

FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA: POLÉMICAS

Constança Marcondes Cesar
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

I – INTRODUÇÃO

A abordagem da filosofia latinoamericana apresenta, de imediato, dificuldades: a primeira, diz respeito à própria possibilidade de existir tal reflexão como um pensar autônomo. Para muitos filósofos, somos apenas tradutores daquilo que se faz privilegiadamente na Europa. Não existiria, em conseqüência, reflexão significativa na América, mas comentário do filosofar alemão, francês ou inglês atual. Este enfoque mostra-se não somente entre autores europeus mas é apoiado por filósofos latinoamericanos. A discussão não é nova¹. Entretanto, mantém-se no centro de um debate sobre a originalidade possível da nossa meditação².

Na esteira da perspectiva universalizante, que nos faz comentadores e estudiosos da tradição ocidental e eventualmente, capazes de uma contribuição, no interior do horizonte e dos temas que a caracterizam, diz Miró Quesada:

“A este grupo pertencem filósofos de nossos diferentes países, como Eugenio Pucciarelli, Rizieri Frondizi, Mário Bunge, Miguel Angel Virasero, Juan Adolfo Vázquez, Emílio Estiú, na Argentina; Vicente Ferreira da Silva, Euryalo Cannabrava, Luis Gomide, no Brasil; Jorge Millas, Juan de Diós Vial no Chile; Danilo Cruz Vélez, Rafael Carillo, na Colômbia; Eduardo Garcia Maynez, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Antonio Gomez Robledo, no México; Diego Domínguez Caballero, no Panamá; Alberto Wagner de Reyna, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, Víctor Li Carrilo no Perú; Ernesto Mayz Vallenilla na Venezuela (...)”³

A segunda dificuldade situa-se no interior da corrente que defende a possibilidade de uma meditação original sobre a América Latina. Inscrevem-se nessa orientação Dussel, Astrada, Caturelli, na Argentina; Schwartzman, no Chile; Tomayo, na Bolívia; Vasconcelos, Caso, Ramos Zea, Orange, Gaos, M. E. Díaz, no México; Salazar Ramos, Marquínez, Argote, Agrados, Iriarte, na Colômbia; Japiassú, Czerna, no Brasil; Pietri, na Venezuela. Autores europeus, como Sciacca, Paci, Grassi e Marfás discutem essa possibilidade.

A dificuldade em questão refere-se ao conceito de **originalidade**, compreendido de modo distinto pelos diversos autores. Para alguns, essa originalidade consiste na meditação sobre a realidade latinoamericana, o ser do homem latinoamericano ou a meditação antropológico-política que caracteriza a filosofia da libertação — busca da autenticidade americana, contra a cultura de dominação, européia ou norteamericana.

Deixaremos provisoriamente de lado a solução do conflito, tentando detalhar e compreender as características da polêmica assinada por Miró Quesada, que opõe a “filosofia universal” à “filosofia do americano”⁴.

2 – A FILOSOFIA UNIVERSAL

Tal filosofia, reflexão de caráter científico e igualmente cultivável em qualquer parte do mundo, busca um plano puramente aperceptivo, atemporal. Não implica em rupturas com a filosofia ocidental, e entende por originalidade contribuições que se situem dentro da tradição vigente na Europa e na América do Norte⁵. Nessa orientação poderíamos assinalar as pesquisas levadas a efeito pela **filosofia analítica**, no que diz respeito à epistemologia da física, lógicas, paraconsistentes, lógica deôntica e lógica jurídica, filosofia do direito⁶; e a retomada do **pensamento católico**, de inspiração neo-tomista.

Como exemplo dessa perspectiva, o texto de Garcia Alonso, sobre Filosofia da Ciência, é revelador⁷.

A autora constata que, na filosofia neo-tomista, somente a ética aparece como ciência prática. Assinalando a ausência de uma filosofia do fazer, de uma filosofia da ação, Luz se propõe a elaborá-la. Seu livro, **Filosofia da Eficácia**, trabalho ainda incompleto, constitui uma primeira aproximação, um esboço a respeito do assunto. A pensadora distingue entre o campo da filosofia que indaga sobre uma prática (filosofia da arte), o que discute sobre os princípios de ordem prática (ética) e o que estuda o fazer (filosofia da eficácia).

