

TESES SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA (MESTIÇA) OU COMO LIVRAR-SE DO FANTASMA DA FILOSOFIA PURA

THESES ABOUT THE CONCEPT OF PHILOSOPHY (MESTIZO) OR HOW TO GET RID OF
THE PHANTASM OF PURE PHILOSOPHY

Nazareno Eduardo de Almeida¹

Resumo: Este ensaio aforismático apresenta algumas teses gerais sobre o conceito de filosofia, entendida em sua generalidade através do adjetivo ‘mestiça’ e em contraste crítico com a ideia e o mito de filosofia pura. Tais teses são acompanhadas por alguns dos argumentos em sua defesa, bem como por alguns de seus pressupostos e consequências metafilosóficos. De um lado, a partir dessas teses, procuro fazer uma caracterização abrangente e plural das possibilidades para fazer filosófico no mundo atual e no contexto da comunidade filosófica brasileira. De outro, a partir dessas mesmas teses, apresento uma genealogia e uma crítica do que denomino ‘fantasma da filosofia pura’. Essa metáfora conceitual indica a forma patológica pela qual a ideia e o mito da filosofia pura ainda dominam o imaginário da comunidade filosófica brasileira, limitando e distorcendo as possibilidades para o seu fazer filosófico. Essa genealogia e essa crítica se realizam diagnosticando três falsos dilemas gerados pelo fantasma da filosofia pura, apontando alguns meios para superá-los e potencializar nosso fazer filosófico sob o signo do conceito de filosofia mestiça.

Palavras-chave: filosofia mestiça, filosofia pura

Abstract: *This aphorismatic essay presents some general theses about the concept of philosophy, understood in its generality through the adjective ‘mestizo’ and in critical contrast with the idea and myth of pure philosophy. Such theses are accompanied by some of the arguments in their defense, as well as some of their metaphilosophical assumptions and consequences. On the one hand, based on these theses, I seek to make a comprehensive and plural characterization of the possibilities for the current philosophy-making and in the context of the Brazilian philosophical community. On the other hand, based on the same theses, I present a genealogy and a critique of what I call the ‘phantasm of pure philosophy’. This conceptual metaphor indicates the pathological way through which the idea and myth of pure philosophy still dominate the Imaginary of the Brazilian philosophical community, limiting and distorting the possibilities for its philosophy-making. This genealogy and criticism are carried out by diagnosing three false dilemmas generated by the phantasm of pure philosophy, pointing out some means to overcome them and enhance our philosophy-making under the sign of the concept of mestizo philosophy.*

Keywords: *mestizo philosophy, pure philosophy*

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Metafísica. Investiga questões ligadas à problemática sobre a relação pensamento-linguagem-mundo, tanto através de sua instauração no pensamento grego, quanto através de abordagens contemporâneas da mesma. É coordenador do Núcleo de Filosofia Antiga da UFSC e membro do Núcleo de Investigações Metafísicas da UFSC. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999), mestrado (2002) e doutorado (2005) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Oswald de Andrade,
Manifesto Antropófago (1928), aforismo 45

Preâmbulo

Seria bom poder dizer que esse texto foi escrito sem medo nem esperança. Afinal, esse é o estado de espírito através do qual várias filosofias passadas caracterizam a tranquilidade da alma, expressão filosófica sinônima do vago e tão degenerado conceito de felicidade. Entretanto, agora que a humanidade como um todo está em um momento decisivo de sua existência, é preciso partir da premissa cada vez mais evidente que nos diz: a cada dia se reduz a possibilidade de um estado duradouro de tranquilidade da alma individual e coletiva. O antropoceno ou capitaloceno é o nome mais visível do niilismo atual. De modo geral, o conceito de niilismo significa um momento de transição em que falta algum *sentido* consolidado para existência, *falta o para quê*: período em que os valores passados já estão moribundos ou mortos e os novos valores não se impuseram como guias para os cursos da vida. Contudo, diferentemente de outros momentos em que ocorreram essas grandes transformações nas “tábuas de valores”, no niilismo atual apresenta-se a possibilidade a cada dia mais real de simplesmente não haver lugar para a vida humana tal como ela existiu desde o seu surgimento. Por trás do nome abstrato ‘crise climática’ se insinua a imagem concreta do deserto. “O deserto cresce. Ai de quem abriga desertos!”, adverte o canto do Viandante sombrio a Zarathustra e aos convivas reunidos na caverna.² No atual cenário geohistórico sinistro em que a vida na Terra está à beira do abismo, os modos tradicionais de realização da filosofia estão rapidamente perdendo sentido porque a própria vida humana está perdendo as “condições de possibilidade” para construir ou reconstruir algum sentido na vastidão do universo. Neste cenário, em analogia com a humanidade, cresce o *medo*

² NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Ed.). **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe, vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 376: “Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!” Utilizo aqui a noção de niilismo por várias razões, mas em especial por ser *a metáfora conceitual mais abrangente e flexível para avaliar os múltiplos aspectos do que comumente se chama de ‘crise da modernidade’*. O uso filosoficamente produtivo dessa metáfora conceitual exige abandonar os limites de uma exegese da obra de Nietzsche, embora seja a partir dela que esse conceito se difunde na filosofia do século XX. Assim, esse uso se afasta da concepção específica do niilismo tal como concebido por Nietzsche. Em especial, para aplicar esse conceito ao mundo contemporâneo, é preciso pensar a relação entre niilismo e capitalismo globalizado. Além disso, ao aplicar esse conceito ao panorama atual, é preciso considerar algo não vislumbrado por Nietzsche: a *possibilidade* de nos encontrarmos no “último niilismo”, no qual concretamente pode ser dar a própria *aniquilação* da existência humana.

de a filosofia estar perdendo a possibilidade de construir sentidos para o pensamento e para a ação ao modo como o fez até recentemente. O niilismo atual bate à nossa porta e nos pergunta: “para que e para quem fazem vocês filosofia?” O *medo* que está na base desse texto é que ignoremos essa questão, deixando de apresentar *as múltiplas respostas a ela, respostas que são tanto individuais quanto coletivas*.

“Mas o que nós temos a ver com isso?”, perguntariam muitas pessoas pertencentes à comunidade filosófica brasileira. De um lado, essa pergunta revela o quanto nossa comunidade filosófica ainda *ignora* a real questão que o niilismo atual coloca para *todo fazer filosófico humano*. Neste sentido, como veremos depois, *falta-nos a coragem de assumir o necessário ponto de vista cosmopolita* que caracteriza o impulso de qualquer fazer filosófico. De outro lado, essa pergunta revela que boa parte dessa comunidade ignora essa real questão porque ainda está perdida na discussão de falsos dilemas que, no fundo, são *ilusões reguladoras* que conduzem e mantêm o *paroquialismo* ainda tão típico de parte de nosso fazer filosófico. Essas ilusões reguladoras fazem com que desperdicemos as forças que poderiam consolidar e ampliar os sentidos e as possibilidades do *nosso fazer filosófico* “corresponder” à questão colocada a todo fazer filosófico pelo niilismo atual.

Todavia, esses falsos dilemas não caíram do céu. Eles são a forma peculiar em que se manifesta na comunidade filosófica brasileira a melancolia tropical que é típica de nossa cultura *periferizada*, aquilo que vulgarmente chamamos de ‘complexo de vira-latas’. De modo geral, essa melancolia gera nosso multifacetado sentimento de inferioridade intelectual diante das “culturas desenvolvidas”. No âmbito mais específico de nossa comunidade filosófica, esse sentimento de inferioridade intelectual se manifesta nos falsos dilemas que melancolizam essa mesma comunidade, tirando ou mesmo desviando suas forças para encarar *seriamente* a questão formulada há pouco. Na perspectiva deste ensaio aforismático, esses falsos dilemas podem ser interpretados através de um *diagnóstico* geral: *são sintomas do que se pode denominar por meio da metáfora conceitual inscrita na expressão ‘fantasma da filosofia pura’*.³

Em contraposição ao medo de estarmos desperdiçando nossas forças para fazer filosofia por causa desses falsos dilemas, minha *esperança* é que, diagnosticando essa origem que tende a se ocultar, ao menos algumas pessoas consigam *se livrar desses* falsos impasses, de forma a *estarem*

³ Como um conjunto muito grande de pesquisas interdisciplinares tem mostrado nas últimas décadas, a maior parte dos conceitos e esquemas conceituais que usamos no pensamento e linguagem cotidianos são, na realidade, metáforas conceituais. O mesmo se aplica à maioria dos conceitos e esquemas conceituais da filosofia e das artes. Aquilo que podemos chamar de conceitos e esquemas conceituais *literais* são, na realidade, *um ideal regulador teórico*, especialmente demandado por razões epistemológicas no campo das teorias científicas, particularmente nas ciências formais e naturais. Também aquilo que estamos chamando aqui pela expressão ‘filosofia mestiça’ é uma metáfora conceitual. De qualquer modo, para facilitar a leitura, falaremos mais frequentemente apenas de conceitos ou noções.

mais livres para fazer filosofia na máxima intensidade que lhes for possível em um mundo que está em crescente vertigem. Essa esperança marca *um prognóstico possível* para nos “curarmos” do fantasma que nos assombra e enfraquece os possíveis sentidos de nosso fazer filosófico. *A metáfora conceitual que nomeia o espírito dessa esperança é o conceito de filosofia mestiça.* Essa esperança, porém, nada tem de messiânico ou utópico. Ao contrário, *ela possui o caráter realista da ironia, esse humor pensante* que está se tornando cada vez mais raro em um mundo crescentemente alienado de sua situação real pelos fetiches das ideias transformadas em mercadorias, *inclusive no mundo acadêmico da filosofia.* Essa *esperança irônica* propõe inicialmente uma inversão de valorações. Aquilo que já foi visto como nosso maior mal, o fato de sermos mestiços, deve ser considerado nossa maior força e nossa maior possibilidade de fazer filosofia. E isso por uma razão bastante simples e até trivial: *toda filosofia é mestiça.* É por isso que o termo ‘mestiça’ está colocado entre parênteses no título. Quando (e se) nos livramos dos falsos impasses gerados em nós pelo fantasma da filosofia pura, *abrem-se* tão-somente as possibilidades *que nos cabe construir* para fazer filosofia.⁴ Portanto, feita a transição, a inversão inicial se dissolve junto com a dissolução do fantasma da filosofia pura, restando apenas o fazer filosófico *como ele ainda pode ser no contexto do niilismo atual.*

Enfim, no tocante ao “espírito” que anima esse ensaio, assumo explicitamente uma das funções que Nietzsche indicou ser possível para quem faz filosofia: *desempenhar o papel de um médico da cultura.* Mais especificamente, este texto se vale de um tipo de *arte semiológica do diagnóstico e do prognóstico*: trata-se de recolher *múltiplos sinais* da cultura filosófica brasileira como “corpo vivo” a ser *avaliado.*⁵ Para poder realizar essa *avaliação filosófica sobre nossa cultura*

⁴ Contra a ideia comum de possibilidades previamente dadas, boa parte das possibilidades que marcam os *afazeres humanos* tem de ser construída. Pode-se chamar esse tipo de possibilidades de ‘possibilidades condicionais’. Uma possibilidade é condicional se para ela existir *é necessário* que se *façam* certas “coisas” sem as quais tal possibilidade deixa de existir.

⁵ A vinculação deste ensaio com a filosofia de Nietzsche nada tem a ver com as formas de idolatria que se formaram em torno desse pensador. A “afinidade eletiva” com seu pensamento se encontra no reconhecimento de ter sido *a primeira e mais radical avaliação filosófica sobre os possíveis sentidos e sobre os impasses da filosofia no mundo moderno.* Dessa avaliação radical emerge *a primeira crítica explícita à ideia de filosofia pura e, portanto, o primeiro momento em que se torna possível falar do caráter mestiço de todo fazer filosófico.* A forma mais visível e mais importante dessa crítica é *sua insistência precursora em prol de um fazer filosófico que se abra como meio para o fazer filosófico futuro,* contra a concepção então ainda dominante de um fazer filosófico que supostamente fecharia as questões filosóficas passadas na forma do sistema. Portanto, essa vinculação *toma a filosofia de Nietzsche como uma das fontes e um dos meios para potencializar o fazer filosófico contemporâneo sob o signo do conceito de filosofia mestiça.* Justamente por isso, essa vinculação rejeita completamente vários aspectos da filosofia de Nietzsche, dentre os quais os seguintes: (1) na expressão de Adorno e Horkheimer, o seu “idealismo biológico”, no qual ainda encontramos traços dos conceitos racistas e nacionalistas típicos do pensamento europeu do século XIX; (2) a visão ainda elitista e monumental da história centrada nos grandes gênios e heróis; (3) (como consequência do aspecto anterior) a pouca relevância dada aos aspectos econômico-políticos dos processos históricos, demasiadamente pensados em termos “antropologistas” e “culturalistas”; (4) os resquícios de uma visão ainda linear e messiânica da história; e (5) sua indistigável e patológica misoginia. Mesmo assim, para se ter uma noção do caráter pioneiro e das múltiplas dimensões da mencionada avaliação radical da filosofia por parte de Nietzsche (sua metafilosofia, diríamos hoje), veja-

filosófica, é preciso colocar-se na perspectiva proveniente de uma *hierarquia de valores* adequada, caso contrário tal avaliação corre o risco de ser ela mesma mais um sintoma da *patologia* que pretende diagnosticar. Mais especificamente, para diagnosticar ironicamente os falsos dilemas que ainda melancolizam nossa comunidade filosófica enquanto sintomas do fantasma da filosofia pura, bem como a fim de propor um prognóstico para sua cura através do conceito de filosofia mestiça, *é preciso colocar-se seriamente em uma perspectiva filosófica abrangente sobre as possibilidades do fazer filosófico no mundo contemporâneo*, ou seja, é preciso assumir uma posição abrangente no campo dos debates que recentemente se realizam sob o rótulo ‘metafilosofia’.⁶ Em termos mais simples, para *diagnosticar* os falsos dilemas que ainda paralisam parte de nossa comunidade filosófica e propor modos de nos livrarmos deles, *é preciso, pura e simplesmente, fazer filosofia*. Assim, só é possível avaliar os impasses da filosofia brasileira e propor saídas para eles se tal avaliação parte de uma visão geral sobre as possibilidades e características do fazer filosófico em geral, um fazer cujos possíveis sentidos estão, como a humanidade atual, em risco de extinção. Em suma, expresso por meio de um paradoxo que está no centro deste ensaio e que se tornará mais explícito nas linhas que seguem: *para fazermos filosofia brasileira na máxima intensidade que nos é possível, é preciso que ela não seja brasileira*.

O contraste entre o conceito de filosofia mestiça e o fantasma da filosofia pura

1. Eis a tese central: *toda filosofia é mestiça*. Portanto, no jargão da filosofia contemporânea, este é um conceito *trivial*, pois se aplica a tudo o que podemos chamar de filosofia, embora em sentidos diversos. Por isso, o título principal deste texto traz o termo ‘mestiça’ entre parênteses. Todavia, a necessidade de explicitar o caráter mestiço da filosofia surge *porque o imaginário de nossa comunidade filosófica ainda é dominado pelo fantasma da filosofia pura*.⁷ Inicialmente, na passagem do século XVIII ao XIX, a filosofia pura surge como uma ideia e, em certa medida, como um ideal. Em seguida, essa ideia se tornou um mito regulador na filosofia europeia ao longo do século XIX e

se LOEB, Paul; MEYER, Matthew (Ed.). **Nietzsche’s metaphilosophy: the nature, method, and aims of philosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2019.

⁶ Para uma visão geral e abrangente sobre as questões, temas e discussões no campo da metafilosofia recente, veja-se OVERGAARD, Soren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **An introduction to metaphilosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

⁷ Não nego a possibilidade de que este diagnóstico também possa ser aplicado a outras comunidades filosóficas, em particular latino-americanas. Mesmo assim, esse diagnóstico se volta diretamente à comunidade filosófica no contexto da cultura brasileira. Nunca é demais lembrar (sem nenhum ufanismo) que em termos numéricos, a comunidade filosófica brasileira é atualmente uma das maiores do mundo. Esse é mais um motivo para nos colocarmos (ao mesmo tempo séria e ironicamente) a questão ‘para que e para quem fazemos filosofia?’, não apenas enquanto questão que nos toca, mas que toca a todas as pessoas que fazem ou desejam fazer filosofia *no mundo atual*.

parte do XX. Mas no contexto de formação de nossa filosofia acadêmica a partir de 1930, esse mito se tornou um tipo de fantasma que domina inconscientemente nosso imaginário sobre os sentidos e as possibilidades do *fazer filosófico*.⁸ À primeira vista, o conceito de filosofia mestiça parece estranho a nós, marcados historicamente desde o nascimento como mestiços.⁹ E, curiosamente, essa estranheza que *sentimos* diante dele é um *sintoma* evidente de como o fantasma da filosofia pura domina nosso imaginário. Para dissolver esse fantasma que nos gera esse mal-estar, é preciso explicitar em linhas gerais porque *toda* filosofia é mestiça, mesmo aquelas filosofias que de algum modo flertaram com a ideia de filosofia pura ou que foram requisitadas por essa ideia como seus exemplos.

1.1. Toda melancolia está atada ao menos a um fantasma.¹⁰ O sentido nuclear desse conceito, neste texto, é o seguinte: um fantasma é uma representação (muitas vezes uma falsa imagem idealizada) internalizada por indivíduos e grupos que domina seu *imaginário* sobre o que vale como possível ou impossível de pensar e fazer. No caso da *metáfora conceitual* inscrita na expressão ‘fantasma da filosofia pura’, esta significa em seu núcleo: a falsa imagem idealizada que acaba por determinar inconscientemente o imaginário de nossa comunidade filosófica sobre o que temos como possível ou impossível para nosso fazer filosófico. Em nosso contexto, o fantasma da filosofia pura é a falsa idealização obsessiva que manifesta no âmbito de nossa comunidade filosófica a melancolia tropical popularmente chamada de ‘complexo de vira-latas’, complexo esse que se apresenta como um

⁸ A noção denotada pela expressão ‘fazer filosófico’ ficará mais clara ao longo dos aforismos que compõem esse ensaio. Porém, de saída, ela indica que não devemos falar “da” filosofia como se fosse um “objeto” exterior a nós. “A” filosofia só existe *através de nosso fazer filosófico*. Em um experimento mental, se ninguém mais se dedicasse ao fazer filosófico, todas as “obras” que usualmente incluímos na extensão do conceito ‘filosofia’ perderiam completamente sua razão de ser. Por isso, toda vez em que neste ensaio se usa as expressões substantivas ‘filosofia’ e ‘a filosofia’ pressupõe-se a noção de fazer filosófico ou fazer filosofia, a qual dá um sentido mais enfático e menos vago para o verbo ‘filosofar’.

