

NOTAS EN TORNO AL CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA DE 1949

Juan Manuel Ramaglia¹

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3450-0145>

A fines de marzo de 1949 se realizó el Primer Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Mendoza. Las circunstancias que rodearon al evento académico fueron considerablemente singulares. En un país que, como recuerda Hans-Georg Gadamer en sus memorias, “solo con lentitud se dejaba arrastrar hacia el remolino del siglo XX”, se producía el encuentro de más de cien profesores de filosofía provenientes de diferentes partes del mundo. Casi inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, una atmósfera anímica de angustia, amargura y, al fin, desengaño asediaba el horizonte espiritual de la cultura occidental. El sueño europeo de una cultura universal y cosmopolita parecía desvanecerse como posibilidad efectiva de la marcha histórica. Ese paisaje se fundía con otro no menos desconcertante: la infinita extensión de la pampa argentina. Sus horizontes se extendían melancólicamente sobre el destino incierto, aunque promisorio, de una

¹ Juan Manuel Ramaglia es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente es becario doctoral de CONICET con sede en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del CCT Mendoza.

nación. La figura de Juan Domingo Perón –quien presidía por aquel entonces los destinos públicos del país– ofició el acto de clausura del Congreso con su célebre discurso sobre la Comunidad Organizada, pronunciado el 9 de abril.

Coriolano Alberini y su lectura de la filosofía argentina

El primer congreso Nacional de Filosofía fue un acontecimiento de vital importancia en la historia cultural argentina. Así fue percibido incluso en el propio discurso de apertura de la sesión inaugural a cargo de Coriolano Alberini², quien era una de las figuras más destacadas del ámbito académico argentino (cfr. Alberini, 1950). En ese discurso, Alberini, áspero contrincante del positivismo, describía, entre ironías y sarcasmos, las peripecias que habían signado la inscripción del espíritu filosófico en el desarrollo intelectual del país. “La Facultad de Filosofía fue, durante muchos años, una pequeña ínsula metafísica en el país” (*Ibidem*, p. 66). Lo que había comenzado hace poco más de medio siglo en la Facultad de Filosofía y Letras

² Coriolano Alberini había asumido un año antes como Secretario Técnico del Congreso en reemplazo del profesor Pbro. Juan R. Sepich, lo cual significó también un giro en la orientación teórica. En un principio el Congreso debía realizarse en Mendoza en octubre de 1948, en coincidencia con el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, escolástico español. Luego de la renuncia de Sepich a su cargo de secretario del Congreso de Filosofía, los nuevos miembros de la Secretaría Técnica fueron profesores pertenecientes al sector académico laico de Buenos Aires: Luis Juan Guerrero (Secretario de actas), Luis Felipe García de Onrubia (Prosecretario) y como asesores Héctor Llambías y Miguel Ángel Virasoro. Cfr. Pro, 1965; Ruvituso, 2015; Arpini, 2019.

**ACTAS DEL PRIMER
CONGRESO NACIONAL
DE FILOSOFÍA**

M E N D O Z A

A R G E N T I N A

MARZO 30 - ABRIL 9, 1949

TOMO I



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

de Buenos Aires, era, según Alberini, la formación de una cultura filosófica en sentido estricto. Sucede que, en países nuevos, como era el caso de la Argentina y los demás países latinoamericanos, el progreso de la especulación filosófica debió toparse al comienzo de su itinerario con el drama inaugural de nuestra nación.

Los hombres que forjaron la patria y su organización constitucional –escribe Alberini– amaban, cada uno a su manera, las ideas elevadas, aunque ellos, en verdad, no fueron filósofos, sino hombres de acción respetuosos de la filosofía. Pensaban para obrar, y ya se sabe que la acción, como dice Plotino, “es un debilitamiento de la contemplación”. En países nuevos es probable que lo primero devore lo segundo (*Ibidem*, 1950, p. 64).

