

CONDIÇÕES POLÍTICAS DE UM DIÁLOGO ENTRE FILOSOFIAS

Luis Thiago Freire Dantas¹

RESUMO: Partindo das críticas que o filósofo Nkolo Foé realiza sobre a tradição Iluminista como aquela que apesar de pronunciar um discurso emancipador e tolerante perante o outro, ainda permanece sem reconhecer a humanidade nos povos africanos. O presente trabalho problematiza o movimento iluminista, inicialmente, com uma crítica interna da filosofia europeia, em seguida uma da própria filosofia africana. Esse procedimento tem como objetivo refletir sobre as condições políticas de um diálogo de filosofias e como tais condições normatizam a concepção de humanidade que circula entre as culturas. E nessa interrogação articular o espaço filosófico de um diálogo entre as tradições africanas e europeias.

Palavras-Chave: Filosofia Africana; Humanidade; Iluminismo; Racismo.

POLITICAL CONDITION OF A DIALOGUE BETWEEN PHILOSOPHIES

ABSTRACT: Starting from the criticism that the philosopher Nkolo Foé carries out on the Enlightenment tradition as the one that despite pronouncing an emancipating and tolerant discourse to the other, still remains without recognizing humanity in the African peoples. The present work problematizes the Enlightenment movement, initially, with an internal criticism of European philosophy, then one of the African philosophy itself. This procedure aims to reflect on the political conditions of a dialogue of philosophies and how these conditions regulate the conception of humanity that circulates between cultures. And in this interrogation articulate the philosophical space of a dialogue between the African and European traditions.

Key Words: African philosophy. Humanity. Enlightenment. Racism.

CONDITIONS POLITIQUES D'UN DIALOGUE ENTRE PHILOSOPHIES

RÉSUMÉ: À partir des critiques que le philosophe Nkolo Foé mène sur la tradition des Lumières comme celle qui, malgré la prononciation d'un discours émancipateur et tolérant à l'autre, reste sans reconnaître l'humanité des peuples africains. Le présent travail problématise le mouvement des Lumières, d'abord, avec une critique interne de la philosophie européenne, puis l'une de la philosophie africaine elle-même. Cette procédure vise à réfléchir sur les conditions politiques d'un dialogue de philosophies et sur la manière dont ces conditions régulent la conception de l'humanité circulant entre les cultures. Et dans cet interrogatoire articule l'espace philosophique d'un dialogue entre les traditions africaines et européennes.

Mots-clés: Philosophie africaine; Humanité; Lumières; Racisme.

CONDICIONES POLÍTICAS DE UN DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍAS

RESUMEN: Partiendo de las críticas que el filósofo Nkolo Foé realiza sobre la tradición Iluminista como aquella que, a pesar de pronunciar un discurso emancipador y tolerante

¹ Docente na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Educação e Humanidades, Faculdade de Educação. E-mail: fdthiago@gmail.com.

ante el otro, aún permanece sin reconocer la humanidad en los pueblos africanos. El presente trabajo problematiza el movimiento iluminista, inicialmente, con una crítica interna de la filosofía europea, en seguida una de la propia filosofía africana. Este procedimiento tiene como objetivo reflexionar sobre las condiciones políticas de un diálogo de filosofías y cómo tales condiciones normalizan la concepción de humanidad que circula entre las culturas. Y en ese interrogante articular el espacio filosófico de un diálogo entre las tradiciones africanas y europeas.

Palabras clave: Filosofía Africana; Humanidad; Ilustración; Racismo.

