

Breves considerações críticas acerca do método para uma filosofia intercultural de Raúl Fornet-Betancourt

Rubin Assis da Silveira Souza<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo investigou o método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América, de Raul Fornet-Betancourt. Partiu-se especificamente do texto do autor para posteriormente fornecer considerações críticas aos seus posicionamentos. Nesse sentido, analisou-se a originalidade do tema, a filosofia da libertação como modelo de diálogo intercultural, seus pressupostos hermenêuticos e epistemológicos e, por fim, o pensamento ibero-americano como base para uma filosofia intercultural. No final do trabalho apresentou-se seis críticas ao texto estudado – o problema da arrogância e dissimulação filosófica, a adoção tácita de um platonismo e a não originalidade filosófica, o problema da falácia naturalista e do falsificacionismo e, finalmente, a não razoabilidade política das propostas.

Palavras-chaves: Intercultural; Ibero-América; pluralismo.

Brief critical considerations about the method to intercultural philosophy from Raúl Fornet-Betancourt

## ABSTRACT

The article investigated the method of intercultural philosophy from Ibero-America, wrote by Raul Fornet-Betancourt. The starting point was specifically the author's text to later provide some critical considerations. In this sense, it was studied the originality of the subject, the philosophy of liberation as model of intercultural dialog, the hermeneutical and epistemological presuppositions and, finely, the Iberoamerican thinking as base to the intercultural philosophy. In the end of the article presented six critical to the text – the problem of philosophic arrogance and dissimulation, the tacit adoption of Platonism with the consequence of not originality, the problem of naturalistic fallacy and the falsifiability and, finely, the non-reasonableness of the policy proposals.

Keywords: Intercultural; Ibero-America; pluralism.

---

<sup>1</sup> Mestrando do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES – PROEX.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo expõe e contesta as principais características do método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América, de Raul Fonet-Betancourt. O tema do artigo justifica-se pela recente exposição da filosofia da libertação nos meios acadêmicos, especialmente a popularização de uma teoria pluralista que promete descentralização política e intelectual, a qual englobaria os povos ibero-americanos nas discussões filosóficas contemporâneas. O texto do autor representa, nesse sentido, uma importante referência desde a década de 90 no posicionamento político brasileiro e uma análise do mesmo mostra-se interessante e necessária, pois suas teses estão presentes o núcleo do pluralismo jurídico latino-americano contemporâneo e pretende-se como novo paradigma filosófico do Direito.

Busca-se, como estratégia argumentativa, concentrar-se objetivamente no texto nos dois primeiros capítulos para finalmente fornecer as considerações ao final do trabalho. Adotou-se tal procedimento considerando as críticas desenvolvidas, as quais exigem a demonstração de uma leitura precisa e minuciosa das ideias apresentadas. Concomitantemente, contudo, serão inseridas notas explicativas sobre os temas mais relevantes

A primeira questão exposta diz respeito à originalidade da filosofia intercultural e a sua necessidade, dividida em sete teses – 1) fonte inédita, 2) processo continuamente aberto e polifônico, 3) a não renúncia da finitude humana, 4) o não reducionismo, 5) a descentralização da filosofia, 6) a interdiscursividade e 7) a universalidade desligada da unidade. Dentro desse mesmo aspecto dos problemas preliminares também se analisa a utilização da filosofia da libertação como proposta do diálogo intercultural, entendendo, para o autor, ser essa a fonte do desafio hermenêutico autêntico do diálogo intercultural do pensamento latino-americano, evitando-se a reconstrução monocultural da filosofia. Nesse sentido, apresentam-se os pressupostos hermenêuticos e epistemológicos de Raúl-Betancourt – o processo de descolonização da interiorização acrítica dos valores ocidentais impostos, o respeito à solidariedade tanto moral quanto epistemológica, a limitação do relativismo histórico-cultural descontrolado, a respectividade e a compreensão universal da sua posição histórica com as outras culturas.

No segundo capítulo restringimos o argumento ao chamado pensamento ibero-americano para um modelo teórico-epistemológico, considerando a inculturação filosófica, a

sua contingência e o diálogo entre as culturas. A ponderação da interculturalidade, então, é o objeto central da análise.

Finalmente, no último capítulo, há objeções ao texto e à filosofia proposta, divididas em seis críticas, as quais são postuladas a partir da leitura realizada nos capítulos anteriores. Tais críticas são extremamente necessárias tendo em vista os pressupostos estudados no artigo. Ocorre que o método da ‘filosofia’ de Raúl-Betancourt mostra-se demasiadamente problemático e uma análise criteriosa não pode ser dispensada.

## **1 DOS TRÊS PROBLEMAS DO DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Neste primeiro capítulo discutiremos a originalidade dos argumentos, a filosofia da libertação e os pressupostos hermenêuticos e epistemológicos propostos pelo autor. Concentra-se, assim, na primeira parte da sua obra para após discutir seus problemas ao final do trabalho.

### **1.1 A originalidade do pensamento**

Dentro dos problemas do diálogo intercultural, a primeira questão levantada diz respeito à originalidade do estilo proposto. Tal pioneirismo é descrito nos sete argumentos seguintes.

É um pensamento novo porque brota do inédito, isto é, não é uma reorganização teórica, nem uma radicalização dos posicionamentos ocidentais, mas a *criação* a partir das potencialidades filosóficas que se vão historizando em um ponto de convergência comum, não dominado, nem colonizado culturalmente por qualquer tipo de tradição cultural. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 10)

Em segundo lugar, a filosofia intercultural inova, afirma, porque funda-se em um processo continuamente aberto e polifônico. Supera-se a filosofia comparada para realizar um processo no qual se fazem citações convocando e aprendendo a conviver com as experiências filosóficas de toda a humanidade, conseguindo a polifonia de vozes, no qual se segue a sua sintonia e harmonia pelo contínuo contraste com o outro. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 10-11)

Ainda, não renuncia a finitude humana, fomentando o hábito de intercambiar e de contrastar. Assim a filosofia intercultural parte do pressuposto da não aceitação da absolutização ou sacralização dela mesma. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 11) Nesse sentido, ela inova também por renunciar a toda postura hermenêutica reducionista, a qual não aceita trabalhar com modelos teóricos únicos de paradigmas de interpretação. Também positivamente busca um processo criativo de interpretação, além dos modelos conhecidos. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 11)

A Filosofia intercultural também é nova porque descentraliza todo centro predominante, não sendo somente antieurocentrica, mas uma crítica à vinculação com qualquer outro centro de cultura, mesmo o tendência latino-americano-centrista ou afro-centrismo. Sua visão fixa-se na reflexão filosófica no momento da interconexão e intercomunicação. Assim, parte-se da própria tradição cultural para o estudo filosófico, porém sem a centralizar. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 11)

Em sexto lugar, a filosofia intercultural abre um espaço compartilhado e interdiscursivo para a identidade filosófica. É um processo histórico de enriquecimento contínuo, possibilitando uma constante transculturação. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 12)