Tal vez cabría llamar a esta última idea que enuncia Alberini una *praxofagia*, es decir, una *praxis* devoradora de la conciencia especulativa filosófica. O, para resumirlo con una expresión de Alberini, diríamos que “La acción se tragó el alma” (Alberini, 1966, p. 124). Pero si la acción es “un debilitamiento para la contemplación”, no menos ciertas son las palabras que escribió Shakespeare en su célebre *Hamlet*: “La conciencia nos hace cobardes a todos: y así el originario matiz de la determinación es cortado por la palidez del pensamiento”. Hay, como se ve, toda una secreta y amarga dialéctica entre teoría y praxis. No se debería buscar ni reclamar en los escritos, por ejemplo, de un Echeverría, un Sarmiento o el mismo Alberdi, algo así como una entrega total a la especulación filosófica. Su

filosofía o *Weltanschauung*, como solía decir Alberini, eran “creencias dinámicas más que convicciones”, forjadas en el conflicto latente que existe entre una filosofía “en sentido estricto” y la filosofía hecha en tiempos de peligro y convulsión social. Sería oportuno recordar en este punto la particular advertencia que arroja Horacio González mientras cavila sobre los modos en que la cita textual emerge en el pensar filosófico:

La filosofía hecha al resguardo de los asuntos públicos (o históricos, si se quiere) de la Argentina, reclama menos de la cita cultivada de los tiempos de calma (que son los tiempos académicos por excelencia, el momento académico del ser social) que de la cita concesiva de los tiempos de convulsión (o de oscuridad, si se quiere). [...] Es la filosofía arrancada del cuerpo vivo de la sociedad, desgajada del núcleo oscuro de la vida nacional, lo que certifica que el camino de la cita de textos consagrados se revierte hacia el corazón de lo que singularmente ocurre en una historia que es única e irremplazable (González, 2005, p. 71).

La *cita* sería el momento en que la inminente incorporación de lo otro asalta la razón de nuestro discurso y lo deglute en la conciencia de sí textual. Pero la dificultad que se juega en la efectiva incorporación de lo otro, es un desafío que “no solo no es exterior sino que es la propia materia primera de esa filosofía, su asunto verdadero” (González, 2005 p. 69). Al adentrarse en el drama fundacional de nuestra nación, González recrea las tensiones que marcaron la escritura filosófica y las dificultades que

presidieron la fundación de una verdadera cultura nacional. Paul Groussac –primer director de la Biblioteca Nacional y quien fuera “quizás el escritor que por primera vez entre nosotros se sintiera llamado a realizar reflexiones precisas sobre las prácticas de los escritores frente a sus escritos y las usanzas culturales de una época”– reflexiona sobre cómo leía y citaba Mariano Moreno y su despreocupado uso de las citas. “Moreno será descuidado con su escritura y no cita correctamente (o directamente no cita) a los autores de los que extrae sus textos. Cual glosador negligente, maltrata los vínculos de fidelidad a las obras. Sin embargo, elogia aparatosamente a los autores que desvalija” (González, 2005, p. 47). Los escritos de Moreno precisaban, y este era el proyecto groussaquiano, de una crítica textual que, atendiendo a la idea de autoría individual, revierta “la tendencia al descuido en las citas”. La cita se presentaba como un “obstáculo textual”: era el obstáculo con que se topaba la búsqueda de una “lengua filosófica propia”. Pero para el ensayista argentino no es ya “la cita filosófica mal planteada y empleada para la estólida vanidad del filosofastro” el verdadero obstáculo, sino “la cita como convocatoria y encuentro de las partes distanciadas del trance que animará los lenguajes de la historia”. Hacer verdaderamente filosofía no puede consistir en la expulsión de ese obstáculo fuera de sí, como si se tratara de algo impropio. Tampoco habría que lamentarse ante lo que podríamos considerar como una espuria procedencia de nuestro pensamiento especulativo. Si en sus orígenes la filosofía argentina surge de la imperiosa necesidad de fundamentar la independencia política, cabría hablar, más

que de una filosofía política, de una tensión irresoluble entre filosofía y política. El primer encuentro entre filosofía y política asumirá así la forma específica de una aporía entre la “filosofía de los filósofos” y “el lenguaje de la conducción política como filosofía encarnada” (Cfr. González, 2005).