Garcia Alonso começa por situar esta ciência no sistema das disciplinas filosóficas, procurando mostrar que a filosofia, hoje, apresenta-se como um saber que supera a perspectiva utilitarista, uma vez que seu objeto é o ser e o ser por excelência é Deus, “paradigma do inútil: o ser ao qual se ama por Si mesmo”⁸.

Embora do ponto de vista formal a filosofia se apresente como inútil, pode ser considerada **útil**, do ponto de vista virtual, uma vez que prepara para a aproximação à verdade. Atua sobre a ação humana, oferecendo-lhe princípios perenes e discutindo as implicações práticas

que resultam do saber científico. A toda ação corresponde um princípio teórico que a orienta e tal princípio se apóia em uma filosofia.

A reflexão fática indaga, ainda: o que torna possível um ensinamento de tipo prático? A autora assinala que "a aproximação entre o especulativo e o prático, na ordem do fazer, realizou-se da parte das ciências particulares. Mas o enlace entre a técnica e as ciências filosóficas, permanece ignoto"⁹.

É a estas questões que Luz pretende responder, lançando as bases de uma nova disciplina. A filosofia do fazer tem como **princípio unificador** a discussão em torno do valor da técnica, em função de sua finalidade última. Seu **objeto formal** é a eficácia; seu **objeto material**, o factível, o hábito artístico; seus **pressupostos**, os princípios metafísicos que fundamentam as ciências; seu **modelo**, a Ética, porque esta é a única ciência prática vigente; seu **método**, a argumentação dedutiva, que utiliza "a análise através do procedimento de binômios [isto é, por] redução a axiomas (...)" e a análise causal, que diagnostica as "razões da ineficácia"; tais procedimentos são complementares¹⁰. O filósofo deve conhecer os princípios gerais do fazer, mas não os específicos, isto é, não deve tentar resolver os problemas técnicos como tais. O campo próprio desse filosofar diz respeito aos princípios que regem a ação mas que não se confundem com os princípios éticos.

No homem, a ação é regida pela inteligência e vontade e toma como ponto de partida um sistema de crenças, quanto mais coerente, mais explícita a relação desta com uma filosofia fática.

A ação inteligente comporta quatro etapas: na primeira, a inteligência apreende um fim; na segunda, delibera sobre os meios; na terceira, a vontade decide sobre a ação ser ou não executada; na quarta, as "funções inferiores" do homem promovem a execução. Na ação individual, todas as etapas são vividas por um mesmo sujeito.

Atualmente, no âmbito das empresas, ocorre ruptura, pois não cabe ao sujeito individual expressar todas essas etapas. O cientista (que representa a inteligência especulativa), nem sempre é o diretor da empresa (inteligência prática, técnico) e os subalternos é que executam as decisões tomadas pela diretoria.

Ora, o conhecimento prático depende do especulativo para adequar-se a seus fins e quando tal não acontece, podem surgir dois tipos de problemas: o **revisonismo**, afã pela mudança; o **fixismo**, cegueira perante os erros evidentes no âmbito da ação.

A única ciência capaz de oferecer caminhos para superarmos problemas dessa ordem é a filosofia, "ciência de síntese"¹¹; as demais, as ciências particulares são, pela sua própria característica, excessivamente especializadas para poderem oferecer alternativas.

Luz principia a caracterização da filosofia fática com uma meditação sobre a arte. Para ela, todo homem é, em sentido amplo, um artista, um **homo faber**, pois artífice é todo aquele que conhece as razões daquilo que faz, identificando-se com o sábio e distinguindo-se do mero executante, voltado à pura empiria. A arte é "saber prático"¹², que orienta a ação. Contudo, não abrange todo o conhecimento prático, referindo-se a este somente enquanto tal conhecimento se ocupa do factível, da poiesis, do artefato:

"A finalidade do fazer (...) consiste em aperfeiçoar a natureza"¹³.

