



## **PENSANDO A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DO BRASIL E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA BRASILEIRA: um ensaio**

### **THINKING ABOUT THE HISTORY OF BRAZILIAN PHILOSOPHY AND THE PHILOSOPHY OF BRAZILIAN HISTORY: an essay**

*Elvis Rezende Messias<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este ensaio objetiva refletir sobre a história da filosofia do Brasil a partir de dois de seus períodos, oferecendo elementos para pensar filosoficamente a própria história brasileira, problematizando-a. Baseado em dados bibliográficos, o texto apresenta uma caracterização do Período Institucional da filosofia do Brasil e quatro de suas correntes filosóficas marcantes. Na sequência, caracteriza-se o Período intitulado de Contemporâneo, destacando-se cinco de suas movimentações epistemológicas e duas vertentes interpretativas. Adiante, se avança em problematizações sobre a formação de professores no Brasil e argumenta-se sobre a importância da abordagem decolonial para a história da filosofia e para a filosofia da história brasileiras.

**Palavras-chave:** Filosofia brasileira. História da filosofia. Filosofia da história. Decolonialidade.

**Abstract:** This essay aims to reflect on the history of Brazilian philosophy from two of its periods, offering elements to think philosophically about Brazilian history itself and problematize it. Based on bibliographic data, the text presents a characterization of the Institutional Period of philosophy in Brazil and four notable philosophical currents of this period. Next, the so-called Contemporary Period is characterized, highlighting five of its epistemological movements and two interpretative strands. Later, we advance in problematizations about teacher training in Brazil and argue about the importance of the decolonial approach for the history of philosophy and the philosophy of history in Brazil.

**Keywords:** Brazilian philosophy. History of philosophy. Philosophy of history. Decoloniality.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação (Filosofia da Educação) pela Universidade Nove de Julho (UNINOVE), bolsista CAPES, Linha de Pesquisa Educação, Filosofia e Formação Humana (LIPEFH). Mestre em Educação (Filosofia da Educação) pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL). Especialista em Filosofia e em Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (CEUCLAR) e em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG Campanha). Bacharel em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Docente-pesquisador do Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da UEMG Campanha. Membro do Grupo de Pesquisas e Estudos em Filosofia da Educação (GRUPEFE, CNPq). E-mail: elvismessias.prof@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Na perspectiva de manifestar a importância do ensino da história das raízes filosóficas e epistemológicas do pensamento brasileiro, com o presente texto pretendo apresentar uma breve caracterização de dois períodos do desenvolvimento filosófico do Brasil, problematizando o processo de formação de nossa identidade a partir da necessidade do resgate de nossa história.

É importante considerar algumas de suas características e, sobretudo, problematizá-las. Sem esse exercício fica inviável a elaboração de conceitos, seja com o intuito de demonstrar a existência de um pensamento filosófico autêntico entre nós, seja com a intenção de desconstruir tal possibilidade. Isso se dá pelo fato de considerar, de modo geral, a filosofia como uma modalidade específica de conhecimento, marcadamente amante da sabedoria complexa e integral, cuja tessitura reflexiva consiste na habilidade de transformar a realidade em problemas, os problemas em conceitos e os conceitos em posturas de vida coerentes a este próprio fazer filosófico.

Impõe-se, então, a necessidade de se fazer um resgate do desenvolvimento histórico do pensamento brasileiro, possibilitando uma tomada de consciência do processo de formação da(s) identidade(s) brasileira(s) em confronto com as ideias e correntes filosóficas que se fizeram presentes na história recente de nossa realidade nacional.

Com isso, em se tratando de Brasil, há necessidade de se considerar que a noção de *identidade* posta no singular é questionável. Daí que prefiro a expressão *identidade(s)*, com *(s)*, tensionando identidade/identidades. Isso se dá porque, no caso brasileiro, talvez não devamos ser caracterizados somente a partir de uma única identidade, no singular, mas de várias. Em todo caso, mesmo que seja possível falar de uma identidade singular brasileira, parece mais viável pensar essa suposta identidade única com várias facetas expressivas, justificando-se também o *(s)*. Concordo que identidades são “identificações em curso” (Santos, 1993, p. 31), e que, pensando identidade no singular, corremos dois riscos a serem evitados: 1) o de não pensar “o diferente, de fato, mas o diferente em relação ao idêntico” (Gallo, 2011, p. 229); 2) e o de naturalizar “os discursos do multiculturalismo reinante, que apaga as diferenças, no mesmo momento em que as afirma, por recolhê-las todas sob o princípio da identidade, como partes de uma mesma universalidade” (Gallo, 2011, p. 230-231).

## 2 PERÍODO INSTITUCIONAL

Para o trabalho e o exercício filosófico brasileiro durante o chamado Período Institucional, assim chamado porque é nele que começam a se consolidar nossas primeiras instituições especificamente nacionais, deve-se considerar que continuaram fortes os esforços de consolidação da independência e de organização sociocultural pós-emancipação jurídico-política conquistada. Tal trabalho foi bastante presente na segunda metade do século XIX e nos primórdios do século XX, situando aí, de modo geral, seu recorte histórico-temporal.

Uma vez conquistada a independência política, como consolidar a independência cultural? Essa é a questão de fundo deste período. A partir dele, segue-se a luta pela conquista da “segunda emancipação”, associada a uma crítica à não participação popular nas revoluções independentistas e à insuficiência das bases sociais do intento revolucionário. Teriam as independências conquistadas provocado transformações apenas de “roupagens” sociais, mantendo-se intacto o espírito absolutista, excludente, elitista e epistemicida<sup>2</sup> por aqui? Essa é a segunda questão de fundo.

Note-se que a conquista da independência jurídico-política em relação à metrópole portuguesa não significou uma emancipação completa para a nascente nação brasileira. O colonizador, mesmo após sua partida, deixa presos em nós diversos de seus grilhões: uma dependência persistente da economia europeia; a língua portuguesa que aqui se oficializa, com todo seu aparato condicionante de visões de mundo e capacidade reflexiva; paradigmas epistemológicos; tipos de estruturação do poder político; o sistema escravagista e racista que prosseguiu entre nós; as referências filosóficas estrangeiras que seguirão cativando nossos pretensos pensadores.

Isso significa que, mesmo com o fim da colonização brasileira (ou colonialismo brasileiro) na primeira metade do século XIX, permaneceu atuante entre nós o que se pode chamar de *colonialidade*, que se expressa em diversas dimensões: do poder, do saber, do ser, linguística, religiosa, de gênero, da natureza, do corpo, dentre outras. Ou seja, permanece ativa em nosso meio uma ampla colonialidade cultural (Messias, 2023) que chega até mesmo

---

<sup>2</sup> Epistemicídio é a “destruição de uma imensa variedade de saberes que prevalecem sobretudo [...] nas sociedades e sociabilidades coloniais” (Santos, 2021, p. 27). Ou seja, assim como existe o homicídio, que é o assassinato de uma pessoa concretamente, o epistemicídio se refere ao assassinato das ideias de um grupo cultural e seus sistemas organizados de leitura de mundo e de constituição de sua própria subjetividade cultural. Sobre isso, ver a obra de Santos aqui citada e também Santos (2022), Santos e Meneses (2009) e Messias (2023).



a impor um padrão antropológico de humanização, um padrão do que deve ser levado em consideração para que alguém seja visto ou não como plenamente humano: “um perfil de superioridade condensado no estereótipo branco, europeu, masculino, cristão e heterossexual” (Messias, 2023, p. 74). Nesse sentido, mesmo que uma mulher, por exemplo, seja branca, europeia, cristã e heterossexual, ela ainda seguirá marcada por certa inferiorização, já que lhe falta um atributo supostamente fundamental: a masculinidade. A mulher é inferiorizada simplesmente porque é mulher. E, se além de ser mulher, ela também for negra, a inferiorização se torna maior, e assim por diante. E isso pode ocorrer até mesmo entre as próprias mulheres, quando uma mulher branca porventura veja a si mesma como superior a outra mulher, só que “não branca”, ou “não europeia”, ou “não cristã”, ou “não heterossexual”. É a complexa colonialidade cultural que se expressa articulando sexismo e racismo (Gonzales, 1984). E as articulações podem acontecer de modos muito mais variados.

Nesse sentido, afirma Quijano (2009, p. 113) que “a ‘corporalidade’ é o nível decisivo das relações de poder”, exemplificando em seguida:

Na exploração, é o ‘corpo’ que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o corpo o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. [...] Nas relações de gênero, trata-se do ‘corpo’. Na ‘raça’, a referência é ao ‘corpo’, a ‘cor’ presume o ‘corpo’. (Quijano, 2009, p. 113).

Desde o princípio da colonização, é vilipendiado o corpo inerente a cada pessoa dos povos originários ou que para cá foi traficada como corpo escravizado. Para Dussel (2009, p. 331), a mente moderna/colonial situa “a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis”, tal como ocorre com a realidade “dos índios na *encomenda*, da *mita* ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na ‘casa grande’ das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às *costas* da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu ‘ser humano’, até hoje”.

E Las Casas (2008) relata barbaridades corporais feitas pelos colonizadores espanhóis, que:

[...] entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a

cabeça, ou ainda sobre quem abria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e caçoando, e quando estavam na água gritavam: move-te, corpo de tal?! Outros, mais furiosos, passavam mães e filhos a fio de espada. Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimavam vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam; diziam: Ide com essas cartas levar as notícias aos que fugiram para as montanhas. (Las Casas, 2008, p. 31).

A que ponto chegou a desconsideração pela corporalidade humana!<sup>3</sup> São as facetas cruéis e ainda plenamente atuantes das heranças do colonialismo em forma de colonialidade.