Después de esta breve digresión, regresemos al discurso de apertura de Coriolano Alberini. Luego de referirse a estos obstáculos inevitables en la conformación de una conciencia filosófica nacional, pronunciaba a continuación un elogio de los que él llamaba, con cierto sarcasmo, los “sofistas” argentinos. “Dicen que antes había ‘sofistas’, ahora, profesores... Ello probaría que la sofística griega, en sus formas superiores, algo serio significa en la historia filosófica” (Alberini, 1950, p. 62). Y más adelante se preguntaba: “En nuestro país, cuya vida filosófica es un tanto primitiva, ¿qué fuera de la filosofía si no hubiese universidades?” (*Ibidem*, p. 62). Su elogio consistía en un breve recuento casi autobiográfico de los profesores más distinguidos que, a través de la enseñanza universitaria en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, principal casa filosófica del país por aquel entonces, habían contribuido a crear los comienzos de la cultura filosófica argentina. Vale decir que la presencia de Coriolano Alberini está indisolublemente ligada a la vida universitaria argentina³, desde

3 Coriolano Alberini (Milán, 1886 – Buenos Aires, 1960). Cursó desde los 12 años en el Colegio Nacional de Buenos Aires y luego ingresó simultáneamente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en 1906. Posteriormente, Alberini decide dedicarse a los estudios de filosofía en forma exclusiva. Su itinerario académico permaneció ligado a la Universidad de Buenos Aires desde 1912, primero como

su actuación en el movimiento de la reforma universitaria de 1918 hasta su participación como secretario técnico en el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Pero, como bien ha expresado el filósofo Rodolfo Agoglia, su más genuina vocación probablemente pueda definirse en un pequeño fragmento de su discurso:

Procuremos ser profesores, profesores sin “profesorismo”, esto es con plena libertad espiritual, vigor anímico y culto lírico de la más alta forma de la verdad; profesores y nada más que profesores, en países donde es poca cosa ser profesor, lo cual, si bien se mira, sería una razón más para empeñarse en ser profesor, pues, al parecer, hay mucho que enseñar... (Alberini, 1950, p. 63).

Los profesores serían quienes iniciaron la cultura filosófica en un sentido estricto que no es sino, en palabras de Alberini, “la pasión por la verdad pura”. No obstante este cálido reconocimiento a la noble labor que habrían realizado aquellos primeros profesores, tampoco se privó de prodigar algunas diatribas cuando lo creyó necesario. Tal fue el caso respecto a la figura de José Ingenieros:

director de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, luego como profesor, impartió las cátedras de Psicología desde 1918 y de Introducción a la Filosofía desde 1920. Fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1924–27, 1931–32 y 1936–1940. En 1928 asumió como Vicerrector de la Universidad. También enseñó Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. (cfr. Pró, D. 1960, Agoglia, R. 1964, Jalif de Bertranou, C. 2004).

Sobrábale –comenzaba diciendo Alberini– una innegable destreza para componer libros y escenificar lugares comunes científicistas. [...] En sus últimos años, incitado por el clima filosófico de la Facultad, se entregó a la metafísica científicista, inspirándose en los dioses menores del positivismo extrapolante. Acerca de su abundante obra, solo juzgamos el aspecto estrictamente filosófico, el cual, a decir verdad, es bien escaso (Alberini, 1950, p. 68).

Hacia el final de su conferencia, culminaba su elogio de un modo tan categórico como fulminante: “Su claridad periférica, su implacable esquematismo, y la resonancia fácil, lo hacían precisamente más peligroso para el porvenir de los estudios filosóficos en nuestro país” (Alberini, 1950, p. 69). No resulta difícil advertir el tono excesivamente mordaz con la generación positivista. El positivismo había contribuido en cierta forma, según Alberini (1966), a la creación de una cultura abstracta, vinculada a una época de violento progreso vegetativo del país.

