

FILOSOFIA PÓS-EUROCÊNTRICA: UM RETORNO INSURGENTE AO AMOR DE SOFIA FORA DA FILOSOFIA

Jorge dos Santos Lima*

Resumo: O texto examina o cânone filosófico como estrutura de exclusão que, desde a Antiguidade, delimitou quem pode ser reconhecido como filósofo e quais discursos podem ser legitimados como razão. Mostra-se como críticas internas — do ceticismo antigo ao pós-estruturalismo — foram assimiladas sem romper a centralidade eurocêntrica, masculina e autocentrada em uma tradição específica. O texto aponta que mulheres, africanos e povos indígenas foram sistematicamente silenciados ou reduzidos a alegoria, mito ou superstição, evidenciando um processo de epistemicídio. Com base em autores como Dussel, Mbembe, Lélia Gonzalez e Boaventura de Sousa Santos, defende-se a necessidade de um descentramento radical que reconheça saberes marginalizados e devolva ao amor de Sofia sua dimensão plural e emancipadora.

Palavras-chave: Cânone Filosófico; Epistemicídio; Descentramento.

INTRODUÇÃO

O que chamamos de “cânone” da filosofia não é apenas uma lista de autores consagrados; é um mecanismo que define quem pode falar, em nome de que e com que efeitos. Desde a sua consolidação, o cânone instituiu uma operação dupla: por um lado, delimitar a filosofia (o que conta como razão, verdade, método); por outro, vacinar-se com doses controladas de autocrítica, de modo a neutralizar rupturas que poderiam deslocar-lhe o centro. Esta máquina não é neutra: ela está articulada a poderes religiosos, políticos, econômicos e, em época moderna, coloniais. Como lembra Foucault: “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (*L’Ordre du Discours*, 1971, p. 9). Rorty, de modo complementar, denuncia a pretensão da filosofia em se apresentar

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e professor de Filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN). Atua no ensino, na pesquisa e na extensão, com ênfase em Filosofia Antiga, Ética, Filosofia da Tecnologia e Saberes Ancestrais. Sua trajetória é marcada pela busca do diálogo entre a tradição filosófica e os conhecimentos ancestrais, compreendidos como expressões vivas de um amor à sabedoria que atravessa tempos e culturas. E-mail: Jorge.lima@ifrn.edu.br

como espelho da natureza, lembrando que “a ideia de que a mente é um espelho da natureza deve ser abandonada” (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, p. 12). O objetivo deste tópico é, portanto, dissecar a engenharia interna do cânone, mostrando como ele absorve críticas — do ceticismo antigo ao pós-estruturalismo — sem perder a posição de árbitro do que vale como filosofia.

Ao se falar em “mecanismo”, “máquina” ou mesmo em “vacina”, não se trata de metáforas arbitrárias, mas de imagens que encontram raízes na própria tradição que moldou o cânone. O termo grego *mēchané* designava tanto o engenho técnico quanto o artifício capaz de resolver impasses — fosse na guerra, na retórica ou no teatro, onde o *deus ex machina* introduzia uma solução inesperada para salvar a trama. O latim *machina* herdou esse duplo sentido: engrenagem e poder, técnica e artifício. Ao longo dos séculos, o cânone filosófico se estruturou como essa espécie de *machina philosophiae*: não apenas um corpo de textos, mas uma engenharia do *logos*, um dispositivo de ordenação que administra entradas e saídas, regula o que pode ser dito e quem pode ser reconhecido como filósofo e filósofa.

Falar em “mecanismo” é indicar a dimensão estrutural que garante a sua reprodução; falar em “máquina” é sublinhar sua capacidade de transformar energias críticas em novas formas de legitimação; falar em “vacina” é enfatizar sua arte de autoconservação, pela qual críticas internas são tomadas em doses reguladas, neutralizando sua potência de ruptura e convertendo-as em ornamentos da própria tradição. O que parecia ameaça se torna reforço; o que pretendia deslocar o centro é transformado em capítulo curricular. A filosofia, desde a Grécia, não foi apenas busca de verdade, mas também arte de administrar discursos e inventar a verdade a ser defendida, e é essa racionalidade estrutural — presente desde a cultura clássica — que explica a longevidade do cânone e prepara o terreno para compreender como seus atributos originários continuam a organizar, até hoje, o horizonte do pensamento ocidental.

Época	Filósofos do cânone (espécime selecionados)
Antiguidade	Pirro de Élis (ceticismo); Tímon de Fliunte (ceticismo); Arcesilau (Academia cética); Carnéades (Academia cética); Cícero (filosofia romana, transmissão grega em latim); Sexto Empírico (ceticismo sistematizado); Diógenes Laércio (historiador da filosofia); Plotino (neoplatonismo)
Medievo	Agostinho de Hipona (patrística cristã assimilada como latina); Maimônides (filosofia judaico-medieval, via negativa); Nicolau de Cusa (douta ignorância)
Modernidade (séc. XVI–XVIII)	Michel de Montaigne (humanismo renascentista, crítica da certeza); Francis Bacon (empirismo, crítica aos “ídolos da mente”); René Descartes (fundação da modernidade e subjetividade europeia); Pierre Bayle (iluminismo cético, crítica filosófica-teológica); David Hume (empirismo radical); Immanuel Kant (criticismo, limites da razão)

