

THE PHILOSOPHICAL FORUM. Published with the Cooperation of the Department of Philosophy of Baruch College of the City University of New York, v. XX, n. 1-2, Fall-Winter 1988-89.

La amplia y rica producción de la literatura filosófica latinoamericana hace ya varios años que viene concitando la atención de diversos centros de estudio mundiales y de asociaciones afines.

The **Philosophical Forum** ha dedicado un volumen doble al tema, bajo la coordinación de Jorge J.E. Gracia. La publicación está destinada al ámbito parlante anglo-sajón, por lo que todos los trabajos han sido escritos o traducidos al inglés. Conforman el número una introducción y siete artículos, de amena lectura, dedicados a trazar grandes líneas en los desarrollos temáticos propuestos.

Para comprender "La filosofía latinoamericana hoy" Jorge Gracia opta por realizar una tripartición, atendiendo a los momentos en que una visión del s. XX es posible hallar. De una etapa de absorción acrítica (1910-1940) que Miró Quesada ha denominado la generación de los fundadores, signada por la intención de superar el positivismo mediante la absorción del vitalismo francés y de cierto instrumental germano, se ha pasado a un período de normalidad (1940-1960), caracterizado por la interacción crítica. Corresponde a esta etapa el predominio de la filosofía fenomenológica y existencial contemporáneamente con el surgimiento de un panamericanismo filosófico al que no ha sido ajena la situación opresiva de los diversos países. Contribuye a la ruptura del aislamiento la presencia de filósofos españoles que se afincan en América por la guerra civil desatada en el

país de origen. La filosofía alcanza en esta etapa un grado de institucionalización que hace posible la profesionalización de los estudios, el surgimiento de revistas especializadas y la ejecución de congresos y eventos especiales. A ello cabe añadir el escolasticismo.

Entre 1960 y 1980 asistimos para Gracia a una etapa que denomina de madurez. Se caracteriza por la interacción crítica respecto de ideas foráneas, el aumento del diálogo panamericano y la creciente institucionalización de la filosofía. En las revistas especializadas ya establecidas y en las nuevas se observa una perspectiva filosófica definida, al mismo tiempo que se incorporan líneas filosóficas nuevas (marxismo, análisis filosófico y filosofía de la liberación) que conviven con el tomismo y la filosofía cristiana.

Respecto de la metodología y los objetivos de la filosofía, distingue Gracia dos actitudes antagónicas que se expresan en sendos grupos: filósofos comprometidos y filósofos académicos. Los primeros conciben a la filosofía en términos de liberación ideológica cuyo fin es el cambio social. Esta categoría comprende al marxismo y la filosofía de la liberación. Ambos mantienen con cierta razón que la historia de la filosofía latinoamericana demuestra cómo el pensamiento foráneo ha sido importado en Latinoamérica, con el propósito de utilizarlo según fines ideológicos de explotación. La filosofía de la liberación propone elaborar un pensamiento libre de ideas foráneas y anclado en la presente situación de la sociedad latinoamericana. El marxismo argumenta en favor de una revolución y un cambio del orden social.

En contraste, el objetivo de los filósofos académicos es entender el mundo antes que cambiarlo. Ciñen su estudio a los grandes pensadores y a las disciplinas tradicionales de la filosofía. No obstante, dentro de éstos cabe una subdivisión

entre aquellos dedicados a la exégesis filosófica y los que utilizan la argumentación para la construcción del saber. El antagonismo entre unos y otros no es privativo de Latinoamérica y se manifiesta por igual en Europa y Norteamérica.

Pese al rico avance que la filosofía latinoamericana ha experimentado en las últimas décadas, subsisten problemas que Gracia señala sin renunciar a una visión optimista: polarización de las líneas filosóficas, sentimiento de ataque personal cuando se practica la crítica filosófica, estilo verborágico, cierto complejo de inferioridad ante la producción de otras latitudes y situaciones externas que obran en desmedro de la libertad intelectual.