Introdução

No estudo historiográfico da Filosofia encontramos, em vários momentos, o diálogo como fonte primordial para estabelecer uma reflexão entre diferentes ideias. Entretanto, a formação filosófica tem se restringido a estudos provenientes de determinada região do planeta (oeste da Europa) e dos pensadores provenientes desse eixo cultural. A partir disso, torna-se estranho quando se atribui a cunhagem da ideia de filosofia a outras partes do mundo como, por exemplo, o Oriente ou a América. Soa mais espanto ainda para tal formação filosófica sugerir a existência da filosofia em um continente que historicamente foi definido como “deficiente de racionalidade” (HEGEL, 2008): o africano. Diante desses aspectos, o presente trabalho procura refletir sobre um estudo desenvolvido pelo filósofo camaronês Nkolo Foé (2013) em que o autor problematiza uma abordagem raramente utilizada:

O problema real deve se colocar em termos de alternativa entre, por um lado, o imperativo de *desconexão* e de *retomada da iniciativa histórica*, e, por outro lado, a simples *adaptação ao mundo* que existe e a *mestiçagem*. Põe-se então na sua brutalidade a questão decisiva, mas raramente abordada, de *condições políticas* de um diálogo das culturas (FOE, 2013, p. 218, grifos do autor).

O autor incentiva problematizar um “diálogo de culturas”, de forma que habitualmente sustentam uma dupla possibilidade construída em uma alternância possível, ou de um imperativo que formule a construção da própria história ou uma adaptação de princípios hegemônicos que propicia uma mestiçagem entre duas, ou mais, vias culturais. Porém, partindo do fato de que a Filosofia é uma expressão cultural de um povo e conforme escreve o filósofo Appiah (2010, p. 131) “‘filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo

ocidental”, então a proposta deste artigo é articular um diálogo político entre duas tradições filosóficas: africana e europeia.

Para isso, a análise iniciará através de um movimento filosófico-cultural que exerceu forte influência nos princípios democráticos contemporâneos por propor teses de caráter emancipador para o mundo ocidental: o Iluminismo. Toma-se tal movimento, pois é possível perceber que a partir do Iluminismo, mais especificamente o francês, a figura do outro teve uma maior presença nas ponderações dos filósofos, no sentido de construir um pensamento altero². Contudo, tal alteridade possuía um limite por não considerar os africanos enquanto possuidores do caráter de humanidade.

Aqueles a que nos referimos são pretos da cabeça aos pés e têm o nariz tão achatado que é quase impossível lamentá-los. Não podemos aceitar a ideia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha colocado uma alma, sobretudo uma alma boa, em um corpo preto (MONTESQUIEU, 1979, p. 257).

Atento ao racismo iluminista, o presente trabalho colocará em cena o debate sobre a Filosofia Africana, a partir da análise de Foé, que problematiza a ideia de uma proximidade harmônica entre o pensamento filosófico africano com o ocidental. Porém a finalidade desse autor, e que por extensão será também desse trabalho, é propor, a respeito da Filosofia Africana, uma reflexão sobre “a retomada da iniciativa histórica [...] para edificar um polo autônomo de potência capaz de dialogar na perfeita igualdade com os outros povos do mundo” (FOÉ, 2013, p. 223, grifos do autor).

Desse modo, o artigo terá como caminho de reflexão inicial os limites do Iluminismo através de uma crítica no próprio eixo europeu, no caso a crítica realizada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (2002), já que, para esse autor, o Iluminismo seria ainda um estágio da consciência absoluta, pois apesar do exame que essa consciência faz da superstição em sentido retroativo a transforma em uma superstição. A seguir, mostraremos como a ideologia do século XIX em aproximar a África da Alemanha contém grau equivocidade por sugerir que o continente africano como possuidor apenas de um misticismo que traria o exótico, o fetichismo, e nada mais. Levando em conta que essa

² Entre as publicações de filósofos iluministas podem-se destacar *Cartas Persas* de Montesquieu.

aproximação torna-se inválida pelo caráter de discurso entre os tipos de racismos que atuam nessa aproximação geográfica. Por fim, algumas considerações sobre a possibilidade de um diálogo de maneira que o outro esteja presente em sua forma mais proeminente.

De qual lugar emergem as luzes?³

O tópico da *Fenomenologia do Espírito* que Hegel reserva ao Iluminismo está inserido no caminho da consciência em que se reconhece como Espírito, entretanto, primeiro como alienado e só depois de um julgamento aos artefatos da fé é capaz de entender a própria essência. Esse entendimento diz respeito ao movimento do Iluminismo que aparece na história como aquele momento de saída das amarras que a superstição envolve a consciência. Com isso, a finalidade da crítica iluminista trata-se de manifestar a sua própria atividade em contraposição à fé.

