartre condena o homem à liberdade. Condena-o, porque a essência do homem é a liberdade. Os homens, a partir da liberdade, fazem o que bem entendem de si mesmos. E essa liberdade é absoluta, porque a escolha é constante. A cada dia temos de empreender liberações diante das mais variadas situações. Temos de escolher se acordamos cedo ou tarde para o serviço, escolher a roupa diária por vestir, escolher a escola para os nossos filhos, escolher os amigos, etc.

Estas manifestações da liberdade, por um lado, só se tornam compreensíveis à luz da liberdade essencial ou originária do homem. Por outro, todas as liberações que empreendemos, as opções

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. **ISSN 2594-8806**

que tomamos são orientadas para a realização da pessoa que nós escolhemos ser, que nos obriga a escolher os meios mais adequados para a sermos, ou para mudarmos e assumirmos outros valores ou modos de ser. Por exemplo, alguém que ambicionava fazer a 12ª classe, depois de a fazer, pode ambicionar fazer a licenciatura; e depois desta, o Mestrado e assim por diante. A luta é sempre agir para melhorar o que já é, ou sartrianamente falando, ser o que ainda não é e que deseja ser. Portanto, a liberdade ontológica é manifestamente visível no dia-a-dia de cada existente e em qualquer lugar (mesmo na prisão), como esforço individual de realizar um projecto oculto (do próprio indivíduo). Consideramos projecto oculto porque é difícil saber, de facto, o que cada homem pretende realizar futuramente com os seus actos (acções) diários. O que se deseja é que os actos sejam escolhas racionais ou que tenham uma carga ética aceitável. Todavia, o ladrão, o assassino é também livre, embora neste caso de forma covarde. Porque, para Sartre, ninguém nasce covarde, ladrão nem herói. Todos nos tornamos o que somos por nossas livres escolhas.

Ora, se qualquer acção manifesta a minha liberdade, então não preciso de fazer esforço para conquistar o ser que me falta, para celebrar a minha liberdade. Ou seja, as acções sendo ou não cobardes, prejudiciais ou não aos Outros e ao próprio agente, não deixam de ser conquistas do ser que falta ao homem. Portanto, a liberdade ontológica sartriana, ao manifestar-se tanto pela actividade como pela passividade, tanto pelo esforço quanto pelo contrário, é um dado adquirido e não uma conquista. Mas o desejável é que a liberdade como busca de ser se oriente pelos princípios éticos ou racionais. Na interpretação de Durozoi e Roussel (2003:236), isso significa que: “Cada indivíduo, que beneficie de uma liberdade absoluta, tem que inventar os seus próprios valores, o que lhe confere uma responsabilidade esmagadora”.

Assim, a liberdade ontológica sartriana implica mesmo a responsabilidade individual, no sentido de cada indivíduo dever usar a faculdade racional que tem para escolher o bom (moral) projecto de vida e realizá-lo diante da resistência do mundo e do outro. Isto leva a que a relação com o outro seja quase impossível, senão a relação consigo mesmo do indivíduo, para evitar a anulação da liberdade pelo outro que me objectiva. É verdade que, segundo Mill (2006:108), “o objectivo em direcção ao qual todo o ser humano tem de permanentemente canalizar os seus esforços (...) é a individualidade do poder e do desenvolvimento”.

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

Mas a liberdade ontológica se manifesta através de um corpo que, por isso, enfrenta limites ou obstáculos da resistência do mundo e da objectivação pelo outro. Ora, nem sempre o outro é um limite para mim; para além de que há “(...) conduta que embora não faça mal a outros, supostamente faz muito mal ao próprio agente” (Ibid:145). Talvez mesmo seja pela ajuda do outro que temos menos ladrões, assassinos, preguiçosos, suicidas na sociedade, como resultado de escolhas (liberdades) individuais. Pois, segundo Mill (Ibid:135): “os seres humanos têm a obrigação de se ajudar mutuamente a distinguir as coisas melhores das piores, e de se encorajarem a escolher as primeiras e evitar as segundas”.

Neste contexto, a liberdade ontológica, realizando-se só na existência, tem um raio muito curto da sua manifestação. Porque, sendo acção individual, a resistência do mundo torna-se mais forte, e o medo de objectivar a liberdade pelo outro pode dificultar a superação dos obstáculos e não impedir que os indivíduos façam escolhas cobardes, como ser violento, ladrão, assassino, etc. Pelo que a liberdade é menos livre ou manifesta-se menos na existência.