Por fim, a filosofia intercultural é pioneira porque, segundo o autor, busca a universalidade desligada da figura da unidade. Até hoje não houve universalidades, mas defesa da ideia metafísica da unidade, resultado da manipulação de determinadas culturas.<sup>2</sup> A filosofia intercultural, por sua vez, contribui para refazer a ideia de universalidade em um programa regulativo centrado no fomento da solidariedade entre todos os universos que compõem nosso mundo. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 12)

---

<sup>2</sup> Nota-se que o autor em momento algum define quais são as teorias que cometem os erros atribuídos, especialmente a monoculturalização e manipulação etnocêntrica da filosofia discutidas nesse ponto, ignorando qualquer citação ou referência ao pensamento contestado. Tendo em vista a riqueza conceitual hodierna, tal falha não se justifica. O que se conclui, nesse momento, portanto, é que a suposta originalidade assenta-se na ignorância de outras concepções filosóficas: como dizer que sistemas de filosofia, tais como os de Husserl, Kant ou mesmo Kelsen não possuem espaços abertos de discussão e intercambiamento filosófico? É justamente a crítica fenomenológica e transcendental quem discute e se posiciona primeiramente por tal necessidade argumentativa, não dogmática, das teses filosóficas e defende a impossibilidade epistêmica dos absolutos. Sendo assim, tal pensamento idealizado pelo autor sobre a Ibero-América não se socorre de forma alguma quando uma análise histórica do pensamento é postulada. Consequentemente, as sete teses 'pioneiras' são prejudicadas por falta de conteúdo argumentativo fundamentado.

## 1.2 O modelo filosófico latino-americano – a filosofia da libertação (FL)

O segundo problema do diálogo intercultural é o modelo de pensamento latino-americano que será utilizado para representar o seu contexto. O modelo utilizado será a filosofia da libertação. A FL, sustenta o autor, representa a forma concreta de inculturação polifônica, distinta da filosofia dominante europeia. Marca o giro inovador pelo qual a reflexão filosófica na América Latina encontra-se com a sua realidade social e cultural. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 14) Assim, a FL dá ao diálogo intercultural contextualidade e historicidade concreta para poder se comunicar com as outras racionalidades filosóficas. Ou seja, o problema fundamental é como conseguir a explicação comunicativa de posições culturalmente determinadas e diferenciadas? Esse problema se propõe como um processo de contextualização e inculturação da filosofia. Com isso, marcar-se a ruptura com o modo tradicionalmente dominante da relação entre a filosofia europeia<sup>3</sup> e a latino-americana – a filosofia latino-americana não é mais o eco da voz europeia, autoritariamente unilateral, mas possui feição própria a partir da FL. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 16-17)

Essa formação da FL ocorre pelo processo da inculturação: os sujeitos agora têm uma reciprocidade comunicativa – através do processo de inculturação os participantes do diálogo não buscariam no outro um objeto de interesse ou pesquisa, mas como sujeito de pensamento próprio em processo, como voz própria de cada cultura. Observa-se que a inculturação da FL não deve ser interpretada como um programa de enraizamento de seu núcleo filosófico, que limitaria a criatividade e potencialidade das filosofias não ocidentais, mas, sobretudo, deve superar sua carga de ambiguidade para ser uma expressão do processo de constituição da reflexão filosófica na sua identidade e autenticidade cultural. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 18)

Junto com o problema da inculturação da FL, o autor traça o desafio hermenêutico do diálogo intercultural, distintos em três elementos exemplificativos, os quais superariam a interpretação de dominação: Primeiro, trata-se de “Historicizar” [sic] (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 19) o problema hermenêutico ao pondo de descobrir possíveis

---

<sup>3</sup> Nesse ponto o autor se refere expressamente a Hegel como promotor da monoculturalização da filosofia, estendendo sua compreensão a todas as corrente de pensamento ocidentais, o que de fato é um revoltante absurdo – considerar todo o pensamento ocidental reunido em apenas um filósofo evidencia novamente a miopia argumentativa, além da sua indisposição para o conhecimento da diversidade conceitual do pensamento ocidental contemporâneo. Ou seja, pode-se constatar a falsidade dos problemas já pela ignorância das fontes.

Da mesma forma o autor não desenvolve convincentemente a razão do porquê a abençoada filosofia da libertação não recairia na monoculturação. Simplesmente é um salto de fé!

unilateralidade, sem, contudo, defender uma relativização pós-moderna e a abdicação da razão da FL.<sup>4</sup> O que se busca é a “trans-formação” [sic] (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 19) da razão, indicando a incorporação igualitária da perspectiva do sul na história. O segundo desafio é promover um diálogo de interpelação, alteridade, não opressão. O acesso ao outro parte da sua situação histórica e reconhece nela uma fonte de originalidade e dignidade. O encontro com o outro é, assim, interpelação da nossa maneira de pensar e o pensar do outro, vivendo um novo horizonte de compreensão desafiador e produtor de perspectivas de nossa posição original. O terceiro desafio refere-se à posição do outro e sua reconstrução a partir da posição unilateral: frente ao outro não cabe a reconstrução teórica a partir do meu modo de pensar. Não posso, enfim, reconstruir a posição do outro a partir da minha teoria, monoculturalmente, mas a tarefa consiste em reformular os meios de conhecimento a partir das vozes da razão ou das culturas em uma comunicação aberta. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 20)

### 1.3 Pressupostos hermenêuticos e epistemológicos

Por fim, há o último problema do diálogo intercultural na filosofia: os pressupostos hermenêuticos e epistemológicos. Segundo Fernet-Betancourt, não se recorre a uma teoria para fundar esses pressupostos, mas à experiência histórica como leitura para o *quefazer* filosófico na perspectiva intercultural. Nas palavras do autor, por ser um dos trechos mais importantes (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.20, §2º):

Preferimos não recorrer a uma teoria, **porém à experiência histórica**, e tratar de ler, a partir dela, alguns fios condutores a nível hermenêutico-epistemológico **para o quefazer filosófico na perspectiva intercultural**. Concretamente, **partiremos da experiência histórica** da América Latina como continente de constituição intercultural, que tem sofrido e sofre políticas efetivadas pela idéia da uniformidade cultural. Daqui provém, também, a outra cara constitutiva dessa história americana, a saber, a resistência cultural de povos que querem guardar sua própria memória como um aporte ou voz que não deve faltar na sinfonia polifônica de uma humanidade solidária e livre. (Grifo meu)

---

<sup>4</sup> Essa é outra parte do texto que carece de maiores esclarecimento do autor – ora, uma análise histórica das concepções filosófica sem relativismo é, em suma, hegelianismo. Significativa também a enfática renúncia a qualquer relativismo sem explicar, no entanto, como pretende fornecer um conceito histórico de pluralidade não recorrendo ao relativismo, que segundo Hans Kelsen, v.g., é a essência e o valor da própria democracia e da tolerância. (KELSEN, 2000, p. 161)

A partir desse contexto histórico, dos fatos, o autor cita os pressupostos filosóficos<sup>5</sup>: o primeiro pressuposto **é criar condições para os povos falarem com sua própria voz.**<sup>6</sup> O colonialismo, na sua história de domínio e destruição, que congrega também a expansão capitalistas, marca o processo da violenta negação do outros. Essa é a base histórica da hermenêutica do invasor, mas também é a **hermenêutica das vítimas, presas por uma cultura de dominação, a qual interiorizaram acriticamente.** Novamente as palavras do autor se tornam necessárias (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 21):