Nesse caminho, o Iluminismo aparece para Hegel como a expansão da “pura inteligência” como uma modalidade do comportamento negativo da consciência, que apesar de olhar para si como tal, ainda não se compreendeu como Absoluto. Principalmente por entrar em embate com a fé como o seu oposto sem desenvolver uma síntese:

A pura inteligência [o iluminismo] sabe a fé como o oposto a ela, à razão e a verdade. Como para ela [a pura inteligência], a fé em geral é um tecido de superstições, preconceitos e erros, assim para ela a consciência desse conteúdo se organiza em um reino de erro. Nesse reino, de um lado a falsa inteligência, como a ‘*massa*’ geral da consciência, é imediata, espontânea e sem reflexão sobre si mesma (HEGEL, 2002, p. 374, grifo do autor).

Imediatez, espontaneidade e autorreflexão são os pontos principais que a razão iluminista opõe-se ao tecido de superstições, preconceitos e erros da fé.

³ Para este tópico é importante destacar que o questionamento se sucede por meio de repensar o lugar do acontecimento histórico do Iluminismo. Inclusive, repensá-lo como uma posição que invariavelmente condiciona um pensar pós-colonial. Isto significa acompanhar a leitura com as seguintes perguntas: de qual maneira o Iluminismo contribuiu para uma hierarquização dos povos? Como o espírito iluminista seria, na verdade, uma hetero-determinação de quem seria humano? Assim, tais perguntas são convites para repensar o movimento importante para a legitimação das ideias modernas ocidentais. Mais acerca de um repensar pós-colonial da filosofia ver SPIVAK (2010).

Contudo, Hegel adverte que o Iluminismo volta-se para a fé como um meio de puro jogo de opiniões que não propiciam ao homem o desenvolvimento de sua atividade racional, entretanto “[A] consciência recebida em si era a essência simples, igual a ela e igual a si mesma; [...] a simplicidade da *negatividade* em si refletida” (HEGEL, 2002, p. 376; grifo do autor). Tal simplicidade é o conceito que sabe a si mesmo e ao seu contrário, mas esse contrário como suprimido (*Aufheben*). Essa supressão é um conceito chave para a dialética hegeliana que no superar de um estágio para outro a consciência não se distancia totalmente daquilo que passou, mas o supera conservando alguns dos elementos, isto é, mantém em si aquilo que lhe é de mais essencial.

Assim, o processo de reconhecimento caracteriza-se como tendendo para um lado, o hegemônico, de tal maneira, Hegel destaca que pelo fato de entre o Iluminismo e a fé não ocorrer uma síntese, elas continuam como o negativo de si mesmas “já que seu conceito é toda a essencialidade, e nada há fora delas” (HEGEL, 2002, p. 377). E, em consequência, na luta de combater o outro, a razão iluminista volta-se para si mesma por julgar o seu contrário como consistindo em erro e mentira, quando na verdade, o combate está restrito a si própria. Isso ocorre em grande medida, pois “só pode condenar o que ela é [...] Portanto, quando a razão fala do *Outro*, de fato, ela só fala de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 377, grifos do autor). Por isso, entende-se que o discurso iluminista em seu pano de fundo versa em um reconhecimento do outro em si mesmo, e não do outro totalmente diferente de si, isto é, uma alteridade radical.

Tanto mais, tal “alteridade” iluminista consistiu na formulação mercadológica do Outro como bem observa Susan Buck-Morss (2017) acerca do paradoxo da ideia de liberdade do Iluminismo e a economia escravocrata do século XVIII:

No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora fundamental da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mal nas relações de poder. A liberdade, sua antítese conceitual, era considerada pelos pensadores iluministas o valor político supremo e universal (BUCK-MORSS, 2017, p. 33).