Quem imprime tal perfeição é o homem, enquanto submete a natureza e realiza sua tarefa, a de expressar a própria dignidade, pois "quanto mais progride a técnica, mais se realiza a humanidade como técnica"¹⁴.

A ação humana deve estar submetida à lei cósmica, que regula o limite das possibilidades de transformações válidas da natureza, produzidas pelo homem. Tal lei faz com que só possamos transformar o que conhecemos, integrando a mudança na totalidade do cosmos. A ação propriamente humana não visa a produção pela produção, mas o produzir segundo uma finalidade inteligente, eficaz, ou seja: concorde com a lei cósmica, a qual expressa a ordem do universo. Essa lei não é determinante, "não anula a liberdade"¹⁵; apenas, favorece a eficácia da ação. A desobediência à lei cósmica desencadeia a ineficácia e o fracasso.

A filosofia fática, reconhecendo na lei cósmica o seu fundamento último, evidencia que a ação perfeita é a adequada à lei, isto é, a adequada a seu fim, o agir eficaz:

"A lei cósmica ajuda o fazer humano porque orienta para o fazer eficaz.
.....

A lei cósmica se ordena ao bem comum"¹⁶.

A ação visa submeter a natureza, isto é, mediante o conhecimento, transformá-la em natureza cultivada. Tal fazer é a arte, seu resultado o artefato. A tarefa de mutação cultural da natureza cabe a todos os homens e deve ser efetuada levando-se em conta a dignidade humana pois, quando voltada para o bem comum, promove o progresso. Para tanto, a ação deve ser regulada por uma filosofia do fazer que aponta como, através da **técnica**, o homem pode expressar-se e humanizar os seres naturais:

"Os seres naturais tendem a receber formas que os humanizam. Fazer cultura é, por isso, levar os seres naturais à sua máxima perfeição, ao convertê-los em artefatos"¹⁷

O artefato deve, pois estar a serviço do homem, auxiliar a promoção do bem comum:

“Progresso, tradição e cultura medem-se em função do bem comum (...)¹⁸.

Luz associa a **ineficácia** à privação da qualidade devida. Ora, tal privação não existe em Deus, logo, Deus não é causa da ineficácia. Esta só existe num ser, num artefato, de modo acidental. O totalmente inútil, enquanto privação, não é nada; o inútil é uma modalidade de mal e sua explicação última reside no **mal moral**.

A filósofa aplica, como se pode ver, a meditação agostiniana sobre o bem e o mal à noções de eficácia e inutilidade, estabelecendo um interessante ponto de iluminação das questões contemporâneas do fazer e da técnica. A concepção otimista da técnica, associada ao aperfeiçoamento da natureza pela ação humana, é a nota dominante da sua reflexão. O exemplo exponencial de tal saber é a **arte**, que cuida e ordena a natureza, humanizando-a através de um amor desinteressado e criativo, direto, que se refere ao próprio ser do artefato.

Amor e eficácia: eis o sentido da ação cultural.

Assinalamos contradições: Garcia Alonso refere-se no início do livro, a Deus, como “paradigma do inútil”¹⁸; mais adiante, identifica o inútil com o ineficaz e o mal e o totalmente inútil com o nada¹⁹; considera a filosofia como apenas virtualmente útil e identifica o útil com o bem²⁰.

No entanto, em que pesem alguns pontos menos claros, a contribuição positiva do texto é enorme, pelo seu rigor lógico e tentativa de estabelecer um enfoque original do mundo contemporâneo, enraizado, embora, na tradição.

3. A FILOSOFIA DO AMERICANO.

Na segunda alternativa, que valida a filosofia latinoamericana, é preciso reconhecer uma pluralidade de sentidos da reflexão dita “autêntica”. Um **primeiro sentido**, é o que se encontra nas tentativas de recuperação da metafísica, buscando constituir uma ontologia do homem americano e que, a partir de uma reflexão sobre a nossa circunstância íntegra, de modo criador, a utopia, os mitos, o sentido da América Latina. Para tal orientação, a América desperta como consciência. E a América, como consciência, é a reflexão a respeito do continente, na qual uma filosofia política, uma metafísica, uma filosofia da religião vêm à luz. Tal meditação põe em evidência a relação entre a filosofia e a circunstância americana, buscando revelar, nessa experiência originária, aquilo que ela pode oferecer de universal.