Pois essa história, que congrega tanto ao momento da expansão capitalista, no estrito sentido econômico, como o momento do atentado da civilização ocidental às cultural ameríndias em nível cultural, marca o processo da violenta negação do outro, de onde o outro, se não é destruído fisicamente, é desvalorizado e colocado em função dos interesses do império. **Esta é a base histórica a que se refere a hermenêutica do invasor, mas também a base histórica a que se refere igualmente a hermenêutica das vítimas, quando estas, presas nas redes de uma “cultura de dominação”, interiorizam acriticamente o código cultural ocidental e desprezam os valores autóctones de suas próprias tradições culturais.** (Grifo meu)

A condenação ao colonialismo é, portanto, a recusa da hermenêutica da dominação interiorizada. Assim, a crítica é o desenvolvimento de uma ‘libertação’, sendo essa formada pela extinção de hábitos de pensar etnocêntricos que **bloqueiam** a percepção do outro, a sua alteridade e dignidade humana. É necessário, então, **um processo de conversão**, o qual é designado como o segundo pressuposto epistemológico.

Esse processo de conversão ressalta a disposição de fundar uma dinâmica de totalização universalizante baseada no reconhecimento e respeito recíprocos através da convivência, a qual aponta uma forma superior de harmonia, chamada de solidariedade, que por sua vez supõe o outro a partir de sua alteridade e exterioridade. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 22)<sup>7</sup>

O terceiro pressuposto afasta a totalidade fixadora da verdade para uma ideia de **totalização dialética.** Nesse modelo, a dialética não é fixa, mas um processo no qual não há

---

<sup>5</sup> Temos nesse argumento uma evidente falácia naturalista. No último capítulo desse artigo discutiremos a falácia cometida pelo autor e suas consequências.

<sup>6</sup> Aqui há expressamente uma posição filosófica salvífica – é o filósofo de Fernet-Betancourt o responsável por ‘dar’ a palavra ao imbecil que não pode pensar por si mesmo, visto ser ‘vítima da hermenêutica do colonizador’. Esse ‘filósofo’ coloca-se em posição intelectual superior à ‘vítima’, por isso pode libertá-la. Ora, isso é uma arrogância infantil que lembra muito os conselhos velho Pangloss ao inocente Cândido.

<sup>7</sup> Aqui há uma petição de princípios. Por que fundar a convivência e respeito recíprocos na solidariedade? Também o egoísmo e uma ética de interesses podem perfeitamente justificar tal convivência e respeito recíprocos. *Vide*, v.g., a tese de Thomas Hobbes, para quem somente há convivência e respeito mútuos não através da solidariedade, mas da formação interessada de uma hierarquia política, centrada no monarca absoluto. Enfim, tanto um argumento solidarista quanto egoísta são válidos para justificar uma política de convivência e respeito recíprocos, pois partem dos mesmos critérios de formação e identificação. Então, qual a razão do autor escolher a solidariedade e não o egoísmo ou uma ética dos interesses? A resposta é evidente – ele simplesmente peticiona princípios, pois o valor demonstrado já parte da sua aceitação sem uma justificativa prévia.

relação de equivalência entre tradição cultural e verdade, mas um intercâmbio cultural de aprendizagem recíproca que vai totalizando, no processo, aos participantes a verdade. A dialética assim é contrastante e limita o relativismo histórico cultural descontrolado. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 22)

O quarto pressuposto é um modelo de arazzoar a partir da respectividade. Essa é a formal abertura do real e indica a necessidade de afirmar a relação interna do modo de realidade na qual se está. Daqui resulta um movimento que supera o relativismo enquanto permanece pela respectividade e reorganiza a totalização do real em uma dinâmica inter-relacional. Assim, a relação com o outro, a comunicação intercultural, dá seguridade para a explicação de um horizonte de totalização antirrelativista. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 23)<sup>8</sup>

O quinto e último pressuposto sustenta a necessidade de compreender aquilo que é culturalmente estranho: a) não deixar haver uma dominação cultural do outro; b) compreender não apenas pelos conceitos, mas pela sua vida, abarcando formas histórico-concretas; c) a compreensão respectiva; d) por fim, há o cultivo do terreno ‘inter’ “como espaço indeterminando e aberto, deixando o outro indefinido para que a alteridade se comunique sem bloqueios. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 23-24)

## **2 AS BASES PARA O MODELO INTERCULTURAL: o pensamento Ibero-Americano (PIB)**

O segundo capítulo abarca a fundamentação de um pensamento Ibero-americano (PIB) como modelo de filosofia intercultural. Nesse ponto o autor discorre sobre a questão da inculturação, a origem e da atividade filosófica no diálogo e, finalmente, apresenta uma esboço de filosofia intercultural a partir da Ibero-América.

---

<sup>8</sup> Temos aqui uma evidente contradição – primeiro o autor desqualifica seu interlocutor como uma ‘vítima da hermenêutica interiorizada pelo colonizador’ e depois sustenta uma ‘dinâmica inter-relacional’. Essa dinâmica, conseqüentemente, deve restringe-se unicamente aos partidários da sua filosofia, sendo que a inter-relação com o outro se encontra unicamente em uma fase em que já foram criados cidadãos de segunda classe incapazes de dialogar com o filósofo salvador libertário. Ou seja, somente entre os eleitos de forma solipsista há a bela execução verborrágica da ‘abertura do real’ em uma ‘dinâmica inter-relacional’. Os ‘interiorizados’ por culturas exógenas, europeias etc. estão excluídos dessa fase.

Previamente trata do estilo proposto pela nova filosofia – o estilo da tradição ocidental é monológico,<sup>9</sup> no qual interessa ao filósofo fundamentar seu próprio pensamento, caracterizado pela autorreferência, pela rigidez e pelo fechamento – “são fortalezas do pensamento” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 23). Já o estilo da nova filosofia consiste, afirma, na formulação de proposições, não teses, expostas à crítica e ao contraste.<sup>10</sup>

Nessa nova proposta, há qualidades próprias do PIB, defende o autor, as quais são descritas como interdisciplinaridade e interculturalidade. Interdisciplinar porque os modelos específicos de racionalidade não superam questões fronteiriças; a interculturalidade porque não conceberia uma dinâmica de expansão imperial do *logos* monocultural uniforme. A interculturalidade, assim, evitaria a crise filosófica monocultural e propõe o intercâmbio solidário entre as culturas e as tradições de pensamento filosófico.<sup>11</sup> Nesse mesmo sentido, a atividade filosófica salvadora propõe um momento de esperança na transformação intercultural que “cumpra sua missão histórica no mundo de hoje” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 28).