Apesar da antítese conceitual percebia-se, conforme a análise da autora, um consentimento iluminista perante a escravidão e, ao contrário do que se pode imaginar, uma rara manifestação contrária:

Essa discrepância gritante entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global de sua forma mercantil para sua modalidade proto-industrial. Seria de se esperar que nenhum pensador racional e 'esclarecido' deixaria de percebê-la. Contudo, não era esse o caso. A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores (BUCK-MORSS, 2017, p. 33-34).

No entanto, a autora acrescenta que o racismo também se encontra no plano teórico, principalmente por causa do movimento de independência haitiana (conhecida pejorativamente como “revolução dos escravos”) que apesar de servir de arcabouço teórico para diversos pensadores, entre os quais Hegel na formulação da dialética senhor-escravo, fora ignorada por comentaristas, inclusive marxistas, visto que “O problema é que marxistas (brancos), dentre todos os leitores, eram os menos propensos a considerar a escravidão real como algo significativo” (BUCK-MORSS, 2017, p. 91), principalmente devido por considerá-la como um processo institucional pré-moderno e relegado ao passado.

Assim, os apontamentos levantados por Hegel sobre o Iluminismo, enquanto aquele movimento da consciência que denuncia o erro da fé para assim alcançar o real através da razão, permanece ainda reproduzindo o racismo dos séculos XVIII e XIX, pois o filósofo alemão não trata igualmente a fé proveniente da religião revelada, mais especificamente o cristianismo, em referência às manifestações religiosas do continente africano: “Aquele que quer conhecer as manifestações assustadoras da natureza humana pode encontrá-las na África [...] estado de selvageria e de barbárie [e onde] todos os homens são feiticeiros” (HEGEL, 2009, p. 269). Diante desses aspectos, a aproximação entre Alemanha e continente africano já aparece como problemática levando em conta as concepções dos pensadores alemães, porém, antes de adentrar

explicitamente nessa problemática, o artigo traz outra crítica ao Iluminismo que na Alemanha ficou conhecido como Esclarecimento (*Aufklärung*)⁴:

Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples facto de que eles se tornam argumentos por tal oposição significa que eles adoptam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento. *O esclarecimento é totalitário.* Para ele, o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 19, grifos meus).

Lendo essa passagem apreende-se que o programa do esclarecimento é o desencantamento do mundo. Esse desencantar sugere que o mito projeta sobre os fenômenos naturais perspectivas que não se encontram neles, mas provêm da visão de um sujeito que atribui características humanas a esses fenômenos. Com isso, afasta-se de um esclarecer exercido pela razão e, em consequência, cai-se no erro por interpretar o natural como sobrenatural. E ainda, os autores afirmam veementemente: o esclarecimento é totalitário. Não é gratuita essa afirmação, já que o esclarecimento, de acordo com os autores, encontra-se em sintonia com os acontecimentos do século XX, em que é simbolizado por um novo de tipo de política não encontrado nos séculos anteriores: o totalitarismo⁵. Desse modo, há uma relação quase causal para o fato de que o desencanto do mundo só é factível a partir de uma ação totalitária que não observa para o outro em sua singularidade, mas deseja reduzir a diferença que o comporta para uma identidade que invariavelmente é hegemônica.

Partindo dessa análise, o presente estudo destaca para a crença da impossibilidade dos feitos de “magias, feitiçarias e fetichismo” poderem existir em um mundo que se constrói como desencantado, distante do erro que essas

⁴ No texto *O que é Esclarecimento?* de Immanuel Kant encontra-se uma definição importante sobre o Esclarecimento: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo [...] *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]” (KANT, 1985, p.100, grifos do autor).

⁵ Hannah Arendt no livro *Origens do Totalitarismo* explica a característica que diferenciaria o totalitarismo das outras formas políticas: “A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes” (ARENDR, 1989, p. 26).

ações provocam. Inclusive, sociedades que se ditam como *esclarecidas* não está afastada de qualquer tipo de superstição, pois como afirma Kwasi Wiredu: “É certo que nem o conhecimento racional é uma propriedade privada do pensamento ocidental moderno, nem tampouco a superstição é uma peculiaridade das populações africanas” (WIREDU, 2002, p. 217).