Século XIX	Søren Kierkegaard (existencialismo, crítica ao sistema hegeliano); Friedrich Nietzsche (genealogia da moral, crítica ao platonismo e à verdade); Arthur Schopenhauer (metafísica da vontade)
Século XX (Europa e EUA)	Martin Heidegger (ontologia fundamental, crítica da metafísica); Ludwig Wittgenstein (filosofia da linguagem, usos); Charles Sanders Peirce (pragmatismo); William James (pragmatismo, verdade como processo); John Dewey (pragmatismo, democracia e educação); Karl Popper (falsificacionismo); Thomas Kuhn (paradigmas científicos); Paul Feyerabend (anarquia metodológica); Imre Lakatos (programas de pesquisa); Gaston Bachelard (epistemologia histórica); Michel Foucault (regimes de saber e poder); Richard Rorty (pragmatismo pós-analítico, crítica à epistemologia fundacional); Jacques Derrida (desconstrução)

A seleção dos filósofos que aparecem neste trabalho não pretende compor uma lista completa dos “grandes nomes” da tradição. Não há, afinal, um cânone oficialmente fixado. O que existe é a maneira como o cânone se mostra, como horizonte de aparições. Ele se dá no percurso formativo, nas aulas, nos manuais, nas bibliotecas, mas também nas pesquisas mais banais realizadas em mecanismos de busca ou plataformas acadêmicas.

Não incluí nesta tabela nomes como Sócrates, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino ou os demais pré-socráticos que habitualmente figuram no imaginário ocidental como “filósofos com F maiúsculo/masculino”. Sua centralidade é tão massiva e familiar que os repetir seria redundante. A catalogação, incluindo estes, portanto, não pretende esgotar a tradição, mas evidenciar a engrenagem pela qual determinados nomes são consagrados e convertidos em legitimadores do próprio cânone. Cito, portanto, aqueles que, na minha própria travessia de leitura, ensino e pesquisa, surgem de modo mais recorrente, estruturando-se como espécimes “exemplares” de meu laboratório.

Ao explicitar esse procedimento, não busco legitimar o cânone, mas evidenciar seu modo de operar. A repetição histórica e acadêmica, somada ao reforço digital dos algoritmos, produz a aparência de inevitabilidade: estes são os filósofos que “têm” de ser citados, estes são os que “contam” como filosofia.

CRÍTICAS INTERNAS E AUTOCONSERVAÇÃO DO CÂNONE

Desde sua *arkhé*, a filosofia ocidental não foi homogênea. Ao contrário, dentro do próprio cânone sempre se ergueram vozes que problematizaram a rigidez dogmática e a pretensão de fechamento da verdade. Desde Tales, e queremos destacar tempos depois, no ceticismo antigo, podemos assinalar o exemplo inaugural mais contundente. Pirro de Élis e seu

discípulo Tímon de Fliunte ironizavam os filósofos dogmáticos e defendiam a suspensão do juízo (*epoché*) como condição de serenidade. Diógenes Laércio nos transmite que “Pirro não deixava transparecer opinião alguma, mas permanecia imperturbável, como quem nada decidia, afirmando que nada é mais isto do que aquilo” (*Vidas e Doutrinas*, IX, 61). Arcesilau e Carnéades, na chamada “Academia cética”, mostraram que nenhuma doutrina poderia reivindicar certeza absoluta, substituindo-a pela probabilidade (*pithanón*) e pelo exame constante. Cícero, ecoando Carnéades, escreve: “como a verdade não pode ser percebida, a vida deve orientar-se pelo verossímil” (*Academica*, II, 99). Sexto Empírico, sistematizando essas críticas, opôs explicitamente os “dogmáticos” aos céticos, inaugurando uma tradição antidogmática que atravessaria os séculos: “o cético é aquele que opõe às aparências e às representações tudo aquilo que é igualmente forte, a fim de, pela equipolência das razões, chegar primeiro à suspensão do juízo e, em seguida, à tranquilidade” (*Hypotyphōseis Pyrrhōneiaí*, I, 8).

Na filosofia neoplatônica e medieval, surgem outros modos de contestação ao fechamento da verdade. Plotino reconheceu a inefabilidade do Uno, que sempre escapa à linguagem conceitual: “Sobre o Uno, nada se pode afirmar adequadamente; apenas negar o que ele não é” (*Enéadas*, VI, 9, 3). Agostinho, ao mesmo tempo em que fundava um cristianismo filosófico, insistia na incompletude do intelecto humano diante do divino: “Se compreendeste, não é Deus” (*Sermões*, 117, 3). Maimônides retomou a via negativa, sustentando que só é possível dizer o que Deus não é: “Não temos outro modo de apreender a Deus senão pelo caminho da negação” (*Guia dos Perplexos*, I, 58). Nicolau de Cusa, no século XV, elaborou a célebre doutrina da *docta ignorantia*: “Toda conjectura é finita e não pode atingir a verdade infinita” (*De Docta Ignorantia*, I, 2). Esses movimentos não anulavam a busca pela verdade, mas denunciavam a arrogância do pensamento quando pretende erigir-se como absoluto.