2. Liberdade Historicizada Ngoenhiana como uma Conquista

A concepção ngoenhiana da liberdade como justa medida, escolha limitada, ou como “*Mit-Sein*” (Ngoenha,2009:78), foi prospectada pela primeira vez por Platão. No seu mito de *Er*, Platão demonstrou claramente que cada um é autor de sua escolha e a divindade está fora. Esta *escolha*, todavia, é limitada, num sentido, pelas possibilidades objectivas, vale dizer, pelos modelos de vida disponíveis, e, num outro sentido, pela motivação; pois que, afirma Platão, “a maior parte das almas escolhe de acordo com o hábito da vida anterior” (Droz,1992:122). Portanto, a *liberdade como possibilidade ou escolha* é a liberdade como um problema sempre aberto, de determinar a medida, a condição ou a modalidade de escolha que pode garanti-la. Livre, neste sentido, não é quem é *causa sui* ou se identifica com uma totalidade que é *causa sui*; mas quem possui num grau ou medida determinada, possibilidades determinadas.

Conceito retomado mais tarde por Heidegger (não só), para quem a transcendência (ou superação) do homem é a própria liberdade que, no próprio acto de se explicar, se condiciona e se limita em todas as direcções possíveis. A liberdade revela-se como aquilo que torna possível simultaneamente impor e sujeitar-se a uma obrigação. Só a liberdade pode conseguir que, para o

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

homem, um mundo exista e se realize como mundo. Se o homem é livre no acto de projectar o seu mundo, este mesmo projecto subordina imediatamente o homem em si, tornando-o necessitante e dependente. Portanto, a liberdade da qual Heidegger fala como *transcendência* e *projectão* do homem no mundo é também ela uma liberdade finita, porque condicionada e limitada pelo próprio mundo em que se projecta (Heidegger,1990:95).

Parece que Ngoenha retoma este conceito. Mas a situação histórica de Moçambique e da África de Ngoenha, caracterizada pela necessidade de se libertar do neocolonialismo, fê-lo retomar este conceito de liberdade com os olhos de Marx, como dizia Castiano, na introdução da obra *Os Tempos da Filosofia* (2004) de Severino E. Ngoenha, interpretando o pensamento deste. Vale dizer, fazer uma filosofia (neste caso, da liberdade) que imprima uma dinâmica, uma transformação na sociedade ou uma influência no curso dos acontecimentos sociais ou históricos. Fazer uma filosofia centrada no homem como agente da sua história. Portanto, a liberdade, aqui, não é um dado adquirido, e, sim, uma dura conquista.

Sartre foi, em relação a Ngoenha, o primeiro a apreciar o pensamento de Marx, mas com correcção. O Pensamento de Sartre resgata o homem no marxismo efectuando dois combates simultâneos: de um lado, contra o estruturalismo em geral e, de outro, contra o estruturalismo marxista (Sena Júnior,2004:8), com a sua filosofia de engajamento que designamos de “marxismo existencialista”¹, concretizadora da liberdade ontológica sem muita expressão fora do social.

Como Sartre, Ngoenha assume a historicização da liberdade ou a análise da existência a partir de factos históricos (análise do homem como agente da sua história), como a razão de ser de toda a filosofia do presente ou do hoje-em-dia. A partir da situação histórica do africano (na sua relação com o Ocidente, de escravo passou a colonizado e deste a subdesenvolvido, hoje), Ngoenha

¹ Designamos *marxismo existencialista* ao esforço de Sartre de procurar conciliar o marxismo com o existencialismo como necessidade de historicizar a liberdade ontológica, Para Sartre, o marxismo é a filosofia insuperável do século XX, é o clima de nossas ideias, o meio no qual estas se nutrem (...), a totalização do saber contemporâneo, porque reflecte a práxis que a engendrou. Mas o *marxismo* reabsorveu o homem na ideia, e o existencialismo o procura por toda parte onde ele esteja – no trabalho, em casa, na rua, etc. (cf. Sartre, 1984: 122).

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

compreende o presente e projecta com consistência o futuro, a seu ver, desejável para o africano, e até para a humanidade.