Assim, o Iluminismo recusa a manifestação sobrenatural por compreender que esses feitos seriam específicos de civilizações como as que são encontradas no continente africano. Em grande parte, tal concepção é incentivada pela ideologia de que o negro seria simbolizado como maléfico à civilização ocidental e associado ao continente africano que não seria um continente oriental e estaria aquém do ocidente por não possuir a qualidade racional para desenvolver o seu próprio pensamento. Com isso, Achille Mbembe (2014) destaca para o signo apesar de ficcional, mas muito atuante na união entre o negro e a África não importando para o fato de que nem todo negro é africano e nem todo africano é negro, pois se tornou cada vez mais, para o Ocidente, uma união que sublinha a representação de um não-lugar dos princípios civilizacionais e democráticos:

Se existe objeto e lugar onde esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo mais brutal, distinto e manifesto, é exatamente esse signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África (MBEMBE, 2014, p. 75).

Portanto, de acordo com o programa do esclarecimento, as luzes não alcançariam a África que teria como “essência” o escuro. E além do que, o desencantamento do mundo seria na verdade um projeto de branqueamento já que o claro é a raiz do esclarecer.

Há proximidade entre África e Alemanha?

Para o escrito até o momento, a resposta negativa seria a mais óbvia possível, entretanto o título desse tópico apesar de soar estranho aos nossos ouvidos, esse tópico ilustra o desacordo de Foé no seu artigo para com as colocações de negritude (*Negerheit*) abordado pelo senegalês Leopold Senghor, que elabora esse termo a partir das reflexões de germanidade (*Deutschheit*) feitas pelo alemão Frobenius. A crítica de Foé à Negritude senghoriana tem a

seguinte afirmação: “a *Deutschheit* e a *Negerheit* coincidem com a conservação de formas caducas e irracionais do ser social” (FOE, 2013, p. 213) e acrescentando para um fato que torna, no mínimo, difícil essa aproximação: o racismo.

Desse modo, a tentativa de parentesco apresenta um aspecto positivo que diz respeito a não exclusão de uma cultura rica que normalmente ligam-na somente a manifestações irracionais, místicas e com projeções dançantes (SENGHOR, 1964), pois a cultura africana traz enormes contribuições alicerçadas em um discurso lógico, racional, repleto de teoremas da mesma forma que nas culturas europeias. Assim, o diálogo entre elas torna-se possíveis porque “Comum a todos os homens, a instância da Razão fornece a todos os povos as ferramentas lógicas apropriadas para facilitar a comunicação e os intercâmbios (FOÉ, 2013, p. 200)”⁶. Entretanto, a posição de domínio com o passar do tempo culminou em vários pensadores que tentaram defender um essencialismo cultural que em sentido forte procuraram afastar-se de toda influência estrangeira. Para isso, a análise abordará a tentativa de parentesco entre Alemanha e África por meio da teoria da Negritude do filósofo Senghor.

Se a Negritude foi um movimento estético-literário surgido na década de 1930 na França por africanos e martiniquenses, porém foi com Senghor que se obteve uma repercussão mais aprofundada. Sua origem tratou-se de um desdobramento da concepção de *Alma Negra* desenvolvida no século XIX por Blyden⁷, só que Senghor manteve a ideia de um biologismo, que no fundo, atribuía a existência de uma essência para teoria da Negritude. Essa essência conforma-se com o caráter cultural que sugere a existência de uma pureza na África sem qualquer interferência exterior e, a partir disso, ela está apta a dialogar com qualquer eixo cultural em mesmo nível. Na tentativa de viabilizar esse diálogo um interlocutor é necessário e, desse modo, Foé destaca: “Numa

⁶ No artigo Foé critica as noções de provenientes de autores “pós-modernos” em que sustentam a impossibilidade de diálogo, já que para esses autores cada cultura é complexa nela mesma e adequar-se a outra só resultaria no colonialismo. Por isso tem de haver um “intercâmbio livre” entre elas não havendo o risco de um domínio, porém para Foé essa impossibilidade do diálogo esconde um sentido: “eles inventaram o conceito de *intercâmbio livre* entre as tradições culturais precisamente para mostrar a impossibilidade de um *entendimento racional* entre as culturas” (FOÉ, 2013, p.200; grifos do autor).