Nessa linha de reflexão, podemos situar Caturelli, da Argentina; Larroyo, Ardao, do México²¹, entre outros.

3.1. A Ontologia Americana

Caturelli, no *América Bifronte*²², tem como assunto a meditação sobre o ser da América.

A primeira constatação do autor a respeito do nosso continente é a presença muda do ser bruto, que deve ser transformada em presença inteligível e viva. Tal constatação tem que ser comunicada; mas, aqui, a experiência filosófica essencial é a da **solidão**, pois a circunstância americana está pejada de primitividade. Daí o filósofo opor a América originária, presença não tematizada e secreta, à América desvelada. Para Caturelli, é necessário descobrir a América, não ao nível espacial, mas ao nível do seu ser:

“Des-cobrir, portanto, é romper a muda clausura da entidade simplesmente sendo, em bruto (...)”²³, é patentear o significado do continente.

Lutando contra a devoradora e silenciosa América primordial, a América começa a ser, a mostrar sua dupla face: uma, voltada para o originário; outra, descoberta pela Europa, “continente do espírito”²⁴. É no interior desse paradoxo e dessa luta que a América começa a ouvir o apelo do Ser.

O cosmos americano se apresenta imediatamente como oposto ao cosmos grego: neste, domina o humano, medida microcósmica da natureza e da história; naquele, a natureza hostil e primitiva impõe ao homem o confronto com a paisagem, com as medidas cósmicas²⁵.

A busca do sentido original da América esbarra no aspecto primitivo da natureza circundante e na cidade bastarda, onde imperam a pseudocultura mimética e europeizada, a vida inautêntica do cotidiano e a pseudopolítica esquecida do sentido do **tu**.

É superando esses obstáculos que poderemos compreender nosso ser. Reconhecemos, de imediato, uma certa unidade na América Latina: unidade pré-cultural, referente à experiência originária de nossa circunstância; unidade cultural, expressa pelo contato com as tradições européias, indígena e negra, que devemos fazer desabrochar.

A América é o continente da **utopia**.

Para Escobar²⁶ essa utopia se apresenta como uma constante, ao longo da história da América, descrita como o lugar do “bom selvagem”, da “fonte da juventude”, “o El Dorado”²⁷. As utopias dominantes que o autor assinala são:

a) **utopia social**, enquanto existe a tentativa e a preocupação de criar uma nova ordem social no novo mundo, encarnada nos projetos de independência e nas constituições;

b) a **utopia religiosa**, ligada ao milenarismo e messianismo;

c) a **utopia mítica**, apoiada nas lendas dos indígenas e retomada na "teoria da 'Raça Cósmica' de Vasconcelos"²⁸;

d) a **utopia intelectual**, a tentativa de criar uma filosofia original.

Por isso, nosso filósofo diz:

"É preciso inventar a América para encontrá-la e até agora o único caminho que foi oferecido a nossos pensadores foi o da utopia, nas suas diversas formas e seus diversos temas"²⁹.

Para trilhar esse caminho, é necessário conhecermos a nós mesmos, buscar nossas raízes comuns, compreendermos o homem latino-americano e sua situação³⁰.

O homem latino-americano, segundo Basave del Valle, vive entre forças opostas, as "telúricas, cósmicas, silentes" e "as criadoras, ativas (...) de conquista"³¹. Esse homem melancólico, telúrico, esteta e emotivo, humanista³² não é o filósofo da razão pura, mas da emoção e intuição. O caráter dionisíaco, a busca do ministério, são apontadas por Santos³³, Frondizi³⁴ e Romanell³⁵, o qual assinala a alma trágica como característica latino-americano.

A exigência de uma ontologia do sujeito americano é percebida por Aguirre do Peru; Larroyo e Zea, do México; Cruz Costa e Padilha, do Brasil, entre outros.

O ser da América e o ser do homem latino-americano estão marcados, para esses autores, pela irrupção do não-tematizado, do não-domesticado, do telúrico.