Para Ngoenha, a liberdade historicizada deve partir: primeiro, da crença na liberdade do homem como possibilidade de satisfazer os seus próprios valores; segundo, da tomada de consciência de uma identidade colectiva fundada na condição real de cada grupo e indivíduo; e, terceiro, da consciência de que o ser colectivo (como ser africano, asiático, latino-americano, etc.) não é um dado de facto, mas sim um projecto, e portanto alterável sempre que necessário.

A liberdade historicizada como promoção e respeito pela liberdade individual é o ponto forte de Ngoenha, na medida em que, segundo Mill (2006:115), “quanto mais cada pessoa desenvolve a sua individualidade, tanto mais se torna valiosa para si própria, e pode por isso ser mais valiosa para os outros”. Aliás, continua Mill (Ibid:116): “a individualidade é a mesma coisa que o desenvolvimento, e que só ao cultivar a individualidade se produz, ou se pode produzir, seres humanos bem desenvolvidos”.

Ngoenha propõe que essa individualidade seja diversificada, as pessoas devem ser diferentes, para que as diferentes opiniões possam contribuir para o bem da sociedade. Pois, “não é apagando-se até atingirem a uniformidade em tudo o que é individual em si que os seres humanos se tornam nobres e belos objectos de contemplação, mas sim cultivando a individualidade e trazendo-a à luz, dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses dos outros” (Ngoenha,1993:115). É mesmo para dar uma justa oportunidade à natureza de cada um que é essencial que seja permitido a diferentes pessoas levar vidas diferentes, conforme a proposta ngoenhiana.

Mas, se, como dissemos atrás citando Mill, os seres humanos têm a obrigação de se ajudar mutuamente a distinguir as coisas melhores das piores, e de se encorajarem a escolher as primeiras e evitar as segundas, então a liberdade tem mesmo de ser institucionalizada. E para Ngoenha, a democracia torna-se o espaço legítimo da institucionalização da liberdade tanto individual como colectiva. Através das eleições, cada indivíduo participa na escolha do que ele e a sua comunidade pretendem ser num amanhã determinado, e a conseqüente co-responsabilidade na realização desse

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

ideal. Co-responsabilidade, no sentido de que cada indivíduo é responsável pelo próprio futuro e da sua comunidade, ao mesmo tempo que esta última também se responsabiliza pelo indivíduo.

E como os obstáculos, tanto exógenos como endógenos (à própria comunidade), à realização desse ideal colectivo são constantes e muitas vezes menos perceptíveis, Ngoenha vai responsabilizar mais aos intelectuais/filósofos, é claro dignos desse nome, a vigilância contra as más escolhas do futuro e alertar sobre os perigos da realização do ideal colectivo e individual. E reforça esse papel dos intelectuais/filósofos com a proposta da celebração de um triplo contrato, na sociedade, conforme explicitaremos mais adiante: o contrato cultural, social e político.

Está evidente que, contrariamente à liberdade ontológica, a liberdade historicizada é mais uma liberdade ainda por se viver ou realizar, do que uma vivida hodiernamente. O futuro que os moçambicanos pretendiam com a luta contra o colonialismo era a independência que hoje vivemos. Mas já inconformados com a nossa actual independência (política), hoje sonhamos com outro tipo de independência melhor que a actual (económica). A liberdade historicizada é desejável enquanto ainda não realizada, enquanto por se conquistar. E logo que se efectiva, deixa de ser a desejável e torna-se base para a projecção duma nova liberdade historicizada. É assim que cada indivíduo e sua comunidade se projectam no tempo fazendo a sua história.

Mas, para Ngoenha, a questão não é só historicizar a liberdade. Pois, o Ocidente já se projectou várias vezes sacrificando os outros povos. A questão é uma projecção de cada povo criando espaço para a integração de todos outros povos na construção de uma humanidade futura sem guerras, conflitos, exclusão entre os homens. Esta é a grande missão do povo africano para o futuro próximo: estar na vanguarda da humanidade para um fim ético do processo histórico. Portanto, a aposta africana seria a filosofia *ubuntu*, fundada, não na tradicional justiça punitiva, mas na reconciliação a partir do reconhecimento público do mal cometido, do arrependimento e da vontade de integrar a comunidade com uma nova atitude racional. Porque, a finalidade desta justiça ubuntuísta é a inclusão, é recozer as relações sociais, é a reconciliação e a paz (Ngoenha e Castiano, 2011:72,73 *passim*).