En semejante ambiente, propio de una rica sociedad nueva, rebosante de orgullo vital, formose una clase directiva llena de elegante cultura periférica y propensa a la tolerancia de puro escéptica. No fue el escepticismo que nace del dolor de pensar, sino fina flor de la *noncuranza*, propia de una tierra nueva y consciente de su riqueza fácil y de su seguro porvenir (Alberini, 1950, p. 64).

Esa visión del progreso, ligada a una concepción económica liberal, hacía del positivismo un temible enemigo

de las necesidades y particularidades del país. Alberini, en cambio, abrazaba una necesidad cronotópica del pensar filosófico, fuera de la cual no era posible forjar su porvenir: “No se puede superar la atmósfera que es condición de su existencia. La filosofía está condicionada, en gran medida, por su propia historicidad. No se puede pensar por fuera de la tradición. Lo grave estaría en que el filósofo lo ignorara” (*Ibidem*, p. 76–77). El porvenir espiritual de nuestra nación exigía el advenimiento de un pensar filosófico autónomo que funde sus preocupaciones y soluciones en el suelo vital de su tradición. Pero tampoco debía exagerarse demasiado esta pretensión histórica. “El historicismo radical –decía Alberini– reduce la filosofía a un pedantísimo museo de la *Weltanschauungen*” (*Ibidem*, p. 77). Porque, ¿aunque con- vengamos que la “razón” es un invento griego, deja por ello de ser universal? “La psicogenia de una idea –contestaba Alberini– nada prueba contra el valor lógico de la idea” (*Ibidem*, p. 78). No se trataba solo de buscar los orígenes de las ideas en una “climatología más o menos incon- sistente”, pero tampoco parecía que se pudieran obviar las “condiciones de existencia” del pensar filosófico. Lo más probable es que ese “historicismo hiperbólico” termine en un escepticismo insaciable. Tampoco se probaría nada con mostrar qué cantidad de conocimientos los griegos impor- taron desde las vecinas tierras orientales. Esto último ya había sido señalado lucidamente por Nietzsche:

No cabe cosa más absurda que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario: más bien habrá que afirmar que asimilaron para sí enteramente la cultura viva

de otros pueblos, de ahí que llegaran tan lejos... El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie; y quien se ocupa de los griegos debe tener presente que tanto barbariza el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber, y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevaban dentro ... porque querían vivir enseñada lo que habían aprendido (Nietzsche, 2015, p. 369).

En 1930, invitado por el director del Seminario de romanística, Prof. Ernst Gemillscheg, Alberini dio una conferencia en la Universidad de Berlín sobre “La filosofía alemana en la Argentina”⁴. Al rastrear los vínculos espi-

⁴ El trabajo fue publicado por primera vez en castellano. Luego se editó en Berlín con el mismo título en alemán *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, precedido por un prólogo de Albert Einstein, y comprendía las tres conferencias dadas por Alberini en las Universidades de Berlín, Leipzig y Hamburgo en idioma castellano y alemán, de enero a marzo de 1930. En el prólogo de Einstein se puede valorar la repercusión que las conferencias de Alberini habían tenido en un público alemán que desconocía casi totalmente las obras de los pensadores e intelectuales argentinos: “Nosotros, habitantes de un país con una cultura relativamente antigua y sistematizada tenemos la ventaja de una importante herencia espiritual que hemos recibido con la leche materna, por así decir. Pero nos falta, en cambio, la proximidad con la naturaleza y la inmediatez del espíritu que son propias de un país nuevo. Por eso resulta interesante, para nosotros, la “*Weltanschauung*” de Alberini, extraída de las fuentes espirituales de los pensadores de todos los tiempos y pueblos, analizadas y valorizadas con agudeza latina. Por mi parte, yo recordaré siempre con gratitud las conversaciones que mantuve con este hombre de singular y agudo ingenio y estoy convencido de que el trato con este pensador, tan objetivo, es una fuente de ilustración y de gozo espiritual”. (Alberini, 1966, p. 41).