Na modernidade, a contestação se tornou mais explícita. Montaigne, em seus Ensaios, ironizou a presunção de certeza e recolocou o humano na posição de fragilidade: “Que sei eu?” (*Essais*, II, 12). Francis Bacon criticou os “ídolos da mente” que deformam a investigação: “O entendimento humano, quando se entrega a si mesmo, é como um espelho infiel” (*Novum Organum*, I, 38). Descartes, ao propor o *cogito* como fundamento indubitável, instaurou o gesto de centralizar o sujeito europeu como medida universal do saber: “Penso, logo existo” (*Meditações*, II). Sua dúvida metódica, que poderia ter aberto espaço para múltiplos modos de conhecer, converteu-se em dogma da certeza e alicerce de uma nova metafísica da subjetividade, inaugurando a modernidade filosófica como racionalidade autocentrada. Pierre

Bayle, com seu Dicionário histórico e crítico, expôs contradições internas do saber filosófico e teológico, corroendo sua autoridade: “Um filósofo pode ser grande em suas razões e pequeno em suas soluções” (Bayle, Dictionnaire, verbete “Zeno”). David Hume radicalizou o empirismo, questionando tanto a causalidade quanto a pretensão metafísica de fundamentos estáveis: “Jamais podemos, a partir de uma conjunção de fatos observados, inferir com necessidade a existência de outro” (An Enquiry Concerning Human Understanding, §7). Kant, enfim, declarou ter despertado do “sono dogmático”, abrindo espaço para uma filosofia que reconhece a autonomia da razão, mas dentro de limites definidos pela própria razão: “Eu tive de abolir o saber para dar lugar à fé” (Crítica da Razão Pura, Prefácio B, 1787).

No século XIX, a crítica se intensifica. Kierkegaard acusou Hegel e os sistemas filosóficos de aprisionarem a existência em totalizações conceituais: “O eu é uma síntese de finito e infinito” (*O Desespero Humano*, I, 1). Nietzsche desmontou os alicerces do platonismo e da moral ocidental ao mostrar a historicidade e a genealogia do que se dizia “verdade”: “O que é, afinal, a verdade? Um exército móvel de metáforas” (*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, 1873). Schopenhauer denunciou as ilusões da razão metafísica e afirmou a vida como vontade cega, não capturável por esquemas racionais: “O mundo é minha representação [...] mas como vontade, é coisa em si” (*O Mundo como Vontade e Representação*, §1).

Tensões se multiplicaram no século XX. Heidegger procurou desmontar a tradição metafísica ao denunciar o esquecimento do ser (*Seinvergesenheit*) e recolocar a questão fundamental do ser. Contudo, mesmo insurgente, permaneceu inscrito no mesmo tronco europeu, sendo apropriado como renovação da herança ocidental. Seu esforço de superar a metafísica foi, paradoxalmente, convertido em um dos pilares do cânone contemporâneo. Wittgenstein desarmou teorias fechadas ao mostrar que a linguagem é prática de usos: “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Investigações Filosóficas, §43). O pragmatismo norte-americano (Peirce, James, Dewey) afirmou o caráter falível e experimental de todo saber: “Consideramos verdadeiro aquilo que nos permite progredir” (James, Pragmatism, Lecture VI). Popper fez do falsificacionismo a arma contra qualquer certeza definitiva: “Nunca provamos uma teoria, apenas a refutamos” (The Logic of Scientific Discovery, 1934). Kuhn revelou como a ciência se organiza em paradigmas: “A ciência normal é a pesquisa firmemente baseada em realizações científicas passadas” (The Structure of Scientific Revolutions, 1962, p. 10). Feyerabend chegou a defender o “vale tudo” metodológico: “O único princípio que não inibe o progresso é: tudo vale” (Against Method, 1975). Lakatos e Bachelard mostraram que o conhecimento avança por rupturas e correções

internas (Lakatos, *Proofs and Refutations*, 1976; Bachelard, *A Formação do Espírito Científico*, 1938). Foucault deslocou a crítica para os regimes de saber e poder: “Não existe saber neutro, todo saber é político” (*Microfísica do Poder*, 1979). Rorty, por fim, dissolveu a epistemologia fundacionista, propondo um pensamento sem garantias últimas: “Não há vocabulário último que justifique todos os outros” (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989).

O ceticismo antigo permaneceu como parte da tradição grega; a via negativa de Maimônides e de Nicolau de Cusa não desestabilizou o predomínio cristão e masculino da filosofia medieval; a crítica moderna de Montaigne, Descartes, Hume ou Kant seguiu sustentando o ideal europeu de razão; Nietzsche e Kierkegaard, ainda que insurgentes, continuaram escrevendo em nome de uma filosofia circunscrita à história europeia. Os pragmatistas, mesmo inovadores, não escaparam à moldura ocidental do pensamento. E, no século XX, quando a crítica à razão dogmática ganhou radicalidade inédita, o centro de gravidade permaneceu o mesmo: primeiro a Europa, depois os Estados Unidos. Como observa Enrique Dussel, a modernidade se construiu a partir de “um processo de ocultamento do outro” (1492: O Encobrimento do Outro, 1992, p. 8), gesto que sustenta o privilégio europeu de falar em nome da filosofia universal.