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

Neste contexto, não há dúvidas que a liberdade se manifesta mais, ou é mais livre na história do que na existência. Mas há que levantar algumas questões: perante a crise política dos Estados africanos, a liberdade historicizada ngoenhiana não será demasiado futura? Quando é que esse africano, fechado em si mesmo e renitente nos interesses próprios, assumirá a sua missão de orientar a humanidade, segundo a teoria ngoenhiana?

3. Da Possibilidade de uma Historicidade Ética da Humanidade

Já dissemos acima que a liberdade ontológica é a liberdade como “definição” do ser humano, liberdade como a sua capacidade de transcendência. Transcendência que caracteriza o homem como ser de possíveis, ser que se projecta no tempo, em direcção ao futuro pela acção.

É justamente por ser um ser de possíveis que, para Sartre e Ngoenha, o homem integra em sua própria constituição a capacidade constante de superação de seus próprios limites. Essa possibilidade manifesta-se, mesmo na adversidade do *Prático-Inerte*², que é o campo da nossa servidão, e esta significa, não uma servidão ideal, mas a submissão real às forças da máquina e aos aparelhos anti-sociais; isso quer dizer que todo homem luta contra uma ordem que o esmaga materialmente em seu corpo e que ele contribui a sustentar e a reforçar pela luta que faz individualmente contra ela.

Por isso, contrariamente a Sartre, Ngoenha entende que o homem que escolhe ser covarde, o homem que escolhe ser escravo, o homem que se acomoda às circunstâncias oprimidas, não é livre. E não é ético vermos o outro a optar por projectos covardes, o outro a condenar-se a situações estacionárias, não o induzir a projectar-se em direcção a um futuro diferente. Porque a verdadeira liberdade não consiste só num mero fazer, mas projectar-se ao futuro a partir de acções morais que dignifiquem o ser humano, que transformem a situação actual do homem em uma melhor de amanhã. Pelas próprias palavras de Ngoenha (1993:125): “O homem é propriamente

² *O mundo do Prático-Inerte*, segundo Andrade (s.d.: 11) é denominado de *prático* porque é o resultado do agir humano sobre a materialidade, ou seja, de procedimentos que precederam à nossa própria existência no mundo. Esses procedimentos geraram máquinas, utensílios, ferramentas, leis, usos e costumes que, como totalidades acabadas, trazem em si, como uma impressão, as marcas das práxis que as geraram. Quanto à sua *inércia*, esta consiste na condição de passado congelado das práxis anónimas que o criaram. Por força de sua imersão na matéria, os projectos que engendraram as práxis sofreram um processo de cristalização e se apresentam agora como algo já acabado.

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

só o que é autenticamente, por íntima e inexorável necessidade. Ser homem não é ser, no sentido de fazer alguma coisa, mas ser o que se é irremediavelmente.”

Portanto, se a nossa vida é sobretudo embater-se no futuro, é uma actividade que nos projecta em frente; se o presente e o passado descobrem-se em relação ao futuro (cf. Ibid: 127); então a liberdade como escolha tem de ser pensada em termos históricos, onde o agir/escolha individual e o colectivo se afinam num processo ético e humanizante. Aliás, “a liberdade está também ligada à força da acção dos homens, das organizações e de grupos decididos a fazer funcionar a interdependência como força criadora e renovação das relações sociais” (Ngoenha, 1994: 118).

Sartre entendeu isso, que a liberdade não se realiza senão por e com empenho e compromisso, porque está situada e o homem é um ser activo. Essa compreensão não permitiu à ética sartriana manter-se na esfera da subjectividade individual, da mesma forma que não lhe permitiu contentar-se com análises estritamente ontológicas. Empenhar-me significa sair de mim e lutar por um fim concreto que me ultrapassa. Este fim pode de facto definir-se sempre como liberdade, mas trata-se de uma liberdade empírica (política ou social), e já não apenas da minha própria liberdade, mas igualmente da dos outros. Já não é perante mim, mas perante a humanidade e, mais concretamente, perante o outro que sou responsável e culpado. Consequentemente, o postulado mais importante da moral vai ser o de fazer coincidir esses dois sentidos ou esses dois níveis da liberdade, isto é, conseguir que a condição ontológica dos homens não esteja numa posição instável em relação à sua situação empírica. Porque, na interpretação de Santos (2008: 110),

A antropologia precisa conhecer o ser da realidade humana. E só pode fazê-lo na medida em que seja estrutural e histórica e, nessa via, a ideologia da existência desempenha papel indispensável exatamente por escapar ao saber direto e considerar a realidade humana na medida em que ela se faz.