⁷ Edward Wilmot Blyden (1832-1913) foi um escritor afro-estadunidense e considerado um dos precursores do Pan-africanismo.

Europa dividida entre o ‘*intelectualismo do Oeste*’ e a ‘*mística do Leste*’ (...) A Alemanha encarnava essa última Europa” (FOÉ, 2013 p. 205).

Essa Alemanha tinha também um teórico que viabilizaria esse diálogo, Frobenius, pois este compreendeu que

[O] Ocidente criou o realismo inglês e o racionalismo francês, o Leste criou a mística alemã... A afinidade com as civilizações correspondentes na África é completada. O *sentido do fato* nas civilizações francesas, inglesas e hamíticas; o *sentido do real* nas civilizações alemãs e etiopiana (FROBENIUS *apud* FOÉ, 2013, p. 207, grifos do autor).

A tentativa de aproximar duas culturas a partir da repressão sofrida por ambas, apesar de uma tentativa conciliação harmoniosa em sentido contrário ajudou a asseverar a colonização da Alemanha no continente africano diante das outras nações europeias. Com isso, o argumento de Frobenius foi aglutinado pela expansão colonialista alemã que certa elite ainda estava receosa com a entrada alemã no continente africano, e essa proximidade entre a alma alemã e a alma negra serviu para amenizar as desconfianças oriundas desses grupos. Além disso, diante da posição de Frobenius facilmente se percebe um discurso que coloca a África como próxima devido à *enorme* propagação mística, irracional, vinda do *continente negro*.

Entretanto, apesar dessas observações, Fôe atenta para o fato de que Senghor vê nas teses de Frobenius uma possibilidade de diálogo entre o continente europeu e africano, principalmente porque “todas as ideias difundidas e confusas que circulavam antecipadamente nas nossas cabeças, estudantes, militantes da Negritude, encontraram de repente uma coluna vertebral. As dúvidas que nos habitavam desapareceram instantaneamente” (SENGHOR *apud* FOÉ, 2013, p. 13). E essa coluna vertebral seria a Germanidade (*Deutscheit*). Porém, essa fascinação, de acordo com Foé, foi motivada pela construção ingênua de Senghor dos guerreiros germânicos que apesar da sua brutalidade trazia uma ordem, que propiciava uma compreensão profunda das coisas e, por conseguinte, construía um povo não só de guerreiros, mas também de músicos e poetas. Além dessa observação, Foé ainda sentencia: “São esses arcaísmos [a *Deutschheit* e a *Negerheit*] sociais e políticos que glorificam

Frobenius e Senghor em suas abordagens da *alma negra* e da *alma alemã*” (FOÉ, 2013, p. 213, grifos do autor).

Com isso, podemos perguntar por que a África da Negritude escolheu a Alemanha como *interlocutora cultural e espiritual*? A resposta de Foé é bem sintomática: “razão é que tanto a África como a Alemanha do século XIX foram acusadas de nacionalismo e mesmo de racismo” (FOÉ, 2013, p. 205). Só que, a partir do racismo, ocorre também a afastamento entre essas culturas.

Primeiro, temos de ponderar que o racismo não é homogêneo, mas há uma dicotomia histórica, a do oprimido e do opressor, pois o racismo aparece não só de ordem moral, mas também de ordem *estratégica e ideológica*: “Estratégica no sentido de deslegitimar a ação de um grupo humano enquanto ausente de padrões racionais; ideológica por naturalizar atitudes hierárquicas entre os diferentes grupos humanos”. Dessa maneira Foé afirma o seguinte: “o racismo dos vencidos e dos oprimidos aparece como um grito de sofrimento, um alarme, uma queixa ou um clamor de revolta contra os opressores” (FOÉ, 2013, p. 205). E o clamor de revolta procura por duas condições: 1) impor o reconhecimento da sua humanidade; 2) vingar-se das humilhações sofridas.