Leopoldo Zea aborda el tema "Identidad: un problema filosófico latinoamericano". Para este pensador el problema mencionado hunde sus raíces en la Grecia clásica con las cuestiones referidas al ser planteadas por el único ente concreto capaz de responderlas, el hombre como filósofo. En nuestra América ese viejo problema se ha convertido en un interrogante crucial efectuado por un ser concreto, sujeto a manipulaciones extrañas que produjeron un gigantesco encubrimiento desde 1492. Mas el problema de la identidad, especialmente el de la llamada América Latina, fue traído por los mismos conquistadores y colonizadores al hallar gente sobre cuya supuesta humanidad se dudó y hasta se estimó inferior. Con todo, el encubrimiento se hizo extensivo a los descendientes nacidos en América de aquellos mismos colonizadores.

Superada la etapa colonial, la preocupación por la identidad de los hombres y pueblos de la región se extendió a lo largo del s. XIX, tal como lo evidenciaron Simón Bolívar, Domingo F. Sarmiento, Justo Sierra y Juan B. Alberdi, entre otros. Sin embargo, el s. XX, lejos de conminar al ol-

vido el interrogante, lo planteó con nuevas y renovadas fuerzas desde sus comienzos, esta vez ante el espacio vacío dejado por los imperios europeos, ahora ocupado por EEUU. Las respuestas que acentuaron la fuerza del adjetivo "latino" vinieron, nos dice D. Leopoldo, de una inteligencia que asumió su propia identidad como la fuente de una relación horizontal de identidad y no como una vertical de dependencia: hombres concretos y por concretos, diferentes; pero no tan diferentes como para ser más o menos hombres que otros.

Correspondió a la historia de las ideas el primer estudio de aquellas respuestas y sus diversas modalidades. En este primer paso la presencia de filósofos españoles que vinieron a América por causa de la Guerra Civil fue de gran importancia y actuó de estímulo sobre nuestros propios estudiosos.

La Historia de las ideas mostró que las filosofías de adopción fueron transportadas a la realidad y a los problemas por los cuales habían sido adoptadas. En otras palabra, fueron **barbarizadas**, es decir, utilizadas para expresar algo que no estaba en la intención de sus creadores. Asimismo, la historia de las ideas mostró que en América, lejos de producirse una asimilación y asunción de la historia al modo hegeliano, se efectuó una yuxtaposición cultural que se ha extendido a lo largo de los siglos (a su turno el cristianismo, el liberalismo y el positivismo, que intentaron borrar el pasado).

José Gaos ya había advertido sobre la necesidad de efectuar una auténtica superación del pasado que, asimilando nuestra historia y experiencias, por negativas que fueren, permitieran la proyección de nuestro propio futuro. Pasaríamos así a una tercera etapa, aquella que se refiere a la concreta identidad del ser que pregunta por sí mismo y

acerca de su peculiar identidad, tal como la había planteado la filosofía clásica.

La "Situación actual y perspectivas de la filosofía latinoamericana para la liberación" es el tema abordado por Horacio Cerutti Guldberg.

Desde la propuesta inicial de filosofar a partir de las demandas sociales de los más necesitados, expresada en la década del 70, cuatro son las líneas que el autor distingue dentro de la llamada filosofía de la liberación:

1. La filosofía ontologista, que se propone crear una nueva racionalidad capaz de expresar la especificidad de la cultura latinoamericana, partiendo del postulado de su alienación y dependencia ontológica.

Esta filosofía, crítica del individualismo liberal y del colectivismo marxista, ha propuesto una tercera vía organizadora de una "comunidad" que exprese, nos dice Cerutti, si no el ser, al menos el "estar" en el mundo (R. Kusch, A. Podetti).

2. La filosofía analéctica, que rechaza la historia de la filosofía latinoamericana a la que estima imitativa y reproductora de formas de dominación eurocéntrica y noratlántica, propone una nueva racionalidad que estaría en la capacidad de ser interpelada por el rostro del pobre, en orden a lograr la justicia por la humanización de la praxis.