O segundo ponto do PIB contesta a concepção do *logos* unilateral da tradição ocidental dominante. No posicionamento, o autor sustenta não se tratar de admitir o *logos* de forma canônica, como a estrutura fundamental de racionalidade herdada da tradição ocidental, mas objetiva ensaiar um campo de possíveis sentidos logicamente abertos e indefinidos. Assim a inculturação deixa de ser um processo de assimilação cultural e se estabelece com uma espécie de tronco comum plantado em vários solos com frutos próprios. Consequentemente haveria o reconhecimento de várias culturas, sem a arrogância assimilatória. A partir daí o problema da interculturalidade não mais refere-se a integração no movimento universal, mas como enxertar a diversidade do mundo em si mesma, rompendo a dialética do universal e particular. Os troncos próprios de cada cultura são universais concretos os quais recebem o enxerto através do encontro solidário com outros universais.<sup>12</sup> Esse tronco próprio é a referência primeira, mas

---

<sup>9</sup> Não há citação das fontes. O autor simplesmente se socorre superficialmente de uma interpretação confusa e pouco fundamentada de obra de Hegel, atribuindo novamente toda a história do pensamento ocidental ao filósofo alemão.

<sup>10</sup> Tal proposta, entretanto, evidencia a dissimulação filosófica. O autor formula proposições, não teses, de tal forma que torna irrefutável qualquer argumento articulado logicamente como tese. Trata-se, enfim, de apenas um dos passos da maiêutica socrático-platônica.

<sup>11</sup> A afirmação da não especialização da racionalidade em virtude da não superação de questões fronteiriças e a suposta crise da monocultura expansionista necessitam o trabalho de exemplos e citações, os quais são de largo dispensados novamente.

<sup>12</sup> Tal expressão sequer tem sentido linguístico. Trata-se de um pseudoproblema filosófico – uma espécie de nada nadificante do autor cubano. Segundo Carnap (1980), o sentido de uma expressão ocorre pela conexão dos conceitos simples com a experiência; já a assignificação ocorre pela falta de razão lexical. Assim como há falta de sentido no ‘nada nadificante’, temos em Fernet-Betancourt um ‘tronco comum plantado em vários solos’ através do encontro solidário com os outros universais’.

deve desgastar-se na aprendizagem da contingência em uma atitude aberta e contrastante. Nas palavras do autor (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 36, §1º):

Concretamente, enxertar o mundo no próprio tronco significa, para o *quefazer* filosófico, repensar não somente a compreensão da filosofia com a qual costumeiramente trabalhamos, mas, também, repropor nossa maneira de entender a relação com a tradição ocidental da filosofia ou com a filosofia que cresce dentro da tradição da cultura do ocidente. **Requer, então, sobretudo por parte dos filósofos profissionais, educados segundo os cânones dessa tradição ocidental da filosofia, um exercício de revisão autocrítica e de nova reinstalação teórica.** Este processo de aprendizagem supõe, logicamente, a disposição a “re-definir” a filosofia, quer dizer, **libertá-la da definição monocultural** que ainda pesa sobre ela ou, pelo menos, que não elevar essa definição ocidental à categoria de paradigma universalmente normativo. Esta disposição é indispensável para que se possa iniciar essa dinâmica do contraste. (Grifo meu)

Essa reconstrução, para o autor, liberta e salva o ocidente da herança monocultural. Responde também à crise do conhecimento e como a nova filosofia irá superar esse *logos* dominador, formando uma nova forma do *quefazer* através da contingência do saber e a formação de horizontes a partir de uma percepção regional, questionando os meios e recursos para fazer filosofia hoje. Na reconstrução deve-se inquirir por um diálogo contrastante com outras. Assim toda a filosofia deve ser considerada contingente, impelida por novas urgências históricas abrangendo inclusive as perspectivas oprimidas. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 36-37) E os meios para a reconstrução, sustenta Fornet-Betancourt, passam pelo processo de permanente diálogo com as diversas cultura, evitando provincialismos, ao fomento da solidariedade como dilatação dos recursos hermenêuticos, metodológicos e epistemológicos. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 37-40)

A partir desse reconstrução, finalmente, o resultado seria o descobrimento do mosaico dos povos contra a uniformização da cultura, utilizando-se do discurso martiniano<sup>13</sup> de “Nossa América” (NA) (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 43) como demarcação e contraposição frente ao imperialismo cultural dos Estados Unidos<sup>14</sup>, realizada pelas “nossas nações” para uma ordem político-social justa, sem hegemonias. Assim, a NA é a crítica ao colonialismo, a opressão e a destruição da diversidade. Nasce como libertação das diferenças culturais e sobre

---

<sup>13</sup> José Martí – cubano responsável pela independência de Cuba.

<sup>14</sup> Nesse ponto o autor revela seu ódio primitivo contra a cultura estadunidense. Primitivo no sentido kelseniano da obra *Sociedad y naturaleza*. Segundo Kelsen (1945 p. 80), uma das características dos povos primitivos era a vingança retributiva através da responsabilização coletiva. O que ocorre no texto de Fornet-Betancourt, e em toda espécie de preconceito, é exatamente essa responsabilização moral coletiva na forma de vingança. Reiteradamente o autor falha em não especificar seus debatedores, imputando a todo um povo a pecha de cultura imperialista, recaindo, portanto, nessa responsabilização coletiva. Bem comparando, o posicionamento do autor equivale a responsabilizar, v.g., toda cultura mulçumana porque algum psicopata resolve cometer um atentado suicida, ou responsabilizar todo povo judeu quando um membro da comunidade comete um crime, etc. A posição antiamericana de Fornet-Betancourt é inaceitável em uma democracia!

a base da livre comunicação dos povos. A NA é, portanto, o projeto de realização da unidade a partir da irreduzível diversidade originária. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 43)

Nesse sentido, o projeto da filosofia intercultural do PIB possui alguns pontos-chaves para pôr em marcha o desenvolvimento da interculturalidade, os quais passam a ser analisados pelo autor nas páginas finais do capítulo. São três os pontos, releitura crítica do pensamento ibero-americano, uma revolução intelectual pelo movimento dialético-dialógico da Respectividade e, finalmente, a transfiguração da filosofia. Tais Pontos são descritos a seguir.

## **2.1 Pontos para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América**

A releitura crítica consiste em reler a história cultural da América a partir da ideia de “NA” de José Martí, tratada anteriormente. Para Fonet-Betancourt, a tradição cultural latino-americana foi lida por uma perspectiva monocultural, a qual não considerou a experiência concreta de vida para a elaboração do seu modelo de filosofia. A releitura, dessa forma, parte do “trabalho historiográfico de reconstrução crítica de nossa tradição de pensamento, como tradição pluralista com muitos rostos.” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.45) Dessa revisão crítica da história cultural da América Latina seguem dois passos delimitados pelo autor.