O mais importante para o presente estudo trata-se dessa procura de reconhecimento de humanidade, que desaparece na medida em que o oprimido não se enquadra no aspecto normativo determinado por um pronome *eu*, porque o opressor olha-o e fala: *eu* sou a humanidade. Determinação de humanidade que conforme apresenta Ramose tem um aspecto histórico e ontológico: “A definição de Aristóteles de ‘homem’ como um animal racional formou a base filosófica para o racismo no Ocidente. Para poder ser considerado como um ser humano era necessário ser racional” (RAMOSE, 2009, p. 4). Diante dessa especificação o espanto do colonizador é que apesar de no primeiro instante, o colonizado possuía certa similaridade nos traços fisiológicos ainda continha diferenças físicas que as utilizaram como argumento para afastar o colonizado de humano:

Afirmou-se que o colonizado não foi e nunca tinha sido um ser humano porque carecia de racionalidade. Nem a razão nem a racionalidade formavam parte de sua natureza, embora se exibisse como humano na aparência. *O selo do racismo, portanto, é a afirmação de que outros animais de aparência humana não são verdadeiramente e plenamente humanos* (RAMOSE, 2009, p. 4, grifos meu).

Por conseguinte, todos os grupos que não se encaixariam nessa ideia de humanidade, pela falta de diferentes qualidades, devem ser marginalizados para não contaminar o normal. Com isso, reflete-se aqui sobre o processo de colonização que possuiu um ideal iluminista de levar “humanidade” para povos primitivos, sendo que essa intenção, com efeito, transforma em objeto o *outro* e dá consentimento para colonizá-lo. Por isso, a afirmação arrogante de que “A colonização trouxe mais civilidade aos africanos” (HEGEL, 2001, p. 112) não é gratuita, pois se compreende que para retirar o caráter primitivo do continente africano, a colonização funcionaria como um instrumento de inserção da humanidade nos africanos.

Diante dessa constatação, Frantz Fanon (2010) contribui para a proposta do presente artigo no que se refere à reflexão sobre a violência que a descolonização aplica através da substituição de uma “espécie” de homens por outra “espécie” de homens. Para isso, deve-se entender que a descolonização é um processo histórico que se torna compreensível quando se discerne o movimento historicista que lhe dá forma e conteúdo. Tal movimento diria respeito à dicotomia entre colono e colonizado em que o último subtrairia o primeiro não somente com o intuito de tomar o lugar, e sim proporcionar uma abolição de qualquer zona definidora das duas “espécies”:

Desmantelar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras serão construídas vias de passagens entre as duas zonas. [Mas] destruir o mundo colonial é abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo solo ou expulsá-la do território (FANON, 2010, p. 57).

Assim, Fanon destaca que a descolonização atua precisamente pelo encontro de duas forças como antagonistas em seu interior, pois estas forças “têm precisamente a sua origem nesta espécie de substantificação que a situação colonial excreta e alimenta” (FANON, 2010, p.52). Esse encontro é sustentado por uma degeneração do colonizado (por exemplo, os povos africanos no século XX) através do acervo colonial de adjetivos:

Essa demografia galopante, essas massas históricas, esses rostos dos quais toda a humanidade fugiu [...] essa corja sem pé nem cabeça [...] essa preguiça exposta ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial (FANON, 2010, p. 59).

Em contrapartida, Fanon observa que o colonizado “[P]recisamente, ao mesmo tempo em que descobre a sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar” (FANON, 2010, p.59). Levantar das armas, já que paradoxalmente, o colonizado recebe aconselhamentos de que a descolonização tem de manter valores sólidos, garantidos e o interlocutor do colono é justamente o policial ou o soldado que a mando do colono usa da violência física para enquadrá-lo na dignidade da “pessoa humana”. Tal “pessoa humana” não possui qualquer sentido para manter a dignidade, pois para o colonizado ela está na terra que propicia a percepção de “que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele” (FANON, 2010, p.61).