Aqui se revela o fundo político-financeiro-cultural: a filosofia não foi apenas uma prática intelectual, mas também uma tecnologia de poder. Ao definir quem podia falar em nome da verdade, o cânone europeu, ou melhor, sua criação e manutenção, fabricou hierarquias globais de saber. Como lembrou Michel Foucault, “não existe saber neutro; todo saber é político e se entrelaça com relações de poder” (*Microfísica do Poder*, 1979, p. 12). Reconhecer ou não reconhecer alguém como filósofo sempre foi um ato de poder: implicava determinar quem tinha acesso ao prestígio do discurso racional e quem era condenado à condição de superstição, mito ou folclore. Essa fronteira não era neutra — ela sustentava a expansão colonial, legitimava o patriarcado e reforçava a apropriação econômica dos territórios e corpos colonizados. Achille Mbembe observa que a própria razão europeia se constituiu a partir da “fabricação de hierarquias raciais e da subalternização das outras culturas” (*Crítica da Razão Negra*, 2013, p. 28).

É nesse contexto que Boaventura de Sousa Santos introduz o conceito de *epistemicídio*, revelando de forma contundente o que esteve em jogo na modernidade ocidental:

O epistemicídio é a destruição de conhecimentos alternativos, muitas vezes levada a cabo simultaneamente com a destruição dos povos que os praticavam. Mas não é apenas o desaparecimento físico de comunidades e de suas práticas; é também a supressão ativa e sistemática da validade cognitiva desses saberes,

reduzidos à condição de crença, mito ou folclore. Esta ignorância produzida é um dos pilares da modernidade ocidental, tanto quanto a ciência que ela consagrou como universal.

(*Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, 2014, p. 92).

Não se trata só do extermínio físico de comunidades ou da perda de suas práticas: é também um processo contínuo e planejado de negar a validade desses saberes, rebaixando-os a superstição, lenda ou folclore. Essa produção de ignorância foi tão central para a modernidade ocidental quanto a ciência que ela erigiu como verdade universal. A exclusão das mulheres, dos africanos, dos indígenas e de todos os que não cabiam no modelo europeu de racionalidade, portanto, não foi mero descuido, mas uma política deliberada de destruição e desqualificação, foi uma escolha política deliberada que estruturou a própria ideia de filosofia como disciplina.

Assim, o que se observa é que as críticas ao fechamento da verdade nunca conseguiram abalar a estrutura de exclusão que define a filosofia. O cânone permaneceu sendo majoritariamente europeu, masculino e autocentrado. As vozes internas que denunciavam o dogmatismo não abriram espaço efetivo para mulheres, para tradições africanas, asiáticas ou indígenas, nem para formas outras de relação com o saber. Ao contrário, foram absorvidas como parte do próprio cânone. Como advertiu Boaventura, o Ocidente “tem o privilégio de definir o que conta como conhecimento e o que deve ser desqualificado como crença, opinião ou mito” (*Epistemologies of the South*, 2014, p. 22). Ao serem incorporadas, essas críticas acabaram reforçando a centralidade do cânone, confirmando que a filosofia “universal” se escreve sempre desde o mesmo tronco europeu.

E se nos questionarmos sobre como isso pode ter sido planejado, que provas haveria? Basta olhar para ver. Quero dizer: independentemente de como nos chegou, hoje é o que se manifesta. E, com esse manifestar, sentimos, pensamos e agimos assustados diante de tal presença, existência, essência, assombro — como quem vê acontecimentos monstruosos à nossa frente, ultrapassando o espanto da própria ficção. O que nos sobra é aceitar a convicção de Chicó — “Não sei, só sei que foi assim” — ou acolher, com um sorriso irônico, a resposta ácida de João Grilo — “Deixe de ser besta, Chicó” (SUASSUNA, 1955).

COLONIALIDADE, PERIFERIAS E A EXIGÊNCIA DE DESCENTRAMENTO

E, deixando de ser besta, escolhemos o caminho de chamar a atenção para a presença de uma estrutura que mais tem nos prejudicados do que ajudado — nós, que habitamos estas terras nomeadas de Brasil.

Estrutura danosa que foi transplantada e renovada nos Estados Unidos, que assumiram a posição de herdeiros e gestores contemporâneos do cânone. A filosofia americana, mesmo quando pragmatista ou pós-analítica, continuou orbitando em torno do mesmo eixo europeu, reforçando sua centralidade e exportando seus pressupostos como se fossem universais. Como assinala Richard Bernstein, mesmo o pragmatismo nasceu “sob a sombra de Kant e Hegel” (*Beyond Objectivism and Relativism*, 1983, p. 18). A hegemonia anglo-americana, consolidada no século XX, tornou-se guardiã do cânone em escala global: controlar o que é publicado, traduzido, ensinado, reconhecido. Sob o pretexto de pluralidade, estabeleceu-se uma ordem mundial do pensamento que mantém as periferias intelectuais em posição subalterna. Walter D. Mignolo descreve esse processo como “colonialidade do saber”: a imposição de uma matriz de conhecimento eurocentrada que se apresenta como universal (*La colonialidad del saber*, 2000, p. 28).