El método analéctico (ir más allá), no meramente dialéctico (totalidad), sería la herramienta del filósofo para constituirse en la voz de los que no tienen voz (J. C. Scannone, E. Dussel).

3. La línea historicista ha examinado el tema del comienzo de la filosofía desde la perspectiva de la historia

de la conciencia latinoamericana. Se argumenta, nos dice Cerutti, que en esta historia han habido intentos recurrentes para alcanzar un sincrónico para sí de acuerdo con el complejo proceso histórico latinoamericano. En tal sentido, la filosofía es la expresión más alta del esfuerzo de concientización del para sí (A. Roig).

4. Una línea diversa de las anteriores encuentra que el problema de la filosofía estaría en la asunción de las reales urgencias generadas por la praxis socio-histórica y política latinoamericana. En este sentido la filosofía contribuiría al proceso de liberación de América Latina, haciéndose cargo del rol de las ciencias sociales y de la función ideológica del lenguaje, entre otras cuestiones (Manuel Ignacio Santos).

Para Cerutti hoy ya no es posible hablar de filosofía de la liberación, sino, antes bien, de filosofías múltiples y variadas en su expresión, para la liberación latinoamericana cuyos tópicos han abordado la cuestión popular, el problema del sujeto, el componente utópico, el tema de la democracia y el orden, el de la historia, la significación (hermenéutica), la historiografía y la filosofía. En torno a estas cuestiones estaría el núcleo de los problemas filosóficos para la liberación.

En "Filosofía y feminismo en Latinoamérica: perspectivas sobre la identidad del género y cultura" el propósito de Ofelia Schutte es "señalar algunos de los contextos culturales de los que ha surgido una conciencia latinoamericana del género" y con ella la teoría feminista y su práctica.

La filosofía feminista como tal no ha surgido de discusiones filosóficas sobre el rol de la mujer en la sociedad sino, antes bien, del liberalismo, del marxismo y de los movimientos de mujeres que organizan sus aportes en torno

a temas relacionados con el género, la denuncia del maltrato, la desaparición de familiares, las situaciones opresivas en los planos económico, social y político. En suma, los temas sobre el género en latinoamérica giran en torno a tres aspectos importantes que se intersectan: a) Violencia contra las mujeres; b) Mujeres y desarrollo; c) Mujeres y trabajo doméstico.

A pesar del estado aún incipiente de la filosofía feminista en latinoamérica, Ofelia Schutte considera que se puede hablar de por lo menos dos modelos teóricos que se han empleado para el análisis de estos problemas. Designa ambas perspectivas como a) Participatoria y b) Evaluativa.

En general, nos dice la autora, el objeto de los modelos participatorios es documentar los distintos modelos de acción política y social transformadora por y para las mujeres. Insisten desde el punto de vista teórico en que las mujeres deben tener participación activa en todos los asuntos que afectan sus propias vidas y las de sus familias.

Los modelos evaluativos ofrecen un análisis conceptual de la dominación de género o de la opresión. Un ejemplo es el trabajo de Isabel Larguia y J. Dumoulin **Hacia una concepción científica de la emancipación de la mujer**. En la obra se plantea que sólo una teoría de la liberación de la mujer en Latinoamérica explicaría científicamente la opresión que padece y ayudará a resolverla. Schutte estima que la teoría allí expuesta es prescriptiva de los valores sociales, independientemente de si las mayorías latinoamericanas están preparadas o les es posible adoptar la posición que los autores presentan.

Para la investigadora ambos modelos implican la discusión -que también se plantea en EEUU-, de hasta qué punto el feminismo debería apuntar primariamente a la

igualdad de los sexos o a la afirmación de la diferencia sexual.

Las teorías participatorias, con las cuales simpatiza Schutte, no niegan la diferencia sexual, pero siempre en el contexto de una crítica feminista de las relaciones patriarcales de poder. Esta parecería ser la vía predominante entre las mujeres latinoamericanas, pues tratan de redefinir su identidad genérica en las esferas pública y privada, sin renunciar a la perspectiva de lo privado, es decir, sin renunciar a su identidad familiar. Y es este aspecto el que cobra mayor valor para la autora frente a las feministas norteamericanas, marcadas por la ideología del individualismo.