Isto implicou a invenção sartriana do novo princípio da moral formulado nos seguintes termos: *lutar pela libertação concreta de todos, mas como, de entre todos, alguns são menos livres do que outros, reivindicar prioritariamente a libertação dos menos livres ou “dos mais desfavorecidos”* (Renaut,2002:44). Este princípio da moral sartriano significa humanizar a história da humanidade. É a questão de como historicizar a liberdade.

Mas o que significa historicizar a liberdade, para Sartre, e depois para Ngoenha? Significa lutar pela liberdade ontológica, individual. Significa construir um campo amplo para a manifestação da liberdade individual humana. Vale dizer que é mesmo em nome da liberdade individual (do homem) que Sartre e Ngoenha entenderam que era necessário que as pessoas conjugassem esforços, em uma *práxis* comum de grupo, e tivessem em vista uma finalidade comum, para dessa forma, conseguirem enfrentar e vencer qualquer ameaça de estagnação oriunda do Prático-Inerte. Aliás, Amartya Sen afirma que a liberdade individual é como que uma obrigação social (Sen,2003:289).

Mas, o problema que se coloca é como fazê-lo, e se é realmente possível. Como teorizar a liberdade historicizada? A resposta que Sartre avança é o que chamamos atrás de marxismo existencialista, vale dizer, unir, numa só doutrina, o materialismo histórico e a ontologia fenomenológica, de forma a preservar os ganhos (teóricos e práticos) de ambas as teorias, pois se o materialismo histórico é a “única interpretação válida da história”, o existencialismo é a “única abordagem concreta da realidade” (Santos,2008:103). A meta é recuperar o homem real, vivente, no interior do horizonte demarcado pelo marxismo. Já que o marxismo busca a liberdade do todo ou colectiva, o existencialismo se preocupa com a liberdade individual.

Esta posição sartriana nos remete a seguintes questões: Como se celebrariam as diversas liberdades nesse espaço? Aliás, como entender mesmo, em termos práticos, o marxismo existencialista sartriano? Respostas a essas questões já não vamos encontrá-las em Sartre, cujo mérito foi de abrir o caminho para a solução de um problema que ainda atormenta a filosofia política, em especial aquela inspirada em Marx: conjugar as condições objectivas (história) com a acção subjectiva (liberdade).

Para Ngoenha, influenciado por Marx (Castiano,2010:205) e marcado pela África historicamente periférica, historicizar a liberdade significa dar sentido e valor à história através do interesse pelo conjunto, pela marcha colectiva da humanidade em direcção ao melhor, tendo em conta sempre o sujeito real e concreto como ponto de partida. Mas, a ocidentalização do mundo é, hoje, o obstáculo mor a superar. Imitar o Ocidente é o mesmo que dizer com ele que podemos escravizar

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

e colonizar para realizar patamares económicos que podemos ambicionar. Desta feita, nós africanos não sendo diferentes do Ocidente, a história será sempre a de guerras e violências entre os homens.

Portanto, Ngoenha (1993:144) ao afirmar que “o homem africano tem um projecto, na configuração actual do mundo, de criar uma comunidade livre e próspera, contra a violência e a arbitrariedade”, queria dizer que o tipo de reacção africana à sua condição histórica, hoje, pode ser um bom exemplo de historicização da liberdade. Ou melhor dito, o tipo de liberdade que os africanos vão almejar pode determinar novas bases da história da humanidade. A ser assim, a liberdade para os africanos não pode significar colonizar nem escravizar os outros povos, se os houvesse. Libertar-se, para nós africanos, hoje, deve significar participar na elaboração de um futuro diferente do presente que nos é dado viver e observar, sempre a partir da militância a favor da liberdade de sermos nós mesmos e de viver sem contrição nem de carácter político nem de carácter económico.