⁹ Obviamente, essa mistura, miscigenação ou mestiçagem não deve ser “romanceada”, como uma parte da intelectualidade brasileira o fez desde o indigenismo romântico até os *falsos conceitos* de “democracia racial” e “homem cordial”. Essa mistura, em grande medida, foi e ainda é fruto da violência física e simbólica realizada inicialmente pelo colonialismo europeu (cujos efeitos ainda se fazem sentir não apenas desde fora) e posteriormente sobretudo desde dentro do que podemos chamar de auto-colonialismo imposto à nossa sociedade pelas classes dominantes, intimamente associadas às estruturas capitalistas geridas desde a Europa e os Estados-Unidos. Portanto, embora não possamos ocultar toda a brutalidade ao longo dessa miscigenação, essa violência foi justamente perpetrada através das várias formas da noção de pureza, desde a escravidão e o genocídio de povos e culturas ameríndios e africanos até o projeto de branqueamento realizado depois de 1888. Como veremos depois, nosso caráter mestiço não pode ser pensado a partir da ideologia entranhada nas noções eurocêntricas da identidade cultural e nacional.

¹⁰ A relação entre a melancolia e o ‘fantasma’ já aparece na mais influente definição da melancolia da tradição médico-filosófica, no tratado de Areteu da Capadócia (c. sécs. I-II d. C.) intitulado *Sobre as causas e sinais das doenças crônicas*. Eis o trecho, que teve diversas reapropriações na literatura médico-filosófica e repercussões na literatura até o séc. XIX: “<A melancolia> é a tristeza (*athymîê*) proveniente de uma única *imagem* (*phantasiê*), sem que haja febre.” (tradução própria, grifo acrescentado). O sentido do termo ‘imagem’ nessa definição é o de uma *representação irreal*, sentido captado intuitivamente pela palavra ‘fantasma’. Portanto, a noção de fantasma, aqui, tem mais a ver com uma reapropriação da noção tradicional que associa melancolia e fantasma do que do sentido que o termo ‘fantasma’ adquire na psicanálise de orientação laciana.

castrador sentimento de inferioridade intelectual diante das ditas ‘culturas modernas e desenvolvidas’. Assim, usando esse linguajar já ordinário entre nós, o fantasma da filosofia pura é a forma específica do complexo de vira-latas, do sentimento de inferioridade intelectual que assola e desola nossa comunidade filosófica.

É bem verdade que essa patologia espiritual já se manifesta entre nós no último quarto do século XIX, através de *A filosofia no Brasil* (1878), escrito por Sílvio Romero. Contudo, ela se agudiza a partir do início da profissionalização da filosofia acadêmica e universitária em nosso país durante cerca de cinquenta anos do século XX (aproximadamente entre 1930 e 1980), especialmente através daquele que tem sido chamado de ‘departamento francês de ultramar’: o departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Em sua forma institucional, *inicialmente* esse fantasma se irradia de modo centrífugo entre nós a partir deste departamento, que se torna o modelo de formação, reconhecimento e valoração acadêmicos dos outros departamentos de filosofia ao longo de boa parte do século XX. Em sua forma teórico-metodológica, esse fantasma se “encarna” *inicialmente* no chamado método estrutural de leitura da história da filosofia, para cá trazido pela célebre Missão Francesa e sobre o qual ainda teremos de lançar uma olhadela posteriormente.

Por conta de sua força tanto institucional quanto teórica, essa forma inicial se torna a forma *matricial* do fantasma da filosofia pura em nossa comunidade filosófica. É a partir dessa forma que se geraram, *por reação*, os *falsos* dilemas que ainda dominam nosso imaginário, em especial nas discussões das últimas quatro décadas em torno do “problema da filosofia brasileira”. Boa parte dessas discussões regidas por esses falsos dilemas, justamente por se realizarem sob o signo da *reação*, permanecem *presas ao espírito de vingança* como manifestação velada do *ressentimento*, sentimento que identifica a afirmação do desejo com a negação daquilo que o impede. Conforme Nietzsche, o espírito de vingança é o *ódio contra tudo o que foi porque não manifesta o ideal que supostamente deveria ser*. Nesse sentido, em grande medida os prós e contras que se formam em torno desses falsos dilemas, não apenas são sintomas do fantasma da filosofia pura, mas também estão marcados pelo espírito de vingança. Essa “soma de negatividades” que se agrupam em torno desses falsos dilemas nos impede um olhar mais amplo, capaz de *ressignificar* nosso passado e presente intelectuais e especialmente filosóficos e de *avaliá-los criticamente* (sem desprezo nem ufanismo), sabendo distinguir o que neles há de incontornável e propício daquilo que ainda possuem de errático, incompleto e impeditivo para a consolidação e ampliação de nosso fazer filosófico.¹¹

¹¹ É preciso reiterar nessa nota: simplesmente não podemos renegar ou odiar os frutos que esse modelo metodológico de apropriação da história da filosofia gerou para nossa comunidade, frutos sem os quais não estaríamos atualmente em condições de colocar em questão as unilateralidades e os falsos dilemas associados a ou gerados por este mesmo modelo metodológico. Assumir essa forma de negação e ódio diante desse modelo metodológico em nome de alguma forma

O conceito de filosofia mestiça – que também é uma metáfora conceitual – nos conduz à seguinte consideração (avaliação): não é por meio de reflexões superficiais e reativas que podemos sair do labirinto de *ilusões reguladoras* em que nos lançaram os falsos dilemas do fantasma da filosofia pura. Bem antes, é *principalmente* por meio de uma reflexão (meta)filosófica *abrangente e irônica* sobre o *fazer filosófico* em geral que, em nosso contexto, podemos encontrar alguma “cura” para a melancolia provocada em nós por essa fantasmagoria. Essa ironia prossegue o espírito da ironia que marca nossa história de resistência ao colonialismo intelectual estrangeiro e, sobretudo, ao auto-colonialismo degenerado imposto à nossa sociedade por sua “elite” do atraso. Em termos mais simples: é somente *fazendo filosofia* que podemos superar os impasses que ainda limitam ou mesmo reduzem os sentidos e possibilidades de nosso fazer filosófico no mundo contemporâneo. *Há coisas cuja objetividade só se manifesta por meio da ironia*. Em nosso caso, como nos ensinam Machado de Assis, Lima Barreto e Oswald de Andrade, muito daquilo que tem sido chamado de ‘matéria brasileira’ só pode ganhar objetividade e, portanto, aparecer na “universalidade de sua particularidade” por meio da ironia, pois somente este *humor pensante* nos afasta do paroquialismo que marca nosso apego a supostas tradições que, no fundo, são apenas quimeras.

1.2. A formação da ideia de filosofia pura possui várias fontes que se alimentam mutuamente, fontes tanto teóricas e conceituais quanto institucionais, culturais e materiais. A primeira, mais antiga e mais difusa fonte se encontra na noção de pureza entranhada na mentalidade cristã, noção que se infiltra de diferentes modos em toda a filosofia “teologicamente orientada”. A segunda fonte teórica – em certo sentido mais importante para a formação dessa ideia – se encontra na noção de ‘razão pura’ difundida juntamente com a obra de Kant na Europa e fora dela. Apesar disso, essa noção permanece ambígua na obra do próprio Kant: de um lado, essa mesma razão teria de se submeter à crítica para revelar seus limites; de outro, essa crítica teria como fim livrar essa razão das ilusões metafísicas passadas para poder fundamentar uma metafísica *purificada*. De todo modo, dada a importância que a obra desse filósofo adquire, a noção de pureza da razão viria a compor o imaginário do fazer filosófico europeu nos séculos XIX e XX. A terceira fonte é a *reação teórica* à “proclamação de independência” das ciências em relação à filosofia na passagem do século XVIII ao XIX. Essa independência marca também, em negativo, a configuração da ideia de filosofia pura no positivismo no século XIX e do neopositivismo no século XX, com desdobramentos na chamada filosofia

de ideal **oposto** é ainda uma manifestação do espírito de vingança e, portanto, de nossa melancolia tropical. Isso ficará mais claro quando analisarmos esses falsos dilemas no final do texto sob a perspectiva já esclarecida do conceito de filosofia mestiça.

analítica. De qualquer modo, boa parte da filosofia dos últimos dois séculos precisa assumir alguma posição em relação à esta independência. A quarta fonte é a necessidade de profissionalização da filosofia no novo modelo das universidades europeias, a começar pelo modelo da universidade alemã, que se expande rapidamente por outros sistemas universitários, quer os já existentes, quer os que estavam em formação. É somente a partir deste modelo e de meados do século XIX que começam a surgir o que hoje chamamos de ‘departamentos de filosofia’, cuja existência precisa se justificar na nova paisagem dos saberes acadêmicos, dominada de múltiplos modos pelas ciências e metodologias científicas associadas às técnicas em geral. A quinta fonte é o predomínio da noção de sistema como padrão de avaliação e suposto objetivo das filosofias em geral, embora a gênese dessa noção nos mostre que ela foi proposta por parte dos filósofos modernos a partir do século XVII. Intimamente associada à fonte anterior, a sexta fonte da ideia de filosofia pura é a concepção absolutista do método relacionada com a noção de sistema. O caráter *sempre metodológico* da argumentação filosófica é transformado na *pressuposição da existência de um único método universal e correto* que seria capaz de constituir o caráter “científico” e definitivo de um sistema filosófico. Uma tal pressuposição começa a emergir explicitamente com Descartes, no qual a noção “absolutista” de método se associa definitivamente com a noção de sistema, a qual, historicamente, é retirada da física e astronomia. A sétima fonte é o advento da noção de história da filosofia tanto segundo o modelo hegeliano de *uma única história sistemática dos sistemas filosóficos* quanto segundo a visão historicista que dominou a historiografia de meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Na expressão certa de Walter Benjamin em seu *Sobre o conceito de história*, a pressuposição fundamental do historicismo é a de que a historiografia deveria apresentar “uma imagem *eterna* do passado”. Neste sentido hegeliano e historicista, a historiografia da filosofia dominante até meados do século XX pressupõe que haveria “a” história da filosofia passada, cujo núcleo ou fio-condutor linear seria “a” *história sistemática dos sistemas encontrados nas obras dos “grandes” filósofos*. Usando a expressão de Benjamin há pouco citada, a tarefa de historiadores/as da filosofia seria apresentar a *imagem eterna do passado filosófico*. Logo mais analisaremos melhor essa concepção da história da filosofia, mas o que importa notar agora é a sua tendência intrínseca de pressupor “a” filosofia como algo passado e, por isso, desvinculado das formas presentes de fazer filosofia.

Todas essas fontes alimentam a ideia da filosofia pura, entendida inicialmente como a *identidade* da filosofia moderna diante de todos os demais saberes e atividades intelectuais humanos. Mas essa “identidade” projetada retrospectivamente uma imagem idealizada do que seria “a” filosofia grega como “origem absoluta” da história da filosofia posterior, uma origem que se realizaria plenamente na filosofia europeia moderna como manifestação perfeita da *essência* da filosofia em

geral. Parafraseando uma expressão popularizada no campo da teoria literária, a ideia de filosofia pura estabelece os parâmetros do “cânone da filosofia ocidental”. Essa *imagem idealizada* só se impõe *através de um sistema de exclusões* que simplifica, distorce e falsifica por razões “culturais” e ideológicas a complexidade e a polissemia do conceito de filosofia no mundo grego, romano, tardo-antigo, medieval e renascentista, além da exclusão das intersecções da história da filosofia com o mundo africano e asiático.

Não por acaso, a ascensão da ideia da filosofia pura através do século XIX coincide com a segunda “cavalgada” do colonialismo europeu, cuja hedionda violência real é justificada pela hedionda ideologia do “racismo científico”, toda ela baseada na ideia de *pureza*. Não é também casual que essa ideologia colonialista tenha como capítulo final a repugnante ideia da “*pureza da raça ariana*”. Relacionado com isso, não custa lembrar que é somente ao longo do século XIX que começa a se difundir o uso da expressão ‘filosofia ocidental’, simplificação ideológica que gera o suposto problema da ‘filosofia oriental’. Por isso, a formação e as transformações da ideia de filosofia pura também fazem parte do que Edward Said chamou de *orientalismo*.¹² Ao longo do século XIX, essa ideia se transformou em um “*mito de origem*” que contribui na legitimação ideológica da dominação colonial e capitalista eurocêntrica e eurocentrada.

Reiterando em uma volta mais alta da espiral que este ensaio percorre: a *ilusão reguladora* de filosofia pura começa como uma *ideia* nos estertores do Iluminismo e da Revolução Francesa, transforma-se em um *mito* de legitimação do colonialismo europeu ao longo do século XIX; e, por fim, quando desembarca em nossas terras no século XX, degenera na forma de um *fantasma* que ainda melancoliza o imaginário de nossa comunidade filosófica sobre suas possibilidades. Em suma, quando fazemos a genealogia dessa noção, percebemos que não tem mais de dois séculos, malgrado tenha tentado inventar para si uma essência e uma origem imemoriais. Uma vez tornado consciente, o fantasma da filosofia pura tem como consequência mostrar que *mesmo as filosofias que esta ideia* (tornada mito e em nós fantasma) *reivindica como seus exemplos de justificação são mestiças até a medula*. Contra a *hipostasia* que marca a melancolia causada em nós pelo fantasma da filosofia pura, é preciso desenvolver a *apostasia* que marca a ironia da filosofia mestiça.

¹² Em convergência com a brilhante e poderosa tese de Edward Said, em tempos recentes já foram escritos vários livros mostrando: (1) a invisibilização das fontes islâmicas e judaicas da filosofia medieval e renascentista ao longo dos séculos XVII e XVIII; (2) a construção de uma imagem “purificada” da filosofia grega e antiga; (3) a exclusão das fontes africanas e asiáticas da dita filosofia europeia; (4) a própria interdição em se falar em filosofias africanas, asiáticas e ameríndias; e (5) a exclusão da presença e do papel das mulheres na história da filosofia. Embora esses processos tenham início já no período da história medieval, é especialmente no século XIX que se consumam. Do ponto de vista aqui defendido, essa consumação está intimamente associada com a emergência da ideia de filosofia pura, sua transformação em um mito e sua subsequente degeneração em fantasma no campo das culturas periféricas.

1.3. Malgrado o advento e expansão dos parâmetros acadêmicos associados à ideia de filosofia pura, quando lançamos um olhar mais cético e nominalista sobre *a diversidade* de filósofos/as e das formas de fazer filosofia ao longo dos séculos XIX e XX, percebemos que boa parte dessa complexa história possui o caráter mestiço, sobre o qual logo mais falaremos. Positivismo, hermenêutica, pragmatismo, marxismo, existencialismo, estruturalismo e pós-estruturalismo, teoria crítica e semiótica (sem falar das diversas *misturas* entre esses horizontes metodológico-conceituais) são alguns rótulos genéricos que nos mostram esse caráter. Em cada um desses horizontes metodológico-conceituais, aquilo que há de filosófico sempre está associado de diferentes modos com as ciências e artes. No século XX, a ideia de filosofia pura foi pressuposta em parte da fenomenologia e da filosofia analítica, embora de maneiras distintas. *Sintomaticamente*, os mais célebres representantes desse pressuposto *e de seu fracasso* são Wittgenstein e Heidegger. Não por acaso, em ambos, retorna a ideia de um fim da filosofia já aventada durante o século XIX no contexto do positivismo e de seus ecos mais ou menos visíveis. Em Wittgenstein, a filosofia *deveria acabar* em nome de uma suposta *pureza* pragmática da “linguagem ordinária” e dos “jogos de linguagem”. Em Heidegger, a filosofia *já teria acabado* por causa da entificação do ser realizada pela metafísica moderna, a qual gerou a tecnociência, na qual se perde completamente a suposta *pureza* da “clareira do ser”. Embora não possamos mais ignorar essas duas *filosofias patológicas*, sob o ângulo da filosofia mestiça, a noção do fim da filosofia que aparece em ambas significa: *o fim da ideia de filosofia pura*.

1.4. O contraste entre a ideia de filosofia pura e o conceito de filosofia mestiça pode ser simbolicamente representado por duas formas de hierarquia de duas questões sobre o fazer filosófico: a questão tradicional ‘o que é a filosofia?’ e a questão metodológica ‘como se faz filosofia?’. A ideia de filosofia pura prioriza a questão tradicional sobre a questão metodológica. O conceito de filosofia mestiça prioriza a questão metodológica sobre a questão tradicional. Cada uma dessas formas de compreender a relação das duas questões gera concepções distintas sobre o fazer filosófico. A prioridade da questão tradicional sobre a metodológica pressupõe que a filosofia possuiria algum tipo de essência e um método universal e correto. A prioridade da questão metodológica sobre a questão tradicional pressupõe que a filosofia é um fazer com múltiplas e variáveis possibilidades de se realizar ao longo da história e das diversas comunidades que a praticam. Essas duas formas de priorização acabam por colocar a tendência a duas questões conexas a elas. De um lado, a postura guiada pela questão *essencialista* e “hamletiana” sussurrada pelo fantasma da filosofia pura: ‘*ser ou não ser filósofo/a?*’. De outro lado, a postura guiada pela questão *metodológica* sugerida pelo caráter mestiço

da filosofia: *‘como posso me tornar filósofo/a?’*. A resposta à primeira questão nos angustia e melancoliza, tal como a questão que assombrou Hamlet e o levou ao caminho da *morte*. No tocante à segunda questão, *há múltiplas respostas possíveis e igualmente corretas*, conquanto exista o desejo sempre singular de uma *vida* filosófica.