Caturelli representa, de modo exponencial, o esforço de compreensão do ser da América; Mendoza, Zea e Basave del Valle, o de delinear a ontologia do homem americano; Escobar, o de explicitar o caráter mítico da América.

3.2. A Filosofia da Libertação

O primeiro sentido de um filosofar autenticamente americano foi exposto no item anterior. Existe, porém, um **segundo** sentido em que a filosofia é considerada "autenticamente" americana, pela corrente que assume o nome de **filosofia da libertação**. Essa corrente, que se acha representada em muitos países do nosso continente, caracteriza-se por uma ruptura com a metafísica tradicional e a tentativa de estabelecer uma nova ontologia e uma filosofia da cultura centrada na polêmica: **cultura autêntica x cultura de dominação**³⁶.

Como exemplo, assinalamos Dussel, cujo livro, *Filosofia da Libertação*³⁷, constitui um resumo das teses desse pensador.

O filósofo toma como ponto de partida de sua reflexão a realidade quotidiana da América Latina, pois inspirando-se na fenomenologia existencial, vê cada homem como um ser-no-mundo e tal mundo como o horizonte, a totalidade onde estamos enraizados e que buscamos compreender, isto é, transcender.

O enraizamento pode ser crítico ou não; mas está sempre vinculado a um projeto de existência, a um modo de estar no mundo, a um poder ser.

O homem vive num mundo de entes e o interpreta ao dar-lhe sentido, atribuindo-lhe um valor e expressando sua liberdade, através da ação.

Existe uma compreensão prática do mundo, que serve de ponto de partida para o filosofar.

Ser é ser-com o outro, é ser nós. Habitamos um mundo de entes, de coisas; mas convivemos com pessoas. A relação fundamental entre pessoas e o encontro com a alteridade. O mundo humano é o mundo do face-a-face, o mundo do tu, que se revela através da palavra, da vida dialógica.

Mas o ser-com é sempre ameaçado: o Outro pode ser negado como exterioridade e barbárie. O autor exemplifica essa ameaça apontando a dúvida, característica de uma época, acerca da humanidade do índio.

Ao negar o outro, ao recusar reconhecê-lo como distinto e amável, reconheço meu mundo como o único possível; ora, diz o autor, há uma pluralidade de mundos possíveis, uma pluralidade de sentidos e de sujeitos. Recusá-los, é recusar a lógica da alteridade pela lógica da guerra e da dominação, a lógica do ódio.

É preciso, por isso, pensar a questão do outro como problema metafísico, fazer a metafísica do oprimido, a metafísica do amor e do serviço: o serviço da libertação. Esse, consiste na criação de uma nova ordem, que faça imperar o ser-com e a liberdade e onde a filosofia possa "abrir-se ao povo, escutar seus mitos e interpretar seus símbolos (...)"³⁸.

Como latino-americanos, "pela primeira vez na história mundial, afirmamos (...) o Outro como homem, o qual por sua vez pode ser epifania do Outro absoluto"³⁹.

Para realizar tal meditação, o filósofo argentino pretende fazer a crítica do pensamento europeu, apontar suas falhas lógicas e destruí-lo, dando lugar a uma nova filosofia.

Assinalamos que a pretensão do autor parece desmedida, uma vez que as categorias que emprega encontram-se na fenomenologia

existencial, especialmente na obra de Buber que, curiosamente, não é citado por Dussel. **Eu e Tu** está claramente presente aí, bem como **Elementos do Inter-humano**. Em conseqüência da pretensão a um começo absoluto e à de "destruir o pensamento europeu para dar lugar ao novo"⁴⁰, dificulta uma **utilização criadora** da metafísica existencial, que Dussel intui e logo abandona.

A filosofia da libertação tem como ponto de partida uma ética e descobre numa antropologia filosófica, uma filosofia da educação, uma filosofia política e metodologia.