A história dos africanos, e logo a origem da Filosofia Africana de que Ngoenha é praticante, é caracterizada pela necessidade de afirmar uma humanidade negada, reabilitar o homem negro e a sua história. Portanto, Ngoenha (e toda a filosofia africana) é pela liberdade que os africanos já conquistaram, mas sobretudo pela liberdade que devem ainda conquistar e preservar. Esta liberdade africana vai exigir uma identidade colectiva, uma auto-confiança como aceitação de si mesmos dos africanos; e, conseqüentemente, uma liberdade colectiva como projecção da liberdade de todos africanos como um grupo. Mas o ponto de partida, para Ngoenha, tem de ser a situação real do indivíduo, do homem concreto e integral, este que, no período que vai das independências até aos nossos dias, com a existência de várias ideologias e sérias explosões de forças irracionais sob várias formas, se dissolveu nas retóricas dos partidos, do colectivo ou da massa, ou se perdeu num jogo inútil de estruturas multiplicadas, mais através de fantásticos artifícios, do que revistas através do critério de uma reflexão intensiva e compreensiva da realidade (Ngoenha,1993:114).

Se a história é a marcha colectiva da humanidade no tempo com respeito a iniciativas humanas individuais, num clima de relações entre pessoas ou grupos humanos e de satisfação das

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. **ISSN 2594-8806**

necessidades elementares ou de sobrevivência mínima do indivíduo e/ou do conjunto social, então a liberdade (historicizada) não é unicamente uma questão ética, é também uma noção política. Isto quer dizer que é necessário criar um espaço público de libertação da palavra e do exercício da liberdade. Por isso, para Ngoenha, a liberdade historicizada realiza-se em democracia, implicando uma co-responsabilidade, vigilância do filósofo e, sobretudo, um triplo contrato.

Ngoenha considera o ambiente político-democrático como espaço onde se realiza a liberdade historicizada devido aos projectos sociais, colectivos, que estão por de trás das eleições. Só a democracia, entendida como associação, pode garantir a mesma liberdade a cada um e a todos membros. Aliás, a democracia é um conjunto de princípios e práticas que protegem a liberdade humana; é a institucionalização da liberdade. A democracia baseia-se nos princípios do governo da maioria associados aos direitos individuais e das minorias. Todas as democracias, embora respeitem a vontade da maioria, protegem escrupulosamente, pelo sistema judiciário, os direitos fundamentais dos indivíduos e das minorias e a oportunidade de organizar e participar plenamente na vida política, económica e cultural da sociedade.

É sobretudo a questão de eleições que as democracias conduzem regularmente, eleições livres e justas, abertas a todos os cidadãos, o que garante aos homens, individual e colectivamente, pessoal e historicamente, projectarem-se para o futuro como seres livres de direito. Essas eleições, numa democracia, não podem ser manipulações atrás das quais se escondem ditadores ou um partido único, mas verdadeiras competições pelo apoio do povo. Por isso, Ngoenha (1993:159-160) apela à descentralização do governo a nível regional e local, entendendo que o governo local deve ser tão acessível e receptivo às pessoas quanto possível, porque os cidadãos numa democracia não têm apenas direitos, têm o dever de participar no sistema político que, por seu lado, protege os seus direitos e as suas liberdades.

Quer isso dizer que embora cada um de nós seja responsável, e por isso, não pode responsabilizar os factos sobre a política ou sobre os outros pelo que acontece, porque protagonista da sua própria vida e da própria história (Ibid: 179), não é justo, reiteramos, abandonar o cobarde na sua cobardia, o escravo na sua escravatura, em nome da liberdade como escolha e responsabilidade individuais. É possível reorientar os outros para condutas, escolhas mais humanizantes. Portanto, ao invés de

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

a liberdade implicar a responsabilidade, como o é na ontologia sartriana; para Ngoenha, a liberdade comporta a co-responsabilidade, no sentido que, sendo o homem um projecto, os únicos projectos moralmente válidos são aqueles projectos e aquelas opções que prevêm ser bem sucedidos não somente num sector particular, e para grupos particulares, mas que englobem todos os aspectos da pessoa e contribuam para a realização dos membros de toda a comunidade nacional e até mundial. Portanto, os projectos e ideais devem ter uma dupla dimensão: *pessoal* e *comunitária*, valores morais que devem ser considerados como ponto de referência das nossas opções políticas, económicas e sociais (Ibid:178-179), para que os homens de amanhã tenham uma vida normal (esta é a nossa responsabilidade), menos trágica que a nossa.