rituales entre la Argentina y Alemania, su pretensión era menos rendir cuentas acerca de qué conocimientos habían sido importados de las tierras germanas que revelar cómo cada pueblo posee “una manera propia y espontánea de sentir la vida” (Alberini, 1966, p. 42). Las ideas surgen de una oscura y elemental “axiología colectiva” y poco importa que esta no siempre logre una clara conciencia de sí misma. “En tal sentido, –decía Alberini– cabe afirmar que si no existe una filosofía argentina, hay, por lo menos, una manera argentina de sentir los valores fundamentales del espíritu humano” (Alberini, 1966, p. 42). Esto se ve claramente cuando describe la influencia de Herder en la generación romántica de 1937. En el caso del poeta Esteban Echeverría afirma que es el Herder argentino. “Con Echeverría la inteligencia argentina abandona las abstracciones del *Aufklärung* [Iluminismo] para encarar los problemas políticos con criterio historicista” (*Ibidem*, p. 50). Pero el historicismo de nuestros románticos presentaba una reserva solo explicable por su espíritu militante:

... escárbese el fondo de nuestros románticos y se descubrirá una buena dosis del *Aufklärung* que justificó la revolución de Mayo de 1810. Siempre alienta en ellos el progresismo de Rivadavia, pero elaborado, como es natural, no ya con abstracciones unitarias, sino con discretas sustancias filosóficas procedentes del historicismo romántico. Se diría que destilan el historicismo para despojarlo de todo lo que pueda significar tendencia retrógrada o propensión al realismo escéptico (*Ibidem*, p. 53).

Alberini señala que hacia 1880 comienza a declinar el espíritu romántico y, junto con él, el “destino curioso y difuso” de Herder en la historia intelectual y civil argentina. Con Spencer y Comte surgen las primeras formas de la ideología positivista: a la concepción vitalista de evolución de los románticos sucede la interpretación mecánica del devenir junto a una evidente tendencia hacia el materialismo. Cierta propensión retórica y pragmática, suerte de “diletantismo efectista”, se exacerbó con el influjo del positivismo. Ese pragmatismo fácil, que tiende a obras de tipo periodístico, tenía, para el gusto de Alberini, un innegable “sabor colonial”: “Antes que las ideas, se diría que interesa la piel de las ideas. Por eso, si bien se mira, el positivismo, lejos de ser una exaltación del espíritu científico, fue aquí una ingenua retórica de la ciencia” (*Ibidem*, p. 65). La producción positivista argentina solo había acentuado los habituales defectos de la “inteligencia latinoamericana”. Pero esta tendencia comienza a revertirse en la “pequeña ínsula metafísica del país”, expresión que utilizaba Alberini para referirse a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. “Hacia 1910, y aun antes, comienzan a vislumbrarse en Buenos Aires ligeros síntomas de reacción contra la vacuidad de la cultura positivista y la entonación pragmática en demasía de la historia espiritual argentina” (*Ibidem*, p. 68). Este nuevo despertar se manifiesta, sobre todo, en la conciencia de algunos jóvenes estudiantes, entre los que, claro está, se incluía el mismo Alberini. Así también lo expresaba en su discurso de apertura al referirse a su período de formación filosófica en la Facultad:

No tendíamos a una nueva sumisión filosófica. Aplicábamos, en cierto modo, el pensamiento de Lachelier: “Hay que penetrar hondamente en un sistema filosófico, pero con una condición: salir de él”. Se trataba, pues, de formar un espíritu filosófico concienzudo, más que de caer en una letra de moda. Lo primordial no estaba en abandonar el positivismo para entregarse al espiritualismo, ya que eso, en rigor, no era sino una manera de cambiar de posición viejo espíritu de enseñanza, sin salir de él (Alberini, 1950, pp. 72–73).