1.4.1. Da prioridade atribuída à pergunta hamletiana e essencialista, surge entre nós a malfadada pergunta sobre se há ou não filosofia no/do Brasil, enquanto forma específica da pergunta coletiva *‘somos ou não somos filósofos/as?’*. De modo geral, essa pergunta pela existência ou não existência da filosofia entre nós é um dos mais evidentes e mais danosos sintomas do fantasma da filosofia pura. Em sua forma mais nefasta, a resposta a esta pergunta só pode ser invariavelmente um ‘não’, pois a *imagem eterna do passado filosófico* já estabeleceu um “cânone” de certos autores e obras estrangeiras (especialmente europeias) como o parâmetro do que é “a” filosofia e, por isso, do que significa *ser* filósofo/a. Esse parâmetro idealizado, por definição, não pode ser alcançado. Quando deixamos de lado essas comparações sempre algo arbitrárias, estereotipadas e anacrônicas, obviamente existe filosofia no/do Brasil. Na realidade, a questão não é pela existência ou inexistência da filosofia entre nós, mas pela avaliação, *sem desprezo nem ufanismo*, do que *já fizemos* e do que *fazemos atualmente*, de tal modo a chegarmos a um juízo sobre o quanto esse fazer passado e presente potencializa ou impede a consolidação e ampliação de nosso fazer filosófico *por vir*. Mas para chegarmos a esse juízo sem desprezo e nem ufanismo é preciso colocar uma forma da pergunta conexa à postura que parte do conceito de filosofia mestiça, ou seja, a pergunta: *‘como podemos nos tornar melhores filósofos/as?’*. Essa questão, agora posta na forma coletiva, nos conduz às preocupações com as metodologias e com as práticas de (auto)formação mais potentes, autônomas e *críticas* de fazer filosofia dentro do contexto do mundo atual, contexto necessariamente *filtrado* pela “atmosfera de sentidos” (semiosfera) que caracteriza o passado e o presente de nossa cultura.

1.5. *As possíveis respostas à questão ‘como se faz filosofia?’ se colocam em diferentes posições dentro do espectro contínuo que se estende entre o sentido puramente descritivo e o sentido puramente prescritivo desta questão*. Em seu sentido descritivo, essa questão significa: *‘como determinada comunidade filosófica passada ou presente fez ou faz filosofia?’* Em seu sentido prescritivo, essa questão significa: *‘como se deve fazer filosofia?’* As possíveis respostas à questão metodológica sobre o fazer filosófico se situam entre esses dois sentidos porque respostas puramente descritivas perdem de vista as necessidades e os interesses de quem está engajado/a nesta atividade, enquanto respostas puramente prescritivas perdem de vista o caráter dialógico, relacional e

historicamente situado *de todo* fazer filosófico. Além disso, na medida em que priorizamos a questão metodológica, *as possíveis respostas* à questão tradicional (‘o que é a filosofia?’) não procuram exprimir nenhuma definição em sentido estrito da filosofia, mas apenas exprimem caracterizações de modos possíveis de fazer filosofia.

Os sentidos do conceito de filosofia mestiça

2. Toda filosofia é mestiça em três sentidos que se interseccionam e, por isso, se complementam. Em um sentido, toda filosofia se realiza em alguma forma de *diálogo* (amistoso ou crítico) com outras filosofias passadas e presentes, colocando-se em determinada posição em relação com um possível público futuro. Em outro sentido, toda filosofia se realiza em alguma forma de *diálogo* com outros campos do saber para além da filosofia em sentido mais estrito, sejam esses saberes mais circunscritos ao campo das artes e ciências, sejam esses saberes aqueles mais difusos que circulam em uma sociedade e em um determinado recorte histórico. Por fim, toda filosofia é mestiça porque está sempre situada em alguma forma de *diálogo* com seu contexto geohistórico, que é tanto cultural quanto social. A polissêmica da noção de diálogo, portanto, está na base da filosofia mestiça enquanto uma *imagem relacional* da filosofia. Esse caráter relacional da filosofia mestiça nos livra das obsessões da identidade e da diferença, tão típicas de certas filosofias passadas e mesmo presentes, uma vez que identidade e diferença são apenas duas dentre as várias formas possíveis de relação.

2.1. Os três sentidos mais gerais em que toda filosofia é mestiça nos conduzem a pensar a unidade do texto filosófico como sempre dependente de relações dialógicas. As “obras” filosóficas que estudamos são *sínteses argumentativas* dessas três dimensões dialógicas. Até a noção de análise, lançada aos sete ventos pela chamada filosofia analítica, *já é sempre um instrumento de sínteses argumentativas e dialógicas*.

2.2. O caráter dialógico presente nos três sentidos da filosofia mestiça nos conduz a pensar a filosofia sempre como um processo social complexo que envolve pessoas, textos e instituições educacionais e culturais através das quais *o fazer filosófico* se realiza em algum tipo de comunidade e pode ser transmitido ao futuro. Enquanto um fazer, antes de se cristalizar em obras, “a” filosofia é uma atividade intelectual e uma atitude de vida de indivíduos e grupos. Em outras palavras, para que haja a “solidão” da *obra* filosófica é preciso que haja – antes e depois – *operação* filosófica que se faz através de relações sociais, culturais e históricas. Aquelas que se considera como “grandes” obras são

vestígios da vida individual e coletiva da filosofia. Neste sentido, antes de se cristalizar em épocas, autores/as e obras (como quer o espírito dominante no modo de fazer história da filosofia), “a” filosofia *é feita* como uma polimórfica e polissêmica *atividade intelectual e atitude de vida inserida em contextos complexos*.

2.3. Em nosso contexto, o caráter dialógico da filosofia mestiça em geral nos aconselha a pensar a história da filosofia a partir das questões, temas e metodologias que potencializam nosso fazer filosófico antes que pensá-la como a sucessão linear de épocas, escolas, autores/as, obras e sistemas filosóficos. Além disso, recomenda-nos fazer filosofia em íntima relação com as artes e ciências. Outrora e ainda agora, as artes e as ciências se desenvolveram *também* apropriando-se das teses e conceitos da filosofia. Depois do breve interlúdio das *ilusões* geradas pela ideia fantasmagórica de filosofia pura, é tempo de fazermos filosofia nas múltiplas possibilidades de diálogo com as artes e ciências. No caso de nossa comunidade filosófica, isso nos insinua que o fazer filosófico entre nós não precisa apenas ampliar a consciência da ‘história da filosofia do Brasil’ (como se tem enfatizado), mas também e talvez sobretudo saber entrar em diálogo com nossas artes e ciências. Essa necessidade se mostra ainda mais premente quando observamos que dependendo das questões que nos movem a fazer filosofia encontramos fontes para investigá-las mais propriamente naquilo que foi feito nas ciências (especialmente humanas) e nas artes de nossa cultura do que pelo que se considera mais comumente como pertencente à história da filosofia brasileira.

2.4. Na perspectiva da filosofia mestiça (que, afinal, é simplesmente a filosofia como ela *se realiza* na história), o caminho mais seguro para fortalecer o sentido dialógico e relacional do fazer filosófico se encontra em tomar “as” questões como aquilo que nos guia no sempre singular caminho do *tornar-se filósofo/a*. Contra o lema “De volta a Kant!” que guiava – por vezes de forma idólatra – o dominante neokantismo da filosofia de língua alemã no início do século XX, Husserl propôs o lema “De volta às coisas mesmas!”. De modo análogo (malgrado certo sabor “positivista” do lema husserliano), contra as *ilusões reguladoras* do fantasma da filosofia pura deveríamos nos colocar o lema: “De volta às questões mesmas!” Quem investiga filosoficamente uma questão está potencialmente mais livre para transitar fora das *convenções cristalizadas* da história da filosofia, bem como para fora das *convenções metodológicas* das chamadas áreas da filosofia, tomando como tema tudo aquilo que os diversos saberes e nossa própria experiência podem nos oferecer para uma investigação filosófica. O colocar as questões como princípios reguladores da investigação filosófica pode nos conduzir na direção de algo fundamental para quem realmente quer fazer filosofia: desenvolver o *olhar filosófico*,

para o qual *tudo* é matéria e meio de pensamento, incluindo a história da filosofia, seja ela *feita* fora, seja *feita* dentro de nosso contexto histórico-cultural.

Sobre as histórias da filosofia

3. Como aponta corretamente Foucault em seu *As palavras e as coisas* (1966), a historicidade se tornou o horizonte mais geral dos saberes humanos desde o século XIX. Com seu notório talento para forjar expressões pensantes, Foucault resume esse horizonte no qual ainda estamos colocados pelo sugestivo nome ‘Idade da História’.¹³ Não é diferente no caso da filosofia enquanto participante da moderna paisagem dos saberes. A partir de Hegel, forma-se a base filosófica que tornou o *fazer* história da filosofia uma das tarefas inevitáveis para criar o território em que habita qualquer comunidade filosófica. Na realidade, na maioria dos casos, do ponto de vista da profissionalização universitária, a história da filosofia é a tarefa mais comum da formação e da especialização filosóficas em nível acadêmico. Afinal, de modo geral, é necessariamente uma minoria de pessoas que se sente impelida e encontra forças em si para dar um salto mais arriscado no fazer filosófico mais especulativo. Já nos idos de 1880, Nietzsche denomina esses eruditos profissionais – *indispensáveis* ao cotidiano da filosofia acadêmica e escolar – como os ‘trabalhadores da filosofia’. Do ponto de vista da correta hierarquia de valores, esses trabalhadores *deveriam* contribuir para facilitar o caminho das pessoas que se põem (*por necessidade*) no caminho do fazer filosófico mais especulativo e, por isso, *mais arriscado*, sem desconsiderar que essas pessoas mais ousadas, por conta do sistema acadêmico, provavelmente também serão em parte de seu tempo trabalhadores/as da filosofia, particularmente nos *trabalhos* resultantes de seu período de formação.

Entre nós, porém, essa hierarquia é invertida, ao ponto de o fazer história da filosofia – que *deveria ser um meio para* facilitar e preparar o caminho da especulação mais livre, criativa e mais arriscada – *tornar-se a finalidade mais alta possível* da formação e do reconhecimento filosóficos a

¹³ Parece mesmo necessário estender esse diagnóstico restrito por Foucault às ciências humanas ao conjunto das ciências. Mas talvez esse horizonte englobante da historicidade esteja se transformando (ao menos no campo das ciências humanas e sociais) em um horizonte *geohistórico* não apenas por causa das críticas à história eurocentrada dos saberes, mas também (e talvez sobretudo) por causa das crescentes emergências climáticas que reforçam a consciência de que nosso futuro (incluindo aquele dos saberes) depende necessariamente dos modos de nos relacionarmos com a Terra para além da predação e destruição do capitalismo globalizado. Essa provável transformação em curso em direção a um horizonte *geohistórico* (ao menos no campo das ciências humanas e sociais) pode ser fundamentada *filosoficamente* por meio de uma apropriação das ideias expostas por Milton Santos em sua obra mais abrangente e *mais filosófica*: *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção* (1996). Neste sentido, também o fazer filosófico (na medida em que se vincular às ciências humanas e sociais) tem de passar por uma transformação enquanto se coloca nesse horizonte *geohistórico*. Todavia, embora não seja possível discutir isso aqui, a noção de um horizonte *geohistórico também* para o fazer filosófico pouco ou nada tem a ver com a noção de ‘geofilosofia’ proposta por Deleuze e Guattari em seu *O que é a filosofia?* (1991).

nível universitário.¹⁴ Essa *inversão de valores* também é um sintoma do fantasma da filosofia pura que assombra nossa comunidade. Mas esse sintoma não se encontra apenas nessa inversão de valores. Sua causa mais profunda se encontra no modo como se concebem as “unidades básicas” da história da filosofia. Sob o signo do fantasma da filosofia pura “a” história da filosofia é organizada segundo as unidades da época, do autor, da obra e do sistema, fazendo-as passar como unidades naturais e, por isso, inquestionáveis. Seguindo a tripartição dos sentidos e usos da história proposta por Nietzsche, essa organização aponta para uma concepção *monumental* da história da filosofia, na qual a filosofia estaria presente em uma história única, linear e objetiva formada pelas grandes obras dos filósofos vistos como gênios solitários da filosofia, que seria constituída por seus sistemas de pensamento filosófico. Já vimos antes que tal concepção se forma a partir da fusão da história da filosofia proposta por Hegel com a concepção historicista da historiografia em geral. Nessa concepção, o caráter dialógico e relacional (mestiço) do fazer filosófico é colocado em segundo plano, quando não totalmente ocultado.

Quando nos familiarizamos com esse caráter dialógico e relacional, conseguimos distinguir melhor em que sentidos possíveis a história (não apenas da filosofia) é *necessária* para o fazer filosófico atual, bem como nos tornamos capazes de perceber com clareza a *visão reducionista e equivocada* entranhada na concepção da história monumental da filosofia. O conceito de filosofia mestiça nos coloca diante do fato de haver *várias histórias da filosofia possíveis para o fazer filosófico*. Se não tomamos consciência disso, pode se dar o caso de algumas dessas formas se tornarem obstáculos para o fazer filosófico mais livre e arriscado, provocando a já mencionada inversão de valores que, em nosso caso, apenas agudiza a melancolia provocada pelo fantasma da filosofia pura.

3.1. Para entendermos adequadamente o sentido *monumental* da história da filosofia e os seus limites, é necessário fazermos um brevíssimo resumo sobre o quadro conceitual proposto por Nietzsche. De acordo com a *Segunda consideração extemporânea* (intitulada *Sobre as utilidades e inconvenientes da história para a vida*), são três os possíveis sentidos da história para a vida, os quais possuem aspectos necessários, mas podem se tornar obstáculos para a ação e criação humanas, dando origem ao que este filósofo chamou de ‘doença histórica’, particularmente típica das sociedades europeias

¹⁴ *Nota bene*: não apenas é plenamente legítimo que as pessoas *individualmente* tomem o fazer história da filosofia como finalidade de *sua* formação e atuação profissional acadêmica ou escolar, mas é sobretudo algo absolutamente necessário para o adequado funcionamento do “contrato social e da divisão de trabalho acadêmicos”. Todavia, a legitimidade e necessidade da escolha pessoal dessa finalidade não pode *hipostasiada* como finalidade última de toda formação e atuação profissional acadêmica.

modernas. Em primeiro lugar, temos a história tradicionalista, que mantém a continuidade dos costumes e valores de uma comunidade ou povo, mas que pode se tornar um empecilho para sua transformação. Em segundo lugar, temos a história monumental, que hierarquiza aquilo que conta como o mais valioso na cultura de um ou mais povos passados, mas que pode nos gerar a ilusão de que o passado existiria independentemente dos interesses e valores presentes. Por fim, temos a história crítica, que nos permite fazer uma revisão do que conta em determinado momento como tradicional e monumental no passado, fazendo a genealogia das origens muitas vezes ocultas dessas tradições e monumentos. Em contraste com esse uso benéfico, tal sentido e uso da história pode nos levar a uma atitude de pura negação de qualquer tradição ou grandeza na realização histórica. Tomando essa tripartição como interessante *instrumento conceitual e heurístico*, passemos à sua aplicação ao caso da história da filosofia, pensada como meio necessário para o fazer filosófico atual e em particular para o nosso.

3.2. A princípio, não há nada de errado no fato de as pessoas que desejam se tornar filósofas construir *sua* história monumental da filosofia. Essa construção é inclusive necessária para estabelecer a hierarquia de valores que *um determinado caminho de formação filosófica* toma como aquela regra de avaliação com a qual uma pessoa ou grupo de filósofos/as compara e mede seu fazer filosófico. O sentido monumental da história da filosofia, porém, torna-se um obstáculo para o fazer filosófico quando se pressupõe que haveria uma única história da filosofia que deveria ser aceita por qualquer pessoa ou grupo que está em formação filosófica, independentemente de suas questões e métodos de investigação. O maior perigo e, não raro, o maior obstáculo no pressuposto de uma única história monumental da filosofia se encontra em esquecermos que toda história é sempre história do passado *tal como aparece aos olhos do presente*.

3.3. Para a construção dos argumentos em defesa de qualquer concepção (perspectiva) filosófica mais original e mesmo para qualquer reconstrução (interpretação) relevante ou mais ousada de concepções filosóficas passadas e presentes, algum tipo de uso “criativo” da história crítica da filosofia é absolutamente necessário. Esses usos “criativos” da história crítica aplicada à história da filosofia pressupõem um tipo de nominalismo e ceticismo metodológicos, para os quais não há algo como “a essência” da filosofia, nem uma única história da filosofia à espera de ser definitivamente contada, nem mesmo uma *certa estrutura* que seria ou deveria ser reconhecida objetiva e definitivamente tanto na história da filosofia em geral quanto nas obras e concepções filosóficas que a compõem. Na perspectiva nominalista e cética operada na história crítica da filosofia, “a” história da filosofia é

apenas um pressuposto metodológico para a construção *das múltiplas histórias da filosofia associadas às concepções filosóficas de uma época, grupo ou horizonte presente do fazer filosófico*. Além disso, nesta perspectiva crítica, as filosofias passadas não podem ser separadas nem de outras filosofias nem de outras formas de saber fora da filosofia, nem dos contextos histórico-sociais em que se realiza qualquer filosofia. Isso é assim porque na perspectiva da história crítica da filosofia, são as questões e os temas as “unidade plurais” que organizam tal história. Para quem considera que isso seria uma recaída em um “relativismo narrativo” resta um pesado “ônus da prova”: apresentar ao menos as linhas gerais da “meta-narrativa” que seria aceita *consensualmente* como “a” história da filosofia. *Os sentidos possíveis* da história da filosofia sempre estão em disputa nas perspectivas filosóficas presentes. Que os “monumentalistas” se refugiem na *sua* crença não é prova de que ela é verdadeira. Em certa medida, tal como já se falou de fim da história (monumental) da arte, *precisamos considerar seriamente o fim da história (monumental) “da” filosofia*.¹⁵

3.4. No campo da filosofia, talvez todos os possíveis sentidos da história tradicionalista se confundam com os sentidos negativos da história monumental da filosofia, sobre os quais acabamos de falar. De modo geral, as comunidades filosóficas que constituem uma visão tradicionalista da história da filosofia são aquelas que acabam se fechando para as transformações necessárias do fazer filosófico porque se fecham ao caráter mestiço (dialógico e relacional) da filosofia. Em sua pior acepção, o sentido tradicionalista da história da filosofia se apresenta na ideia de ‘filosofia nacional’, subproduto da ideia de filosofia pura que somente começa a emergir explicitamente na segunda metade do século XIX, ganhando força no seu final e ao longo do século XX. *Tradições filosóficas podem se tornar um patrimônio cultural – de um povo, de um Estado-nação ou mesmo de um conjunto destes (como é o caso da Europa) – ao preço diminuírem ou mesmo perderem seu poder de serem apropriadas por outras formas de fazer filosófico de outras épocas e culturas: uma vez que se tornam monumentos nacionais também passam a fazer parte daquilo que Alois Riegl chamou de moderno culto dos monumentos, um culto para o qual, de certo modo, todas as obras passadas são ruínas a serem preservadas.*

¹⁵ A referência mais notória sobre o fim da história (monumental) da arte é a obra de Hans Belting, intitulada *O fim da história da arte*, publicada originalmente em 1983. No campo da história da filosofia, esse fim não é algo que ainda por vir, mas algo que já se manifesta em muitas perspectivas narrativas ligadas, sobretudo, às tendências em que se fala da história de problemas, história das ideias e história dos conceitos. Nesses campos, a suposta unidade e linearidade da história da filosofia se dilui em redes complexas de relações entre os diversos saberes e os vários e complexos níveis em que historicamente estes saberes se apresentam. Apesar disso, ainda faz falta uma consciência mais clara desse fim.