Paulo Freire, por sua vez, já havia alertado sobre o fato de que a conquista colonizadora ocorre atualmente de maneira diferente daquela explícita entre 1500 e 1822. Segundo seu alerta, “a conquista atual, que prescindiu do corpo físico do conquistador, se dá pela dominação econômica, pela invasão cultural, pela dominação de classe, através de um sem número de recursos e instrumentos de que os poderosos, neoimperialistas, se utilizam” (Freire, 2022, p. 86). Todavia, embora prescindindo-se do corpo físico do conquistador, a colonialidade corporal segue ativa nos processos de racialização, erotização, violentação e inferiorização de corpos outros por outros corpos.

Daí que se pode entender por colonialidade:

[...] uma matriz, isto é, uma espécie de “estrutura transhistórica de dominação”, baseada em um sistema classificatório racializado e em uma racialização da exploração capitalista, ancorada na experiência americana, mas estendida ao mundo todo a partir da consolidação do sistema-mundo moderno/colonial, e que se produz no entrelaçamento das dimensões materiais e simbólicas. (Añón, 2021, p. 103, tradução livre<sup>4</sup>).

Por conseguinte, faz-se necessário entender que a sobrevivência da colonialidade

[...] em relação ao colonialismo acontece e se transmite por uma profunda pedagógica cotidiana. A colonialidade é mais que um mero resíduo do colonialismo, mas uma realidade que ganhou força (de)formativa própria, o que a “mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna”<sup>5</sup>. É importante considerar

<sup>3</sup> Essa temática da corporalidade será retomada na seção 3.1 deste ensaio.

<sup>4</sup> No original: “[...] una matriz, esto es, una suerte de “estructura transhistórica de dominación”, basada en un sistema clasificatorio racializado y en una racialización de la explotación capitalista, anclada en la experiencia americana pero extendida a todo el orbe a partir de la consolidación del sistema-mundo moderno/colonial, y que se produce en el entrelazamiento de las dimensiones materiales y simbólicas”.

<sup>5</sup> Aqui o autor cita Maldonado-Torres, 2007, p. 131. Dados completos nas Referências do presente ensaio.

isso, questionando nossos parâmetros avaliativos, o que elencamos como critérios definidores de excelência, o que é aceito ou não como cientificamente válido, o que achamos digno ou não de um trabalho acadêmico, de um saber que deve ou não ser compartilhado com o maior número de pessoas etc. (Messias, 2023, p. 41).

Acentua-se, assim, a partir do Período Institucional da filosofia brasileira, o desejo de busca por identidade, o esforço de recuperação – ou de descoberta – dos valores brasileiros genuínos. Aquilo que constatará, posteriormente, Darcy Ribeiro (1995, p. 453), de que “somos um povo em ser impedido de sê-lo”, vai pouco a pouco aparecendo como um verdadeiro processo de autoconsciência que exige um intenso processo de cuidado de si e um movimento mesmo de auto-invenção.

O contexto era de embate, físico ou ideológico. Entre liberais e conservadores, por exemplo, há o reflexo do embate de ideias e valores que até hoje se entrecrocaram no país, embora com outras vertentes e ideologias envolvidas e com afinidades eletivas<sup>6</sup> entre grupos que até mesmo já combateram entre si como inimigos declarados. Tais embates oferecem indícios de um povo que sente em si a necessidade de coerência e de emancipação interna. Quando teremos o direito de ser nós mesmos? E o que é esse “nós mesmos”? Que referências temos disso em nossa historicidade? Essas questões permanecem vivas. Vejamos, então, algumas correntes filosóficas do Período Institucional.

## 2.1 Eclétismo

Uma primeira corrente muito forte do Período Institucional, que se tornou a matriz filosófica do Império do Brasil (Abrão, 2004), foi o *eclétismo*. Ele opera um sincretismo de correntes filosóficas, procurando captar o que supostamente há de “melhor” em cada uma, para formar uma base reflexiva.

O eclétismo foi presente no período do helenismo (séculos IV a I A.E.C.) como corrente reflexiva própria, com vistas à promoção da *ataraxia* (imperturbabilidade da alma), e, modernamente, ressurgiu no pensamento do francês Victor Cousin (1792-1867), em um momento de intensos embates revolucionários vividos na Europa.

Marcado por certo espiritualismo e sentimento nacionalista, o eclétismo foi, em meados do século XX, muito criticado no Brasil como um movimento pacifista, numa época

---

<sup>6</sup> O conceito “afinidades eletivas” é forjado para referir-se a certo grau de atração/influência mútua entre dois sistemas de sentido, culturas ou ideologias aparentemente inconciliáveis entre si. Sobre isso, ver Weber (2004) e Löwy (2011 e 2014).

em que supostamente se fazia necessário ter a coragem de assumir posições mais combativas. Do ponto de vista não somente ideológico, mas também prático, ele parecia soar como conveniente ao Império brasileiro, que tinha vários conflitos internos para gerir. Naquele tempo histórico do país, Paim (1991, p. 40) afirma que “a Escola Eclética fez-se presente em todas as províncias”.

Roberto Gomes (2008), por sua vez, acena reflexões sobre a presença de ideais ecléticos ainda hoje no pensamento brasileiro. Segundo sua leitura, “o ecletismo é responsável por boa parte de um ausente espírito filosófico original entre nós, especialmente por criar e fortalecer o perigoso mito da imparcialidade no Brasil” (Messias, 2023, p. 121, nota 164).

Considerando, por fim, que o ecletismo de Cousin acabou ganhando forte tom espiritualista, Clóvis Beviláqua (1899, p. 23) afirma que a corrente eclética-espiritualista foi “a philosophia que mais extensas e mais profundas sympathias encontrou na alma brasileira”<sup>7</sup>.

## 2.2 Krausismo

Outra corrente presente no Período Institucional foi o *krausismo*, um pensamento inspirado no filósofo alemão Karl Christian Krause (1781-1832), seguidor de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) e Immanuel Kant (1724-1804) em alguns aspectos, na perspectiva da linha idealista alemã, que reage ao cientificismo, ao estatismo e critica o liberalismo de índole individualista.

O krausismo procurou fortalecer o aspecto social do indivíduo (aspectos familiar e nacional), especialmente na Filosofia do Direito<sup>8</sup>, e certo espiritualismo panenteísta na crítica ao pensamento *positivista*. Junto à crítica a um falso nacionalismo que supostamente vigorava entre nós, crítica essa já presente nas ideias de Frei Caneca (Margutti Pinto, 2013), Krause foi referência na tentativa de se elaborar um “bom” nacionalismo, por conta de sua marcante rejeição que do absolutismo de Estado.

Krause via a justiça como uma virtude moral que tem exterioridade/visibilidade explícita na realidade através do Estado. Assim, o próprio Estado deve ser uma instituição com poderes sociais limitados pelo dever moral e, como tal, limitar-se a favorecer o

---

<sup>7</sup> Está mantida a grafia original.

<sup>8</sup> Os cursos de Bacharelado em Direito serão, por muito tempo, o centro básico da formação intelectual brasileira.

desenvolvimento dos indivíduos, consentindo que atinjam sua finalidade de seres sociais e de humanidade racional. Em suas palavras:

O Estado, como forma exterior da justiça, deve assegurar aos cidadãos as condições para cumprirem livremente a totalidade de seu destino; porém, as condições interiores de liberdade e de mérito moral, as intimidades do ânimo e as potências superiores do entendimento e da vontade estão fora de sua esfera ou sobre seus meios. [...] o Estado somente pode dar as condições exteriores, pode contribuir a seu modo, concedendo direitos à atividade das outras instituições relativas ao destino humano; porém, o Estado não pode fundar nem dirigir a vida interior destas instituições. [...] O Estado cuida para que os cidadãos não sejam impedidos na prossecução e no cumprimento de seu destino individual e social [...] (Krause, 1860, p. 60, tradução livre<sup>9</sup>).

E complementa, adiante, dizendo que:

Nossa humanidade, contudo, não está reunida em um todo orgânico em si e em suas sociedades interiores; não vive na história como uma família de filhos de Deus, como uma pátria terrena; mas a isso está chamada a ser e assim um dia será. Deus, a razão, a natureza e a voz interior em cada ser humano nos movem para essa plenitude última. A deliciosa morada da terra [...] espera dos esforços comuns e da paz entre os seres humanos o momento em que reunirá em seu solo um só povo e uma só família humana. (Krause, 1860, p. 77, tradução livre<sup>10</sup>).

Destacam-se, então, no krausismo, algumas ideias gerais: o ideal de uma humanidade racional e intimamente unida; a noção de que a história é um processo em direção a Deus (até à humanidade racional), não devendo ser confundida com o próprio Deus; a ideia de que a família e a nação são as únicas grandes associações de valor universal; crítica ao *positivismo*, embora alguns pensadores krausistas do Brasil terminarão migrando para ele (Paim, 1999).

## 2.3 Positivismo

---

<sup>9</sup> No original: “El Estado, como la forma exterior de la justicia, debe asegurar a los ciudadanos las condiciones para cumplir libremente la totalidad de su destino; pero las condiciones interiores de libertad y de mérito moral, las intimidades del ánimo y las potencias superiores del entendimiento y la voluntad están fuera de su esfera y sobre sus medios. [...] el Estado puede sólo dar las condiciones exteriores, puede concurrir a su modo, prestando derecho a la actividad de las otras instituciones relativas al destino humano; pero el Estado no puede fundar ni dirigir la vida interior de estas instituciones. El Estado cuida de que no se impida a los ciudadanos la prosecución y cumplimiento de su destino individual y social”.

<sup>10</sup> No original: “Nuestra humanidad no está pues todavía reunida en un todo orgánico en sí y en sus sociedades interiores; todavía no vive en la historia como una familia de hijos de Dios, como una patria terrena; pero está llamada a ello y lo será algún día. Dios, la razón, la naturaleza y la voz interior en cada hombre nos mueven a esta plenitud última. La deliciosa morada de la tierra [...] espera de los esfuerzos comunes y de la paz entre los hombres la época de reunir en su suelo un solo Pueblo y una familia humana.