Las mujeres latinoamericanas buscan la igualdad sin perder de vista los valores de la vida comunitaria. En este sentido, la teoría feminista no puede concentrarse exclusivamente en tópicos sobre el género, sino atender a cuestiones más amplias en las cuales se sitúa la vida de la mujer.

El escritor peruano David Sobrevilla, siguiendo la caracterización del movimiento fenomenológico efectuada por H. Spiegelberg en su ya clásica obra y delimitando lo que es dable entender por existencialismo, procede a efectuar un relevamiento de los filósofos y los escritores que han forjado ambas líneas en Latinoamérica, como de aquellos que se han visto influidos, sin necesariamente prestar adhesión. De este modo en su artículo "Fenomenología y existencialismo en Latinoamérica" atiende a los siguientes países y autores: México (A. Caso, J. Romano Muñoz, A. García de Mendoza, S. Ramos, J. Gaos, X. Xirau, D. García Bacca, E. Nicol, E. García Maynez, L. Villoro, F. Salmerón, entre otros); Cuba (J. Manach, H. Piñeira Llera, R. García Tuduri); Colombia (L. Nieto Arteta, R. Carrillo, C. Betancur, Fr. Botero, A. Naranjo Villegas, D. Cruz Vélez, D. Herrera Restrepo, R. Santos de Ilahu, G. Remolina Vargas);

Venezuela (E. Mayz Vallenilla, F. Riu, J. Nuño, A. Rosales, G. Comesaña); Ecuador (J.E. Moreno, J.R. Bustamante, E. González Mas); Perú (A. Wagner de Reyna, H. Delgado, O. Miró Quesada, C. Cueto Fernandui, L.F. Alarco, F. Miró Quesada, N. Festini, A. Salazar Bondy); Bolivia (A. Pescador, G. Francovich); Brasil (M. Reale, L. Vilanosa, E. Canabrava, L. Washington Vita); Argentina (F. Romero, C. Astrada, L.J. Guerrero, C. Cossio, M.A. Virasoro, A. Vasallo, V. Fatone, J. Kogan, E. Estiú, J.A. Vázquez, A. Carpio, A. García Astrada, R. Maliandi, M. Presas y las promociones más jóvenes); Uruguay (J. Llambias de Azevedo, A. del Campo, M. Sambarino); Chile (C. Finlayson, J. de Dios Vial, C. Cordua, F. Schwartzmann).

Son sus conclusiones: 1. La fenomenología y el existencialismo han tenido amplio suceso en América Latina y han estimulado la investigación. 2. Ambos movimientos han facilitado el surgimiento de tres grandes expresiones: la antropología de F. Romero; la filosofía del derecho de C. Cossio y M. Reale y la filosofía del ser americano y de la liberación. 3. Los trabajos más importantes han tenido una aparición tardía (c. 1970). 4. La producción más importante se localiza en la Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela, 5. En la actualidad ambos movimientos concitan un interés decreciente ante el avance de la filosofía analítica por un lado y por el otro, del planeamiento de temas más afines con los problemas latinoamericanos, razón por la cual puede concluirse que el tiempo de la fenomenología y el existencialismo ha pasado.

Adolfo Sánchez Vázquez realiza la distinción entre las expresiones "El marxismo en Latinoamérica" -que da título a su extenso trabajo- y "marxismo latinoamericano". Por la primera entiende la teoría y la práctica que han sido elaboradas para tratar de revisar, aplicar y desarrollar o en-

riquecer el marxismo clásico. Por la segunda expresión alude a la interpretación de la realidad y la práctica basada en el marxismo según las condiciones nacionales de los países latinoamericanos. Queda claro pues que el autor se mueve en los márgenes de la primera denominación.