Por tudo isso, uma parte da discussão em torno do rótulo ‘a filosofia brasileira’ pode ser vista como mais um sintoma do fantasma da filosofia pura. É triste percebermos que ainda há quem lamente aquilo que talvez seja nossa maior possibilidade de liberdade: a ausência de uma *tradição* filosófica consolidada. Se o caráter mestiço da filosofia existiu e ainda pode existir no contexto de nossa comunidade, é através *de uma nova forma* de antropofagia, *forma que só pode ser uma perspectiva nacional na medida em que for uma perspectiva cosmopolita*. A história tradicionalista da filosofia, em particular na forma da chamada filosofia nacional, pode ser importante como patrimônio de uma cultura, mas se torna um obstáculo para a necessária *vida diversa* do fazer filosófico dessa mesma cultura. Por causa disso, embora haja a necessidade de uma leitura não caricatural e descolonial da história da filosofia no/do Brasil (como propugnado por Paulo Margutti¹⁶), se essa história for do tipo monumental ou tradicionalista, ainda estaremos colocados sob o signo do fantasma da filosofia pura. Em suma: a necessidade de tomarmos em atenção e reavaliarmos (sem desprezo nem ufanismo) a história da filosofia brasileira não pode significar o mesmo que acreditar que estamos fazendo filosofia ao fazermos uma história (tradicionalista ou monumental) da filosofia brasileira.

O espírito metafilosófico da filosofia mestiça

4. Malgrado os justificados temores gerados pelos paradoxos da autorreferência (como o célebre paradoxo do mentiroso), toda atividade filosófica possui sempre algum aspecto autorreferente, pois para fazermos filosofia é preciso pensar *filosoficamente* sobre o que estamos fazendo. Esse caráter autorreferente se manifesta em um curioso fragmento da obra *Protréptico*, de Aristóteles: “se não é preciso filosofar, então é preciso filosofar.” Segundo a interpretação antiga desse fragmento, para se poder defender a verdade da premissa de que não é preciso filosofar já é inevitável filosofar. Em tempos recentes, esse caráter autorreferente começou a ser debatido sob o nome de ‘metafilosofia’. Como já antecipado antes, duas são as questões em torno das quais se pode organizar esses debates. De um lado, a questão clássica ou tradicional ‘o que é filosofia?’. De outro, a questão metodológica ‘como se faz filosofia?’. Naquele momento do texto, também já indicamos que o conceito de filosofia mestiça nos conduz a priorizar a segunda questão em relação à primeira.

¹⁶ Cf. MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil**, vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010, esp. introdução. *Idem*. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. **Sapera Aude**, v. 9, n. 18, p. 223-239, 2018. Não estou sugerindo que a história da filosofia brasileira escrita por Paulo Margutti seja efetivamente tradicionalista ou monumental. Na realidade, seu esforço se coloca mais no que estamos chamando aqui de história crítica. Mesmo assim, é bom estarmos atentos aos perigos de recairmos nessas formas de historiografia ao reconhecermos a necessidade dessa reavaliação de nosso passado filosófico.

Dito isso, de um ponto de vista da história crítica da filosofia passada e, sobretudo, diante da complexidade da filosofia dos dois últimos séculos, *uma possível* resposta metafilosófica abrangente, formal e metodológica para a questão ‘como se faz filosofia?’ (considerada no intervalo entre seu sentido descritivo e seu sentido prescritivo) é a seguinte: “a” *filosofia se faz através de um conjunto aberto de técnicas de argumentação que produzem argumentos filosóficos para defender e/ou criticar concepções (perspectivas) sobre “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo postas em questão (investigadas) de diversos modos*. Antes de mais nada, essa resposta é uma *caracterização* do fazer filosófico e de modo algum pretende ser uma definição, uma vez que definições, em seu sentido primário, pressupõem alguma essência invariante. Caracterizações, ao contrário, são sempre provisórias e hipotéticas, mesmo quando são ou podem ser *universalizáveis*. Além disso, ela é *uma possível* resposta porque não cabe perguntar se ela pretende ser “a verdadeira” resposta à questão.

Como resposta possível, ela pretende ser apenas *empiricamente adequada*, ou seja, ser capaz de captar *traços gerais* do fazer filosófico passado e presente, mas também (e talvez sobretudo) ser *capaz de nos guiar e ter algum tipo de poder operacional e prático para quem deseje fazer filosofia*.¹⁷ Em uma expressão comum nos círculos intelectuais: essa resposta pretende ser *um guia para perplexos*. Essa resposta é abrangente por levar em conta uma ampla gama de *estilos* de fazer filosofia no passado e no presente. Ela é formal porque pode ser “preenchida” por diferentes conteúdos ou concepções filosóficas. Ela é metodológica porque assume que as diversas concepções filosóficas apresentam *caminhos para pensar* questões fundamentais. Ainda que organicamente articulados, são quatro os elementos que compõem essa resposta: (1) as técnicas de argumentação e os argumentos produzidos; (2) as concepções (perspectivas) defendidas e/ou criticadas; (3) as “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo; e (4) as questões através das quais essas “coisas” são investigadas (postas em questão) de vários modos.

4.1. Não é possível expor todos os aspectos dessa *caracterização* do fazer filosófico, nem mesmo mostrar como esses elementos estão profundamente imbricados uns nos outros. No que concerne ao primeiro elemento, o mais importante dos quatro, trata-se de um conjunto *aberto* de técnicas de

¹⁷ O conceito de adequação empírica foi proposto por Bas van Fraassen como critério de aceitabilidade de teorias científicas para evitar os problemas e impasses gerados pela adoção da verdade – no sentido clássico de correspondência perfeita entre enunciados e a essência dos objetos – como critério de aceitabilidade. A adequação empírica, de modo geral, segue o *lema metodológico* de “salvar os fenômenos”, estando associada aos critérios de economia conceitual, poder explanatório e capacidade operacional. Este conceito é apropriado e transposto aqui para o contexto da metafilosofia pressuposta no conceito de filosofia mestiça. Neste sentido, não cabe a questão sobre se uma resposta à questão ‘como se faz filosofia?’ é verdadeira ou falsa, mas se é capaz de “salvar os fenômenos”, ou seja, se é capaz de ser aceita hipoteticamente como *descrição de aspectos relevantes das múltiplas formas do fazer filosófico* e para *poder ser usada por quem queira fazer filosofia*.

argumentação e dos argumentos por elas produzidos porque não é possível fazer uma lista ou classificação única e definitiva das técnicas de argumentação no campo da filosofia, nem dos tipos de argumentos filosóficos resultantes dessas técnicas. Isso é assim porque aquilo que se percebe comumente como a originalidade de qualquer filósofo/a também se encontra na “criação” de novas técnicas de argumentação ou novos modos de operar técnicas já existentes. Logo mais, falarei sobre uma possibilidade de pensar de modo amplo a *formação* para a argumentação filosófica.

4.1.1. Se assumimos a centralidade das técnicas de argumentação e dos argumentos por elas gerados, então percebemos o caráter reducionista e mesmo falacioso da proposta de compreender o fazer filosófico ou como análise de conceitos (como deriva de certa leitura comum da filosofia analítica e especialmente do chamado segundo Wittgenstein) ou como uma “criação” de conceitos (como deriva explicitamente da proposta de Deleuze e Guattari). A primeira proposta se difundiu associada a *uma interpretação da filosofia analítica*, especialmente associada à figura de Wittgenstein, em particular de sua segunda obra publicada, as *Investigações filosóficas* (1951). A segunda proposta se difundiu através da obra *O que é a filosofia?* (1991), escrita a quatro mãos por Deleuze e Guattari. Em relação à primeira proposta, é preciso dizer que toda análise de conceitos no fazer filosófico já está sempre colocada *em um contexto argumentativo*: não existe análise pura ou sem uma perspectiva de fundo. Quando Wittgenstein reivindica que estaria fazendo apenas *descrições* dos significados em seu “estado puro” nos jogos de linguagem *anteriores* a qualquer argumentação, tal reivindicação *deve ser vista como um sintoma do mito da filosofia pura*. Em seus diversos sentidos, a noção de análise tem de ser vista como ela realmente é: *um instrumento metodológico da argumentação filosófica*. Em relação à segunda proposta, é preciso dizer que em sentido estrito toda “criação” de conceitos na filosofia só é possível *por meio da formação ou transformação de relações ou esquemas conceituais na estrutura dos enunciados e, sobretudo, nas polissêmicas estruturas dos argumentos filosóficos*. Ainda sobre esta proposta, convém notar seu “ridículo específico”: que os conceitos seriam “criados” e existiriam apenas no campo da filosofia e não nos campos da arte e da ciência. Para além de seu caráter risível, esse ridículo mostra bem como mesmo nos baluartes da filosofia da diferença ainda domina a ideia de filosofia pura. Além disso, é lamentável que não se perceba que essa proposta é *uma reação velada da chamada filosofia continental de estilo francês à chamada filosofia analítica*, especialmente no estereótipo desta última formado a partir da “canonização” da figura de Wittgenstein como modelo do filósofo analítico. Por conta disso, o reducionismo em que recaía a primeira proposta *se repete ocultamente* na segunda.

4.2. O segundo elemento da resposta proposta não é plenamente separável do primeiro, uma vez que as concepções ou perspectivas filosóficas defendidas e/ou criticadas mostram apenas o sentido geral que dá uma *fisionomia* particular para os argumentos e técnicas de argumentação filosófica operadas por determinado/a filósofo/a ou grupo de filósofos/as. Na medida em que *todo* fazer filosófico defende e/ou critica determinada concepção (perspectiva), mostra-se *o sentido metodológico de qualquer* filosofia enquanto construção de *caminhos para pensar* determinadas “coisas” fundamentais postas em questão de determinado modo. Afinal, embora várias vezes se faça péssima filosofia com boa etimologia, o sentido etimológico da palavra ‘método’ parece sempre estar presente de múltiplas formas nos argumentos filosóficos, a saber: ser um caminho (*hodos*) para (*meta*) pensar “coisas” fundamentais postas em questão (investigadas) a partir de determinada perspectiva (concepção) filosófica. Por fim, a necessidade de inserir o ‘e/ou’ entre os termos ‘defesa’ e ‘crítica’ corresponde ao fato de *não existir defesa sem crítica explícita ou implícita de outra perspectiva filosófica, nem crítica sem alguma defesa implícita ou explícita.*

4.2.1. O caso exemplar para mostrar essa “fraternidade secreta” de toda defesa e toda crítica no campo da filosofia é o dos cétricos antigos, cuja filosofia se manifesta hegemonicamente na forma da crítica às filosofias dogmáticas. Mas esta crítica já resulta, indiretamente, na defesa de determinadas perspectivas (caminhos) para pensar as “coisas” fundamentais em discussão, mesmo que tais perspectivas só possam emergir provocadas pelas filosofias dogmáticas. De qualquer modo, o cétrico antigo é o exemplo acabado de que todas as concepções filosóficas e os argumentos que as sustentam *são metodológicos*, mesmo (senão sobretudo) quando criticam as pretensões de estabelecer um único método para alcançar definitivamente a verdade. Em sua forma negativa (mas não reativa), os cétricos preservam a pluralidade real e possível das concepções filosóficas.

4.3. O elemento denotado pela expressão “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo’ aponta para aquilo que é geralmente considerado como o objeto sobre o qual fala uma filosofia. O termo ‘coisas’ entre aspas é usado como um tipo de “curinga conceitual” que pode ser substituído por uma miríade de conceitos que recortam de determinado modo este objeto, ou seja, esse termo pode ser substituído, por exemplo, por valores, ações, fatos, gêneros, classes, categorias, entidades, tipos de sociedade, formas de vida, artes, obras de arte ou tipos de fazer artísticos, ou mesmo, em um nível mais abstrato, concepções, princípios (éticos, políticos, lógicos, epistêmicos) e mesmo teorias inteiras (filosóficas, científicas e artísticas). O importante é entendermos que também as “coisas” às quais se refere um discurso filosófico não são algo previamente dado, mas precisam ser construídas

juntamente com a constituição do sentido das concepções e argumentos filosóficos. Por fim, a qualificação de serem essas “coisas” fundamentais *para a condição humana no mundo* aponta tanto para a *necessária relação* entre o fundamental e o fundamentado quanto para *o caráter em última instância histórico* dessas “coisas”.

4.4. Por fim, o quarto elemento é inseparável dos demais, pois o sentido que determina as “coisas” fundamentais a que se refere o discurso filosófico provém em grande medida do modo como essas “coisas” são postas em questão. Por isso é que, no linguajar acadêmico comum, falamos mais usualmente de questões fundamentais do que de “coisas” fundamentais, pois essas últimas só aparecem como fundamentais *através dos modos como são postas em questão*. Ademais, é de vital importância perceber que essas questões não existem em alguma tábua de fixa, isoladas em um tipo de lista do que já foi chamado de “problemas perenes da filosofia”. Nada está mais distante da experiência efetiva do modo como as questões são tratadas no fazer filosófico. Por isso, no enunciado da caracterização agora em análise foi usada a expressão ‘postas em questão (*investigadas*) de diversos modos’, ou seja, as questões filosóficas só existem como caminhos complexos de investigação das “coisas” fundamentais. Neste sentido, as questões filosóficas são um sinônimo da noção de ‘questionamento’. Em outras palavras, as questões fundamentais são processos de investigação das “coisas” fundamentais através dos quais essas “coisas” aparecem “dentro” do discurso filosófico.

4.4.1. Se do ponto de vista mais geral o elemento primário dentre os quatro é o primeiro, do ponto de vista do *aprendizado do fazer filosófico* a construção (tanto no sentido da descoberta quanto da criação) das questões se apresenta como o elemento primordial. Em certa medida, o imperativo mais importante para quem se coloca no caminho do *tornar-se filósofo/a* é o seguinte: ‘ir às questões mesmas.’ Quando fixamos o olhar mais agudo de nosso espírito nas questões, todo o resto é um meio para investigá-las: toda a filosofia e tudo o que está fora da filosofia. É a partir do modo como “perseguiamos” (investigamos) as questões que não apenas as “coisas” fundamentais se apresentam no discurso filosófico, mas também é nessa busca que *nossa visão do “todo” da filosofia pode se configurar e se reconfigurar* para além dos cortes tradicionais por meio de autores/as, obras, épocas ou áreas.

4.5. Dentre as muitas coisas que se pode dizer sobre esta resposta à questão ‘como se faz filosofia?’, a que mais nos importa mencionar aqui é que *ela nos conduz inevitavelmente à crítica da ideia de*

filosofia pura (em especial na forma “fantasmagórica” que assume entre nós) através da defesa do conceito de filosofia mestiça. Quando nos focamos no fazer filosófico, temos de fazer o esforço de elevação e de imparcialidade que procura sair do campo das valorações metodológicas e conceituais particulares que marcam as disputas (que, por vezes, se tornam “diálogos de surdos”) entre as diferentes tendências, linhagens e tradições que marcam a história da filosofia e especialmente a história da filosofia recente. Em certa medida, esse esforço é uma resignificação em outra direção daquele olhar suspensivo que os céticos lançavam para diafonia (discordância) das opiniões. Quando exercitamos esse “olhar cético”, percebemos mais claramente *a mistura caleidoscópica* de elementos que marca os discursos das partes em disputa. Contudo, em lugar de nos conduzir ao silêncio cético, esse olhar suspensivo nos conduz àquela misteriosa intuição de Heráclito, segundo a qual da união entre consonância e dissonância surge a mais bela harmonia.

Incorporando a (meta)filosofia mestiça: uma poética e uma dramaturgia do fazer filosófico

5. Para podermos dar um “corpo” mais intuitivo e que dê um sentido mais concreto para implementar essa concepção *metafilosófica* sobre o fazer filosófico ao nível da *formação* das pessoas segundo o espírito da filosofia mestiça, é preciso encontrar um conjunto de metáforas e alegorias conceituais que possam ser “preenchidas” de inumeráveis modos. Embora a noção de metáforas e alegorias conceituais seja tão antiga quanto a história da filosofia desde os pré-socráticos, somente em tempos bem recentes começou-se a compreender com mais clareza que metáforas e alegorias não são pura e simplesmente recursos retóricos, literários e poéticos, mas dispositivos indispensáveis de organização de nosso pensamento e nossa interação com as outras pessoas e com o mundo. Em termos gerais, podemos condensar as noções de metáfora e alegoria conceituais na noção de *tópicas*, ou seja, de lugares comuns que nos permitem fazer transposições analógicas de domínios intuitivos da experiência compartilhada para podermos compreender outros domínios mais abstratos de nossa existência. Uma tópica de metáforas e alegorias conceituais que nos permite dar um corpo intuitivo à caracterização apresentada há pouco provém das noções de *poética* e *dramaturgia*, de tal modo que podemos falar de *uma* poética e *uma* dramaturgia fazer filosófico. No mesmo sentido da caracterização apresentada há pouco, essa proposta não pretende ser “a” verdadeira e única metodologia para fazer filosofia, mas se apresentar como *um meio empiricamente adequado que pode guiar as várias formas possíveis de pôr em obra o fazer filosófico.*

5.1. Em seu sentido mais geral, o conceito de poética, a partir de seu uso inicial em Aristóteles, aponta para o conjunto interdisciplinar e flexível de saberes intimamente relacionados ao aprendizado e transmissão de *técnicas de produção (poiêsis) de algo*. Em seu sentido mais específico, durante séculos, a noção de poética esteve associada ao estudo das regras necessárias para a produção da poesia em suas várias formas possíveis. No século XX, Paul Valéry propôs estender a noção de poética para o estudo dos princípios que (explícita ou implicitamente) estão envolvidos na produção de determinada obra de arte ou mesmo de um certo movimento artístico. No caso do conceito de dramaturgia, embora suas bases já se encontrem nos saberes teatrais antigos, é somente no século XVIII que surge explicitamente a noção de dramaturgia, por conta do poeta, romancista e teórico da arte Gotthold Lessing. De modo geral, a dramaturgia aponta para um conjunto interdisciplinar de saberes voltados à encenação de determinado texto, inicialmente no âmbito do teatro e posteriormente no campo do cinema e das novas mídias.