O *positivismo* foi, então, outra corrente marcante no Brasil, onde se considera ter sido a filosofia oficial da primeira República (Abrão, 2004). A *filosofia positiva*, escola do sociólogo francês Auguste Comte (1798-1857), tem cunho cientificista e mecanicista, segundo o qual todo o mundo é regido por leis naturais físicas que podem ser conhecidas e controladas pelo conhecimento científico.

Os pensadores positivistas se movimentam em busca de uma racionalização e de um controle científico da realidade, estabelecendo forte crítica ao domínio da mentalidade religiosa e do monarquismo. Por conseguinte, o desejo de espírito crítico deveria admitir somente um tipo de submissão: a submissão da consciência e da liberdade às leis da natureza. Pensa-se, com o positivismo, que as leis sociais devem seguir o mesmo esquema das leis naturais, na perspectiva de uma física social, cuja dinâmica própria deve trabalhar pelo controle da realidade através da metodologia típica das ciências naturais.

Assim sendo, para o positivismo,

[...] a humanidade toda estaria fadada a entrar no último dos estágios, chamado de positivo, no qual, em lugar de explicações sobrenaturais (estágio teológico) e de explicações abstratas (estágio metafísico) para os fenômenos, as únicas explicações aceitáveis seriam as científicas, captando suas leis naturais concretas e invariáveis, para a produção de um saber universalmente aplicável. (Messias, 2023, p. 220, nota 291).

Segundo Hilsdorf (2017, p. 58), entre 1870 a 1920 a corrente positivista “teve ampla aceitação na sociedade brasileira, não apenas por seu cientificismo, isto é, enquanto proposta de cultivo das ciências modernas como base do progresso, como ainda pela sua ética cívica de respeito à lei e ao princípio do bem comum”. Daí que se evidenciam nesta corrente, tal como foi aplicada no Brasil, uma faceta moralista e religiosa, o que significa que tivemos no país uma espécie de “positivismo religioso”, para usar uma expressão de Cruz Costa (1967, p. 132). E este mesmo autor cita em sua obra uma carta de Benjamin Constant endereçada à sua esposa. Ali se vê como a corrente positivista circulou entre nós:

[...] “Tu és para mim mais, muito mais, do que Clotilde de Vaux era para o sábio e honrado Augusto Comte. Sigo, como sabes, tôdas as suas doutrinas, seus princípios, suas crenças: a religião da Humanidade é a minha religião, sigo-a de coração com a diferença porém de que, para mim, a família está acima de tudo. É uma religião nova, porém racional, a mais filosófica, e a única que dimana naturalmente das leis que regem a natureza humana. Não podia ser a primeira porque ela depende do conhecimento de tôdas as leis da natureza, é uma consequência natural desse conhecimento e, portanto, não podia aparecer na infância da razão humana, e mesmo quando as diversas ciências estavam em embrião: não teria ainda aparecido se ao

gênio admirável de A. Comte não fôsse dado, pela vastidão de sua inteligência, transpor os séculos que hão de vir, surpreendendo por sua sábia previdência as ciências em seu termo e dando-nos na sua religião positiva – a religião definitiva da Humanidade [...]”. (Constant apud Cruz Costa, 1967, p. 132-133).<sup>11</sup>

Em nossas terras, a Igreja Positivista do Brasil (IPB) está presente desde 1881, com atuações, cultos e celebrações ocorridas no Templo da Humanidade, no bairro da Glória, Rio de Janeiro, desde 1897 (cf. Templo da Humanidade, [s.d.]a). Tendo chegado no país “por intermédio de Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927)” (Templo da Humanidade, [s.d.]b), nessa igreja

[...] se pratica a Religião da Humanidade, doutrina criada pelo filósofo francês Auguste Comte (1798-1857). Trata-se de uma religião agnóstica, não transcendental, fundamentalmente humana, onde se presta homenagem aos homens e mulheres cujo talento e pensamento marcaram a Humanidade. [...] Comte começa a elaborar, a partir dos anos 1850, as bases de uma “religião positiva”, em torno de princípios cívicos e morais como o altruísmo e a honestidade. Seus rituais e sua iconografia são inspirados na religião católica, depuradas as crenças metafísicas da mesma. Na Religião da Humanidade, todavia, não há um Deus sobrenatural, nem vida após a morte. (Templo da Humanidade, [s.d.]c).

Tal como enfatizado pelo próprio Comte, o conjunto das concepções do positivismo se condensa

[...] na noção única de um ente imenso e eterno, a Humanidade, cujos destinos sociológicos se desenvolvem sempre sob o predomínio necessário das fatalidades biológicas e cosmológicas. Em torno deste verdadeiro Gran-Ser, motor imediato de cada existência individual ou coletiva, os nossos afetos se encontram tão espontaneamente quanto os nossos pensamentos e ações. A idéia só desse Ser Supremo inspira diretamente a fórmula sagrada do positivismo: O Amor por princípio, e a Ordem por base; o Progresso por fim. (Comte, 1895, p. 61).<sup>12</sup>

Severino (2011, p. 61), por fim, explica que o positivismo brasileiro teve mesmo uma “dupla inspiração: a filosófico-científica e a teológico-religiosa, resultando daí sua utilização como arma do apostolado religioso de cunho positivista do Brasil”.

## 2.4 Escola do Recife

---

<sup>11</sup> Está mantida a grafia original.

<sup>12</sup> Está mantida a grafia original da tradução brasileira. Para aprofundamento nessa temática da religião positivista, ver Ribeiro Júnior (1982).

Há ainda a chamada *Escola do Recife*. Foi uma corrente que se desenvolveu na Faculdade de Direito de Recife, com forte crítica ao espiritualismo eclético e, especialmente, ao determinismo físico, natural e social da vertente positivista (Canhada, 2020), afirmando o aspecto cultural da existência humana e da própria sociedade.

Segundo a compreensão filosófica da Escola do Recife (Cerqueira, 2011), as leis das ciências elaboradas pelos homens se encontram no próprio homem, em seu arcabouço cognitivo. Ecoa-se, assim, uma forma de neokantismo, já que se dá primazia às categorias cognitivas do ser humano na captação dos fenômenos naturais, questionando-se o intento de pretensa neutralidade exigida pela ciência positivista e o determinismo antropológico muito em voga na época, que era fonte do que hoje se pode chamar de “racismo científico”.

Embora com questionáveis afinidades com a teoria das antropologias criminais, Tobias Barreto (1839-1889), dizia que por mais que o caráter de uma pessoa pareça imutável, como que fosse determinado biologicamente, ele na verdade é fruto de uma historicidade, é mesmo um “capital herdado” que tem a possibilidade de “modificar-se pelo próprio trabalho do indivíduo, pela ação das circunstâncias, pela influência do meio” (Barreto, 1926, p. 75). E, em outro texto, expressa aquela que conta entre uma de suas afirmativas mais conhecidas: “se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é *natural* a existência da escravidão [...] porém é *cultural* que a escravidão não exista” (Barreto, 1990, p. 304), compreendendo-se que, para Barreto (1990, p. 247), o cultural é a antítese do natural.

À luz dessa postura crítica típica da Escola do Recife, vemos uma forma brasileira de expressão dos questionamentos à ciência clássica, mormente de cunho cartesiano-positivista, que se vão desenvolvendo em todo o mundo ao longo do século XX. Epistemologia da complexidade (Morin, 2021), inflexão decolonial (Restrepo; Rojas, 2010) e Escola do Recife parecem se encontrar, com certos limites, nesse ponto. Pretender absoluta neutralidade científica ao conhecimento é mesmo uma proposta que beira à tirania, abrindo portas ao epistemicídio. Afinal, quais são os grupos que, hegemonicamente, definem os critérios da “neutralidade”? A propósito, aqueles que não têm acesso à ciência são ouvidos? E, se o são, como são ouvidos? Não poderia também o cientificismo ser convertido em absolutismo? São questões que abrem as portas para um novo período reflexivo.

### 3 PERÍODO CONTEMPORÂNEO



A luta por independência cultural e intelectual continua. É, na verdade, uma luta constante, sobretudo, por conta da tentativa de estabelecimento de filosofias “oficiais” em nossa história. Se com a descolonização ocorre o fim do colonialismo jurídico-político, mas não o da colonialidade, se faz necessário um trabalho sistemático de decolonialidade: “há muitas dependências e pendências a resolver. Tem ocorrido ainda um intenso esforço de segunda emancipação” (Messias, 2023, p. 55). Onde que, “ao esforço para que ocorra uma outra emancipação, mais radical que a primeira, compete, então, o termo *decolonialidade*” (Messias, 2023, p. 57).

No chamado período contemporâneo da filosofia brasileira destacam-se posturas reflexivas que se desenvolvem justamente nessa perspectiva segundo-emancipacionista. A crítica ao próprio processo descolonizador vai ganhando espaço na discussão filosófica entre nós. A perspectiva de uma filosofia brasileira que se possa mesmo ser chamada de decolonial tem se amadurecido em íntima relação com o amadurecimento da consciência crítica de nossa própria história.

Na verdade, a decolonialidade auxilia especialmente nesse exercício de compreensão maior de nossa formação, desnudando os mecanismos sutis de controle formativo e prático que se nos são impostos estruturalmente. Na tentativa de desvelar tais mecanismos, objetiva-se um importante escopo educacional libertador que é a ampliação da consciência. [...] E uma das tarefas indispensáveis nesse exercício de ampliação da consciência é a formação da consciência histórica, a educação para uma consciência histórica crítica e constantemente ampliada, decolonizada, indagadora, insurgente. Dessa forma, a sua ampliação implica a necessidade de um exercício atento de desapego das histórias [e filosofias] “oficiais” que nos foram contadas sobre nós mesmos e/ou sobre nossos ancestrais [...] (Messias, 2023, p. 107).