El Marx que llegó a Latinoamérica es el contenido en el **Manifiesto comunista**, el primer volumen de **El Capital** y el Prefacio a la **Contribución a la crítica de la economía política**, de modo que hubo un "Marx ausente" como el de los textos sobre Irlanda y la comunidad rural rusa, cuyos puntos principales difieren en los contenidos en las obras mencionadas y que nuestro autor detalla meticulosamente por su importancia teórico-doctrinal.

Así pues, el primer marxismo en Latinoamérica llegó de Europa con grupos inmigratorios europeos y fue miméticamente trasplantado. Sin embargo, el socialismo no fue una novedad traída por el marxismo, pues dio sus primeros pasos varios años antes. Ciertamente el Marx que llegó aquí y estableció el partido socialista fue la variedad dominante de la Internacional socialista: la Social Democracia alemana.

Recién con la Tercera Internacional después de 1919 Latinoamérica comienza a tener un espacio propio de reflexión dentro de los pueblos considerados oprimidos con sus peculiaridades nacionales. Sin embargo, sólo el VI Congreso en 1928 dedicó un informe especial a Latinoamérica. El mismo señalaba el carácter semicolonial de los países del área, establecía una relación directa entre industrialización y colonialismo y condenaba el nacionalismo como una ideología cultivada por el imperialismo. Aunque el proletariado y las burguesías nacionales eran débiles, consideró al proletariado como la fuerza para la revolución que pasaría por dos estadios: uno de liberación nacional y

burguesía democrática y otro, de tendencias socialistas con el proletariado al frente. Todo ello dependiendo del rol de los partidos comunistas. Si bien los delegados latinoamericanos señalaron la inadecuación de la interpretación, ellos mismos ignoraron los elementos nacional-popular en los diferentes países (la Revolución Mexicana, el Frente Popular en Chile, el peronismo en la Argentina, etc.). Agrega S. Vázquez que la política soviética stalinista tornó el eurocentrismo de los años 20 y 30 en el rusocentrismo de los 40 y 50. Los principales exponentes de este dilatado período fueron J.A. Mella en Cuba, Mariátegui en Perú, Anibal Ponce en la Argentina y Lombardo Toledano en México.

Correspondió a Mariátegui la formulación de una nueva solución al problema de la latinoamericanización del marxismo que basó en dos momentos: "una idea clara de la necesidad teórica y práctica" de tal paso y "una verdadera interpretación de la realidad nacional", que expuso en **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana** (1928).

Tempranamente llegó a la conclusión de que el concepto de clase no se adecuaba a las condiciones de un país con escasa población industrial y un amplio campesinado explotado por el imperialismo y es sobre estos aspectos que hizo el esfuerzo de superar la inadecuación del marxismo que circulaba en su tiempo, fundamentalmente porque no conocía la tesis de Marx sobre Irlanda y la comunidad rural rusa. Al mismo tiempo pensó que reivindicar lo que era indígena era recobrar la Nación. Su tarea comprendió tres aspectos: 1. La purificación del marxismo que conocía. 2. La reivindicación de lo nacional-popular. 3. El ejercicio de un espíritu crítico y de apertura a otros pensamientos (Bergson, Sorel, el populismo).

S. Vázquez analiza luego el caso de la Revolución Cubana que estableció un giro decisivo en la recepción de esas ideas. Diversos momentos marcan su historia. Ellos van desde un objetivo democrático y nacionalista primero en el que el socialismo fue rechazado como un fin inmediato, hasta una revolución socialista anticapitalista, posterior a la etapa antimperialista. Correspondió a la tercera etapa su giro marxista, pero de un Marx que, según S. Vázquez, no separa el socialismo de sus raíces nacionales y democráticas, por lo que difícilmente encajaría en el marxismo de los moldes tradicionales en Latinoamérica.

El autor se extiende luego sobre el **foquismo** que sustentó la guerrilla armada, la experiencia de la Unidad Popular chilena y la Revolución de Nicaragua.