5.2. No tocante à ideia de uma poética do fazer filosófico, ela pode ser caracterizada como a investigação e o aprendizado dos saberes interdisciplinares envolvidos na *produção e reprodução dos argumentos filosóficos e, portanto, das concepções (perspectivas) defendidas ou criticadas por esses argumentos*. Essa concepção sobre as técnicas de argumentação filosófica nos demanda uma reformulação da divisão tradicional dos argumentos a partir dos padrões lógicos e epistêmicos das inferências dedutivas e indutivas. Embora algum grau mínimo de compreensão dessa divisão seja indispensável para quem quer fazer filosofia, essa divisão é insuficiente tanto para interpretar (enquanto forma de reprodução) uma parte considerável dos argumentos filosóficos passados e presentes quanto para a produção de novos argumentos filosóficos. Neste ponto, é possível recuperar em novas bases uma tríade de saberes relacionados à interpretação e produção do discurso, uma tríade cujas origens remontam às práticas educativas desde os pré-socráticos e que permanecem (com modificações profundas) até meados do século XVIII. A partir do século V d. C., essa tríade foi justamente chamada de *trivium* e era composto pela gramática, pela dialética (“lógica”) e retórica. Somado ao chamado *quadrivium* (formado por aritmética, geometria, astronomia e música), formava o que durante séculos foi denominado de ‘Sete Artes Liberais’, pois eram aqueles saberes entendidos como básicos tanto para interpretação dos discursos passados quanto para a produção de qualquer discurso mais complexo. Abreviando as razões dessa retomada, a ideia de uma poética do fazer filosófico propõe que podemos tanto interpretar (reproduzir) quanto produzir os argumentos filosóficos como sendo compostos de três níveis organicamente articulados entre si: o nível de uma gramática filosófica, de uma dialética filosófica e de uma retórica filosófica. Em suma, uma poética

do fazer filosófico nos direciona para pensar a diversidade e polissemia dos argumentos filosóficos a partir de um *trivium* filosófico.

5.2.1. Podemos compreender de modo intuitivo o nível *gramatical* dos argumentos filosóficos como aquele vocabulário próprio a determinada época, tradição, filósofo/a ou horizonte metodológico. Para quem adentra no caminho da filosofia, uma das primeiras exigências é a de saber interpretar (compreender, parafrasear e comentar) as “línguas filosóficas” constituídas pelas diversas filosofias de diferentes épocas, tradições e correntes tanto a partir da modificação das línguas em que foram realizadas (grego, latim, árabe etc.) quanto pela “criação” de novos termos originalmente inexistentes nessas línguas. A mais clara evidência desse nível se encontra nos vários tipos de léxicos de filosofia, desde os mais gerais até aqueles que se voltam a determinado/a filósofo/a.

5.2.2. Podemos compreender de forma intuitiva o nível *dialético* (“lógico”) dos argumentos como aquelas *estruturas formais e metodológicas nas quais são construídas as relações conceituais composta pelos termos de uma gramática filosófica*. Contudo, a tradição moderna acabou por pensar o nível dialético da argumentação apenas pelo seu lado mais formal e matemático, o que acaba por reduzir o nível dialético ao seu aspecto puramente lógico. Na realidade, nos argumentos concretos que encontramos nos textos da história da filosofia, esse aspecto mais propriamente lógico é complementado por um nível que é propriamente dialógico. Isso significa: nos argumentos efetivamente postos em obra nos discursos filosóficos, tais argumentos sempre e necessariamente se posicionam sobre alguma “coisa” e questão fundamental *dentro de um contexto de debates*. Por isso, o uso do termo ‘dialética’ para este nível da argumentação filosófica não é gratuito, mas remonta à etimologia desta palavra: ‘a técnica da argumentação dialógica’. Um exemplo intuitivo dessa diferença entre a forma e o conteúdo de um argumento filosófico é a forma lógica do argumento chamado ‘argumento por redução ao absurdo’. Essa forma lógica (também usada na matemática) foi usada por Zenão de Eleia para argumentar contra a existência real do movimento e da multiplicidade. A mesma forma lógica foi utilizada por Aristóteles para argumentar que o princípio da não-contradição deveria ser aceito como um princípio fundamental de todo pensamento e linguagem porquanto seria um princípio da própria realidade. Em ambos os casos, a forma lógica dos argumentos é a mesma, mas o contexto de diálogo em que essa forma é usada se diferencia. É de uma concepção reducionista dessa dimensão dos argumentos filosóficos que surgiu ao longo dos séculos e especialmente no mundo moderno a divisão clássica dos argumentos entre dedutivos e indutivos.

5.2.3. Por fim, resta falarmos também de modo muito geral sobre o nível *retórico* dos argumentos filosóficos. Esse é talvez o nível mais complexo e o mais negligenciado nas formas modernas de interpretação do discurso filosófico. Essa negligência provém especialmente da visão estereotipada da retórica que se forma a partir do século XVIII, visão segundo a qual a retórica seria ou uma ornamentação dos discursos ou algo primariamente encontrado nos discursos poéticos ou literários. Embora essa visão reducionista venha sendo questionada e desfeita desde meados do século passado, o reconhecimento e o estudo aprofundado das características próprias à retórica filosófica ainda é algo recente. Na perspectiva aqui em jogo, o nível da retórica filosófica é constituído *pelos modos (estratégias narrativas) através dos quais um discurso filosófico articula os níveis gramatical e dialético em vista de persuadir um público real ou possível, presente ou futuro*. Afora o caso problemático dos textos não publicados e que podem se tornar objeto de estudo após a morte dos/das filósofos/as, nos textos filosóficos publicados (ou mesmo daqueles que, mesmo não publicados, tiveram algum grau de elaboração), sempre opera algum conjunto de estratégias retóricas que dão aos argumentos um determinado *estilo filosófico*. Ainda que tenhamos de evitar a concepção estereotipada da retórica mencionada há pouco, *é no nível da retórica filosófica que o discurso filosófico estabelece suas várias formas de intersecções com os discursos literários*. A questão é bastante complexa, mas de um modo simplificado, podemos dizer que *é por compartilharem diversos usos da retórica que textos de filosofia podem ser considerados também literários e textos de literatura podem ser considerados também filosóficos*. Contudo, para não recairmos em determinadas visões apressadas e distorcidas atualmente em voga, é preciso diferenciar entre as noções de ‘filosofia’ e ‘filosófico’, assim como entre as noções de ‘literatura’ e ‘literário’.

5.2.4. Como já dito antes, é preciso lembrar que a separação dos níveis do *trivium* filosófico como modo de interpretação (reprodução) e produção dos argumentos filosóficos só pode realmente ser feita *a posteriori*. Em uma metáfora, essa divisão é como a anatomia que se faz de um cadáver, um procedimento que tem de pressupor o corpo vivo para explicitar sua estrutura, mas é incapaz de explicar *o sentido concreto* desta mesma vida. De modo análogo, essa tripartição dos níveis ou aspectos dos argumentos filosóficos nos ajuda a compreender sua complexidade, mas ainda é incapaz de explicar *o sentido concreto que anima os argumentos filosóficos específicos, bem como as múltiplas formas de interpretá-los e incorporá-los*. É somente na *sinergia* desses níveis que os argumentos filosóficos se realizam. Mesmo assim, compreender e estudar esses três níveis dos argumentos filosóficos nos conduz a uma visão bem mais rica e *frutífera* desta “unidade” complexa dos discursos filosóficos do que a visão que os reduz à divisão entre argumentos dedutivos e

indutivos. Graças a essa concepção abrangente dos argumentos filosóficos, somos capazes de perceber o aspecto universal da argumentação como traço do fazer filosófico.

5.3. A menção ao *corpo vivo* dos argumentos filosóficos nos permite falar de modo geral sobre a dramaturgia do fazer filosófico. Podemos entender a relação entre a dramaturgia e a poética do fazer filosófico através da motivação que conduziu Lessing (em sua *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-69)) a propor modernamente a noção de dramaturgia como uma dimensão da *representação teatral* tão importante quanto a dimensão da poética proposta por Aristóteles. Em sua *Poética*, Aristóteles, com o seu peculiar e agudo “espírito de anatomista” distingue seis elementos que devem se articular em um poema dramático (trágico ou cômico) para que este tipo de discurso consiga alcançar sua finalidade, que não é outra senão a célebre e controversa catarse ou purificação de certos sentimentos diante do destino dos personagens da peça. Esses elementos são: (1) o “mito” (termo que pode ser traduzido por ‘trama’, ‘estória’, ‘fábula’, dentre outras formas), considerado pelo filósofo como elemento primordial e articulador de todos os demais; (2) o caráter dos personagens (*êthê*); (3) o argumento/pensamento (*dianoia*) da peça; (4) o estilo linguístico (*lexis*); (5) a musicalidade (*melopoia*); e, por fim, (6) o espetáculo (*opsis*). Em relação a este último elemento, Aristóteles considera que um poema dramático poderia atingir seu efeito catártico prescindindo da encenação do texto no espetáculo, uma vez que este, conforme o Estagirita, depende mais do cenógrafo do que da estrutura poética do texto. De modo geral, Lessing estabelece explicitamente a noção moderna de dramaturgia justamente ao revalorizar o elemento do espetáculo que havia sido deixado de lado por Aristóteles, uma vez que uma representação (encenação) mal realizada de um texto dramático pode pôr a perder completamente suas qualidades poéticas. Ademais, um texto poético que não nos impressiona ao ser apenas lido e imaginado, pode realizar seus efeitos pretendidos justamente quando posto em cena.

Tomando essa relação sugerida por Lessing entre a poética (mais relacionada com a estrutura do texto) e a dramaturgia (como encenação vivificante deste mesmo texto), podemos dizer que enfatizar apenas a reflexão e o aprendizado da poética do fazer filosófico antes exposta em linhas gerais pode nos fazer perder toda a riqueza de possibilidades que este fazer possui quando considerado como uma atividade historicamente situada que se insere na vida concreta e no contexto sócio-político em que seus atores e atrizes põem em cena os discursos filosóficos passados ou encenam os seus próprios. Em outras palavras, a consideração de uma dramaturgia do fazer filosófico nos conduz a valorizar a dimensão viva do diálogo como elemento inevitável e mesmo primário desse fazer. Vista sob esta perspectiva, assim como toda argumentação pode ser considerada como um tipo de

encenação entre duas ou mais pessoas, também a argumentação filosófica, mesmo que possa se cristalizar na forma mais abstrata do texto escrito, sempre está em algum modo colocada na relação dialógica entre duas ou mais pessoas. E mesmo o que chamamos de monólogo, como já observou Platão, se apresenta na forma tão cotidiana quanto enigmática do “*diálogo* silencioso da alma consigo mesma” enquanto descrição do pensamento anterior à sua enunciação para outrem. Em suma, complementar uma poética com uma dramaturgia do fazer filosófico nos conduz a valorizar a inserção viva, dialógica e sempre algo singular do discurso filosófico como uma atividade intelectual e uma atitude de vida invariavelmente situadas em um contexto histórico-cultural.

Os falsos dilemas gerados pelo fantasma da filosofia pura

6. Tendo em vista a resposta mais abstrata e geral à questão ‘como se faz filosofia?’ e sua *incorporação* na proposta de uma poética e uma dramaturgia do fazer filosófico, construímos um ponto de vista que nos permite pensar o conceito de filosofia mestiça como um modo *universalizável* de compreender *todo* fazer filosófico e não apenas como um tipo de conceito particular ou *ad hoc* constituído para criticar, em negativo e em reação, a ideia de filosofia pura, que entre nós se transformou em um fantasma. De qualquer modo, para se podermos criticar a metáfora conceitual da ideia e do fantasma da filosofia pura foi e é necessário constituir uma outra metáfora conceitual ainda mais poderosa que é a da filosofia mestiça. Neste percurso, realizamos uma inversão de valores, a tradição colonial europeia instituiu a noção do mestiço como inferior à noção do puro. Do ponto de vista aqui em jogo, dá-se exatamente o oposto: a falsa idealização ainda implícita na ideia da filosofia pura se torna manifesta quando essa ideia se transforma, especialmente no contexto das culturas colonizadas, em um fantasma que melancoliza a comunidade em que se encarna e que domina de modo ao mesmo tempo poderoso e difuso o seu imaginário sobre o que conta como possível ou impossível para o seu fazer filosófico. De modo análogo ao tortuoso “desvio” metafísico feito por Platão no diálogo *Sofista* para fundamentar a definição da sofística como uma técnica de produzir simulacros (*phantasmata*), o complexo percurso através de considerações metafilosóficas sobre a questão ‘como se faz filosofia?’ nos permitiu apreender *filosoficamente* o elusivo e, por isso mesmo, poderoso fantasma da filosofia pura, ou seja, não como por meio de uma discussão “paroquial”, mas através de um exercício filosófico por si mesmo.

Esse ponto de vista *ao mesmo tempo filosófico e metafilosófico* nos permite mostrar como certos dilemas discutidos em tempos recentes (embora com raízes antigas) na comunidade filosófica brasileira não representam uma superação do fantasma da filosofia pura, mas, no mais das vezes,

representam seus *sintomas e efeitos*. De modo geral, esses (falsos) dilemas são três: (1) ‘fazer filosofia ou fazer história da filosofia?’; (2) ‘filosofia continental ou filosofia analítica?’; e, por fim, (3) ‘filosofia nacional (brasileira/latino-americana) ou filosofia internacional (eurocêntrica)?’. Contudo, essa diferenciação é feita apenas *a posteriori*, pois no cotidiano acadêmico eles se interseccionam e se confundem. Embora as próximas seções do texto possam ser maçantes e aparentemente recaírem em um tipo de “jornalismo acadêmico” tão em voga nas pequenas disputas, peço a quem lê que encare essas seções como necessárias para um diagnóstico abrangente que nos permite ver as limitações que esses falsos dilemas impõem às possibilidades de nosso fazer filosófico.

6.1. *Fazer filosofia ou fazer história da filosofia?* O primeiro e talvez mais difundido (falso) dilema que ainda assombra nossas discussões e reflexões sobre os sentidos e possibilidades de nosso fazer filosófico é aquele que opõe de modo exclusivo fazer filosofia e fazer história da filosofia. Esse dilema é um sintoma do fantasma da filosofia pura porque se baseia na *imagem* ainda dominante do que significaria fazer história da filosofia. Essa imagem, como já indicado antes, provém do chamado método estrutural de leitura e interpretação da história da filosofia, implantado no Brasil através da Missão Francesa, atuante na constituição do primeiro Departamento de Filosofia no Brasil, na Universidade de São Paulo (USP). Tal método, constituído no cenário acadêmico francês a partir de Victor Cousin (1792-1867), é uma forma da história *monumental* da filosofia, sobre a qual já falamos acima.¹⁸ Este método está principalmente centrado na suposta naturalidade da história da filosofia a partir de épocas, (“grandes”) filósofos, obras e, sobretudo, sistemas. Em uma metáfora didática, a história da filosofia é um tipo de grande museu onde encontramos as obras dos “gênios” universais da filosofia ocidental. Ao longo dos aproximadamente cinquenta anos de duração oficial da Missão Francesa na USP, essa *imagem* particular da história *monumental* da filosofia se transforma em *modelo* hegemônico e se difunde pelos outros departamentos de filosofia que começam a se formar nas universidades brasileiras.