Alguns indícios dessa *filosofia brasileira decolonial* podem ser captados ao menos em cinco movimentações epistêmicas – que aos poucos vão ganhando corpo como verdadeiras “desobediências epistêmicas” (Mignolo, 2007; 2013; 2020) – ocorridas ao longo de nossa história recente, a saber:

- crítica às matrizes filosóficas consideradas “fora de lugar”;
- abertura à pesquisa livre;
- inspiração epistemológica anti-imperialista;
- crítica ao materialismo e ao cientificismo<sup>13</sup>;

---

<sup>13</sup> Nesse ponto, se destacam duas vertentes interpretativas: o espiritualismo e o culturalismo.



- reflexão filosófica como resgate da história e da identidade cultural.

De movimentação em movimentação,

De desobediência em desobediência epistêmica, capilar, pontual, vai-se construindo espaço e condições de possibilidade para a efetivação de uma desobediência que seja sistêmica, que, como tal, possa mesmo ruir o sistema-mundo moderno/colonial que tem imperado entre nós desde os finais do século XV e que se consolidou no longo século XVI que se prolonga até os dias de hoje. (Messias, 2023, p. 225).

Vejamos, adiante, acenos sobre algumas movimentações e desobediências epistêmicas de destaque que marcam a atividade filosófica brasileira durante o período contemporâneo.

### 3.1 Crítica às matrizes filosóficas consideradas “fora de lugar”

Em primeiro lugar, destaca-se a crítica às matrizes filosóficas que passam a ser vistas como marcadamente “fora de lugar”<sup>14</sup>. Considerando o problema dos referenciais estrangeiros em nossa formação, a situação é agravante na medida em que há uma sistemática importação de matrizes filosóficas que foram, na verdade, muitas das bases de nossa colonização. A movimentação filosófica contemporânea, assim, é marcada por um intenso exercício de fuga de filosofias “oficiais”.

Ora, as filosofias “oficiais” possuíam aqui um caráter muito mais prático e político do que propriamente filosófico. Contudo, agora, filósofos e historiadores são cada vez mais interpelados a pensar a validade de um “pensamento oficial”, pois já tivemos uma longa história tutelados, submetidos a “autoridades” culturais e intelectuais exteriores/estrangeiras: não dá para, uma vez conquistada a independência política, continuar ainda submetidos a um certo tipo de pensamento oficial, sobretudo estrangeiro. Até quando nos manteremos tutelados para poder pensar?

É preciso considerar, inclusive, que esses referenciais marcadamente “fora de lugar” foram copiados no Brasil sem as bases econômicas, sociais e políticas que os produziram no lugar de suas origens. Ou seja, quando se pensa em todos os grandes sistemas filosóficos da história da filosofia ocidental é nítido que eles não nasceram aqui, que não se constituíram a partir dos nossos problemas contextuais concretos, mas de problemáticas típicas das variadas regionalidades euro-ocidentais nas quais se originaram.

---

<sup>14</sup> Sobre essa expressão, ver Schwarz (2012).

Isso não significa, entretanto, que no exercício de crítica ao eurocentrismo devamos desenvolver uma postura “eurofóbica”, mas sim uma “postura crítico-acolhedora”, com diálogos possíveis com os referenciais estrangeiros, mas não absolutos:

Longe de nós agir como eles. Longe de nós uma eurofobia. [...] as visitas estrangeiras podem ser recebidas como visitas, e não como verdades únicas e definitivas, cientes de que temos muitas outras epistemologias a descobrir e a aprender, o que exige de nós uma nova postura de abertura e de acolhimento das nossas muitas matrizes locais, elas sim transformadas em ideias estrangeiras e estranhas a nós mesmos por muito tempo. Dar maior valorização a elas a partir de agora é um necessário ato de justiça epistêmica, de reequilíbrio reflexivo, já que foram demasiadamente excluídas, silenciadas e invisibilizadas ao longo de nossa história. (Messias, 2023, p. 299).

Nesse espírito, destaca-se, por exemplo, o trabalho da Filosofia da Libertação, cujo ponto de partida é justamente a realidade regional da pobreza crescente da maioria da população latino-americana. Essa corrente é uma filosofia decolonial, com forte espírito de rompimento com o “discurso eurocêntrico” e ao chamado “imperialismo estadunidense” que se impõem ao colonizado como modelo. Para ela importa, sobretudo, tornar visível o colonizado invisibilizado, enfrentando “uma filosofia europeia que confunda e até mesmo identifica sua característica europeia concreta com o seu ignorado caráter funcional de ‘filosofia central’ durante cinco séculos” (Dussel, 2005, p. 96).

Enrique Dussel, grande expoente dessa filosofia da América Latina, se aporta a diversas correntes filosóficas não latino-americanas, a saber: inspirações éticas na obra de Emmanuel Lévinas; inspirações políticas em Karl Marx; inspirações fenomenológico-hermenêuticas em Paul Ricoeur; inspirações linguístico-discursivas em Karl Otto Apel; inspirações educacionais-pedagógicas em Paulo Freire; inspirações religiosas na Escritura judaico-cristã. Mas a Filosofia da Libertação

Não se trata, em primeira linha, de uma reflexão sobre a palavra. [...] Trata-se, isto sim, de uma presença prática e concreta “em” ou “dentro” dos movimentos populares, feministas, ecologistas ou anti-racistas; na relação “cara-a-cara” imediata na qualidade de “intelectual orgânico”, dando, sem qualquer dúvida, prioridade à “atuação comunicativa” (Dussel, 2005, p. 126).

A fonte emanadora de critério metodológico-hermenêutico não é uma corrente filosófica prévia, de origem estrangeira, mas a própria realidade latino-americana. A libertação desejada não é um conceito imposto a priori, mas a realidade gritante da corporalidade concreta do povo latino-americano que luta, de fato, pela concretude de sua

libertação pessoal e social. A perspectiva praxiológica da Filosofia da Libertação, portanto, é primordialmente a das vítimas da história latino-americana, da realidade regional da pobreza crescente da maioria da população latino-americana, a partir, sobretudo, da dor concreta que nasce de sua corporalidade também especificamente latino-americana (Dussel, 2005).

Retomando essa temática da corporalidade, vale destacar que ela ainda parece não dedicadamente tratada e compreendida pelas filosofias e pelas ciências contemporâneas. Frequentemente enfatizamos o lugar de destaque que a consciência e o pensamento assumem na vida humana; e isso é real, pois somos, de fato, seres marcadamente pensantes e cômicos. Mas é justamente essa nossa capacidade reflexiva que nos permite compreender que somos mais que somente pensamento e consciência.

Segundo Morin (2015), nossa condição de sujeitos humanos tem na consciência racional sua “forma última”, atual, enquanto nos caracterizamos como *homo sapiens sapiens*. Todavia, para esse autor temos “a qualidade subjetiva primeira do corpo, aquém do cérebro, muito aquém da consciência” (Morin, 2015, p. 324). Ou seja, primeiro nos afirmamos enquanto sujeitos humanos, com direito a continuar existindo com condições minimamente dignas de nossa própria humanidade, é a partir da evidência de nossa corporalidade: “A consciência humana, que produz a ideia do sujeito, é a forma atualmente última, não primeira do sujeito” (Morin, 2015, p. 323). Somos acessados existencial e concretamente por nossa corporalidade; ela é nossa forma primeira de ser-estar no mundo com os outros seres, humanos ou não; ela é nossa realidade fenomênica primaz, sem a qual não teríamos sequer pensamento e consciência – esta “última filha da subjetividade” (Morin, 2015, p. 324) – nem como expressá-los ou dá-los a conhecer na relação com os outros.

Tampouco temos na corporalidade a dimensão única do ser humano. Uma fenomenologia atenta das várias dimensões humanas mostra o quanto somos uma realidade integral, o quanto somos seres complexos, um todo infinito – não um todo totalitário – em interligação com outras realidades que valem por elas mesmas. Onde que o vilipêndio de qualquer parte da dimensão humana torna-se um ato homicida com implicações totais na vida do sujeito em questão.

Em síntese, na crítica às matrizes reflexivas que passam a ser consideradas “fora de lugar”, o nosso chão concreto, com suas corporalidades típicas, é mais frequentemente reconhecido como “o lugar” que oferece elementos suficientes para que desenvolvamos reflexões filosóficas próprias.

### 3.2 Abertura à pesquisa livre

Em segundo lugar, a partir do movimento de não aceitação do estabelecimento de filosofias oficiais e estrangeiras, difunde-se o espírito de abertura à pesquisa livre. Ou seja, promove-se a primazia do pensamento e do rigor interpretativo, para além da obrigatoriedade de filiação a uma corrente específica que, supostamente, daria algum tipo de autorização para que alguém pudesse ou não pensar.

Quando se defende a necessidade de se estabelecer uma filosofia oficial, ela é tomada, inevitavelmente, como parâmetro, sendo necessário, primeiro, assumir os seus pressupostos epistemológicos, para, posteriormente, ter alguma autoridade para interpretar a realidade, o seu objeto de análise etc. Mas, a movimentação reflexiva aqui destacada é uma transgressão sutil que caminha ao encontro da defesa da abertura à pesquisa e ao debate.

Pequenas transgressões dos cânones intransponíveis da academia vão se anunciando; pequenos exercícios de questionamentos às histórias oficiais vão se multiplicando; pequenas desobediências epistêmicas vão se difundindo; pequenas tentativas de identificação das marcas de colonialidades que carregamos em nossos fazeres vão se ensaiando; pequenos desnudamentos nos convidam a novas compreensões, a ampliações de nossa consciência, à complexificação de nossas leituras de mundo, de nossas práticas educacionais, de pesquisa e de relação cotidiana vão sendo vivenciadas. Não se rompe de uma só vez a crosta colonizadora da modernidade/colonialidade [...] (Messias, 2023, p. 168).

Estamos diante de um ato de desobediência epistêmica que dá primazia ao rigor interpretativo por ele mesmo, ao invés da necessidade de adesão a determinadas correntes clássicas para embasamento e sustentação de uma dada reflexão. Na prática, não é mais necessário se dizer kantiano, por exemplo, para poder discutir, interpretar, admirar ou rejeitar aspectos da filosofia de Kant.