Tal ética interpreta a história mundial, "tendo em vista a compreensão do que é a América Latina"⁴¹. Nessa história, a partir de Colombo e da expansão do cristianismo, dá-se a divisão do mundo em centro e periferia. Os países do centro, a partir da sua própria cultura, avaliam a humanidade e o desenvolvimento cultural da periferia. No centro, segundo o autor, estão a Europa e os E. U. A.; na periferia, a América Latina, o mundo árabe, a África, a Índia, o sudeste asiático, a China.

A imoralidade dessa situação é exposta pelo filósofo através do mito de Caim e Abel, mito que configura a negação da alteridade. O europeu recusou a dimensão humana ao índio, reduzindo-o a uma coisa. Nisso consiste o **mal**, a imoralidade ética da situação vigente. O **bem**, por sua vez, é o "sim" ao Outro, é justiça, libertação do oprimido. Tal libertação "não é imitar o centro" ou "estar contra o centro, nem significa romper a dependência"⁴²; é criação de um novo projeto existencial, que rompa com a práxis dominadora. Esse projeto consiste em lançar as bases de uma antropologia filosófica que considere a **lógica da alteridade**, o face-a-face na sua concretude. As relações homem-mulher, pai-filho, são abordadas pelo autor. Na "sociedade machista" latino-americana, "o varão domina a mulher"⁴³, negando-lhe a dimensão humana. Na sociedade arcaica pré-colonial, os mitos mostram o par divino na origem do cosmos, atribuindo grande dignidade à mulher, símbolo da terra-mãe.

A civilização colonial negou a humanidade da mulher e essa negação, para o autor, estaria apoiada nas concepções de Platão e Aristóteles, Descartes e Nietzsche, que enfocam a mulher como um ser inferior.

Para superar esse estado de coisas, o filósofo argentino propõe a elaboração de uma **erótica**, isto é, de um tipo de relação homem-mulher "em que a mulher fosse considerada como **outra** (...)"⁴⁴ isto é, como ser humano.

O pensador critica, a seguir, a relação pai-filho. Na sociedade em que vivemos o filho é negado como pessoa; espera-se que repita o comportamento dos pais ou dos professores. A tarefa da filosofia é pedagógica: ocorre quando os pais ou o mestre põem-se à escuta do educando, para reconhecê-lo como Outro.

Na antropologia filosófica de Dussel, a relação humana por excelência, modelo da relação **homem-mulher** e da relação **pai-filho**, é a **irmão-irmão** a dimensão política do ser-com, a comunidade fraterna. Em tal comunidade, a nota dominante seria a benevolência, que "significa querer o bem do Outro como outro"⁴⁵.

A filosofia da libertação propõe uma crítica à sociedade presente, a qual se caracterizaria pela negação da alteridade; propõe também uma utopia, que, mudando as estruturas vigentes e recusando a divinização da cultura ocidental, instaure uma sociedade nova, na qual a abertura ao outro apareça como justiça. É preciso, diz o filósofo, ser "ateu do sistema"⁴⁶. fazer a revolução que torna possível a liberdade⁴⁷.

A utopia de Dussel lembra a dos socialistas pré-Marx; é necessário fazer uma revolução, mas o autor não diz de que modo ela pode concretizar-se, nem quem a desencadeia.

Deixando de lado essa questão, o pensador argentino trata de descrever o método da filosofia da libertação e seus pressupostos.

O ponto de partida de tal filosofia é "a crise da quotidianidade", isto é, o distanciamento quanto ao viver imediato, em busca do fundamento do ser-no-mundo. Tal metafísica é analética, quer dizer, interpela o mundo dado, a partir do Outro que se encontra fora do horizonte fechado desse mundo. O confronto e o diálogo entre mundos diversos: tal é o caminho da libertação.

Na verdade, o obra de Dussel não se distancia tanto da ontologia e utopia buscadas pela filosofia do americano; como esta, nosso pensador tenta construir uma discussão do significado da América, do homem americano e esboça uma utopia.

A separá-los, contudo, está o caráter eminentemente político da reflexão de Dussel.

4. CONCLUSÃO

A escola fenomenológica parece ser um dos denominadores comuns, uma fonte de inspiração de tendências variadas: do neo-tomismo aberto de Terán Dutari⁴⁸, da Pontifícia Universidade Católica do Equador, que assinala a crise de nosso tempo e dialoga com os grandes vultos da metafísica atual — à filosofia do americano e à filosofia da libertação. Em graus diversos, muitos pensadores latino-americanos se orientam nessa direção.