No primeiro momento há a revisão consequente da história da filosofia e da história das ideias que se tem feito na América Latina. Trata-se, sobretudo, questionar as ideias em seus pressupostos historiográficos e valorizá-las como trabalhos regionais. Contesta-se, assim, o critério defendido pela cultura ocidental de que o nascimento da filosofia se deu na Grécia pela passagem do mito ao *logos*, o qual guardaria em si a origem de todo o desenvolvimento filosófico, sendo a história da filosofia uma transplantação, recepção e adaptação de correntes filosóficas dessa vertente única, monoculturalmente determinada. Toda produção filosófica estaria, aqui, em dependência direta dos filósofos gregos, e mesmo a filosofia na América seria um prolongamento do espírito grego. Essa posição é recusada pelo autor, o qual sustenta que os pressupostos metodológicos e epistemológicos da releitura crítica das ideias validam a reconstrução crítica descentralizada e regionalizada do PIB e fundamentam a detecção de focos de reflexão filosófica também na América. Observa, contudo, que não se invalida a reflexão

grega, desde que considerada como uma tradição regional e de continente próprio. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 46 - 48)<sup>15</sup>

Como consequência desse primeiro passo, o segundo reconstruiria criticamente o PIB para a polifonia, ampliando as fontes metodológicas e epistemológicas por um contraste solidário de culturas. Aqui há a dimensão positiva e construtiva do primeiro momento, a qual abriria espaço para outras tradições das vozes ausentes ou silenciadas, considerando suas peculiaridades de expressão e cuidados não assimilatórios ou integralistas. Deve-se considerar, ainda, a cultura mesmo dos povos sem escrita, ampliando-se o conceito de história para abarcar também o conceito de proto-história e concebendo sua transmissão de conhecimento por eles mesmos, sem a necessidade do intermédio de “filósofos profissionais”. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 49, §2º)

O terceiro ponto chave rediscute o problema da originalidade da filosofia na questão do reaprender a pensar. É um deslocamento teórico-prático transformador que resulta em um reaprender a pensar conforme essa nova filosofia. Seria uma revolução maior do que a revolução kantiana,<sup>16</sup> pois condicionada à reconstrução crítica da história do PIB. Desta forma, em cada encontro com as vozes ameríndias e afro-americanas haveria uma tentativa de superação do horizonte monocultural, abrindo o modo de pensar e suspendendo a estrutura rígida de uma lógica formal. Com isso se tem um exercício continuado de uma filosofia intercultural, sem aglutinação, integração ou assimilação, mas uma convocação do contraste de vozes. Nesse sentido, não se reaprende a pensar pela monocultura de um PIB, partindo da suposta primazia desse, mas através da diversidade cultural. Daí radica o verdadeiro começo do processo filosófico intercultural – a convivência contingencial e respectiva, compartilhando nossa própria palavra com as outras cultural nos moldes de uma comunidade ecumênica. Também nesse sentido há a superação do paradigma sujeito-objeto para fundar um movimento dialético-dialógico baseado na livre e recíproca respectividade de todos os sujeitos do diálogo intercultural. A esse modelo de diálogo se dá o nome de ‘pensar respectivo’, que é o pensamento a partir da experiência de um campo de convocação que o qualifica como pensar aberto em duplo sentido – aberto para si (compreendendo sua procedência cultural) e para fora (da

---

<sup>15</sup> Isso é uma evidente censura. Com tal, o autor pretende impedir uma ampla investigação do suposto pioneirismo do método proposto. Uma revisão histórica não muito profunda, entretanto, revela indubitavelmente que suas posições não possuem originalidade alguma – são, de fato, proselitismos platônicos não assumidos. Este trabalho não recorre a tese esdrúxula do nascimento e desenvolvimento único da filosofia na Grécia, tal como imputaria Fornet-Betancourt. Contudo, não se submete às censuras do autor, não recuando da afirmação de platonismo envergonhado em que recai o núcleo das suas ideias.

<sup>16</sup> Ora, no prólogo o autor afirma não construir uma tese, agora sustenta uma revolução epistemológica maior do que a kantiana.

convivência comunicativa com os outros sujeitos. Nesse pensar respectivo somente há, segundo o autor, sujeitos plurais que conhecem intercambiando suas palavras e o reaprender a pensar consiste nessa realidade convivencial. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 50ss)

O último ponto do esboço de uma filosofia intercultural é a *trans-figuração* da filosofia. Trata-se, finalmente, da concretização de todos os pressupostos e proposições estudados anteriormente. Considerar-se-ia a América como região culturalmente plural e com tradição de pensamento: não seria mais somente a filosofia ocidental, branca e eurocêntrica que constituem o *quefazer* filosófico, mas também a polifonia do PIB. Tem-se de retirar da filosofia tudo aquilo com pretensão de fonte única, de dinâmica conceitual reducionista ou de colonização do outro modo de pensar, mesmo considerando o próprio PIB, que em si não pode também se estabelecer como reducionista, mas como um processo complexo que não define uma verdadeira figura do pensamento.<sup>17</sup> É, enfim, uma limitação para o pensamento reducionista e uma autolimitação para o PIB no sentido de não deixá-la tornar-se, contraditoriamente, a combatida filosofia colonizadora. Assim, a transformação da filosofia deve ser entendida no sentido estrito como uma concreção da mais ampla *trans-formação* na história do PIB que se opera nos momentos anteriores, da releitura crítica das ideias e do reaprender a pensar. Concretamente há a configuração do pensar filosófico onde apareceria a polifonia das tradições indígenas, afro-americanas e a tradição europeia-ocidental, a qual de fato não é excluída desde que não se proponha como reducionista e colonizadora. Também a pluralidade no interior do PIB representaria uma confederação de figuras filosóficas que superariam a contradição que poderiam representar algumas dessas figuras filosóficas. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 56ss)

### 3 CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

Após a exposição da proposta teórica do autor, passaremos agora a considerar alguns pontos acerca da sua filosofia, passíveis de objeções e dúvidas.

O texto de Raul-Betancourt, como já discutido nas notas explicativas, carece fortemente de justificação e fundamentação filosófica, além de lançar mão de uma série de

---

<sup>17</sup> Como o autor especifica superficialmente o funcionamento do PIB na sua aplicação, ensinamento e crítica, torna-se autorreferente – ao mesmo tempo não há uma fonte única mas há um pensamento não relativista e substancial, tal como o PIB, o qual, como outro salto de fé, se propõe não monocultural.

falácias e preconceitos. Portanto uma análise crítica se faz extremamente necessária, não somente em virtude das considerações do autor, mas também porque esse tipo de pensamento prolifera em uma América Latina cansada de exploração, mas que de forma alguma pode admitir o aproveitamento da sua situação histórica para eternamente retornar a valores obscuros.

### 3.1 Primeira crítica – a arrogância

Independente do pensamento ser de um Pajé, de um Doutor brasileiro ou de um PhD de Harvard, todo aquele que considera o outro como vítima, iludido ou alienado por uma cultura interiorizada não respeita a autonomia dessa pessoa, colocando-se em uma posição de superioridade. Ele infantiliza o outro, recusando sua contribuição por considera-lo um sujeito de segunda classe, despossuído de condição especial de acesso à realidade. Nas páginas 21 e 22 o autor acaba por expressar esse tipo de arrogância. Diz o autor (FORNET-BETANCOURT, 1994):

Esta é a base histórica a que se refere a hermenêutica do invasor, mas também a base histórica a que se refere igualmente a **hermenêutica das vítimas**, quando estas, **presas nas redes de uma “cultura da dominação”, interiorizam acriticamente o código cultura ocidental e desprezam os valores autóctones** de suas próprias tradições culturais.