Com isso, temos os indícios do que hoje vai se anunciando como um novo tempo para o pensamento brasileiro:

[...] tempo de horizontalizar as relações educacionais, de fraternizar as discussões, de humanizar os debates, de relativizar nossas pesquisas e seus resultados, de superar engessamentos metodológicos, de não mais aceitar os discursos e argumentos de autoridade em nossas academias, de abrir suas portas e os corações dos seus membros para compreensões outras de mundo, para epistemologias, vozes e métodos outros, para saberes outros e modos outros de ser-viver, de dizer e de pesquisar.

A ideia é que a desobediência epistêmica vá produzindo fissuras e rupturas no sistema moderno/colonial e, paulatinamente, desenvolva uma radical desobediência



sistêmica, na perspectiva de que uma realidade outra vá surgindo em decorrência desse e de modos outros de ser-viver-pensar-agir no mundo. (Messias, 2023, p. 297).

Possibilita-se, assim, uma maior autonomia de pensamento e, por consequência, um maior espaço para o aparecimento de pensamentos destacadamente mais autônomos e autóctones. É um passo a mais de de(s)colonização da reflexão crítica entre nós. Abre-se, com isso, o espaço para a pesquisa e para o debate filosófico brasileiros, do ponto de vista de uma intensa dialética produtiva, com uma postura fortemente contra-hegemônica, anti-oficial, que, do ponto de vista sociopolítico e econômico, assume lados, cada vez mais visivelmente, nos embates ideológicos do país.

### 3.3 Inspiração epistemológica sob a influência dos movimentos anti-imperialistas

Em terceiro lugar, desenvolve-se uma inspiração epistemológica sob a influência dos movimentos anti-imperialistas. Ou seja, o próprio solo cultural é fortemente reconhecido como fonte emanadora de reflexão filosófica e de dados históricos. Compreende-se que a *abstração reflexiva* se efetiva como exercício de abstrair *o real*, que é um objeto concreto do qual se faz a reflexão. É preciso, então, deixar-se interpelar pelo real.

Este posicionamento é bastante influenciado pelos movimentos anti-imperialistas que marcaram a história da América Latina, tais como: a guerra hispano-americana de 1898, com a “independência” de Cuba e Porto Rico; o giro cultural e a crítica ao norte-americanismo estadunidense; os movimentos de recuperação de valores locais; os inúmeros conflitos sociais, econômicos, políticos e culturais que continuam acontecendo nas nações que se tornaram independentes; os múltiplos embates e movimentos sociais que surgem em decorrência da circulação em nosso meio das críticas difundidas por referenciais de cunho personalista, espiritualista, marxista e culturalista.

Diversas reflexões entre nós vão se caracterizar como anti-imperialistas em alguns momentos, como decoloniais em outros, compreendendo que a atividade filosófica se traduz como uma luta reflexiva que está intimamente relacionada às lutas políticas, econômicas e culturais travadas em nosso cenário concreto.

Nesse sentido, destaca-se, paulatinamente, no fazer filosófico brasileiro um embate contra o epistemicídio, confronto marcadamente vital; a filosofia entre nós assume cada vez

mais a característica de uma postura de vida, como engajamento, com referenciais críticos próprios.

### 3.4 Crítica ao materialismo e ao cientificismo

Em quarto lugar, há o (re)aparecimento de uma crítica ao materialismo e também de uma crítica ao cientificismo. Destacam-se, neste ponto, duas vertentes reflexivas.

Uma delas é a vertente do *espiritualismo*, marcada por uma forte valorização do aspecto psíquico do ser humano, além do seu aspecto laboral, científico, mecânico e/ou exato (o Positivismo, por exemplo, tinha uma visão consideravelmente mecanicista da sociedade e do ser humano).

Na perspectiva espiritualista, o ser humano não é uma mera máquina, pois além de ser fortemente “*bio*” e “*física*”, ele é, sobretudo, “*psíquico*”, subjetividade, pensamento, espírito, consciência. Daí que os fenômenos subjetivos da consciência são tomados como realidades dignas de estudo e de reflexão.

Assim, o resgate da natureza espiritual do humano – que não significa um mero retorno ao platonismo, ao dualismo, ao tomismo, ao ecletismo espiritual ou ao “saber de salvação” (Margutti Pinto, 2013) – pressupõe o resgate e o exercício da transcendência, de superação do próprio passado e mesmo do presente. A superação da condição de vítima histórica, inclusive, à luz dessa vertente, pode ser vista até mesmo como condição de possibilidade de transformação e superação da própria história de subjugamento.

A outra vertente, por sua vez, é o *culturalismo*, segundo a qual, ainda que as coisas vivas tenham características naturais, é preciso tomar cuidado com a marca tirânica do discurso naturalista.

Ora, tudo que o ser humano toca é marcadamente cultural (tal como expresso no mito grego do “Toque de Midas”, no qual havia um rei que transformava em ouro tudo que tocava), o que significa que, em se tratando da vida humana, não há nada que seja puramente natural. A ação humana é marcadamente transformadora da natureza, produtora de cultura, de esquemas hermenêuticos, de atribuição de sentido.

Daí que a estrutura epistemológica e hermenêutica do culturalismo promove uma reflexão de cunho fortemente antropológico/social, indo muito além do nível biologicista que caracterizou nosso marco filosófico ao longo do século XIX e a primeira metade do século XX.

Embora se possa entender que é natural ser cultural, no sentido de que nossa natureza humana nos predispõe a produzir cultura (coisa que, ao que parece, é característica privilegiada do ser humano), não soa aceitável dizer que nossas produções culturais sejam naturalizáveis, no sentido de se perpetuarem. O que o homem produz, sob a perspectiva argumentativa aqui proposta, parece ser sempre algo regido por uma lei cultural – não por lei natural – e, como tal, passível de transformação, superação, revisão e negação. Se fosse natural, seria um dado imutável ou, no mínimo, com uma fixidez mais rígida. (Messias, 2017, p. 53).

Assim, a vida social (que é a vida do humano) marca-se pelo desejo de superação consciente e contextualizada das irregularidades vitais, o que pressupõe abertura às diferenças reflexivas, à diversidade de referenciais, desde que não se caracterizem pelo epistemicídio. O pensamento humano comporta uma pluralidade de perspectivas e de centros.

### 3.5 Reflexão filosófica como resgate da história e da identidade cultural

No século XX se fortalece muito a produção de obras filosóficas brasileiras na linha da História da Filosofia (história das ideias filosóficas, políticas, culturais etc.), como instrumento indispensável para “descobrir” e construir nossa(s) identidade(s).

Torna-se cada vez mais viva a percepção histórica da presença, entre nós, de um imperialismo econômico, do totalitarismo, da opressão que impede a livre condução da própria história, de um tutelismo intelectual... Quão frequentemente na história do nosso pensamento o exercício do pensar esteve, de fato, em primeiro plano?

O que está em jogo aqui não é uma autoafirmação vitimista, mas uma (auto)consciência com destacado potencial libertador: assim como para cá vieram vários “conquistadores”, impõe-se hoje, de algum modo, a urgente vivência do que se pode chamar de uma “autoconquista”, da conquista de nossa própria consciência e de nossa própria história.

É aí que *(re)construção da própria identidade e resgate crítico da própria história* se encontram. Denuncia-se, assim, uma história do pensamento em que o próprio pensar esteve em segundo plano, instrumentalizado. Ganha força a movimentação epistêmica de denúncia de um pensamento que muito restritamente foi vivenciado na sua dimensão emancipadora, isto é, de um pensamento que deveria ser fonte de humanização do ser humano justamente no exercício do pensar. Ora, sendo, até certo ponto, um ser marcadamente pensante, o humano se realiza ontologicamente enquanto pensa. Sendo impedido de pensar ou tendo seu pensamento

caracterizado como subpensamento, tem-se aí, portanto, um ato de assassinio antropológico, pois o epistemicídio se efetiva como ontocídio: colonialidade do saber que se soma, dolosamente, à colonialidade do ser. Sim, a colonialidade é dolosa, já que se trata de uma estratégia homicida com clara intenção de subalternização e de morte.

Se a palavra “filosofia” pode ser definida como “amor pela sabedoria”, denunciam-se todas as vezes que, entre nós, ela foi posta a serviço de um outro amor: ao lucro, à materialidade que nosso solo físico e cultural tinha para disponibilizar aos donos das matrizes reflexivas que para cá foram trazidas e instrumentalizadas em prol da colonização. Reconhecer as complexidades de nossa historicidade é uma singular e libertadora tarefa filosófica-educativa.

À vista do que foi exposto ao longo das seções deste ensaio, importa afirmar que a vida é dialética, dialogal e também dialógica (Morin, 2012). Ou seja, ela é permeada de conflitos entre diferentes teses (dialética) que dialogam entre si (diálogo) e que também nem sempre são capazes de se sintetizarem (dialógica). Há aberturas e inconclusões que continuam.

Nesse sentido, as surpresas dos encontros também nos permeiam e produzem suas marcas epistêmicas. Tomar consciência desse processo evita que tais encontros sejam epistemicidas, que nos roubem a capacidade de fazer as ressignificações necessárias de nosso próprio devir existencial.

Esse nosso vir-a-ser pressupõe o que já conseguimos “ser” no “sendo” da nossa historicidade, no contato com a concretude histórica da corporalidade dinâmica do “outro” que nos interpela do lugar de seu próprio vir-a-ser existencial. Assim, “lugar comum” e “não-lugar” são as vias do encontro que nos encaminham para o lugar ontológico-histórico do humano, ser em constante devir.