Nos outros países colonizados, essa estrutura canônica foi introjetada como norma. O Brasil é exemplo emblemático: desde a fundação de suas instituições de ensino, a filosofia aqui foi concebida como cópia fiel da matriz europeia. Como observa Paulo Arantes, “a filosofia brasileira nasceu sob a forma de uma dependência” (*Um Departamento Francês de Ultramar*, 1994, p. 15). As famílias herdeiras da colonização — que acumularam poder político e econômico à custa da exploração da terra e da escravização de corpos — continuaram a governar também os saberes, definindo o que deveria ser reconhecido como legítimo. O cânone filosófico serviu como instrumento dessa perpetuação: um discurso refinado de universalidade que, na prática, consolidava hierarquias raciais, de gênero e de classe. Como lembra Lélia Gonzalez, o racismo estrutural brasileiro é “um elemento organizador das relações sociais” e se expressa também no campo do conhecimento (*Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*, 1988, p. 76).

Outro ponto decisivo é a xenofobia naturalizada como critério silencioso da razão nativa. O pensamento indígena e africano foi reiteradamente rebaixado à condição de mito ou superstição, mesmo quando oferecia interpretações sofisticadas da vida, da origem e da justiça. O resultado é que os próprios brasileiros — muitos deles visivelmente descendentes de povos indígenas e africanos — reproduzem esse olhar contra aqueles que defendem suas próprias raízes. Mais grave ainda: os de pele mais clara, carregadores da narrativa colonial e muitas

vezes desterritorializados sob a categoria de “pardo” (IBGE), continuam a empunhar práticas e discursos xenofóbicos contra si mesmos.

Há também o machismo, convertido em princípio estrutural da forma de pensar, inscrito no *ethos* social e encarnado no próprio exercício filosófico. Ele transforma a condição da mulher em chave ainda mais perversa: não apenas pela exclusão genérica da figura feminina, mas pelo apagamento dirigido contra aquelas que não correspondiam ao modelo das colonizadoras — mulheres negras, indígenas, pobres, periféricas. Essas continuam, até hoje, fora dos manuais, das academias e das cátedras, admitidas quase sempre como objetos de estudo e raramente como sujeitos de filosofia. Ao mesmo tempo, esse mesmo machismo ergue bloqueios que também confinam os homens, incapazes de vislumbrar horizontes diferentes. Mas tais bloqueios são, em última instância, construídos às custas da exclusão das mulheres — elas, que seguem pagando o preço mais alto dessa arquitetura do pensamento.

Desse modo, o “amor à sabedoria” (*philo-sophia*) foi corrompido em seu próprio núcleo: deixou de ser desejo plural de conhecer para se tornar mecanismo de consenso, dogma refinado de exclusão. A filosofia, em vez de libertar, passou a domesticar. Tornou-se código disciplinador da verdade, instrumento de legitimação da ordem colonial e patriarcal. Walter Mignolo é incisivo ao afirmar que “a retórica da modernidade — liberdade, racionalidade, progresso — sempre esteve articulada à lógica da colonialidade: supressão, silenciamento e subordinação de outros modos de vida e de saber” (*The Darker Side of Western Modernity*, 2011, p. 7).

Ao denunciar seus próprios dogmas, blindou-se contra acusações externas; ao absorver Nietzsche, Heidegger, Foucault ou Derrida como “correntes filosóficas”, transformou o gesto de desconstrução em mais um ornamento acadêmico. Jacques Derrida advertia sobre esse risco: “a desconstrução deve sempre se inscrever em estruturas de empréstimo e de reapresentação, ela nunca escapa ao sistema que questiona; ela só pode se deslocar dentro dele” (*Margins of Philosophy*, 1972, p. 24). Ao acolher a desconstrução, o cânone a neutralizou, convertendo-a em estilo acadêmico. Assim, a crítica deixou de ser ameaça e tornou-se combustível do próprio poder: poliu as armas do cânone, em vez de desarmá-las. Nietzsche, que havia percebido a astúcia socrática, ironizou esse movimento: “o filósofo, para continuar a mesma coisa, precisa primeiro rir de si mesmo” (*Crepúsculo dos Ídolos*, 1889, “O problema de Sócrates”).

É preciso desarmar a ficção de universalidade que sustenta o cânone, descolonizar a própria ideia de filosofia, recusar o privilégio europeu e estadunidense de se apresentarem como guardiões da razão. É preciso devolver ao amor à sabedoria sua condição insurgente: não como dogma de exclusão, mas como prática plural, capaz de reconhecer os saberes ancestrais, os

corpos silenciados, as vozes marginalizadas. Somente assim a filosofia poderá deixar de ser cúmplice do poder para tornar-se de fato força de emancipação.