Não há dúvida alguma que esse *uso* da história monumental gerou inestimáveis frutos entre nós, especialmente no que tange à apropriação da história da filosofia, tarefa inevitável para uma comunidade filosófica como a nossa. Querer renegar esse passado é ridículo porque impossível. Somente graças a este esforço (muito bem-sucedido pelo pouco tempo em que foi realizado, diga-se

¹⁸ Sobre a formação deste método no contexto acadêmico francês e sua “importação” para o contexto brasileiro (especialmente do Departamento de Filosofia da USP), veja-se MARQUES, Ubirajara Racan de Azevedo. **A escola francesa de historiografia da filosofia**: notas históricas e elementos de formação. São Paulo: Unesp, 2007. Uma genealogia filosófico-crítica deste método se encontra em DE MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. “História *stultitiae* e história *sapientiae*”. In: _____. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 13-42.

de passagem) podemos atualmente dizer que já nos apropriamos (tanto na forma de textos quanto na forma do *know-how* de pessoas) de uma parte considerável da história da filosofia *européia*. Todavia, em lugar de ser apenas *um dos usos possíveis e mesmo necessário* da história da filosofia, ele foi transformado em modelo único e finalidade principal da formação filosófica entre nós, uma transformação que se amalgamou com nossa melancolia tropical (nosso ‘complexo de vira-latas’), de tal modo que se formaram vários “ditames” que dominaram nosso imaginário sobre as possibilidades e impossibilidades para nosso fazer filosófico. Dentre esses “ditames”, de modo algo simplificado, estão os seguintes: (i) fazer filosofia é algo próprio às culturas europeias passadas; (ii) a filosofia só se justifica entre nós como parte de nossa herança ocidental; (iii) o modelo do que é a filosofia são os sistemas filosóficos realizados pelos filósofos modernos; (iv) a finalidade precípua (senão única) da formação filosófica é se tornar um/uma historiador/a da filosofia europeia passada que possa realizar algum trabalho digno do reconhecimento dos historiadores da filosofia europeus; (v) (associado ao anterior) a qualidade máxima para o reconhecimento acadêmico entre nós e por parte dos europeus é a construção de uma interpretação original de uma ou várias grandes obras filosóficas, ou, no máximo, de um sistema filosófico europeu passado; (vi) se algum dia vier a existir a filosofia entre nós, será somente *depois* que tivermos realizado plenamente este modelo; (vii) presentemente, a filosofia entre nós só pode ser realizada como história da filosofia. Embora haja algo caricatural nessa descrição e tal modelo já não tenha a força que teve até aproximadamente três décadas atrás, foi ele que encarnou a primeira forma do fantasma da filosofia pura e, principalmente, *foi em relação a ele que se formaram as reações que geraram os pseudo-dilemas que estabelecem as balizas das discussões recentes e atuais sobre o fazer filosófico entre nós.*

A primeira reação a esse modelo foi justamente contrapor ao ‘fazer história da filosofia’ a noção de ‘fazer filosofia’. Em sua configuração comum, a noção de fazer filosofia começa a se infiltrar entre nós de duas maneiras, que por vezes se aliam e se identificam. Uma delas foi a incorporação de um novo tipo de “divisão internacional do trabalho filosófico”, uma forma de divisão da filosofia que começou a se tornar comum em universidades inglesas e norte-americanas a partir da década de 1930. Uma das principais características dessa nova forma de divisão da filosofia é usualmente marcada pelas expressões ‘filosofia da ...’, tais como ‘filosofia da linguagem’, ‘filosofia da mente’, ‘filosofia da ciência’, ‘filosofia da arte’ etc. A outra forma pela qual a noção de fazer filosofia se infiltra entre nós é a partir de *uma imagem estereotipada* do que vagamente se chama de ‘filosofia analítica’. De acordo com esse estereótipo, fazer filosofia nada teria a ver com fazer história da filosofia, chegando-se mesmo a ver o fazer história da filosofia como um obstáculo ao fazer filosofia. Além disso, somente o estudo disciplinado dos temas e problemas atualmente em disputa

nas comunidades de debate da “filosofia analítica” constituiria garantia contra a “contaminação” dessa velha e obsoleta forma de fazer filosofia, típica da chamada ‘filosofia continental’, sobre a qual logo mais falaremos. Adeptos/as dessa forma começaram a difundir “a boa nova” entre nós a partir do final da década de 1970. Embora em muitos casos – talvez por causa da formação inicial no antigo modelo – tenha-se acabado por fazer um tipo de história da filosofia analítica contemporânea, não há que se negar a importância dessa nova tendência como contraponto ao modelo da história (monumental) da filosofia que reinava até então praticamente inconteste. Também não há dúvida que esse “abalo” acabou por gerar a necessidade de uma discussão (até então incipiente, caricatural ou inexistente) sobre os sentidos e as possibilidades do fazer filosófico entre nós. Todavia, como usualmente acontece quando se *reage* a uma falsa imagem, a imagem *invertida* acaba por ser ela mesma falsa e, em muitas de suas “encarnações”, manifesta uma forma particular do espírito de vingança, ou seja, o ódio contra uma falsa idealização por meio da idolatria de uma outra falsa idealização.

O problema principal com essa oposição consiste em pensar o fazer história da filosofia e o fazer filosofia por meio de um tipo de ‘ou’ exclusivo. Na realidade, o que temos é um *espectro contínuo entre dois extremos idealizados*, em analogia ao espectro das cores que percorre os extremos “invisíveis” entre o infravermelho e o ultravioleta. *Mesmo nesta metáfora simplificada*, o fazer filosófico *real* se situa *ao longo desse espectro* entre os extremos idealizados. Portanto, fazer uma diferenciação por gênero no que se coloca efetivamente em uma diferenciação por grau consiste em uma simplificação e, de fato, em uma *falsificação* do que vemos nos trabalhos *relevantes*. Isso significa que não é possível fazer história da filosofia *relevante* sem que já tenhamos nos apropriado de métodos e conceitos filosóficos presentes, o que já pressupõe fazer algum tipo de filosofia. Inversamente, não é possível fazer filosofia *relevante* sem que já tenhamos nos apropriado de alguma perspectiva de interpretação da história da filosofia, o que já pressupõe fazer algum tipo de história da filosofia. Contudo, ainda mais ilusório do que opor fazer história da filosofia e fazer história da filosofia por meio de um ‘ou’ exclusivo é identificar o fazer história da filosofia com a vaga noção de filosofia continental e o fazer filosofia como a não menos vaga noção de filosofia analítica. Apesar dessa falsa ilusão de noções vagas, o primeiro falso dilema se confunde com o segundo falso dilema sobre o qual, por isso, temos de falar agora.

6.2. *Fazer filosofia continental ou filosofia analítica?* Como vimos há pouco, o falso dilema entre fazer história da filosofia ou fazer filosofia já traz embutido em si o outro falso dilema que dominou por aproximadamente duas décadas as discussões sobre os sentidos e as possibilidades do fazer

filosófico em nossa comunidade acadêmica: o suposto dilema entre filosofia continental *ou* filosofia analítica. Antes de tentar encontrar ou estabelecer algum sentido na mixórdia de ideias que se agrega em torno dessa oposição, eis aqui, em curtas palavras, minha posição sobre a mesma: *se tomada como parâmetro de avaliação do fazer filosófico contemporâneo (incluindo o nosso)*, ela marca muito mais uma “divisão internacional do trabalho filosófico acadêmico” – divisão que mantém ou procura manter a hegemonia da filosofia eurocêntrica e eurocentrada – do que uma oposição relevante e benéfica para as possibilidades de nosso fazer filosófico.

Como um ponderado e arguto texto de Simon Chritchley aponta, na origem da difusão dessa divisão (que remonta à década de 1970) se encontra uma *autodescrição profissional* de certas comunidades filosóficas da Inglaterra e dos Estados Unidos. Para os propósitos da presente argumentação, convém citar uma passagem particularmente reveladora: “O que precisa ser enfatizado aqui é que a distinção [entre filosofia continental e filosofia analítica] é essencialmente uma *autodescrição profissional*, ou seja, é uma maneira pela qual os departamentos de filosofia [inicialmente nos Estados Unidos e depois na Inglaterra] procuram organizar seus currículos e ofertas de cursos, assim como assinalar suas vinculações intelectuais mais amplas. Entretanto, o problema com essa distinção é que esta autodescrição profissional se sobrepõe a e repete uma oposição cultural mais antiga, na qual questões talvez justificáveis relacionadas à identidade de tradições filosóficas se misturam ruinosamente [*fatally*] com obscuros [*obfuscatory*] preconceitos ideológicos de uma geografia política.”¹⁹

A principal coisa a se enfatizar nesta citação é a seguinte: o sentido *acadêmico-administrativo* e, sobretudo, *ideológico e geopolítico* em que a distinção é usada *por uma parte dos autodeclarados filósofos analíticos*, especialmente na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, embora também tenha sido assumida, *em atitude reativa*, por inumeráveis filósofos/as “continentais”. O aspecto propriamente *filosófico* da distinção parece ser o menos relevante. Desconsiderando essas motivações extra-filosóficas da distinção, do ponto de vista exposto antes, essa distinção marcaria diferentes *estilos de fazer filosofia* por parte de certas comunidades de filósofos/as *fora do Brasil*. Contudo, para aumentar a confusão dessa irremediavelmente vaga distinção, em nosso contexto ela se sobrepõe ao falso dilema descrito há pouco entre fazer filosofia e fazer história da filosofia: asseclas da dita filosofia continental seriam aqueles/as que supostamente fazem *apenas* história da filosofia, enquanto sequazes da filosofia analítica seriam aqueles/as que supostamente fazem *realmente* filosofia.

¹⁹ CHRITCHLEY, Simon. What is continental philosophy? In: CHRITCHLEY, Simon; SCHROEDER, William (Org.). **A companion to continental philosophy**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 3, tradução e acréscimos entre parênteses retos meus.

Para além dessa “confusão ao quadrado”, a tendência de assumir um dos lados ocorre especialmente na geração de filósofos/as brasileiros/as formados/as nas décadas de oitenta e noventa do século passado. De um lado, aqueles/as formados/as na dita filosofia continental como um termo geral para as tradições franco-germânicas do estruturalismo, pós-estruturalismo, fenomenologia, hermenêutica e teoria crítica. De outro, aqueles/as formados/as na dita filosofia analítica gerida no espaço anglo-estado-unidense, voltada para áreas da filosofia que se multiplicavam e ainda se multiplicam exponencialmente.

Se as noções de gênio e sistema parecem ter desaparecido dessa nova geração, o fantasma da filosofia pura continua a atravessar e determinar seu imaginário através de um mesmo modelo repetido em diferentes máscaras: *o estudo e especialização centrados em autores/as, obras, correntes e temas de tradições rivais pertencentes a culturas alheias a nosso contexto histórico-social*. Em termos tão caricaturais quanto reais: “a” filosofia é aquilo que autores/as, obras, correntes e temas das tradições continental e analítica fazem em tempos recentes no arco geográfico e histórico que vai da Europa aos Estados Unidos.²⁰ Em vários grupos de nossa multifacetada comunidade filosófica, propala-se ainda a ideia de que o “sucesso” acadêmico em filosofia consiste em estabelecer alguma vinculação direta e obter algum reconhecimento por parte dos “grandes” nomes que sustentam as comunidades filosóficas pertencentes a este arco.

Todavia, seria equivocado negar que uma parte de nossa comunidade filosófica tem feito filosofia autoral e relevante vinculando-se de diferentes modos a algum desses lados sem cair nas idolatrias e modismos tão comuns no âmbito acadêmico. É importante notarmos que o foco central da crítica a esta distinção vaga não se encontra nos *usos criativos das concepções e metodologias filosóficas assim divididas como meios para nosso fazer filosófico*. O problema não se encontra no fato de o caminho de investigação filosófica percorrido por uma ou mais pessoas de nossa comunidade passar pelas múltiplas formas possíveis de apropriação das concepções e metodologias assim divididas. Isso é uma questão de gostos e estilos, e sobre as “afinidades eletivas” que nos movem no sempre arriscado caminho da filosofia é simplesmente inútil querer legislar. Além disso, como será discutido na crítica ao terceiro falso dilema que nos assombra, seria absurdo acreditar que nossos modos de fazer filosofia simplesmente teriam de se recusar às múltiplas formas possíveis de apropriação das concepções e metodologias filosóficas que são divididas entre continentais e analíticas. Se esse fosse o caso, essa crítica ainda estaria colocada sob o signo da *negação reativa* que

²⁰ É curioso notar que uma parte do que se chama de filosofia estado-unidense e europeia simplesmente já abandonou essa distinção como algo relevante para seu fazer filosófico, parte esta que poderíamos tranquilamente caracterizar como adotando o espírito da filosofia mestiça.

caracteriza o espírito de vingança. O foco central da crítica se encontra nas várias formas como esta distinção vaga e equívoca é importada e tomada como parâmetro absoluto para o que significa ou não fazer filosofia no mundo contemporâneo e, sobretudo, no contexto de nossa comunidade filosófica ainda marcada pelo fantasma da filosofia pura. Como dito antes, é difícil conseguir estabelecer ou encontrar alguma ordem em tão confusa oposição que se torna ainda mais confusa quando transposta para nosso contexto. De qualquer modo, a essa confusão vem se somar o terceiro falso dilema mais recente em torno do qual se engajam os prós e contras *ainda determinados pelo fantasma da filosofia pura*.

6.3. *Filosofia nacional (brasileira/latino-americana) ou filosofia internacional (eurocêntrica)?*

Dentre os dilemas que de algum modo ainda são guiados pelo fantasma da filosofia pura, talvez esse seja o “menos falso” dos três dilemas, se assim fosse possível falar. Ele é o menos falso porque os conceitos que implicitamente contém – ‘filosofia brasileira/latino-americana’ e ‘filosofia eurocêntrica’ – *são conceitos válidos*. Mas a sua falsidade se encontra tanto na sinonímia entre esses conceitos com os conceitos altamente problemáticos de filosofia nacional e filosofia internacional, quanto na colocação de um ‘ou’ exclusivo entre eles.

Não obstante essas duas causas de sua falsidade, a principal delas se encontra na noção de filosofia nacional, uma falsidade que, por isso, se estende ao conceito derivado de filosofia internacional. A rigor, *a noção de filosofia nacional não é apenas fruto direto do mito da filosofia pura, mas também se transforma em uma máscara da ideologia racista e da política colonial eurocêntrica*. A noção de filosofia nacional *começa* a emergir na França e na Alemanha do início do século XIX, mesmo que o Estado-nação alemão tenha se consolidado apenas por volta de 1870.²¹ Curiosamente, é nesta mesma década que o conceito de filosofia nacional começa a se tornar um conceito mais difundido. Um sintoma ao reverso da difusão da noção de filosofia nacional se encontra no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche, publicado em 1886. Em mais de um aforismo, Nietzsche provocativamente afirma que Goethe, Hegel e Schopenhauer não são acontecimentos *apenas* alemães, mas *principalmente* europeus. A observação de Nietzsche nos lembra que até o final do século XVIII, não somente a noção de filosofia nacional, mas também a noção de cultura *nacional* simplesmente inexistia de modo explícito, uma vez que é somente a partir desse momento que começam a se estabelecer concretamente os Estados-nação europeus. Essa observação também é

²¹ Diga-se de passagem: em paralelo com o início do surgimento da noção de filosofia nacional, surge, na passagem do século XVIII ao XIX, a noção de literatura nacional. Com sua característica animosidade em relação à dita cultura alemã, Goethe se contrapõe a esta noção justamente ao propor, no final de sua vida, a noção de literatura mundial (*Welt Literatur*), a qual até hoje é o conceito fundamental das teorias e perspectivas da literatura comparada.

sintomática do fato que desde o advento do Renascimento no século XIV até o auge do Iluminismo no século XVIII forma-se a ideia de cultura europeia, ideia que sucede e substitui a ideia medieval-latina de cultura cristã. Todas essas observações apontam para o fato de a noção de filosofia nacional ser um subproduto da ideia de filosofia pura e estar praticamente associada à expansão do colonialismo racista europeu, bem como da imposição igualmente europeia do Estado-nação como forma e unidade política supostamente universal.

Como um conceito violentamente imposto pela Europa moderna em suas sucessivas ondas de colonização desde o Renascimento, o conceito de nacionalidade (associado à ideia de Estado-nação) precisa ser tomado de modo crítico na perspectiva das lutas (intelectuais e políticas) anticoloniais e decoloniais, especialmente no contexto das culturas latino-americanas. De modo *análogo*, os conceitos de literatura e filosofia nacionais *devem* ser olhados com desconfiança justamente por esconderem em si um vício de origem: *o eurocentrismo* que se estende desde a formação explícita da noção de Europa a partir do Renascimento até a imposição europeia ao restante do mundo da unidade político-colonial do Estado-nação. Do ponto de vista histórico-político, o conceito de Estado-nação é uma realidade política incontornável, e produz efeitos (muitas vezes genocidas) no campo das culturas e sociedades do mundo moderno. Mas isso não significa que tenhamos de adotá-lo como unidade política inquestionável. Bem ao contrário, as lutas anticoloniais desde o século XIX põem tal conceito em questão. No tocante ao conceito de filosofia nacional, se nos colocamos o ideal de constituição de uma filosofia brasileira como sinônimo de uma filosofia nacional, sempre estamos correndo o risco de *mimetizar para dentro de nossa cultura uma imagem reversa do eurocentrismo entranhado na noção de Estado-nação, bem como da ideia ambígua e perigosa de “cultura nacional” como símbolo da identidade nacional*. É justamente o sentido problemático da noção de ‘identidade nacional’ que se esconde atrás do conceito de filosofia nacional. Por causa disso, criamos uma lógica de comparação entre o nacional e o internacional. Se conseguimos nos dar conta do caráter problemático estabelecido por essa “lógica” de comparação, perceberemos que *assumir sem mais os conceitos de filosofia nacional e filosofia internacional já é assumir implicitamente uma “lógica” cuja origem não é outra que o eurocentrismo e, portanto, o racismo que acompanha o colonialismo europeu moderno*.²²

²² Recentemente, Jessé Souza mostrou como ao racismo tradicional centrado na noção de raça (baseado nos fenótipos humanos) veio se somar durante o século XX o racismo “cultural”, que estabelece uma hierarquia tanto no âmbito interno das classes sociais no Brasil quanto principalmente na relação entre os ditos países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos. Esse novo tipo de racismo também se baseia em parte das ciências sociais elaboradas nos Estados Unidos e na Europa e tem como seu centro a noção de culturas desenvolvidas ou modernas por oposição às culturas subdesenvolvidas que não teriam atingido esse estágio de modernização supostamente representado pelos “países centrais”.

Para além desse vício de origem e dessa armadilha da busca de identidade nacional como sinônimo de identidade cultural, a incorporação da oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional nos faz perder justamente aquilo que (com todas as dores e tragédias) é o peculiar de nossa situação geohistórica latino-americana e brasileira: *a multiculturalidade e a miscigenação*. Na realidade, olhando de um ponto de vista cosmopolita (sobre o qual logo mais falaremos), todas as regiões habitadas da Terra são multiculturais e miscigenadas. A ideologia da unidade nacional e da identidade cultural (que se estenderia supostamente para a “pureza das raças”) é uma *ilusão reguladora construída juntamente com o colonialismo europeu moderno*. Mas por causa disso, foi a própria Europa quem se colocou na armadilha dessa ilusão e impôs o eurocentrismo como ideologia histórico-política moderna tanto às outras sociedades e culturas quanto às suas próprias, formando, inclusive, dentro de si mesma diversos centros e periferias. Como indica de modo perspicaz Achille Mbembe em seu célebre ensaio *Necropolítica*, essa “lógica” de identidade e diferença enquanto lógica de exclusão e violência se voltou contra a própria Europa no caso do genocídio praticado pelos fascismos capitaneados pelo nazismo, embora essa insanidade (*baseada nas ideias da identidade nacional-cultural e da pureza racial*) tenha arrastado para o conflito meio mundo política e economicamente centrado na Europa. Mas que a própria Europa tenha sido vítima de sua “lógica” de identidade e diferença, essa “lógica” de exclusão e genocídio, é algo que nós – colonizados e, por isso, *periferizados* – percebemos como um exemplo emblemático da *ironia* da história ou do feitiço que se voltou contra o feiticeiro.