(...)

A crítica ao colonialismo, à herança colonial, é, pois, crítica dessa hermenêutica da **dominação interiorizada** que nos tem levado a compreender, não somente a partir da imagem que os outros têm apresentado de nós (bárbaros, pagãos, subdesenvolvidos), senão, a preferir a imitação e ver nela a única alternativa viável para ascender à humanidade tão anseada, como negada. Sendo um pouco mais positivo: a crítica do colonialismo é desenvolvimento de uma hermenêutica da libertação histórica pela qual o “índio mudo” redescobre sua palavra, e ou o “negro desconhecido” dispõe das condições prático-materiais para comunicar sua alteridade. (Grifo meu)

E quanto aos ‘filósofos profissionais’: (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 36):

Requer, então, sobretudo por parte dos filósofos profissionais, **educados segundo os cânones dessa tradição ocidental da filosofia**, um exercício de revisão autocrítica e de nova reinstalação teórica. Este processo de aprendizagem supõe, logicamente, a disposição a “re-definir” a filosofia, quer dizer, **libertá-la da definição monocultural** que ainda pesa sobre ela ou, pelo menos, de não elevar essa definição ocidental à categoria de paradigma universalmente normativo. Esta disposição é indispensável para que se possa iniciar essa dinâmica do contraste. (Grifo meu)

Não há como desprezar a clara arrogância expressada pelo autor. Ora, considerar uma vontade não livre porque “interiorizada” por uma cultura dominadora é uma expressão muito explícita de presunção, autoritarismo e autocracia. Sem querer defender qualquer tipo de

kantismo (KANT, 1995, p. 431 – 436), mas a posição do autor evidencia o desrespeito à terceira formulação do imperativo categórico kantiano, a lei da autonomia – Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins.

Ocorre que o autor considera a si e a seus partidários como sujeitos privilegiados em relação aos colonizados, autorizando-se, assim, competentes para decidirem pelo imbecil se capacidade crítica, que interioriza valores não autóctones. Evidentemente esse posicionamento não possui valor moral algum em uma democracia por fundamentar-se em uma irracionalidade motivacional espúria e, essencialmente, metafísica e fundacionalista, pois crer na existência de valores objetivos descobertos por uma pretensa análise histórica dos povos da Ibero-américa.<sup>18</sup> Conseqüentemente esse pensamento ratifica o posicionamentos de Hans Kelsen (2000, p. 161) quanto às doutrinas de cunho metafísico e fundacionalista – invariavelmente não são igualitaristas, censuram tudo o que se pretende de valor diverso e, tal como um peixe grande engole o menor (KELSEN, 2001, p. 9), a metafísica unicamente justifica a dominação de um sobre outro eliminando o problema da culpa e o medo de ser dominado sobre as mesmas condições e argumentos, situação evidente no texto do autor quando desqualifica seu interlocutor como vítima de uma cultura interiorizada por temer o debate aberto.

Agrava-se o problema porque uma forte corrente autointitulada de pluralismo juríco repete tais argumentos considerando o povo latino americano como passível de uma descolonização ou libertação do colonizador mau. Conseqüentemente toda essa doutrina advoga uma infantilização do latino americano por considerá-lo vítima de uma monoculturalização interiorizada.<sup>19</sup>

### **3.2 Segunda crítica – a dissimulação**

A dissertação do autor é dissimulada. Como escreve no prólogo, o autor diz não comprometer as suas proposição na forma de uma tese, mas desenvolver um ensaio aberto, verificável e falseável. Entretanto, o ensaio acaba por determinar posteriormente uma pretensa revolução na história do conhecimento maior do que a kantiana. Ainda mais, a suposta revolução censura posições consideradas colonizadoras e defende uma teologia em detrimento

---

<sup>18</sup> Sobre a crítica à metaética fundacionalista e a defesa de um coerentismo ético, ver: BRINK, 1989, p. 101.

<sup>19</sup> Destacam-se como doutrinas pós-coloniais os textos de DUSSEI, 2007, p. 401, SANTIAGO, 2005, p. 2005 e 2007, WALSH, 2006, MELLINO, 2008, DAMÁZIO, 2011, entre outros.

de outras. Ou seja, defende-se como tese, mas se declara como ensaio, suscintamente deslegitimando qualquer debate na forma de tese. Nas próprias palavras de Fernet-Betancourt (1994, p. 7):

O presente livro entende-se, conscientemente, como um “ensaio”. Desejariamos que o leitor interessado o recebesse também como um “ensaio”. Durante a realização deste ensaio a palavra do leitor tampouco deveria faltar. Este estudo foi escrito, com efeito, com a intenção expressa de “ensaiar” uma perspectiva de trabalho para o quefazer filosófico atual na América Latina. Uma perspectiva que nos permita filosofar à altura das complexas e diversas exigências de toda a cultura de nosso continente, e que temos proposto aqui com o título de projeto ou programa para a transformação intercultural da filosofia.

Nesse sentido, portanto, as idéias com que apresentamos e perfilamos a perspectiva de trabalho mencionada, especialmente, em seus aspectos metodológicos, **não devem ser ligas como teses de uma posição dogmática que só se interessa por sua acolhida e difusão acríticas, mas devem ser recebidas, pelo contrário, como proposições heurísticas que se comunicam justamente com o fim de submeter-se à prova de... e ao contraste com...** Mas, por esta mesma razão, o anteriormente dito significa que o “ensaio” de nossa perspectiva só pode ser levado a cabo se o leitor interessado sente-se interpelado pelas proposições expostas, aceitando a participação ativa nesta dinâmica de argumentação aberta como co-criador de condições para a cabal prova que aqui se formula. O contraste aqui exposto, com suas opiniões e seus pontos de vista é, desta forma, momento integrante do “ensaio” para sua realização queremos contribuir com este estudo, porque, sem essa participação contrastante por parte do outro, não é possível, no fundo, averiguar realmente as qualidades e deficiências de nossa perspectiva. (Grifo meu)

### 3.3 Terceira crítica – a não originalidade: platonismo envergonhado

Além da arrogância do texto e da sua dissimulação, soma-se a tudo isso a pretensa superação da dualidade sujeito objeto para um movimento dialético-dialógico da ‘nova filosofia’ e temos a completa caracterização do pensamento do autor como platonismo.