#### **4 UMA BREVE PROBLEMATIZAÇÃO**

À luz do que se trabalhou até aqui, julgo importante uma breve problematização sobre uma realidade específica, que é a da formação de professores(as). Parece urgir a necessidade de se promover a valorização do estudo dos chamados “Fundamentos da Educação”, especialmente nos cursos de licenciatura. Comumente, disciplinas como Filosofia da Educação, História da Educação, Sociologia da Educação e Antropologia da Educação são



ainda desvalorizadas por parte dos estudantes, que tendem a pensar que esses componentes, às vezes chamados pejorativamente de “pedagógicos”, nada tem a ver com o núcleo mesmo dos seus cursos.

Ora, são essas disciplinas que, de antemão, possuem a responsabilidade, dentre outras, de analisar e refletir sobre os projetos ocultos que estão presentes nos projetos educacionais oficiais. Elas problematizam os elementos de sustentação das afirmações educacionais que um discente de graduação, docente ou pesquisador(a) reproduz em suas ações educativas. O ato de

[...] problematizar nossa própria formação, com suas deformações, colonizações e colonialidades, os sentidos de nossas libertações já conquistadas e a construir, revisitar nossa história e as histórias que nos contaram sobre ela, nos coloca em um exercício de não somente conhecer as histórias de nossas filosofias, mas de produzir nossas próprias filosofias da história, da educação e filosofias de nossas próprias filosofias. “Por que pensamos como pensamos?” (Ocaña; Arias; Conedo, 2018) é uma questão sempre a ser feita, é profundamente filosófica, nos reportando, inevitavelmente, a problemáticas de formação, historicidade, consciência, identidade. (Messias, 2023, p. 282).

Desse modo, a abordagem e o pensamento decolonial são imprescindíveis em nossas práticas educativas, formais ou não. Com elas, temos um instrumento basilar de questionamento de nossas *biopraxis* cotidianas (Ocaña; Arias; Conedo, 2018) e para a consideração crítica dos tipos de “correntes” que o colonizador continuou mantendo em nós mesmo após sua partida.

No que tange mais especificamente à educação, é importante considerar que ela não é neutra, que é preciso adjetivar o tipo de educação do qual se fala quando falamos que é ela a grande tábua de salvação de um país. Há educações que emancipam, que se comprometem com a promoção da dignidade humana em sua integralidade; há educações que trabalham pela manutenção da dependência, seja epistêmica, seja cultural, econômica, política, dentre outras.

Assim, apresento cinco pequenas sugestões para o ensino de Humanidades no Brasil, com vistas a uma ação filosófico-educacional e a uma leitura histórica comprometidas com o desvelamento e a superação de práticas perpetuadoras de um complexo *status* de colonização entre nós.

- 1) Tomar conteúdos curriculares diversos sob a perspectiva da alteridade e da multiplicidade de abordagens, confrontando abordagens tradicionais com abordagens mais recentes (cf. Dussel, 2000; Freire, 2020<sup>15</sup>).
- 2) Considerar os múltiplos marcadores sociais presentes nos textos tidos como “clássicos” e em materiais didáticos diversos, atentando-se para as colonialidades linguísticas e culturais que nos rondam e para a necessidade de um aporte à linguagem interseccional como ferramenta teórica e metodológica (cf. Akotirene, 2019; Gonzales, 1984; Messias, 2023; Ocaña; Arias; Conedo, 2018; Quijano, 2009).
- 3) Estabelecer uma relação docente-discente e ensino-aprendizagem em sala de aula sustentadas em uma radical horizontalidade entre as partes em jogo e sob uma dinâmica teórico-prática que trabalhe “a dúvida como recurso pedagógico” e que vivencie uma verdadeira “pedagogia desnordeada” (cf. Messias, 2017a; Messias, 2023).
- 4) Resgatar o estudo histórico e filosófico (indispensavelmente complementares) do Período Colonial do Brasil, atentando-se para as permanências de muitas de suas colonialidades em nossa atualidade, donde que o trabalho filosófico brasileiro ganhe significativa marca de um exercício etnofilosófico (cf. Marguti Pinto, 2013; Messias, 2023; Severino, 2019).

---

<sup>15</sup> Sobre isso, vale considerar o marco epistemológico da obra de Paulo Freire. Ainda que não se possa chamá-la de “pensamento decolonial”, ela faz parte daquelas obras que possibilitaram a decolonialidade, influenciando uma forte virada hermenêutica e antropológica na filosofia, na pedagogia, na sociologia e na teologia latino-americanas. É um marco no que se convencionou chamar de “epistemologias do sul” (cf. Santos, 2021; Santos, 2022; Santos; Meneses, 2009), que desejam resgatar experiências silenciadas e invisibilizadas; que se atentam ao colonialismo multifacetado ainda presente em nosso meio; que questionam sentidos epistemológicos dominadores etc. Denúncia da mentalidade colonialista; trabalho de desospitalização do opressor de dentro de nós; promoção da leitura de mundo a partir da latino-americanidade; superação do eurocentrismo; desconfiança de métodos epistemicidas; todos esses posicionamentos caros ao pensamento decolonial estão presentes de algum modo na obra freiriana. Freire nos ajuda a pensar o solo histórico-filosófico brasileiro e latino-americano, chamando-nos à conscientização (consciência e ação) e promovendo uma pedagogia emancipatória necessária para não sonharmos a vida do opressor como projeto para nossa própria vida. Nesse sentido, a pluriculturalidade é um dos fundamentos epistemológicos do seu pensamento, premissa da crítica decolonial à monocultura eurocêntrica e que ganhará força na chamada “interculturalidade crítica” (Walsh, 2009). Inferiorização, subalternidade, desigualdade, reprodutibilidade opressora e exclusão são profundamente criticadas por ambos, Freire e pensadores(as) decoloniais. Destes(as), aliás, Paulo Freire é referência: “Freire desenvolve um discurso próprio a partir da realidade das vítimas do Nordeste brasileiro e da América Latina, para generalizar sua teoria e prática pedagógica na África primeiro e, posteriormente, em outros países periféricos, e também centrais. É uma pedagogia planetária que se propõe o surgimento de uma *consciência ético-crítica*. Sua ação educadora tende, então, não só a uma melhoria cognitiva, até das vítimas sociais, ou afetivo-pulsional, mas à *produção de uma consciência ético-crítica* que se origina nas próprias vítimas, por serem *os sujeitos históricos privilegiados de sua própria libertação*. O ato pedagógico *crítico* se exerce no próprio sujeito e na sua práxis de transformação: a libertação assim é o ‘lugar’ e o ‘propósito’ desta pedagogia” (Dussel, 2000, p. 443).



- 5) Atentar-se às microrrelações de poder que há na sociedade como um todo, ajudando os estudantes a gradativamente compreenderem também as construções de regimes de verdade acerca da realidade e as elaborações de resistência decolonial que fazemos. Nesse sentido, não há prática educacional que possua um valor intrínseco, sendo significada concretamente no contexto em que se desenrola. Como carregamos significativas marcas de colonialidade cultural em nossas biopraxis, uma ação que se pretende emancipadora, decolonial, libertadora, também pode marcar-se de colonialidades práticas. Nesse sentido, sugere-se desconfiança, bem como a compreensão da ambiguidade das próprias ações-reflexões, mesmo que forjadas intencionalmente, na medida em que cada prática-teoria só pode ser compreendida na sua particularidade relacional (cf. Silva, 1994; Messias, 2023).

Desse modo, é importante compreender que:

[...] as muitas obras filosófico-educacionais brasileiras que se aportam ao recurso da “história” (da educação brasileira, da filosofia brasileira etc.), bem como tantas outras que trazem o termo “formação” e/ou “interpretação” em seu título ou em sua preocupação reflexiva quando se trata de pensar o Brasil, seja do ponto de vista da História, da Filosofia, da Sociologia ou da Literatura (Arantes; Arantes, 1997; Ricupero, 2011; Cara, 2019), são indícios de que temos aguda consciência de sermos “um povo em ser impedido de sê-lo” (Ribeiro, 1995, p. 453), mas que resiste ao fatalismo do não ser (Freire, 2020) que tentaram cruelmente nos impor.

Refletir sobre nossa própria formação é uma tarefa filosófico-educacional das mais radicais, uma resistência decolonial: combate o esquecimento (Rufino, 2021, p. 5) e visibiliza “vidas re-existentes afirmando-se humanas” (Arroyo, 2023, p. 175), inspirando-se nelas. Essa postura expressa a originalidade de um povo que não simplesmente vive em “crise de identidade”, mas que tem assumido, historicamente, o dever de construí-la, às vezes de desconstruí-la e, perenemente, de reinventá-la, com suas múltiplas facetas, expressões, contradições e complexidades. (Messias, 2023, p. 281).

A experiência, em especial, do ensino de filosofia e do ensino de história nos ajuda a compreender algumas “chegadas” da viagem humana, problematizando quando elas são apresentadas como “pontos definitivos” do percurso, encerrando hermenêuticas, dogmatizando interpretações. A Filosofia e a História ajudam-nos a nos comprometer mais com a vitalidade dos “caminhos” e das “perguntas” do que com a pretensa segurança das “chegadas” e das “respostas”. Em síntese, entre o (ou depois do) nosso “lugar comum” e o nosso “não-lugar” (que, portanto, nem é “nosso”), há aquilo que a poesia chama de “terceira margem do rio” (Rosa, 1994). Vamos a ela! Só se é sendo.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que se refletiu até aqui, compreende-se que o pensamento histórico-filosófico brasileiro, tal como tem se desenvolvido aproximadamente nos últimos 150 anos, é marcado por um intenso embate reflexivo, com uma multiplicidade de vertentes. Segundo Severino ([s.d.], p. 5):

[...] a reflexão filosófica atual no Brasil vem ensaiando seus voos de autonomia sem desvincular-se das grandes tradições e tendências da filosofia ocidental. Esta vinculação é ainda tão forte que um número significativo de praticantes da filosofia se dedica fundamentalmente a um trabalho de apropriação dessas tendências, trabalho que é feito mediante esforço metódico de retomada do pensamento dos clássicos, sobretudo através de uma cuidadosa exegese dos seus textos.