Portanto, diante dessas considerações nota-se que o problema essencial no diálogo entre diferentes filosofias perpassa pelo reconhecimento da humanidade no outro, principalmente quando esse reconhecimento constitui em uma projeção da identidade hegemônica. Desse modo, aproximar a África da Alemanha no sentido de visualizar naquela as características da última situa-se muito mais em uma violência física e simbólica, ao invés de fomentar um diálogo entre duas filosofias autônomas.

Considerações finais

Esse artigo apresentou algumas considerações acerca do diálogo entre duas tradições filosóficas não privilegiando uma predominância de certo padrão. Porque o problema do privilégio diz respeito ao fornecimento de um aparato de normas mediante das quais tudo que não lhe estiver em conforme terá de ser corrigido para, assim, adequar ao normal. Por isso, trazer ao questionamento o Iluminismo teve como resultado justamente de mostrar o Ocidente na sua luta contra o mítico, ao fim, acaba esquecendo que ele mesmo é um mito. Esquecimento, como destaca Enrique Dussel, construído por meio de uma violência que impede qualquer lembrança do caráter irracional imiscuído na modernidade ocidental:

Se a modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como 'saída' da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a 'Modernidade' é justificativa de uma práxis irracional de violência (DUSSEL, 2005, p. 64, grifos do autor).

Desse modo, as *luzes* do Iluminismo na verdade ilumina só uma parte da humanidade, a outra permanece oculta e o alcance apenas se dá caso entre no modelo *padrão*. Quando na verdade deveria haver uma correspondência que respeitasse as características de cada uma, de forma que ressaltasse a originalidade e força que cada uma possui. Isso se torna mais evidente através do enfoque ao continente africano, porque há aceitação comum de não existir uma universalidade de uma consciência negra, contra isso, Fanon bem destaca:

[Como] a consciência negra é imanente a si mesma, eu não sou uma potencialidade de algo, eu sou plenamente o que eu sou. Eu não tenho que procurar o universal. Dentro de mim, não existe nenhuma possibilidade. Minha consciência negra não se dá como ausência de algo. Ela é aderente a si mesma (FANON, 2008, p. 109).

Concluindo, pela leitura dessa passagem percebe-se que a existência da consciência negra não se integra a partir de uma deficiência, de um desvio ou de uma ausência, mas se trata de compreender a sua humanidade. Talvez a presença de um diálogo fecundo entre diferentes filosofias seja possível se o humano compreender que a palavra humanidade é uma formalidade em que o seu conteúdo invariavelmente sempre está discordância com a forma.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. São Paulo: Ed. Jorge Zahar, 2002.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. São Paulo: Editora n-1, 2017.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

FOÉ, N. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? Trad. Roberto Jardim. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Editora UFPR

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.

HEGEL, George Friedrich. **A Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HEGEL, George Friedrich. **La raison dans l’Histoire**: introduction à la Philosophie de l’Histoire. Bibliothèques 10/18, Paris, 2009.

KANT, Immanuel. O que é Esclarecimento? In: **Textos Seletos**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

LÉVY-BRUHL, Pierre. **A Mentalidade Primitiva**. São Paulo : Ed. Paulus, 2008

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Marta Lança. Ed. Antígona : Lisboa, 2014.

MONTESQUIEU. **De l’esprit de lois**. Livre XV/V. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

OBENGA, Théophile. **La Philosophie africaine de la période pharaonique**. 2780-330 avant notre ère. Paris: Editions L’Harmattan, 1990.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Lisboa: Edições Almedina, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica de la razón poscolonial**: hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Akal, 2010.

SENGHOR, Lepold Sédar. **Liberté I**: Negritude et humanisme. Paris: Seuil, 1964.

WIREDU, Kwasi. Cómo no se debe comparar el pensamiento africano con el occidental. In: EZE, Emanuel C. (Org.). **Pensamiento Africano**: filosofía. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2002.