A arrogância platônica é notoriamente conhecida no mito da caverna, no livro VII da república. Lá o filósofo, aquele já liberto e em viagem de retorno à caverna, busca orientar, através da maiêutica (o método dialético dialógico), a libertação dos outros alienados por uma cultura democrática e sofista. Há, para o ateniense, uma vontade, um espírito, mais elevado no filósofo, o qual está incumbido da salvação dos cidadãos estúpidos. (PATÃO, 2004, p. 225ss) Nesse sentido, tal qual Platão no seu mito, Fernet-Betancourt sustenta a ideia de salvação dos colonizados por cultura ‘exógenas’. Trata-se, por fim, de um fundacionalismo ético do mito da caverna, no qual a democracia representa o mais perverso dos sistemas políticos.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Interessante ler a teoria de Kelsen sobre a filosofia platônica no livro A Ilusão da Justiça (KELSEN, 2000b, p. 63ss)

A dissimulação platônica é referente a famosa frase de Sócrates no final do livro I da República – “só sei que nada sei.” (PLATÃO, 2004, p. 40) Nietzsche (2008), no aforismo 198 da Vontade de Poder, analisa a posição socrático-platônica e a considera extremamente dissimulada porque Sócrates possuía a completa consciência das suas pretensões, que se resumem na própria vontade de poder, ao mesmo tempo em que dissuadia o interlocutor a almejar esse poder, fazendo dele um objeto manipulável, pois sem defesas argumentativas.<sup>21</sup> Trata-se da falsidade dissimulada de Platão quando deseja vitalmente o poder, porém sem perspectiva consciente de exercício de toda sua autocracia. De fato o texto recorre expressamente a essa dissimulação ao não se sustentar como tese, mas como ensaio aberto, ao mesmo tempo em que fornece acriticamente uma revolução epistemológica e a proposta de uma teologia salvífica. Com tal procedimento, o autor, procura dissuadir qualquer crítica na forma de tese, tornando-se, a partir de então, incontestável. Enfim, a dissimulação e a dialética nada mais são do que os primeiros passos da maiêutica socrático-platônica.

Observa-se, ainda, que este artigo não defende a filosofia grega como a origem de todo o pensamento e nem recorre monoculturalmente aos gregos, ou a Sócrates e Platão, para filosofar. Analisa-se unicamente a história da filosofia com o espírito investigador responsável, o qual não pode se submeter a qualquer censura, tal como a proibição tácita do autor instigando-nos a abandonar a tradição ocidental e voltar-se apenas para o seu ego na construção do pretense pioneirismo filosófico. Enfim, para esse artigo, não importa se Platão é grego, argentino ou africano, mas o breve estudo do seu pensamento constata a semelhança do posicionamento de Fornet-Betancourt, demonstrando, assim, a falta de originalidade no prólogo dos seus pensamentos.

Portanto, a ‘nova filosofia’ não tem nada de pioneira ou original, mas é unicamente uma espécie de platonismo não assumido.

### 3.4 Quarta crítica – uma falácia naturalista

O argumento central do texto é uma falácia naturalista. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 20)

Preferimos não recorrer a uma teoria, porém à experiência histórica, e tratar de ler, a partir dela, alguns fios condutores a nível hermenêutico-epistemológico para o quefazer filosófico na perspectiva intercultural. Concretamente, partiremos da

---

<sup>21</sup> Vide também: O Platão de Nietzsche - O Nietzsche de Platão, de Oswaldo Giacóia Junior, 1997.

experiência histórica da América Latina como continente de constituição intercultural, que tem sofrido e sobre políticas efetivadas pela idéia da uniformidade cultural. Daqui provém, também, a outra cara constitutiva dessa história americana, a saber, a resistência cultural de povos que querem guardar sua própria memória como um aporte ou voz que não deve faltar na sinfonia polifônica de uma humanidade solidária e livre. Vamos passar então ao esboço dos aludidos pressupostos.

Com isso o autor procura formar um *quefazer* filosófico, como diz, a partir de experiências históricas, como se tais experiências fossem naturais dos povos latino-americanos. Isso é o enquadramento perfeito na falácia naturalista de David Hume (HUME, 1999). De um fato não se pode obter normas, assim como de normas não se obtém fatos. Considerando analiticamente as premissas do autor, seria o mesmo que dizer que a partir de ideias próprias consigo constituir a história da América Latina. Ora, o que o autor faz é isso – quer formular um *quefazer* filosófico a partir da experiência, o que é, enfim, absurdo.

Para Hume (1999, p. 35), a causalidade, princípio fundamental para a epistemologia, filosofia ética e moral de sua época, não pode ser considerada como uma verdade de fato, ou uma questão de fato, pois a mesma não se encontra nas impressões. A causalidade é o resultado de uma associação de ideias que remetem a uma conexão que, porém, não necessariamente representará o fato e admite sempre o oposto como regra. Ocorre que o hábito, a repetição constante do mesmo evento, cria em nós a ideia de necessidade. Hume fundamenta, assim, que a ideia de causalidade é apenas uma crença da repetição de eventos passados no futuro, por exemplo, não há qualquer necessidade do sol nascer amanhã - ou seja, o fato do evento ter ocorrido sempre não garante sua manifestação futura e um fato contrário é sempre possível e imaginável. Enfim, a ideia de conexão necessária não pode fundamentar uma epistemologia, pois tal é parte de uma crença, ou seja, sem um correlato verificável na realidade, ou nas impressões.

Necessariamente Fernet-Betancourt comente a falácia naturalista por crer na representação objetiva da história da América Latina na constituição do *quefazer* filosófico, formulado daí uma ilusória conexão necessária das suas impressões históricas. Ocorre que o autor não representa objetivamente a formação da América Latina, mas expressa a partir das suas impressões, reiteradas pelo hábito, ideias acerca de como concebe a realidade, sem, contudo, de fato expressar o *noumeno* dessa sociedade. Portanto, torna-se impossível fornecer regras analíticas de entendimento, o *quefazer* filosófico, a partir de representações sintéticas da natureza ou da história da América Latina.

### 3.5 Quinta crítica – os argumento não são falseáveis

Segundo Fernet-Betancourt (1994. p. 8), seus argumentos estão dispostos para a crítica, sendo verificáveis e falseáveis:

Mas observar-se-á que trabalhamos essas idéias a partir do profundo convencimento de que são hipóteses cujo valor, de momento – isto é, até que se tenha feitos o “experimento completo - não é outro que o de ajudar a pôr em marcha uma pesquisa ou programa heurístico de trabalho. Vale dizer que pensamos e apresentamos nossa idéias como acessos hipotéticos ao problema em questão, não somente porque estamos conscientes da contextualidade e da historicidade que afetam a todo tipo de saber humano, mas, também, e fundamentalmente, porque consideramos que a articulação e a transmissão das idéias próprias em forma de hipóteses a discutir, que ficam expostas sem reserva alguma para a verificação ou falsificação pelos outros membros da “comunidade científica” são componente essencial de um estilo de pensar que favorece a cultura do diálogo e do intercâmbio de que tão necessitada está a filosofia em nosso continente. (Grifo meu)

Ocorre que dentro do problema da demarcação de Popper (1978, 1981 e 1998), pode-se tranquilamente considerar o pensamento do autor não falseável. Primeiro porque Popper desconsidera a dialética, a qual, segundo o autor, é o método utilizado pelos chamados inimigos da sociedade aberta, totalizadores e historicistas. Acontece que a dialética não é falseável porque já parte de um *telos* preestabelecido antes mesmo de qualquer diálogo possível. Ora, se tenho um argumento que afirma que ‘a’ é verdadeiro e, ao mesmo tempo tenho um argumento que sustenta que ‘não a’ é verdadeiro, obviamente não tenho uma evolução dialética-dialógica do conceito de ‘a e não a’, mas sim duas opções – a) houve um falseamento de ‘a’ por ‘não a’ e portanto ele não é mais válido ou b) há uma contradição de termos e ambos não são falseáveis. Nesse sentido, visto o método dialético-dialógico defendido pelo autor como seu núcleo argumentativo, é evidente que sua proposta não pode ser falseada.