Entendo, contudo, que muitas vertentes filosóficas existentes no Brasil, ainda que tomem de empréstimo algumas categorias conceituais de vertentes estrangeiras, não têm produzido uma mera repetição acrítica delas. Ao contrário, o que entra cada vez mais em jogo é a necessidade de se pensar com seriedade e autonomia nosso próprio solo cultural a partir dele mesmo. Como diz Beorlegui (2010, p. 40):

O encontro, pois, com a própria cultura se converte em algo essencial e decisivo. E, ao mesmo tempo, supõe o desmascaramento do eurocentrismo na filosofia [e na história] e a desconstrução da filosofia [e da história] a partir da perspectiva eurocêntrica. [...] se trata de aceitar a existência de uma pluralidade de centros [...] (tradução livre<sup>16</sup>).

As reflexões mais recentes trabalham para constituir uma ontologia filosófica ligada à experiência histórica, com as nuances típicas da brasilidade e/ou da América-Latinidade como um todo. O ser do humano é vir-a-ser, e não um encerramento metafísico, pois a pessoa humana é projetada no tempo e, enquanto tal, elabora-se a si mesma na temporalidade histórica. Assim, a Filosofia e a História, reconhecidas como serviço singular à promoção da dignidade humana e à construção consciente e autônoma de sua(s) identidade(s), não se fazem à parte da vida e da historicidade dos sujeitos concretos, transformando a própria concretude

---

<sup>16</sup> No original: “El encuentro, pues, con la propia cultura se convierte en esencial y decisivo. Y, al mismo tiempo, supone el desenmascaramiento del eurocentrismo en filosofía y también la *de-construcción* de la historia de la filosofía desde la perspectiva eurocêntrica. [...] se trata de aceptar la existencia de una pluralidad de centros”.



em problema a ser pensado, e tais problematizações em caminhos indispensáveis para a elaboração de conceitos.

Como diz Martí (2007, p. 53): “A universidade europeia há de se render à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, há de se ensinar detidamente, ainda que não se ensine a dos arcontes da Grécia. Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. É mais necessária para nós”. Donde que é chegada a

[...] hora de uma profunda virada epistemológica: priorizar o conhecimento da nossa própria “Grécia” latino-americana do que a Grécia da Europa. [...] conhecer o nosso solo, o nosso entorno, com suas potencialidades e condicionamentos, mentalidades e perspectivas, é imperativo à educação de nosso povo tão cruelmente colonizado. [...] A nossa história é a grande história a ser conhecida. Nossa historicidade, os processos pelos quais passamos e que permitiram que chegássemos onde chegamos, os modos de ser-agir-pensar-sentir em vigor, devem se tornar objetos constantes de nossas investigações e reflexões críticas. (Messias, 2023, p. 283-284).

Entram especialmente em jogo, então, para o exercício do ensino de filosofia e o ensino de história entre nós, a necessidade de se fazer uma consistente história das nossas filosofias (História da Filosofia) e também de uma sólida filosofia das nossas histórias (Filosofia da História), interligando sempre mais esses saberes. Na mesma direção, concordo com Severino ([s.d.], p. 9), que explicita que:

A volta ao tempo passado é necessidade para se apreender a própria historicidade de todas as nossas práticas e, conseqüentemente, de toda a nossa existência. [...] Neste sentido, a filosofia não pode reduzir-se a sua história, se esta for entendida como mera exposição dos diferentes sistemas que se sucederam no tempo. Filosofar é, contraditoriamente, também negar as filosofias passadas para se construir novas filosofias.

À vista do exposto, há que se perguntar se, na crítica às filosofias “oficiais”, não se estaria incorrendo no erro de impor outras “oficialidades”, mesmo que não sejam os modelos oficiais das elites, mas, agora, a partir das óticas dos oprimidos. Diante disso, é importante considerar, primeiramente, que a construção de modelos e paradigmas interpretativos da realidade é fenômeno humano, fazemos isso cotidianamente. Isso não é problema propriamente. O problema está em transformar um modelo em uma ótica única. Manter a pluralidade, a complexidade, a multidimensionalidade e a interculturalidade é fundamental, lembrando que:

A ignorância move o espírito pesquisador. Quem pesquisa o faz porque sabe que não sabe sobre aquilo que pesquisa. E talvez a ignorância seja aumentada ao final de seu percurso de pesquisa. E nisso talvez também esteja seu grande aprendizado. Talvez seja o tempo propício para valorizarmos o que nem sempre teve valor, o que foi consagrado como desvalor, o que foi colonizado, subalternizado, humilhado e destruído por aquilo que supostamente era o exemplo de valor.

É o tempo para uma educação verdadeiramente reticente, aberta, incerta, desnorteada, inacabada, andarilha, complexa, decolonial, indiciária, intercultural, e, como tal, não controladora, sempre em estado de surpresa, desapegada. (Messias, 2023, p. 297).

Nosso cenário é marcado justamente por muitas óticas, e o paradigma que se impõe de reconhecer o outro como outro, no sentido do respeito à sua alteridade, é um paradigma que tem como encaminhamento a lógica da abertura intercultural complexa/crítica (Messias, 2023) e da possibilidade de muitas outras hermenêuticas para o mundo e, especialmente, de hermenêuticas outras, e não a lógica do fechamento. O que quero dizer com isso é que o outro tem uma percepção de mundo diferente da minha, mas devo ouvir sua palavra, ver o seu rosto, ser interpelado pelo seu grito existencial, pela sua corporalidade questionadora, e transcender minha própria percepção; e isso auxilia no desmonte do “oficialismo” interpretativo, na quebra do “discurso hegemônico”, que é silenciador. Segundo uma expressão de Lévinas (1980), passamos, assim, da “totalidade” ao “infinito”: à infinidade rica de óticas, de múltiplos lugares de fala, de variados modelos interpretativos, que, em convergência e também em divergência entre si (dialética-diálogo-dialógica), se encontram no respeito ao direito/dever do outro se autoconduzir e no construir identitário das múltiplas comunidades.

Daí que o esforço intelectual que se impõe é, primordialmente, o do ato de escutar a voz do outro, de respeitar sua “outridade” corporal, hermenêutica e epistemológica, de ouvir sua palavra, de ver o seu rosto, de “arriscar-se” ao acolhimento da novidade peregrina do seu devir existencial. É um esforço mesmo de reconhecer e valorizar nossa regionalidade histórico-filosófica, de aprofundamento em nosso próprio chão, de mergulho em nossos povos, dando um passo além do estrangeirismo, da admiração exasperada pelo que não é especificamente nosso ou do nosso “lugar”. Assim, não nos esqueceremos que:

Aprender com os outros é algo fundamental e irrenunciável, desde que isso não se converta em um processo alienante. É preciso ter condições de voltar consciente e criticamente para si. Os saberes alheios [estrangeiros] são boas visitas, desde que não roubem a privacidade interna de nossa própria realidade. (Messias, 2017b, p. 59).

Entretanto, conforme já alertou Severino ([s.d.]), é ainda um caso frequente em nossos ambientes acadêmicos que muitos – sem generalizar – docentes e discentes se deixem envolver por um marcante *pathos* por autores do Norte (geográfico e epistemológico), permeados de um eurocentrismo cuja colonialidade cultural os impede de se dedicar ao conhecimento do próprio contexto através do rico arcabouço teórico-reflexivo de pesquisadoras e de pesquisadores do próprio Brasil e da América Latina como um todo. Daí que, tal como expressa Severino ([s.d.], p. 9):

[...] o filosofar brasileiro atual, para redefinir-se em termos de relevância temática, precisa reconquistar sua regionalidade, seu espaço socio-cultural (sic) próprio. Por isso, a filosofia brasileira precisa voltar do exílio no qual muitas vezes se colocou mesmo sem abandonar as fronteiras geográficas do país.

Considerando esses esforços imperativos para o fazer histórico-filosófico e educacional brasileiro, daí, também, que poderemos adentrar no espaço de um tipo de ensino de filosofia e de história mais atento aos âmbitos de uma filosofia da história e de uma história da filosofia específicas da realidade brasileira. Isso impõe, por conseguinte, que o professor-pensador-pesquisador se veja, sobretudo, como um “ouvinte-responsável” (Dussel, 2005, p. 19), vivendo, também ele, a possibilidade de libertação, de emancipação constante, de perene “conquista” e (re)invenção de sua própria identidade, de perene (re)descoberta de sua historicidade.

Isso é fundamental para que tenhamos condições de ir aos conteúdos curriculares chamados de “clássicos” com postura crítica-complexa-decolonial, lendo-os com hermenêuticas diferenciadas, com matizes outros, que tensionem e questionem aqueles tons “oficiais” que possam já ter adquirido e se consolidado nos ambientes acadêmicos. Há que se considerar criticamente, por exemplo, o quanto o currículo dos cursos superiores de filosofia aqui no Brasil é predominantemente euro-ocidentalocêntrico, questionar essa homogeneidade e, por consequência, procurar construir brechas de resistência, tais como:

- trazer à baila o pensamento filosófico de mulheres desde a chamada filosofia antiga;
- oferecer diálogos com a filosofia africana, latino-americana, caribenha, asiática, da Oceania, e não só do continente europeu;
- problematizar a própria “origem da filosofia *na Grécia*”;
- e, além de trazer os trabalhos de pensadores(as) que não fazem parte do cânone masculino e europeu hegemônico, isto é, além de trazer textos de pensadores(as) do

sul geográfico e epistemológico para nossas academias, fazer uma efetiva *abordagem do sul*, lendo de modo “sulista” o currículo “clássico” do “norte”. Isso é importante para “desnortearmos” nossos estudos e evitarmos cair no erro de trazer autores(as) decoloniais, por exemplo, para nossos cursos e currículos, mas de não abordá-los “decolonialmente” e continuar lendo-os de maneira colonial, de maneira “norteada”;

- com isso, produzir um verdadeiro “desnorsteio” de nosso trabalho filosófico e vivenciar a prática de uma “pedagogia desnorteada” em nossas academias.