En el reducido espacio de esta nota sólo nos cabe ahora apuntar las conclusiones del artículo. En él se nos dice que en las últimas décadas, después de los 60 y 70, el marxismo pasó a dar mayor atención a las realidades nacionales específicas, alejándose parcialmente del economicismo y el objetivismo del Partido Comunista tradicional o del subjetivismo y mesianismo del foquismo. Pero el marxismo en Latinoamérica ha abordado problemas que van más allá del subcontinente, para referirse al fenómeno del capitalismo como sistema mundial, sus leyes y su dimensión imperialista, el socialismo "real" y los problemas de la democracia. Ha estado presente también en otras cuestiones como las de "la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación".

En suma, para S. Vázquez, el marxismo en Latinoamérica continúa siendo un elemento sustancial de la cultura filosófica, si bien esta no es reductible a él. Ciertamente una historia de las ideas en Latinoamérica no puede ser escrita ignorándolo.

Jorge Gracia realiza un segundo aporte al volumen con su artículo "El impacto del análisis filosófico en Latinoamérica".

Para el autor existe un cierto consenso de que la expresión análisis filosófico remite a una herencia cultural común y al propósito de la clarificación de conceptos filosóficos básicos, además de la preocupación por el lenguaje, la lógica y el discurso filosófico, como así también una actitud positiva hacia la ciencia y una desconfianza por la metafísica.

Gracia divide su análisis en cinco secciones según un orden temporal. Los antecedentes de esta corriente se sitúan entre 1910 y 1940. Entre estas fechas los filósofos latinoamericanos estuvieron preocupados por superar el positivismo decimonónico y encontraron la herramienta para ello en el vitalismo francés, junto al idealismo germano. Esto explicaría que los llamados fundadores del pensamiento latinoamericano no prestaran atención a los estudios del Círculo de Viena cuyo positivismo lógico fue confundido con el análisis filosófico. Es recién después de 1940 que éste comienza a ser atendido en los escritos pioneros del brasilero Vicente Ferreira da Silva y del peruano F. Miró Quesada. Al mismo tiempo en la Argentina se interesan G. Klimovsky y el matemático español Julió Rey Pastor.

Durante la década del 60 la situación del análisis filosófico en Latinoamérica experimenta un cambio drástico. Se trataba de entender las cuestiones abordadas por los filósofos analíticos, examinarlas críticamente y mantenerse al tanto de las nuevas producciones. Durante la década se destacan los trabajos de M. Bunge y T. Moro Simpson en la Argentina, F. Salmerón y J. Adem en México, sin que necesariamente este despunte se restrinja a esos países. Al

mismo tiempo se incrementa la traducción de autores enrolados en dicha orientación.

Después de 1970 y hasta el presente, el análisis filosófico se ha convertido en una parte estable de la escena filosófica latinoamericana con el surgimiento de instituciones y publicaciones dedicadas a esa tarea. Cabe destacar los nombres de las revistas **Manuscrito** y **Discurso en Brasil** y **Análisis filosófico** y **Revista latinoamericana de filosofía** en la Argentina. En ellas se refleja un marcado interés por la filosofía del lenguaje, la epistemología y la filosofía de la ciencia, con cierta dedicación a la ética y a la filosofía del derecho.

El desarrollo del análisis filosófico en Latinoamérica presenta algunas debilidades: dependencia de los filósofos analíticos anglosajones; tratamiento de cuestiones no siempre acordes con la situación social y política; ausencia de interés y competencia en la historia de la filosofía en general y particularmente, latinoamericana y cierta arrogancia derivada en dogmatismo y sectarismo. No obstante, sus contribuciones son destacables: 1. Apertura hacia nuevos problemas en la filosofía latinoamericana. 2. Rigor, simplicidad y claridad en el estilo de los escritos filosóficos. 3. Apertura hacia el intercambio de ideas y la discusión crítica.

En términos generales, para Gracia la influencia del análisis filosófico es saludable en la medida en que ha permitido acceder a campos de investigación más ricos cuya reflexión puede servir para la interrelación con otras líneas de pensamiento.