Note-se, portanto, que precisamos operar – por conta de nossa situação geohistórica – com os conceitos de filosofia brasileira e latino-americana por contraste com o conceito de filosofia eurocêntrica. Mas o conceito de filosofia eurocêntrica é ele mesmo uma máscara da ideia de filosofia pura e, entre nós, do fantasma em que se transformou essa ideia, a qual tem atrás de si a ideologia colonialista, racista e capitalista nascida na Europa e “legada” ao imperialismo Estado-unidense. Assim, para não recairmos na lógica de identidade e diferença entranhada nesse fantasma e nessa ideologia, é preciso não recair no falso dilema representado pelo ‘ou’ exclusivo que se coloca entre as noções correlatas de filosofia nacional e filosofia internacional. A necessária revalorização e ressignificação de nosso passado filosófico (brasileiro e latino-americano) não é a afirmação de uma suposta filosofia nacional por oposição à filosofia internacional, mas a necessidade de *potencializarmos nosso fazer filosófico presente e futuro*.²³ Para além das disputas (que tendem a se

²³ Note-se que as interessantes e relevantes propostas da filosofia da libertação desenvolvidas a partir da obra de Enrique Dussel não se confundem com a suposta separação entre filosofia nacional e filosofia internacional, mas se colocam na perspectiva das lutas anticoloniais e decoloniais latino-americanas *para se libertar* das dicotomias eurocêntricas e

tornar disputas verbais) em torno das expressões ‘filosofia *no* Brasil’ ou ‘filosofia *do* Brasil’, deveríamos pensar na filosofia *feita no* Brasil, especialmente aquela filosofia *feita no português brasileiro*, embora o uso da língua portuguesa não seja uma obrigação por princípio. Com efeito, dando alguns passos atrás, a expressão mais adequada seria dizer que há um imenso espaço para *as filosofias feitas a partir das culturas brasileiras e latino-americanas*. Tudo isso nos indica como a discussão em torno do suposto dilema entre filosofia nacional e filosofia internacional é ainda um sintoma gerado pelo fantasma da filosofia pura e, neste caso, pelo fantasma da filosofia eurocêntrica e eurocentrada.

Se realmente queremos descolonizar nossos modos de fazer filosofia *começando desde nós mesmos/as*, devemos abandonar a oposição entre filosofia nacional e internacional em favor da construção de *concepções filosóficas inscritas dentro de um horizonte cosmopolita*. Isso é assim porque se alguém pode assumir e desenvolver este horizonte cosmopolita no mundo globalizado, esse alguém não são as culturas europeias que começaram esse processo de globalização (colonial, racista e capitalista), nem mesmo “a” cultura estado-unidense que continua e agrava esse processo. Bem antes, no mundo atual, o horizonte do cosmopolitismo em seu sentido mais radical *só pode realmente ser assumido pelas culturas que foram perifêricizadas durante os séculos de expansão colonial e capitalista dos países europeus*, ou seja, as culturas agrupadas sob o rótulo de ‘sul global’. Podemos denominar essa forma radical do cosmopolitismo como ‘cosmopolitismo periférico’. No caso da filosofia, são aquelas feitas na periferia do “sistema mundo” que realmente *podem* se tornar filosofias cosmopolitas. Todavia, esse *cosmopolitismo periférico* não tem sua fonte principal no suposto cosmopolitismo iluminista, representado simbolicamente pelo texto de Kant intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). Em vários aspectos esse cosmopolitismo é ainda o cosmopolitismo eurocêntrico, eurocentrado e, por isso, um falso cosmopolitismo. Na realidade, uma parte do que se estuda usualmente sob o nome de filosofia moderna está marcado de várias formas pelo *provincianismo* europeu que só consegue ganhar ares de universalidade por estar situado na legitimação (direta ou indireta) da expansão colonial e capitalista.²⁴

Algumas formas de cosmopolitismo mais adequadas como fontes de inspiração e termos de comparação para a constituição do cosmopolitismo periférico em filosofia se encontram *em parte do* cosmopolitismo entranhado no estoicismo, no epicurismo e no ceticismo antigos, apesar de suas

eurocentradas, contribuindo para *nos tornarmos mais livres para fazer a filosofia desde o horizonte de nossas culturas perifêricizadas*.

²⁴ Note-se que para além de uma vasta literatura sobre o cosmopolitismo nas ciências sociais e na filosofia política, no campo das chamadas ‘teorias decoloniais’ há já mais de duas décadas são propostas concepções sobre o que seria ou poderia ser um cosmopolitismo descolonizado, mas não é possível entrar nesta discussão aqui.

muitas diferenças e da distância no tempo em relação à nossa situação geohistórica. O cosmopolitismo estoico (o mais reconhecido) não apenas se encontra na noção metafísica e política do tornar-se cidadão do mundo, mas também naquilo que é seu pano de fundo: o papel da filosofia em um mundo não mais regido pela unidade política das cidades Estado, mas pela administração de impérios em constante guerra. O cosmopolitismo epicurista (menos notado) se apresenta na concepção segundo a qual o tornar-se filósofo/a significa saber viver filosoficamente diante da infinita transformação do mundo infindo. No caso do cosmopolitismo cético (ainda menos notado), este significa, primeiramente, constituir uma vida filosófica não apenas diante das múltiplas filosofias em conflito, mas também diante das múltiplas culturas humanas. Malgrado essas diferenças, essas três formas de cosmopolitismo têm em comum o reconhecimento da complexidade e amplitude do mundo (cosmo) como âmbito próprio da vida e do pensamento filosóficos. Mas embora esses sejam tipos de cosmopolitismo filosófico que servem como contraexemplos ao suposto cosmopolitismo eurocêntrico moderno, eles ainda estão muito distantes de nossa atual situação. No mundo moderno, é mais fácil encontrarmos uma fonte do cosmopolitismo periférico em parte da multifacetada tradição marxista, em particular por ter mostrado que muitas das filosofias e várias das ciências produzidas nos países centrais da Europa não nasceram “puras” e universais, mas acabaram por se tornar parte da ideologia que esconde ou justifica a brutal expansão capitalista, cuja “lógica” perversa ameaça agora a vida humana e não-humana na Terra. Mesmo assim, essas fontes não substituem a necessidade de assumirmos de modo radical formas *contemporâneas* do cosmopolitismo *que só são possíveis desde a perspectiva das culturas periferizadas*.

Deste ponto de vista, a reivindicação de nacionalidade e localidade pode se tornar a imagem em negativo das reivindicações de nacionalidade das filosofias europeias modernas, quando não se tornam veículos para novas formas do fascismo, essa doença tipicamente europeia que acompanha a expansão globalizada e destrutiva do capitalismo. Ademais, quando contrastada com o panorama atual *e mundial* das múltiplas crises (principalmente da crise climática), a reivindicação de nacionalidade revela seu caráter ridículo e pueril. Ao contrário disso, a posição cosmopolita que somente as culturas periferizadas podem assumir nos coloca na perspectiva de pensar as questões filosóficas para além da suposta universalidade reivindicada por inúmeras filosofias europeias situadas entre os séculos XVII e XX. Explorando essa perspectiva, são as culturas e comunidades filosóficas não-europeias ou eurocentradas que podem assumir *um outro horizonte de universalidade*, justamente por terem sofrido e ainda sofrerem na pele os efeitos da falsa universalidade das filosofias e ciências europeias. A partir de nossas culturas e experiências como povos da periferia, somos nós que – muito mais do que os/as filósofos/as do chamado “centro” – possuímos as “condições de

possibilidade” para *pensar a universalidade a partir da perspectiva cosmopolita*, uma vez que estamos colocados fora das tradições ditas centrais e podemos nos *reapropriar criticamente* delas, mostrando sua parcialidade e seus efeitos violentos.

De qualquer modo, nossa situação geohistórica está marcada por essa colonização econômica, cultural e intelectual. A crença de que sua superação no campo da filosofia poderia surgir de um tipo de “demonização” do que supostamente está contido na noção de filosofia internacional em paralelo com uma “santificação” do que supostamente estaria contido na noção de filosofia nacional é a última armadilha do fantasma da filosofia pura que ainda domina o imaginário de nossa comunidade filosófica, ou seja, é a última armadilha em negativo do colonialismo mental que acompanhou a implantação da filosofia europeia em nossa cultura. Parece-me que se queremos construir *concepções filosóficas* que se libertem desse fantasma, só poderemos fazê-lo *usando os instrumentos da filosofia europeia para fazer a crítica das filosofias eurocêntricas e eurocentradas, especialmente aquelas que se associam ou contribuem para a moderna ideia de filosofia pura*.

Para sairmos do espírito genérico e negativo, vejamos rapidamente *um* caminho que me parece possível para pôr em obra esse cosmopolitismo periférico no campo de nosso fazer filosófico. Em analogia com o princípio metodológico de *redução sociológica* proposto por Guerreiro Ramos, podemos conceber *um* princípio metodológico para o horizonte do cosmopolitismo periférico (e para as diversas perspectivas que podem se desenvolver dentro deste horizonte): o princípio de *redução filosófica*. De modo geral, seu significado nuclear é o seguinte: avaliarmos criticamente (de vários modos e segundo diferentes interesses) os conceitos e argumentos filosóficos provenientes das chamadas tradições europeias, *julgando* o quanto esses conceitos e argumentos *são úteis ou prejudiciais* para que nosso fazer filosófico possa investigar questões fundamentais para a condição humana no mundo *a partir de nossa situação geohistórica específica*.²⁵ A redução filosófica nos permite não apenas avaliar (como é típico da filosofia desde o mundo grego) as *polissêmicas relações* entre universais, particulares e singulares, mas também (senão primariamente) mostrar como certas

²⁵ Cf. RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996 (1958). Em um dos aspectos que nos interessa aqui, o princípio metodológico da redução sociológica (enquanto reapropriação criativa da noção husserliana de redução fenomenológica) aponta para a necessidade da investigação sociológica aplicada ao contexto brasileiro (ou periférico) avaliar criticamente a pertinência e o valor explanatório dos conceitos sociológicos produzidos pela sociologia europeia e estado-unidense, uma vez que tais produções conceituais estão relacionadas à análise dessas sociedades em sua situação histórico-cultural específica. Ademais, apesar de Guerreiro Ramos ter criticado duramente a obra *Consciência e realidade nacional* (1960) de Álvaro Vieira Pinto e do fato dessa obra realmente conter ainda traços muito questionáveis, parece-me que Vieira Pinto já começa a fazer a transposição da noção de redução sociológica para a noção de redução filosófica aqui proposta. Embora a obra de Vieira Pinto se valha da noção de realidade nacional, em certa medida e em aspectos importantes ela escapa da oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional aqui criticada. Da perspectiva aqui elaborada, a filosofia feita por Vieira Pinto na obra citada possui os traços do cosmopolitismo periférico sobre o qual estamos falando, de modo análogo à filosofia da educação elaborada por seu “discípulo” Paulo Freire. Mas não é possível discutir essa temática aqui.

concepções sobre essas relações são limitadas e limitantes para nosso e para todo fazer filosófico atual e futuro.

No contexto mais específico de nossa comunidade filosófica (mas também, potencialmente, daquelas latino-americanas ou não eurocentradas), as múltiplas possibilidades do princípio metodológico da redução filosófica nos permitem realizar *de outros modos o ideal antropofágico* de incorporação criativa do estrangeiro como parte da formação e transformação dos múltiplos valores *universalizáveis* que estão presentes em nosso complexo contexto histórico-cultural.²⁶ A rigor, através da redução filosófica enquanto forma de realização *plural e pluralista* do ideal antropofágico, desaparece (ou ao menos se relativiza muito) a oposição entre o nacional e o internacional, assim como temos um ponto de vista mais potente e adequado à nossa situação geohistórica para levar à frente no campo do fazer filosófico a crítica anticolonial e decolonial do eurocentrismo e do ocidentalismo. A redução filosófica e o ideal antropofágico por ela transformado são apenas dois dentre outros possíveis instrumentos metodológicos disponíveis para nossa comunidade filosófica na construção e reconstrução de perspectivas (concepções) filosóficas a partir desse cosmopolitismo periférico.²⁷

Neste horizonte, o que se pode chamar de filosofia brasileira e filosofia latino-americana não são pensadas sob a rubrica da ‘filosofia nacional’, mas, bem antes, se *aproximam* do que se tem chamado de filosofia mundial (*World philosophy*) e filosofia comparada (*Comparative philosophy*), nas quais se questiona não apenas a suposta universalidade da filosofia eurocêntrica, mas também a visão essencialista da divisão entre ocidente e oriente, bem como se procura superar as limitações (não raro de fundo ideológico) da suposta “essência grega” da filosofia. Além disso, as filosofias brasileira e latino-americana se aproximam do que se tem chamado de filosofia intercultural, na qual diferentes formas de pensar de distintas culturas, bem como as sínteses (misturas) entre culturas outrora distintas são tomadas como horizonte multicultural dentro do qual é possível *recolocar em nova perspectiva* questões filosóficas clássicas ou formular novas questões contemporâneas. Nessas aproximações, encontramos o sentido mais concreto para o horizonte do cosmopolitismo periférico

²⁶ Em certo aspecto, a poética antropofágica ainda padece de certo tipo de narrativa nacionalista e ufanista, associando-se em parte aos atualmente inaceitáveis conceitos de democracia racial e homem cordial. Mesmo assim, a metáfora conceitual da antropofagia – tanto em si mesma quanto por seus múltiplos efeitos de sentido em nossa cultura recente – ainda me parece o melhor caminho para compreendermos como o sentido polissêmico de nossa mestiçagem é um horizonte geohistórico (“político”) e filosófico capaz de *nos abrir para o mundo (cosmo) como um todo sem nos encerrarmos na estreiteza dos nacionalismos*. A ideia implícita na antropofagia de um *processo cultural e pessoal* constituído a partir da *incorporação* da alteridade que se *miscigena* com aquilo que nos circunda consegue nos livrar da “lógica” estática de identidade e diferença que marca o horizonte filosófico eurocêntrico e eurocentrado, incluindo suas versões pós-modernistas.

²⁷ Vale a pena notar, neste momento, que todo este ensaio é *um exemplo* de construção de uma perspectiva *filosófica* que se coloca conscientemente dentro do horizonte deste cosmopolitismo periférico.

acima indicado e conseguimos retirar a questão da filosofia brasileira e latino-americana do falso dilema que opõe nacional e internacional, entendido agora como mais um sintoma do fantasma da filosofia pura.

6.3.1. Uma situação conjuntural merece ser brevemente analisada aqui, não por seu caráter propriamente filosófico, mas por manifestar, no calor da hora, *um sintoma* deste terceiro falso dilema: trata-se da atualmente tão badalada *internacionalização* como critério de avaliação da “qualidade” (ou sua ausência) da filosofia acadêmica brasileira. Mas é preciso tomar cuidado para que esse diagnóstico crítico e irônico não se torne ele mesmo parte do problema. De modo geral, podemos identificar a existência de dois sentidos ou usos positivos para a noção de internacionalização e um sentido ou uso negativo. Podemos chamar os dois primeiros sentidos ou usos positivos de *verdadeira internacionalização* e o terceiro sentido ou uso negativo de *falsa internacionalização*. O primeiro sentido positivo em que essa noção pode ser relevante e útil para nosso fazer filosófico se encontra no sentido da internacionalização que significa *a construção de concepções filosóficas dentro do horizonte cosmopolita* há pouco descrito na perspectiva do princípio metodológico da redução filosófica e do ideal antropofágico renovado. Como dissemos, essa *atitude* aproxima nosso fazer filosófico dos campos da filosofia mundial, da filosofia comparativa e da filosofia intercultural, embora eu acredite que essas aproximações são ainda demasiado abstratas e não devem ser tomadas em um sentido prescritivo ou normativo. Já há diversos exemplos desse tipo de trabalho sendo recentemente realizado, incluindo o trabalho de reavaliação da história da filosofia brasileira de uma perspectiva decolonial. Esse primeiro sentido da internacionalização já está colocado sob signo do conceito da filosofia mestiça.

Um segundo sentido positivo da internacionalização é aquele já em pleno curso em uma parte da comunidade filosófica brasileira, cujos trabalhos altamente relevantes se fazem em um processo de interlocução produtiva com filósofos/as pertencentes a outras comunidades filosóficas estrangeiras. Nos modos como essas pessoas fazem filosofia, a internacionalização enquanto meio dialógico já consolidado, é parte natural de seu trabalho. Nada há a se reprovar nessas formas de fazer filosofia, inclusive que elas sejam feitas na língua franca que – gostemos ou não – se tornou o inglês. As críticas que por vezes se escuta sobre esse modo de fazer filosofia – muitas vezes movidas pela suspeita oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional – são ainda sintomas do fantasma da filosofia pura. Embora ainda haja muito a ser feito na construção de gramáticas filosóficas que exploram as potencialidades do português, prescrever que o trabalho filosófico realizado pelas pessoas que compõem nossa comunidade filosófica deva ser unicamente em português é similar à

crença do personagem Policarpo Quaresma – satirizada no romance de Lima Barreto – segundo a qual a verdadeira “língua nacional” deveria ser o Tupi-Guarani. Ao contrário dessa crítica, na perspectiva defendida neste ensaio, esse segundo sentido “internacionalizado” de fazer filosofia por uma parte de nossa comunidade também pode ser visto como um modo de fazer filosofia dentro de um horizonte cosmopolita e do espírito da filosofia mestiça. Nesses dois sentidos ou usos positivos, a noção de internacionalização se coloca claramente fora da falsa alternativa entre filosofia nacional e filosofia internacional. Em ambos, manifestam-se dois modos possíveis de fazer filosofia dentro do horizonte cosmopolita.