Até lá, o cânone seguirá imbatível não apesar da crítica, mas por causa dela. A crítica é o seu alimento mais precioso, sua vacina mais eficaz, sua máscara mais brilhante. Enquanto não houver ruptura radical, o que chamamos de filosofia continuará a ser o que sempre foi: um sistema europeu de exclusão global, refinado ao ponto de se disfarçar como verdade universal.

POSSIBILIDADES DE OUTROS TRONCOS

A história oficial da filosofia foi narrada como se tivesse uma única pedra angular: *to on estin*, “o ser é”. Ali, em Parmênides, se inscreveu o mito de origem que justificou toda uma genealogia de pais fundadores. A partir desse gesto, construiu-se a ilusão de que a filosofia teria nascido em um ponto único, em um solo puro, como se todo o resto da humanidade apenas pressentisse ou balbuciasse o que só os gregos souberam dizer. Mas para erguer esse mito foi necessário devastar o terreno e serrar as árvores que ali cresciam. Não se trata de ausência, mas de mutilação. Houve terra fértil, houve broto, seiva, houve vida eclodindo em muitas direções; o que houve foi corte, exclusão, silenciamento.

A imagem da terra bem nutrida ajuda a compreender esse gesto. Nossa relação com Sofia, nosso amor à sabedoria, nunca foi monogâmica, nunca foi monocultura. Desde sempre ela foi campo fértil, chão de muitas sementes, onde diferentes formas de vida, diferentes modos de pensar, de amar, diferentes vozes brotaram. Se hoje a vemos reduzida a um único tronco erguido e cercado por muralhas e arames farpados, é porque serras e machados patriarcais e coloniais passaram por esse terreno, cortando e nivelando, derrubando todas as outras árvores, não deixando outras em pé, pisoteando as plantas ainda em brotos, para erguer sobre os restos o que nomearam de filosofia com nomes masculinos e europeus.

O primeiro desses troncos amputados foi o das mulheres. Desde a Antiguidade, houve mulheres que não apenas participaram da vida filosófica, mas a reinventaram com sua própria voz. Safo de Lesbos, contemporânea de Tales, transformou o amor em princípio cósmico: “Eros sacode meus membros como vento que cai sobre as árvores” — verso que não é apenas lírico, mas ontológico. Theano de Crotona, discípula de Pitágoras, escreveu sobre a virtude como mediania; Aesara de Lucânia descreveu a justiça como harmonia interior; Hipárquia de Maroneia, cínica, afirmou diante de uma praça hostil que “não é por ser mulher que me afastei

da filosofia”. Aspásia de Mileto, mestra em retórica e interlocutora de Sócrates, aparece em Platão (*Menexeno*, 235e) como autora de discursos atribuídos a Péricles, mas foi reduzida a cortesã para justificar seu apagamento. Diotima de Mantinea, reconhecida no *Banquete* como mestra de Sócrates no amor, foi tratada como alegoria. Hipátia de Alexandria dirigiu uma escola de ciência e pensamento, até ser despedaçada por uma turba em 415 — um assassinato que marcou a violência extrema contra a filosofia encarnada em corpo feminino.

Essa linhagem não se interrompeu. Nos séculos seguintes, mulheres seguiram filosofando, mas sob disfarces e deslocamentos. Hildegarda de Bingen elaborou uma cosmologia místico-filosófica no século XII, mas foi canonizada como santa, não como pensadora. Cristina de Pisano, no início da modernidade, defendeu a dignidade das mulheres em *A Cidade das Damas* (1405), mas foi classificada como literatura. A tradição operava sempre da mesma forma: renomeava para excluir.

Mesmo no século XX, o padrão se repetiu. Simone de Beauvoir, ao publicar *O Segundo Sexo* (1949), revelou a opressão estrutural que definia a condição feminina, mas foi por décadas considerada apenas escritora ou companheira de Sartre. Hannah Arendt, autora de *A Condição Humana* (1958), deslocou os fundamentos da filosofia política ao pensar a natalidade, a ação e a pluralidade, mas ainda assim foi muitas vezes lida como discípula ou amante de Heidegger. Beatriz Nascimento, no Brasil, pensou o quilombo como espaço filosófico de liberdade, mas foi situada nos limites da história ou da militância. Lélia Gonzalez, ao propor a categoria de amefricanidade, elaborou uma filosofia política da identidade e da resistência negra, mas foi tratada como socióloga ou ativista.

Essas mulheres não foram exceção, mas um enraizamento inteiro, presente em todos os tempos e geografias. Ainda assim, a tradição as serrava em cada passo: em vez de filósofas, tornavam-se poetisas, místicas, alegorias, esposas e mães de discípulos, curiosidades, militantes ou mártires. O solo da filosofia foi nutrido por suas ideias, mas o cânone só colheu os frutos mostrando-os como masculinos.