E como hoje-em-dia a liberdade se manifesta como desenvolvimento (cultural e económico), onde os ricos se impõem sobre os pobres, muitas vezes de modo não perceptível à massa, os filósofos devem ser os porta-vozes das suas comunidades para garantir as melhores escolhas do futuro e as denúncias dos possíveis perigos contra essas escolhas. Os filósofos, porque militantes por excelência da causa humana, (não excluindo intelectuais de outras áreas, que “obrigatoriamente” as suas pesquisas terão que ser também sociológicas. Referimo-nos aos químicos, biólogos, matemáticos, economistas, historiadores, ecologistas, geógrafos, etc) devem ajudar a conceber os melhores futuros para as suas comunidades, a humanidade, e protegê-la de todos os possíveis riscos de suas liberdades, seus projectos ou de serem senhoras dos seus próprios destinos, de serem fadoras da sua própria história. Esses riscos não são necessariamente exógenos, podem ser endógenos à própria comunidade; é o caso de políticos defensores de interesses, não da comunidade, mas dos próprios. É contra isso que Ngoenha propõe o triplo contrato como reforço para a realização futura da liberdade. Trata-se, como dissemos, dos contratos *cultural*, *social* e *político* (Ngoenha e Castiano,2011:37-39).

O *Contrato Cultural* garante que as instituições democráticas estejam baseadas nos imaginários colectivos, com linguagem das pessoas, com carisma baseado na maneira como elas concebem a vida social e colectiva – ou simplesmente uma democracia inspirada na cultura do povo, evitando assim uma grande distância entre as leis estaduais e o comportamento localizado dos povos, notável nos países africanos. Com o *Contrato Social* quer-se que todo o africano (do campo ou da cidade), os filhos das elites e da classe mais simples partam para a vida com chances iguais. É questão de justiça, que consistiria em cada africano, no seu país, ter mesma quantidade de direitos

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

ou bens sociais. E finalmente o *Contrato Político* é a necessidade de as diferentes forças políticas e sociais dum País serem as interlocutoras de um grande debate aberto em que todos participam em pé de igualdade, e o argumento é a única arma para competir. Portanto, é a exigência de espaços de reconciliação entre os diferentes grupos que compõem os povos africanos, onde o desenvolvimento sócio-político, económico e cultural é o assunto de debate.

Com o triplo contrato ngoenhiano, ter-se-á garantido “as liberdades relevantes que compreendem a liberdade de agir como cidadãos determinantes e cujas vozes contam, mais do que viver como súbditos bem nutridos, bem-vestidos e bem-mantidos (Sen,2003:294)”. Ter-se-á garantido o que Ngoenha chama a possibilidade de termos forças e energias diferentes, que não sejam opostas às forças dos outros para se poderem integrar, mas que não sejam as mesmas, para poderem contribuir, na edificação do mundo novo, de que tanto se fala. Só assim podemos dizer, com Heidegger, que somos ser com os outros na mesma dignidade de ser (Ngoenha,1992:22). Porque, a liberdade de participar na avaliação crítica e no processo de formação de valores encontra-se entre as liberdades mais essenciais da existência social.

Sen (2003:291) afirmava que “O empenhamento social com a liberdade individual não tem, evidentemente, de funcionar apenas através do Estado, devendo implicar também outras instituições: organizações políticas e sociais, esquemas comunitários, iniciativas não governamentais de vários tipos, meios de informação e outros meios de esclarecimento e comunicação públicos e instituições que providenciam o funcionamento dos mercados e das relações contratuais”. E isto só é possível em democracia, onde as sociedades estão empenhadas nos valores da tolerância, da cooperação e do compromisso.

De facto, para Ngoenha, “O problema do querer-viver colectivo requer a determinação dos próprios povos. Ele dirige-se ao âmago das suas consciências, no interior das suas almas. Em volta desta solução realiza-se o acordo dos membros do grupo (...), onde as divergências de opiniões e interpretações são legítimas, no sentido de que não existe nenhuma instância superior de escolher com razão” (Ngoenha,1992:88). Portanto, embora se reconheça que chegar a um consenso requer compromisso e que isto nem sempre é realizável, nunca se deve deixar a intolerância tomar o lugar. Porque, nas palavras de Mahatma Gandhi, a intolerância é em si uma forma de violência e um obstáculo ao desenvolvimento do verdadeiro espírito democrático.