Há que se considerar mais seriamente, inclusive, a originalidade periférica da própria filosofia ocidental, pois, como se sabe, essa filosofia não nasce no centro da cultura grega, não nasce em Atenas, mas na periferia geográfica e cultural do mundo grego. Os filósofos chamados simultaneamente de “pré-socráticos” e de “pais da filosofia” foram pensadores periféricos, foram pessoas que filosofaram a partir de Mileto, Éfeso, Samos, Abdera, dentre outras regionalidades não centrais; e chamá-los de “pré-socráticos” é já uma forma depreciativa e centralizadora de caracterizar os subperíodos da filosofia antiga ocidental, pois claramente coloca seus pensamentos em situação subalterna em relação ao pensamento do ateniense Sócrates, embora ele mesmo não tenha deixado nada escrito e o que sabemos dele tenha sido legado por seus discípulos ou pelos seus “inimigos”.

Finalmente, se o conhecimento é uma mediação subjetiva-corporal humana básica para uma produção cultural historicamente contextualizada, é possível até mesmo pensar que, ao tocar nossa realidade concreta e o nosso solo cultural, também o pensamento do colonizador se deparou com uma realidade plástica, mutável e surpreendentemente questionadora, que, a seu modo e conforme as ferramentas epistemológicas de que dispunha em cada período histórico, interferiu inevitavelmente no referencial padrão também da Europa (Cruz Costa, 1967, p. 16). Diante do fenômeno de mundialização euro-ocidentalocêntrica amplamente difundida a partir de 1492, em decorrência da invasão e da conquista colonizadora desenvolvida pelos europeus expansionistas, há interferências recíprocas entre os diversos povos que se encontram – embora não se tratem de interferências igualitárias e equitativas.

A título de exemplificação, são introduzidas na Europa diversos produtos originados das Américas: “milho, batata, feijão, tomate, mandioca, batata-doce, cacau, tabaco” (Morin, 2011, p. 57). A partir disso, há interpresenças cada vez mais frequentes de uma sociedade com outra. O cidadão da Europa, segundo as palavras do europeu Morin (2011, p. 58-59), “ao

acordar cada manhã, ouve rádio japonesa”; “toma chá do Ceilão, da Índia ou da China”, “um *moka* da Etiópia”, “um café árabe da América Latina”; usa “lã da Austrália, fabricada em Manchester”, “blusão de couro chinês com *jeans* estilo norte-americano”, “óculos feitos de casco de tartaruga equatorial”; come “morangos e cerejas da Argentina ou do Chile, vagens frescas vindas do Senegal, abacates ou abacaxis da África, melões de Guadalupe”; toma “rum da Martinica”, “vodca russa”, “tequila mexicana”, “*bourbon* norte-americano”; escuta “uma sinfonia alemã, regida por um maestro coreano, a não ser que assista em sua tela de vídeo à *La Bohème* com a ‘negra’, Barbara Hendricks, no papel de Mimi, e o ‘espanhol’, Plácido Domingo, no de Rodolfo”.

Diante dos exemplos acima, contudo, fica uma questão: e nossos(as) autores(as) não são lidos(as) e estudados(as) pelos europeus? De qualquer modo, reconhece Morin (2011, p. 59) que, “enquanto o europeu está nesse circuito planetário de conforto, grande número de africanos, asiáticos e sul-americanos acha-se em um circuito planetário de miséria”, o que reafirma que as interferências recíprocas não se tratam realmente de interferências igualitárias e equitativas. É que esse fenômeno de mundialização também gera e acirra sua contradição, que é “a balcanização. O mundo, cada vez mais, torna-se uno, mas torna-se, ao mesmo tempo, cada vez mais dividido” (Morin, 2011, p. 59-60).

Os embates e desafios que vimos evidenciam que há colonialidade entre nós, mas também demonstram que há significativas resistências histórico-filosóficas de cunho decolonial em nosso meio. Que percepções temos delas? O que temos ensinado sobre elas? O colonizador nem sempre teve “paz” entre nós para nos colonizar, oprimir e subalternizar. Sempre é tempo de tomar consciência.

Em um país tão marcado por um violento processo histórico de colonização, como o Brasil, esse movimento epistemológico de voltar constantemente à própria história faz-se fundamental depois de tantos massacres históricos, depois de tanta pedagogia silenciadora, de tanta pedagogia do terror. É uma forma consideravelmente original e mesmo persistente de nos apropriarmos de nosso devir, como oportunidade para ampliação da consciência de nosso histórico processo de vir-a-ser “impedido de sê-lo” [...] (Messias, 2023, p. 108).

A filosofia e a história, enfim, podem ser um singular auxílio para a redenção da consciência. Filosofar e historicizar é salvar-se. O ensino dessas disciplinas, e das Humanidades em geral, é urgente e, no Brasil, uma necessidade perene.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidades**. São Paulo: Sueli Carneiro : Pólen, 2019. (Feminismos Plurais)
- AÑÓN, Valeria. Colonialidad. In: COLOMBI, Beatriz (Coord.). **Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura em América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- BARRETO, Tobias. **Menores e loucos em matéria de direito**. Aracaju: Governo de Sergipe, 1926.
- BARRETO, Tobias. Estudos de filosofia. In: BARRETO, Tobias. **Obras completas**. Rio de Janeiro: INL/Record, 1990.
- BEORLEGUI, Calos. **História del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad**. 3. ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- BEVILÁQUA, Clóvis. **Esboços e fragmentos**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1899. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242765>. Acesso em: 19 maio 2024.
- CANHADA, Júlio. **O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX**. São Paulo: Loyola, 2020.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. A ideia de filosofia no Brasil: Escola do Recife. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 39, p. 163-192, 2011.
- COMTE, Augusto. Catecismo positivista ou sumária exposição da Religião da Humanidade. 2. ed. Tradução de Miguel Lemos. **Apostolado Positivista do Brazil**, n. 99, Rio de Janeiro, 1895. Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/items/7f269639-d637-40eb-9ba9-d15010dab59f>. Acesso em 19 maio 2024.
- CRUZ COSTA, João. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 75. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.



GALLO, Sílvio. Identidade, diversidade, universalidade e educação: experimentar minorações na língua e na educação. In: SEVERINO, Antônio Joaquim. ALMEIDA, Cleide Rita Silvério de. LORIERI, Marcos Antônio (Orgs). **Perspectivas da filosofia da educação**. São Paulo: Cortez, 2011.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 14. ed. Curitiba: Criar Edições, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Brasília, p. 223-244, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KRAUSE, Karl Christian. **Ideal de la humanidad para la vida**. Tradución de Julian Sanz del Rio. Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído**: a sangrenta história da conquista da América Espanhola. 2. ed. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Tradução de Lucas amarel de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. **Plural**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.

LÖWY, Michael. **A jaula de aço**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROFOGUEL, Ramón (Coord.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)**: período colonial. São Paulo: Loyola, 2013.

MESSIAS, Elvis Rezende. **Educação e Ceticismo na filosofia de Montaigne**. Curitiba: CRV, 2017a.

MESSIAS, Elvis Rezende. Ensaio sobre o estrangeirismo referencial: a agravante do pedantismo no Brasil. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 28, p. 50-64, maio/out., 2017b.

MESSIAS, Elvis Rezende. **Marcas de colonialidade cultural na formação filosófico-educacional brasileira**. 2023, 345 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Nove de Julho: São Paulo, 2023.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *In*: CASTRO-GOMES, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **IHU-Online**, São Leopoldo, n. 431, p., 21-25, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. 1. ed. rev. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2. ed. rev. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeane Sawaya. São Paulo: Cortez, 2011.

MORIN, Edgar. **O método 5: a humanidade da humanidade**. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MORIN, Edgar. **O método 2: a vida da vida**. 5. ed. Tradução de Marina Lobo, Simone Ceré e Tânia do Valle Tschiedel. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 20. ed. rev. e amp. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe Sampaio Doria. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

OCAÑA, Alexander Ortiz. ARIAS, María Isabel. CONEDO, Zaira Esther Pedrozo. **Decolonialidad de la educación: emergencia/urgencia de una pedagogia decolonial**. Santa Marta: Editorial Unimagdalena, 2018.

PAIM, Antônio. **A filosofia brasileira**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991.

PAIM, Antônio. **O krausismo brasileiro**. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO JÚNIOR, João. Religião e positivismo. **Reflexão**, Campinas, v. 7, n. 23, p. 86-110, 1982.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. *In*: ROSA, João Guimarães. **Ficção completa: volume II**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.



SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Tradução de Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica, São Paulo: Boitempo, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A filosofia contemporânea no Brasil**: conhecimento, política e educação. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011

SEVERINO, Antônio Joaquim. Desafios para a filosofia da educação na América Latina. *In*: SEVERINO, Antônio Joaquim. MARCONDES, Ofélia Maria (Orgs.). **Filosofia da educação na América Latina**: aproximações, diálogos e perspectivas. São Paulo: Cartago, 2019.

SEVERINO. Antônio Joaquim. **A experiência Filosófica na atualidade**: uma proposta de sistematização. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit3/severin.htm>. Acesso em: 19 maio 2024.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994.

TEMPLO DA HUMANIDADE. **Quem somos**. [s.d.]a. Disponível em: <https://templodahumanidade.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 19 maio 2024.

TEMPLO DA HUMANIDADE. **A Igreja Positivista do Brasil**. [s.d.]b. Disponível em: <https://templodahumanidade.org.br/a-religiao-da-humanidade/a-igreja-positivista-do-brasil/>. Acesso em: 19 maio 2024.

TEMPLO DA HUMANIDADE. **A Religião da Humanidade**. [s.d.]c. Disponível em: <https://templodahumanidade.org.br/a-religiao-da-humanidade/>. Acesso em: 19 maio 2024.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

*Recebido em*: 26 de maio de 2024

*Aprovado em*: 5 de julho de 2024