Em contraste com essas duas formas legítimas e, por assim dizer, naturais de internacionalização, presentemente acontece o que se pode chamar de *falsa internacionalização*. Essa forma é justamente aquela que toma a internacionalização *como critério absoluto de avaliação de todas as formas possíveis de nosso fazer filosófico*. Para além de ser um critério “transplantado” acriticamente de uma parte dos trabalhos acadêmicos no âmbito das ciências, nesta acepção e aplicação, a tão exigida internacionalização é apenas mais uma máscara do fantasma da filosofia pura, máscara com a seguinte fisionomia: só podemos nos respeitar e nos reconhecer mutuamente se antes formos respeitados e reconhecidos por comunidades filosóficas estrangeiras “devidamente autorizadas”. Nessa acepção, a tão perseguida internacionalização não passa da forma mais recente do colonialismo e auto-colonialismo intelectuais tão típicos de nossa cultura e sociedade periférica. Essa falsa internacionalização como critério absoluto apenas repete o tão conhecido complexo de vira-latas, que nos faz reconhecer positivamente *apenas* aqueles/as dentre nós que tiveram o “carimbo” de reconhecimento por parte de alguma comunidade acadêmica pertencente a alguma cultura estrangeira tida como o modelo incontestado da “excelência”. Não raro, essa busca neurótica e a todo custo pelo reconhecimento internacional (quanto é atingida), *significa que a filosofia que fazemos aparece como “qualificada” aos olhos das comunidades filosóficas “internacionais” na medida em que é um reflexo de suas próprias questões e interesses*. Em contraste com a verdadeira internacionalização enquanto espaço de colaboração e de diálogo filosóficos, a falsa internacionalização (especialmente elevada ao posto de valor absoluto a ser perseguido *por toda a nossa comunidade filosófica*) é tão-somente a mais recente máscara do colonialismo eurocêntrico e eurocentrado, ecoando da pior forma possível o falso dilema que divide a produção filosófica entre nacional e internacional. Na sarcástica e sábia expressão popular é “filosofia para inglês ver.”

O que fazer?

7. Diante de tantas ilusões perdidas (ou que deveríamos perder para fazer filosofia de modo mais autônomo), a pergunta inevitável parece ser: o que fazer? Para quem ainda está preso de algum modo ao fantasma da filosofia pura e seus falsos dilemas, essa questão esconde o seguinte sentido: o que *ainda nos resta* fazer? Para quem já abandonou, ao menos parcialmente, esses dilemas, a pergunta tem o sentido de: o que *doravante podemos* fazer? A resposta irônica e simples diante de ambos os sentidos da questão é, simplesmente: *fazer filosofia*. Essa resposta irônica é análoga àquela dada por Demócrito a quem lhe perguntou “o que é o ser humano?”, ao que teria retorquido: “o ser humano é aquilo que todos nós sabemos o que é”. Mas *os caminhos* para chegarmos à “tautologia” dessa resposta irônica são múltiplos e, na realidade, têm de ser abertos por cada pessoa que em nosso contexto histórico-cultural se embrenha pelos caminhos do fazer filosófico a seu modo, com seus desejos e com suas próprias finalidades. Apesar disso, tentemos apontar alguns pontos de referência por onde esses diferentes caminhos *podem* passar.

7.1. Como já indicado antes, o ponto de referência primário é a prioridade de se colocar no caminho das questões filosóficas. Mas as questões filosóficas não estão inscritas em uma tábula de leis como os mandamentos bíblicos. Elas estão inscritas na enigmática condição humana no mundo, uma condição ao mesmo tempo natural e histórica, coletiva e individual. *Aprender* a formular uma questão, como se diz, pode ser já a metade do caminho a ser percorrido. Além disso, questões filosóficas, quando realmente *feitas* por alguém, são tanto o *impasse* que nos move a investigar algo quanto o caminho pelo qual *passa* essa investigação. Em filosofia não há questão que não seja *um caminho de questionamento*, um caminho de investigação. Curiosamente, na própria origem da palavra se encontra o verbo latino ‘*quaerere*’: buscar, procurar. Assim, *questões filosóficas são tanto o que se busca responder quando o caminho dessa busca*. Não custa reiterar o que já se disse antes: quem se coloca radicalmente uma questão (e, por isso, *também* se coloca em questão) tomará potencialmente tudo o que lhe parecer possível e necessário como meio (caminho) para buscar respondê-la. E cada resposta, embora seja um fim individual, vale para outras pessoas como um ponto de partida ou como um meio para suas questões e os modos de investigá-las. De algum modo, o questionamento guiado por alguma questão filosófica envolve um círculo entre início e fim. A prioridade das questões filosóficas nos lembra sempre que toda argumentação filosófica, naquilo que possui de mais valioso, é tanto um caminho para cada filósofo/a pensar algo fundamental, quanto, *justamente por isso*, um caminho que pode sempre ser retomado de outros modos por outras pessoas. Diante disso, nunca é

demais repetir pela terceira vez o lema já proposto antes, mas agora em um novo contexto argumentativo: “De volta às questões mesmas!”

7.2. Em relação ao primeiro falso dilema, é preciso reiterar, na “outra volta do parafuso”, que *não existe filosofia que se faça sem algum tipo de leitura de alguma das histórias possíveis da filosofia*. Aquelas pessoas que acreditam não precisar de qualquer auxílio da história da filosofia, especialmente em nossa época (histórica por excelência) já assumiram (na maioria das vezes inconscientemente) alguma leitura que faz determinado tipo de recorte e avaliação da história da filosofia. Há muitas formas já existentes e ainda possíveis de história da filosofia. Quem acredita que existe algo como “a” história da filosofia que estaria à espera de ser descoberta e descrita de uma vez por todas, acredita em uma fábula. Mesmo se preservamos a intuição razoável segundo a qual o passado e o presente da filosofia, como qualquer outro passado e presente de qualquer história, são inalteráveis, as formas de “recortar” essa história passada e presente são ainda mais múltiplas do que as formas pelas quais se pode recortar em diferentes mapas um mesmo território. De modo análogo a como nos diz Umberto Eco sobre a polissemia possível das interpretações textuais em geral, as interpretações possíveis da história da filosofia se estendem no espaço flexível e mutante entre a letra materialmente situada e o disparate do que se choca diametralmente com essa materialidade. Mas é sempre possível alterar esse “espaço do bom-senso”, de tal modo que aquilo que seria disparatado de início pode se tornar um caminho legítimo de interpretação. Fato é que fazer filosofia – ao menos em nossa época – sempre envolve algum tipo de relação interpretativa com a história da filosofia *envolvida de algum modo no caminho de uma investigação filosófica*. Como já indicado antes, *há múltiplos usos possíveis (por vezes ruins) da história da filosofia no fazer filosófico*. Além disso, há várias formas possíveis em que se pode fazer história da filosofia, todas elas determinadas de algum modo e em algum grau pelos conceitos e metodologias incorporados da filosofia mais original e especulativa de determinado tempo. A crença em um único método que nos daria acesso à história da filosofia sem algum tipo de incorporação ou contaminação dos conceitos e do cenário filosóficos presentes é uma crença indefensável, sobretudo depois de mais de um século de desenvolvimento de múltiplas formas de realizar história da filosofia. Em termos mais diretos: fazer (relevante) história da filosofia é sempre já fazer filosofia, tanto quanto fazer (relevante) filosofia envolve algum tipo de interpretação e de recorte da história da filosofia. Mesmo assumindo hipoteticamente a divisão entre fazer filosofia e fazer história da filosofia, tais denominações marcam apenas os nomes dos polos extremos de um espectro contínuo, no qual *ninguém* se encontra ou consegue permanecer fora do campo contínuo que se estende entre esses extremos.

7.3. Relacionado ao tópico anterior, convém que não se faça algum tipo de essencialização do que seria ou deveria ser “a” história da filosofia. A fronteira entre “a” filosofia e outras formas de saber é bastante volátil e deveria ser tomada primariamente como uma delimitação metodológica, hipotética e heurística, cuja validade depende das perspectivas que assumimos nos contextos históricos e geográficos do presente. Mesmo nos contextos contemporâneos, as divisões entre o saber filosófico e os demais saberes é relativa às tradições, às linhagens e aos horizontes metodológico-conceituais assumidos por quem faz filosofia, mesmo que isso não signifique algum tipo de relativismo pós-moderno. O caráter mestiço da filosofia conduz, em muitos casos, a tomar obras e fatos provenientes de outras formas de saber como mais relevantes para seu caminho do que obras e autores/as usualmente situados no campo do saber filosófico. *Para diferentes percursos filosóficos, já foi o caso e ainda será o caso que obras de arte, teorias científicas, práticas religiosas, processos políticos e históricos, bem como experiências pessoais sejam tão ou mais relevantes do que teorias, obras ou conceitos “puramente” filosóficos.* É justamente isso que confere ao *fazer filosófico* seu caráter ao mesmo tempo universalizável e multidisciplinar, bem como o que torna todas as práticas ou obras humanas e eventos do mundo *potencialmente* filosóficos. Isso não trivializa, como por vezes se supõe, o conceito de filosofia, pois *tudo potencialmente* é filosófico, o que, porém, não permite que se diga que ‘tudo é filosofia’. No caso particular do que se chama ou se pretende chamar de ‘filosofia brasileira’, seria bom que quem pretende dar algum sentido relevante para este nome tomasse igualmente a sério o que aprende da história da filosofia (feita alhures e entre nós) tanto quanto (ou ainda mais) o que aprende da história das ciências, das artes e outras formas mais difusas de saber. Em suma, a separação por gênero ou, pior ainda, por essência entre “a” história da filosofia e “a” história de outras formas de saber é o caminho mais rápido e mais simples *para não se fazer filosofia como seria possível e desejável.*

7.4. Em relação ao segundo falso dilema, seria bom que não tomássemos como válida *a priori* uma classificação notoriamente vaga como se fosse uma questão de vida ou morte para nosso fazer filosófico. A suposta divisão entre continentais e analíticos nos fala de diferentes estilos de fazer filosofia *fora de nosso contexto histórico-cultural*, embora tenham sido para cá importados ou transplantados. Talvez a “essencialização” ou cristalização dessa divisão possa fazer algum sentido para quem dentre nós que se sente realizado vestindo roupas de frio em dias quentes. Mas se generalizamos esse gosto exótico, é enorme a probabilidade de perdermos completamente de vista o

fato de – por nossa peculiar posição geohistórica e cultural – estarmos, por princípio, fora dessas disputas não apenas em termos filosóficos, mas até mesmo em termos acadêmicos.

Nós, da América Latina, não somos nem ocidentais nem orientais, supondo que os estereótipos associados a essa distinção ainda façam algum sentido para além da “lógica da identidade e da diferença” estabelecida pelos Estados-nação de matriz eurocêntrica, colonialista, racista e capitalista. Por isso, antes de tentarmos nos *identificar* com ocidente ou oriente, *seria bom pensarmos bem melhor* – especialmente no espaço-tempo de nossa cultura – *sobre nosso caráter evidentemente mestiço*: mistura de povos e culturas ameríndios, africanos, europeus e asiáticos. *Embora o conceito de filosofia mestiça seja universalizável para além das disputas culturais e históricas, trata-se de um conceito que, até certo ponto, só pode emergir da situação histórico-cultural dos países latino-americanos e especialmente do Brasil, enquanto lugar onde provavelmente se realiza a maior mistura de etnias, línguas e linhagens culturais em um mesmo corte espaço-temporal da história moderna*, algo que, de forma alguma, significa um processo único, linear e pacífico ou que, pior ainda, significaria o mesmo que uma quimérica democracia racial.²⁸

Quando meditamos sobre esse quadro complexo, o falso dilema que supostamente nos obrigaria a escolher entre filosofia analítica ou filosofia continental mostra todo o seu ridículo em nosso contexto. Na expressão já consagrada por Roberto Schwarz, essa vaga distinção se apresenta como mais uma “ideia fora de lugar”. Na melhor das hipóteses, para quem queira fazer filosofia desde a nossa situação histórico-social particular, a distinção entre filosofia continental e filosofia analítica pode marcar *preferências pessoais e circunstanciais determinadas por percursos filosóficos de investigação de certas questões fundamentais*. Na pior das hipóteses, representa apenas mais um dos sintomas do fantasma da filosofia pura, no sentido em que se abdica da autonomia crítica de pensamento para se associar a alguma tradição filosófica particular como se fosse o sinônimo do fazer filosófico em geral. De um ponto de vista mais abrangente e irônico, o melhor seria abandonar tal distinção quer como uma disputa entre comunidades filosóficas situadas no suposto “centro”, quer como que a mais *nova* roupa ideológica que veste a nua, crua e *velha* filosofia eurocêntrica e eurocentrada.

7.5. Em relação ao terceiro falso dilema, tudo o que é relevante para superá-lo e olhá-lo ironicamente já foi dito quando da dissecação de suas partes gerais feita acima. Basta acrescentar que uma atitude

²⁸ Sobre o caráter fundamentalmente mestiço da cultura brasileira, uma referência indispensável (mesmo com críticas que se deva fazer à sua gramática conceitual) é RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 2010 (1995).

intelectual e filosófica que assume o horizonte cosmopolita aberto pelo conceito de filosofia mestiça consiste não em acreditar que estaríamos fazendo filosofia ao nos tornarmos especialistas na filosofia brasileira ou latino-americana, em particular se tentarmos construir algum tipo de história monumental e tradicionalista dessas filosofias. Essa observação nada retira da premente necessidade de dedicarmos mais trabalhos ao campo de tal historiografia filosófica, bem como de incorporá-los na formação acadêmica dos que iniciam seu caminho na filosofia em nosso contexto, rompendo assim o desprezo generalizado e a colocação desses trabalhos e dos/das autores sobre os quais se dedicam em um “gueto” de especialistas supostamente menores, atitude que manifesta de modo inequívoco o fantasma da filosofia pura que ainda nos assombra.

Não raro, o fantasma da filosofia pura que nos melancoliza não somente despreza, ignora e invisibiliza quase tudo o que foi feito em termos de filosofia entre nós, mas também apresenta uma suposta imagem pura da história da filosofia, separada de outros campos do saber, em particular das artes e ciências. Devemos nos precaver de transplantar esse “purismo” para o tão necessário campo de estudos da história da filosofia brasileira e latino-americana. Por conta disso, o *horizonte* aberto pelo conceito de filosofia mestiça não nos recomenda apenas uma reavaliação e ressignificação da filosofia brasileira e latino-americana *desde um ponto de vista cosmopolita*, mas também e talvez sobretudo que **incorporemos** os conceitos, os argumentos e as metodologias dessas filosofias em nossos caminhos de investigação, **miscigenando-os** com aqueles provenientes das filosofias de outras épocas e lugares *que nos servem como meios para pensarmos as questões fundamentais para a condição humana no mundo desde nossa situação geohistórica específica*.

Por fim, essa incorporação e miscigenação nos conduz a perceber também que o *pensamento filosófico* brasileiro e latino-americano se apresenta muitas vezes “fora” do que usualmente podemos chamar de filosofia: nas artes (particularmente na literatura) e nas ciências (particularmente nas ciências humanas). É também por isso que o conceito de filosofia mestiça pode ser tão benéfico para nos livrarmos da melancolia gerada pelo fantasma da filosofia pura: reconhecer que o *pensamento* brasileiro e latino-americano raras vezes se pautou pelo que academicamente pertence ao “campo” mais estrito e consensual da filosofia. Em outras palavras: *o pensamento filosófico brasileiro e latino-americano quase sempre esteve marcado pelo caráter mestiço*. Se queremos fazer jus a este espírito, talvez seja bom que saibamos diferenciar aquilo que pertence mais propriamente ao campo da filosofia e *o caráter filosófico que podemos encontrar em obras pertencentes a outras formas de saber*. Essa atitude nos facilita e potencializa a incorporação e miscigenação há pouco aludidas, sem cairmos nas armadilhas e modismos ainda eurocentrados dos pós-modernismos. Em palavras mais diretas: para fazermos filosofia mestiça *incorporando e miscigenando* o pensamento filosófico

brasileiro e latino-americano com outras matrizes filosóficas, é bom sairmos (ao menos um pouco) do que usualmente se considera academicamente como filosofia brasileira e latino-americana.

7.6. Terminemos olhando de outro ponto de vista o início deste ensaio: nós nos encontramos em uma encruzilhada, tanto enquanto seres humanos quanto como latino-americanos. O deserto está crescendo. O niilismo atual pode ser o último, pois em lugar de uma transição para novos valores, pode estar nos levando à impossibilidade de qualquer novo valor humano no mundo. Diante dessa situação-limite, os falsos dilemas associados ao fantasma da filosofia pura revelam todo o seu ridículo ao olhar irônico da filosofia mestiça. Na medida em que este olhar é *um* caminho que nos permite diagnosticar esse ridículo e *dele nos livrarmos*, ele também *pode* se tornar *um* caminho através do qual *nos tornamos mais livres para fazer as filosofias* que ainda nos são possíveis no contexto de nossa cultura e, principalmente, no momento em que nós, como seres humanos, nos aproximamos da beira do abismo.²⁹

Referências bibliográficas

- CHRITCHLEY, Simon. What is continental philosophy? In: CHRITCHLEY, Simon; SCHROEDER, William (Org.). **A companion to continental philosophy**. Oxford: Blackwell, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Ed.). **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe, vol. 1. Berlim: De Gruyter, 1968.

Referências complementares

- DE MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. História *stultitiae* e história *sapientiae*. In: _____. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 13-42.

²⁹ Este ensaio é uma versão estendida de uma parte dos tópicos rapidamente indicados em uma fala intitulada “Sobre o conceito de filosofia mestiça”, apresentada na mesa-redonda de encerramento do *Terceiro Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia*, com a temática *Filosofia para além da filosofia*. Essa mesa-redonda ocorreu no dia 11/11/2022 e foi composta respectivamente, pelas palestras do Prof. Alexandre Meyer Luz, pela minha e pela palestra da Profa. Janyne Satler. A gravação das palestras desta mesa redonda e das questões por ela provocadas está disponível no endereço <https://www.youtube.com/watch?v=_w1nqMy0rf4>. Este evento foi organizado pelos/as estudantes da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a quem agradeço aqui pelo convite para a palestra, assim como pelo convite para publicação deste texto.

- LOEB, Paul; MEYER, Matthew (Ed.). **Nietzsche's metaphilosophy: the nature, method, and aims of philosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2019.
- MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. **Sapere Aude**, v. 9, n. 18, p. 223-239, 2018.
- _____. **História da filosofia do Brasil**; vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010.
- MARQUES, Ubirajara Racan de Azevedo. **A escola francesa de historiografia da filosofia: notas históricas e elementos de formação**. São Paulo: Unesp, 2007.
- OVERGAARD, Soren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **An introduction to metaphilosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996 (1958).
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 2010 (1995).