Considerações Finais

A pertinência desta reflexão é mostrar que nenhuma abordagem sobre a liberdade, hoje, será dignamente moral e prática se não tiver em conta, ao mesmo tempo, a liberdade individual e a colectiva, que é o próprio da liberdade historicizada. Isto é, não podemos sacrificar a liberdade individual em nome da liberdade colectiva, nem vice-versa, se quisermos construir uma historicidade ética da humanidade a partir da liberdade. Porque, a liberdade individual só tem sentido, é prática ou se amplia enquanto socializada ou colectivizada, enquanto tiver em conta as outras liberdades. E a liberdade colectiva só terá a sua razão de ser enquanto campo da realização da liberdade individual, seu fim e garantia de um processo histórico onde todo o homem, não importa a cor dos seus pigmentos, participa como sujeito. Portanto, a liberdade historicizada tem de constituir a linha de debate, hoje, para todos que se interessem pela liberdade como um problema filosófico.

Julgamo-nos tratar a liberdade em dois existencialistas: Sartre e Ngoenha. Pois, as características do existencialismo e as coordenadas do pensamento de Ngoenha autorizam-nos a afirmar que Ngoenha é também um existencialista. Porque, o ponto de partida da filosofia de Ngoenha é antropológico e centrado sempre no homem, incluindo as suas fantasias (Ngoenha,1992:114); Ngoenha subordina a essência à existência, ao afirmar que o ser africano não é um dado adquirido e sim algo a inventar; recorre à história dos homens para encontrar os critérios da conduta moral, etc.. Ngoenha é um existencialista não ateu, ao valorizar o possível papel da Religião (Igrejas) para a reconciliação dos homens dos países da África Austral (Idem,1992). É um existencialista historicista, ao centrar a sua atenção no futuro colectivo africano e de toda a humanidade.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N.. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1982.

ANDRADE, M. J. N.. “A Liberdade alienada em Sartre como Imposição do Prático-Inerte”, s.d, disponível (on line) em <http://www.ichs.ufop.br/conifes/anais/FES/fes0301.htm>

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

CASTIANO, J. P.. *Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjectivação.*

Maputo, Editora Ndjira, 2010.

_____. “Introdução” à obra de NGOENHA, S. E.. *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana.* Maputo, Imprensa Universitária, 2004.

DROZ, G.. *Os Mitos Platônicos.* s.l, Publicações Europa-América, 1992.

DUROZOI, G. e ROUSSEL, A.. *Dicionário de Filosofia.* Porto, Porto Editora, 2000.

HEIDEGGER, M.. *Ser e Tempo.* Petrópolis, Vozes, 1990.

JOLIVET, R.. *As Doutrinas Existencialistas.* Porto, Livraria Tavares Martins, 1975.

MILL, J. S.. *Sobre a Liberdade.* Lisboa, Edições 70, 2010.

MORA, J. F.. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo, Martins Fontes, 1991.

NGOENHA, S. E.. *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades.* Maputo. Ed. Paulinas, 1993.

_____. *Por Uma Dimensão Moçambicana da Consciência Histórica.* Porto, Ed. Salesianas, 1992.

_____. *O Retorno do Bom Selvagem.* Porto, Ed. Salesianas, 1994.

_____. *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana.* Maputo, Imprensa Universitária, 2004.

_____. *Machel: Ícone da 1ª República?.* Maputo, Editorial Ndjira, 2009.

NGOENHA, S. E. e CASTIANO, J. P.. *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia africana, Educação e Cultura política.* Maputo, Editora Educar, 2011.

RENAUT, A.. *História da Filosofia Política: As Filosofias Políticas Contemporâneas (Após 1945).* vol. V. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

SANTOS, V.. “É possível conjugar liberdade e história?: alguns aspectos da contribuição de Sartre ao Marxismo”, in *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 12, 1/2008, pp. 101-114.

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* Vozes, Petrópolis, 1999.

_____. *Questão de Método.* São Paulo, Col. Os pensadores, 1984.

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. **ISSN 2594-8806**

SEN, A.. *O Desenvolvimento Como Liberdade*. Lisboa, Gradiva, 2003.

SENA JÚNIOR, C. Z. F. (de). “A Dialética em questão: considerações teórico-metodológicas sobre a historiografia contemporânea”, in *Revista Brasileira de História*, vol.24, nº 48, São Paulo, 2004, pp. 1-18., on line:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0102-01882004000200003

Recebido: 20/3/2021. Aceito: 12/5/2021.

Autor:

David Silvestre Chabai Mudzenguerere - Doutorado em Filosofia, Docente na Universidade Licungo - Quelimane, Moçambique,

Email: chabai1977@yahoo.com.br