As teses do autor, outrossim, recaem no historicismo por demarcar seu método sob a dialética histórica dos povos Ibero-americanos. Nesse sentido, os conceitos propostos também não podem ser falseados, pois a leitura da história humana é fortemente marcada pelo conhecimento considerado válido à época. Ocorre então, que não há uma teoria que possa prever o futuro, tal como o historicismo, sem recorrer ao dogmatismo das suas teses aplicadoras do conceito no instante da leitura dialética, sendo tais teses, por conseguinte, irrefutáveis, não falseáveis. (*Vide sobre a historicismo in POPPER, 1980*)

### 3.6 Sexta crítica –a falta de razoabilidade política

Há uma petição de princípios quando o autor sustenta o valor da solidariedade como método do modelo intercultural para a suposta nova filosofia. Ora, a solidariedade é só um valor que possui o mesmo peso valorativo que qualquer outro, mesmo o valor do egoísmo. Por exemplo, para Thomas Hobbes (2004), no *Leviatã*, é o egoísmo o valor que fundamenta a escolha das pessoas pela sua superação em um Estado. Ou seja, a escolha, por Fernet-Betancourt, do valor da solidariedade é arbitrária.

Por conseguinte, nos termos da filosofia política de John Rawls, há uma escolha forte de um bem, porém de forma não razoável porque não reconhece os limites do próprio juízo, não prever a publicidade e não estabelecer uma disposição de cooperação. Enfim, é um fundacionalismo ético através da hipótese não razoável da solidariedade como um bem último. (RAWLS, 2000, p. 91ss)

Para Rawls, os cidadãos razoáveis se dispõem a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e se submeterão voluntariamente, dadas as garantias de reciprocidade. Para tal, pressupõe-se a autonomia das pessoas. Tal autonomia é racional (no sentido da concepção dos cidadãos em relação a si mesmos) e plena - sendo modelada pelos aspectos estruturais da posição original. (RAWLS, 2000, p. 93)

No aspecto do reconhecimento dos limites do juízo, os cidadãos admitem a incognoscibilidade de um senso de justiça indubitável. Consequentemente reconhecem uma discordância razoável e advogam um pluralismo razoável. Considera-se, logo, a necessidade da publicidade de doutrinas abrangentes, justificadas de forma plena através do exercício da razão teórica, prática e análise da tradição de pensamento. Da mesma forma, o autor enfatiza a inimputabilidade dos cidadãos face aos princípios e termos equitativos propostos – com isso reconhece a ideia democrática de tolerância, isto é, o acordado não será fonte de punição ou censura, mas uma disposição política de contrato razoável. (RAWLS, 2000, p. 98)

Tais valores de cooperação e limites do juízo, que segundo o filósofo estadunidense compõem os critérios de razoabilidade e portanto fazem parte de uma sociedade democrática estável, não são encontrados no texto de Fernet-Betancourt. O autor cubano reiteradamente sustenta seu valor, o da solidariedade, como fundamento próprio da sua concepção moral, porém não o dispõe de forma cooperativa com valores diversos, ou doutrinas morais abrangentes diferentes, nem admite o limite do juízo de suas considerações, pois tais são salvíficas e, portanto, indubitáveis. Ou seja, o autor cubano consequentemente defende uma tese metaética fundacionalista, incompatível com a democracia no sentido de Rawls.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensa filosofia proposta por Fernet-Bitencourt mostrou-se demasiadamente problemática, repleta de preconceitos e pouco fundamentada nos seus núcleos argumentativos. Entende-se a preocupação do autor com a formação de uma intelectualidade original da Ibero-América, porém são injustificáveis os problemas apresentados por sua tese.

Com as críticas desenvolvidas pode-se, ainda, chegar à conclusão que os métodos empregados pelo autor não se tratam de filosofia, pois carecem de lógica e racionalidade nos seus pressupostos, deixando unicamente à emoção o móbil da ação. Trata-se, enfim, de apenas mais um proselitismo religioso que defende os dogmas de uma teologia da libertação como recurso salvífico da Ibero-América.

Da mesma forma, os chamados recursos hermenêuticos não possuem originalidade alguma. São platonismos não assumidos por considerações óbvias – o método platônico resulta em uma filosofia autocrática e arrogante, os quais não são reconhecidos pelo autor. Ainda, os problemas aventados no último capítulo são significativos para a sua proposta filosófica. Realmente fica prejudicada sua pretensão de salvação da cultura latino-americana quanto o mesmo utiliza-se de práticas filosófica a muito já identificadas como problemáticas, falaciosas e superadas.

Enfim, admite-se a boa intenção do autor e é digno de reconhecimento seu esforço na identificação de um problema que de fato existe na filosofia latino-americana – a complacência para as doutrinas estrangeira. Acontece que tal não justifica todos os problemas encontrados no texto, o qual necessita, indubitavelmente de maior crítica filosófica.

## REFERÊNCIAS

BRINK, David O. **Moral Realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 1989.

CARNAP, Rudolf. **Pseudoproblemas na Filosofia**. In: Mariconda, P. R. (org.) Moritz Schilick e Rudolf Carnap. Coletânea de Textos. Trad. L. J. Barauna e P. R. Mariconda. Sao Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidae epistêmica**. (tese de Doutorado). Florianópolis: PPGD-UFSC, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación**. História Mundial y Crítica. Madrid: Trota, 2007.

FORNET-BECANCOURT, Raul. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

GIACÓCIA Jr. Osvaldo. **O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche. V.3. 1997. Disponível no site [http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/cn\\_03.html](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/cn_03.html). Acesso em 01/09/2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo. UNESP, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

KELSEN, Hans. **A democracia**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. **A ilusão da justiça**. Tradução de Sérgio Tellaroli. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

\_\_\_\_\_. **O que é justiça?** Trad.: Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sociedad y naturaleza: una investigación sociológica**. Tradução de Jaime Perriau. Buenos Aires: Editorial DELPALMA, 1945.

MELLINO, Miguel. **La crítica pós-colonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo em los estudios poscoloniales**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004. (Coleção Os Pensadores)

POPPER, Karl. **A Miséria do historicismo**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Editora Cultrix e Editora USP. 1980.

\_\_\_\_\_. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP; 1998.

\_\_\_\_\_. **Lógica das Ciências Sociais**. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora UNB e RJ: Edições Tempo e Espaço, 1978.

\_\_\_\_\_. O que é dialética? In: **O racionalismo crítico na política**. Coletânea de ensaios. UNB, 1981.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

SANTIAGO, Castro-Gomes. **La poscolonialidade explicada a los niños**. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

\_\_\_\_\_. GROSFOGUEL, Ramón. **El Giro Decolonial**. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

WAKSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; GARCIA LINERA, Álvaro. **Interculturalidade, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: DelSigno, 2006.