Cierra el volumen el trabajo de Ivan Jaksic con su referencia a "Las fuentes de la filosofía latinoamericana".

Para el autor se puede abordar el tema desde dos ángulos compatibles: la relación de las fuentes con una tradición filosófica que va más allá de Latinoamérica y la relación de estas fuentes con las circunstancias sociales, culturales y políticas de un determinado período.

Tres son las etapas que distingue Jaksic: el período colonial, el s. XIX y el s. XX. La primera comienza en 1492 y finaliza con las guerras de independencia. Desde una perspectiva universal, los trabajos de Fr. Alonso de la Veracruz y Juan de Espinoza Medrano son representativos. Algunos historiadores de esta etapa como J. Tate Lanning y O. Carlos Stoetzer han hallado en la tradición escolástica las raíces de la independencia latinoamericana, pero faltan aún análisis más detallados de las obras de la época.

Los trabajos filosóficos del s. XIX fueron inspirados por el deseo de una ruptura con el énfasis escolástico del pasado, por evitar la metafísica y por acceder a aspectos políticos nuevos. Claro ejemplo de estas actitudes son las obras de José Joaquín de Mora, Andrés Bello y Ventura Marín. Cabe asimismo la mención de escritos de orientación liberal pero también católica, cuya intención fundamental fue la reforma social. Las obras de José María Luis Mora, Lastarria y Varona entre los primeros y las de R. Fernández Concha, L. Alamán y M.A. Caro entre los segundos son representativas. Todas ellas fueron eminentemente críticas de las fuentes europeas, pero a juicio de Jaksic revelan habilidad para traducir la actividad filosófica en planes de acción educativa y política, como lo fueron más tarde las adscriptas al positivismo.

Caso, Amoroso Lima, Korn, Vaz Ferreira, Reale y muchos más son un ejemplo de la dedicación total a la filosofía que se inicia con el s. XX. "Correspondió a estos autores enfrentar las limitaciones del positivismo y la

atención al hombre y los valores, un hecho que produjo una auténtica revolución filosófica en Latinoamérica". Hacia la década del 40 le sigue luego la explosión de la actividad filosófica institucional y el aporte de europeos emigrados.

Después de 1940 los cultores de la fenomenología, el existencialismo y el marxismo aunque han realizado aportes significativos a estas orientaciones, han reflexionado también sobre aspectos latinoamericanos (F. Romero, R. Frondizi y L. Zea, entre otros); el problema de la identidad y los resultados y consecuencias de la tecnología (en ambos casos J.E. Rodó y J. Vasconcelos).

Jaksic estima que hay preocupaciones temáticas que caracterizan a la filosofía latinoamericana en sí misma y respecto de otras expresiones extra continentales. Ellas son: la naturaleza de la actividad filosófica por su actitud crítica ante la filosofía elaborada en otras regiones y la preocupación social manifiesta. Igualmente se ha convertido en un asunto importante el rol del filósofo dentro y fuera de la región. En suma, para el autor, aunque las contribuciones más allá del campo geográfico son pocas, su significación reside en lo que dicen acerca de la sociedad de la cual emergen.

El número de la revista comentada es interesante para la difusión del pensamiento latinoamericano pues ayuda al conocimiento de nuestras líneas de indagación que bien podría ser encarado por otras colecciones de similar tenor. Reúne un caudal digno de encomio, abordado por reconocidos estudiosos, especialmente por el esfuerzo de sistematicidad logrado. La bibliografía que se adjunta sirve como una muestra adicional de lo que debe saberse sobre los temas.

El volumen de **The Philosophical Forum** resulta útil para la información indispensable que todo estudioso debe tener sobre el devenir de las ideas filosóficas latinoamericanas, pero al mismo tiempo ofrece una indagación crítica de lo realizado hasta el presente con el necesario debe y haber sobre los temas expuestos.

Clara Alicia Jalif de Bertranou