Isso não exclui, é claro, a importância de contribuições que se inscrevem na perspectiva estrita da "filosofia universal", como a dos estudiosos de lógicas paraconsistentes⁴⁹ e do neo-tomismo⁵⁰. Mas parece indicar um campo aberto, ainda pouco explorado e fecundo, que nos leva a meditar sobre o significado de nossa vida na América.

NOTAS:

- (1) **Filosofia na América**, Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, outubro-dezembro 1960, pp. 495-542.
- (2) Francisco Miró Quesada, "Posibilidades y limites de una Filosofia Latinoamericana" in **La Filosofia en América**, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979., pp. 163 e segs.
- (3) id., p. 172.
- (4) id., p. 167.
- (5) Joaquín Barceló, "El entroncamiento con la tradición como unica posibilidad para un filosofar latinoamericano", in **La Filosofia en América**, pp. 223-224.
- (6) Francisco Miró Quesada, art. cit., pp. 170-171.
- (7) Luz Garcia Alonso, **Filosofia de la Eficacia**, México Ed. Jus, S.A., 1978.
- (8) id., p. 15.
- (9) id., p. 24.
- (10) id., p. 106.
- (11) id., p. 34.
- (12) id., p. 40.
- (13) id., p. 43.
- (14) id., p. 44.
- (15) id., p. 46.
- (16) id., p. 75.
- (17) id., p. 59.
- (18) id., p. 50.
- (19) id., p. 58.
- (20) id., p. 16.
- (21) Michele F. Sciacca, **La Filosofia Hoy**, Madrid, Escelicer, p. 518 e segs.
- (22) Alberto Caturelli, **América Bifronte**, B. Aires, E. Troquel S.A., 1961. Ver também Angélica Mendoza, "A América diante da Filosofia", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, pp. 532 e segs.
- (23) Caturelli, op. cit., p. 55.
- (24) id., p. 57.
- (25) João Cruz Costa, "História das Idéias e Valores", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 529.
- (26) Roberto Escobar, "A Utopia como constante filosofica en América", in **La Filosofia en América**, pp. 159-164.
- (27) id., p. 162.
- (28) id., p. 163.
- (29) id., ib.
- (30) Beatriz Hilda Grand Ruíz, "Reflexiones en torno a la estruturación de una Filosofia Latinoamericana", in **La Filosofia en América**, p. 248.
- (31) Agustín Basave Fernández del Valle, "Posibilidad y limites de una Filosofia Latinoamericana," in **La Filosofia en América**, p. 196.
- (32) id., pp. 194-195. Ver também Angélica Mendoza, "A América diante da Filosofia", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 532.
- (33) Jessy Santos, "A Realidade Múltipla e Movediça do Pensar Latino-americano", in **La Filosofia en América**, p. 215.
- (34) Risieri Frondizi, "Tipos de Unidade e Diferença entre o Filosofar na América Latina e na América Saxônica", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 500.
- (35) Patrick Romqnell, "Uma Visão das Duas Américas", Revista Brasileira de Filosofia, 1960, p. 508.
- (36) Francisco Miró Quesada, art. cit. p. 168.
- (37) Enrique Dussel, **Filosofia de la Liberación Latinoamericana**, Bogotá, Ed. Nueva América, 1979. (Há tradução em português pela Edições Loyola).

- (38) id., p. 105.
- (39) id., p. 106.
- (40) id., p. 108.
- (41) id., p. 109.
- (42) id., p. 128.
- (43) id., p. 141.
- (44) id., p. 153.
- (45) id., p. 162.
- (46) id., p. 182.
- (47) id., p. 183.
- (48) Julio Terán Durati, *Conocimiento y Tradición Metafísica* Quito, Ed, Universidad Católica, 1981.
- (49) Ayda Arruda, "Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic", UNICAMP, Campinas, pp. 1-43.
- (50) Luz García Alonso, *op. cit.*