Outro tronco pisoteado foi o africano. Antes que a filosofia se narrasse como “grega”, o Egito refletia sobre *maat* — ordem cósmica, justiça como equilíbrio entre seres, deuses e humanos. Os gregos beberam dessa fonte, mas a narrativa oficial apagou a dívida, como se tivesse passado fogo na memória para limpar o terreno e erguer sobre ele o mito de uma origem pura da razão. Agostinho, africano de Hipona, foi incorporado como latino, embranquecido e romanizado, de modo a esconder sua raiz africana. Anton Wilhelm Amo, filósofo africano do século XVIII, ousou escrever sobre a dignidade dos africanos e contra a escravidão, mas foi

arrancado dos manuais. “Não se deve admitir que o corpo humano pense. O corpo não sente, não imagina: todas essas faculdades pertencem à alma” — dizia em *De Humanae Mentis Apatheia* (1734), obra em que também denunciava os preconceitos raciais de seu tempo.

Enquanto isso, as cosmologias iorubá, banto e jeje, com seu pensamento sobre ancestralidade, orixás, forças vitais e justiça comunitária, foram reduzidas à condição de feitiçaria. Como lembrou Wande Abimbola, “o sistema de Ifá é filosofia de vida, cosmologia e ética comunitária” (*Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, 1976) — mas para o cânone eram apenas superstições. A terra africana, uma das mais fecundas em modos de pensar, foi coivarada para que suas raízes ardessem em cinzas e a Europa pudesse narrar-se como única origem da razão.

Há também o tronco indígena, cujas raízes sustentam o continente. Das terras baixas amazônicas às cordilheiras andinas, multiplicam-se filosofias da existência. Os Yanomami recordam que “a terra-floresta e os xapiri sustentam o céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 67); os Guarani e Kaiowá afirmam que sem *tekoha* não há vida verdadeira (CLASTRES, 2003, p. 156); os Krenak lembram que “a vida não é útil” (KRENAK, 2019, p. 22), enquanto os Mundurucu do Tapajós dizem que o rio é sua própria casa. Os povos jê conceberam a existência em termos de reciprocidade e transformação; os quéchua e aimará falaram da *Pachamama* como mãe viva e do *sumak kawsay* como horizonte de vida boa, onde “ninguém pode viver bem se os outros não vivem bem”. O *Popol Vuh* maia refletiu sobre a origem do cosmos e da linguagem; os nahuas falaram do *teotl* como energia que se manifesta em todas as formas; os mapuche conceberam o *az mapu* como lei da terra.

No Nordeste, essa floresta de pensamento também floresceu. Os Fulni-ô preservaram a língua yaathê e a espiritualidade do *ouricuri*; os Xukuru do Ororubá mantêm a serra como espaço sagrado; os Pankararu dançam com os encantados nos torés; os Tremembé escutam o vento das dunas e do mar; os Tapuia, nomeados genericamente pelos colonizadores, guardam cosmologias próprias do sertão. Todos esses modos de viver foram traduzidos pela lente colonial como mito, folclore ou idolatria, quando na verdade eram fundamentos de justiça, reciprocidade e pertencimento.

Entre esses povos, dois brotos se enlaçam diretamente à minha travessia: os Kiriri e os Potiguara. Os Kiriri, presentes no sertão baiano e com antiga presença na região que hoje corresponde a Sergipe, atravessaram aldeamentos e massacres, mas conservaram rituais e a memória de reciprocidade que certamente me alcançam. Talvez ali esteja a raiz profunda de onde venho. Já os Potiguara, no litoral paraibano e potiguar, foram chamados “comedores de

camarão” (*poty = camarão*), mas são, sobretudo, povo do mar e da terra, guardiões de um modo de ser coletivo. É neste território que hoje resido, onde a filosofia indígena não é apenas lembrança distante, mas vizinhança viva: raiz que insiste em rebrotar mesmo depois de tantas coívaras coloniais.

A serra e a queimada devastaram essa floresta de pensamento, rebaixando-a ao estatuto de superstição. Mas as sementes ficaram no subterrâneo: e delas brota, ainda hoje, a memória da terra que fala.

Essas vozes brotaram de uma terra de resistência, raízes que insistem em rachar o asfalto do cânone, mas foram serradas pela narrativa oficial, rebaixadas a literatura, sociologia ou militância. Ainda assim, permanecem como seiva subterrânea: filosofias que não pedem licença à academia, mas germinam no corpo vivo da favela, do quilombo, do campo e das periferias urbanas.

A monstruosidade engenhosa e elegante é sempre a mesma: quando uma mulher fala, seu texto vira poesia; quando um africano pensa, sua obra é crença; quando um indígena explica o cosmos, seu discurso é mito; quando um pobre escreve, seu diário é literatura. A serra opera renomeando para excluir. É um gesto ativo: cortar, deslocar, rebaixar, classificar. O cânone nunca ignorou inocentemente esses troncos: ele os mutilou para garantir que apenas um se erguesse como filosofia.

Mas a metáfora da terra nos permite ver além da devastação. Mesmo quando os troncos são cortados, a seiva corre, novos brotos eclodem. Mesmo quando as vozes são abafadas, a memória resiste. Sementes permanecem no subterrâneo, raízes continuam a se expandir. Sofía nunca foi monopólio europeu. O que chamamos de amor a sabedoria é, desde o início, floresta.

CONCLUSÃO

A história da filosofia é contada como a narrativa de uma disciplina que jamais parou de se questionar — e é justamente essa narrativa que reforça sua autoridade. A autocrítica, longe de fragilizar, fortalece.

A tarefa urgente é devolver à filosofia sua condição insurgente. O amor à sabedoria não pode continuar sendo o nome sofisticado atrocidades universais. Ele deve tornar-se prática de reconhecimento da diversidade, de acolhimento das vozes silenciadas, de diálogo com outras formas de pensar o mundo. A filosofia só poderá reencontrar sua promessa emancipadora

quando admitir que nunca foi uma árvore solitária, mas um solo fértil a muitas sementes. O que houve foi devastação e soterramento — e é preciso reabrir a terra para que as outras brotem novamente.

Assim, o paradoxo da autocrítica filosófica pode finalmente ser superado. Não basta rir de si mesma para continuar igual. É necessário deslocar o lugar de fala, ouvir o que foi calado, legitimar saberes que resistiram à violência colonial e patriarcal. Como dizia Lélia Gonzalez, o pensamento negro é prática de liberdade; como lembrava Ailton Krenak, os mitos indígenas são formas de conhecimento; como insiste Boaventura, o epistemicídio só será revertido com a insurgência das epistemologias do Sul. Esse é o caminho para que a filosofia deixe de ser cúmplice da exclusão e se converta em força de libertação. A autocrítica seguirá sendo seu recurso mais eficaz de conservação. Mas se houver coragem de romper o círculo e reabrir a pluralidade originária, a filosofia poderá finalmente se reinventar — não como universal abstrato, mas como prática concreta de encontro entre mundos. Nesse dia, deixará de ser um paradoxo e se tornará, de fato, amor à sabedoria.

O que hoje vemos reduzido a um único broto cultivado e transformado em tronco cercado por muralhas é o resultado de uma operação de nivelamento e soterramento: camadas de cimento patriarcais e coloniais abafaram violentamente os demais brotos de Sofia para que apenas um pudesse se impor como *a* filosofia. E não se trata apenas dos troncos que destaquei. Outros permanecem fora desta escrita: o indiano, o chinês, o árabe-islâmico, o mesopotâmico, o popular sertanejo, o periférico urbano — e em cada um deve haver tantos outros que não enxergamos, pois é preciso lembrar que a floresta é maior do que os olhos acostumados a um único tronco podem ver.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **Ifá: an exposition of Ifá literary corpus**. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Paulus, 1997.

AMO, Anton Wilhelm. **Dissertatio inauguralis de jure Maurorum in Europa**. Halle, 1729.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 [1958].

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BACON, Francis. **Novum organum**. Trad. José Esteves Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984 [1620].

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [1938].

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 [1949].

BERNAL, Martin. **Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization**. v. 1: The fabrication of Ancient Greece 1785–1985. London: Free Association Books, 1987.

BERNSTEIN, Richard. **Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2003.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1968-1980.

CICERO. **Academica**. Trad. H. Rackham. Loeb Classical Library 268. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Margins of philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1982 [1972].

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers**. v. II. Trad. R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. La Paz: Plural Editores, 1992.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Trad. José Alves de Freitas Neto. São Paulo: Loyola, 1977.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas: proteção e negação da vida**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

EURÍPIDES. **Medeia**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FERNANDES, Eliane Potiguara. **Metade cara, metade máscara**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2019.

FEYERABEND, Paul. **Against method**. London: Verso, 1975.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996 [1971].

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020 [1988]. p. 75-90.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HUME, David. **An enquiry concerning human understanding**. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1748].

JAMES, William. **Pragmatism**. Indianapolis: Hackett, 1981 [1907].

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [1781/1787].

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHN, Thomas. **The structure of scientific revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LAKATOS, Imre. **Proofs and refutations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

LERNER, Gerda. **The creation of feminist consciousness: from the Middle Ages to eighteen-seventy**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos**. Trad. Ephraim Halévy. São Paulo: Perspectiva, 2004 [séc. XII].

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2013.

MIGNOLO, Walter. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options**. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1580].

NICOLAU DE CUSA. **De docta ignorantia**. Trad. Giovanni Santinello. Milano: Rusconi, 1993 [1440].

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1889].

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007 [1873].

PARMÊNIDES. **Sobre a natureza. Fragmentos**. In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die fragmente der vorsokratiker**. 6. ed. Berlin: Weidmann, 1951.

PLOTINO. **Enéadas**. Trad. Stephen MacKenna. London: Faber & Faber, 1969.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.

PLATÃO. **Menexeno**. In: **Diálogos**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

POPPER, Karl. **The logic of scientific discovery**. London: Routledge, 2002 [1934].

RORTY, Richard. **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 [1819].

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of scepticism.** Ed. & Trad. Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO. **História eclesiástica.** Trad. A. C. Zenos. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, v. II. New York: Christian Literature Publishing, 1890.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida.** Rio de Janeiro: Agir, 1955.

WAITHE, Mary Ellen (ed.). **A history of women philosophers.** 4 v. Dordrecht: Kluwer, 1987–1995.

WIREDU, Kwasi. **Cultural universals and particulars: an African perspective.** Bloomington: Indiana University Press, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1953].