Contra aquella “metafísica del cientificismo sin ciencia” comenzaba a manifestarse el impulso hacia la creación de un fuerte espíritu filosófico en la Argentina, impulso que hacía presentir el no muy lejano advenimiento de un “pensar filosófico autónomo”. Tras cuarenta años de lucha por la instauración de una cultura filosófica profunda, el Congreso le permitía presagiar a Alberini “un nuevo matiz a la vida espiritual de la nación”, en una cultura que “será universal a fuerza de ser argentina” (*Ibidem*, p. 80). La cultura intelectual del país quedaba de algún modo ligada a los destinos emancipatorios de la nación (Cfr. Oviedo, 2005). Era el inicio de la creación de una cultura nacional que “pretende despojar a nuestra producción ideológica de su aire colonial” y de una filosofía de tiempos y lugares específicos que no sea simplemente el eco de los nombres filosóficos europeos:

Todo ello ha contribuido a crear en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el culto de la buena formación

filosófica. Ya no resulta oportuna la irónica expresión de un distinguidísimo escritor francés radicado en Buenos Aires, Paul Groussac, quien aludiendo al ingenuo anacronismo de las modas intelectuales practicadas en Buenos Aires, solía decir: “El sol sale en Buenos Aires cuatro horas más tarde que en París” (Alberini, 1966 p. 72).

Hans-George Gadamer: tradición, historia y lenguaje

Una cultura abstracta, desvinculada de un horizonte vital, solo podía producir un “singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior” (Nietzsche, 2015, p. 509). Algunas de las ideas expresadas por Alberini en su discurso inaugural fueron compartidas en cierto modo por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer⁵. En su ponencia sobre “Los límites de la razón histórica” [“Die Grenzen der historischen Vernunft”], Gadamer evocaba el perspectivismo radical de la “voluntad de poder” en Nietzsche para responder a la cuestión decisiva de si “un presente puede concebir su propio derecho por medio de la razón, aunque tal presente confiera, a sabiendas, una sola perspectiva hacia la verdad” (Gadamer, 1950b, p. 1030). Saber a sí mismo condicio-

5 Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 11 de febrero de 1900 – Heidelberg, 13 de marzo de 2002). Estudió filosofía y filología clásica en Breslavia, Marburgo y Friburgo, donde fue alumno de Heidegger y se convirtió en uno de sus discípulos. Fue uno de los filósofos alemanes más importantes de la escena filosófica de la segunda mitad del siglo XX, especialmente conocido por su teoría de la experiencia hermenéutica.

nado por un horizonte histórico, tenía una “inmediata y tremenda gravedad vital”, y no solo respecto de formas académicas, sino más fundamentalmente, en sus efectos políticos. El sentido afirmativo de la respuesta de Nietzsche, observaba Gadamer, soporta la contradicción que implica: afirmar toda verdad como perspectiva de la vida dirigida hacia el aumento de su potencia y pretender, a la vez, entender la perspectividad de todas las perspectivas, era la doctrina de quien filosofa a martillazos. “Su escepticismo práctico –decía Gadamer– no es menos real que lo que era la fe en la razón práctica del idealismo” (p. 1031). El apriamiento de la teoría de Nietzsche en su particularidad histórica era tan ilusorio como el presente universal que proyectaba el ideal de la ilustración histórica o el movimiento de la autoconciencia filosófica de la razón absoluta que describe Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Es la paradoja interna que domina a la conciencia histórica: pretendiendo mostrar la relatividad de cada vida humana a su época, se eleva en su pretensión de universalidad por encima de toda época. En su segunda *Consideración Intempestiva*, “Sobre el perjuicio y la utilidad de la historia para la vida”, Nietzsche (2015b) había tenido una visión más precisa: “Toda cultura tiene necesidad de un horizonte cercado de mitos. Si la razón histórica no quiere volverse contra la vida, tiene que practicar la historia correctamente y no desvinculándola del horizonte vital, sostén de una cultura” (citado en Gadamer, 1950a, p. 1032). Ese “cerco de mitos” no es algo que pueda ser superado en el presente absoluto del saber, sino, como decía Alberini hablando de una necesidad cronotópica del filosofar, es una “condición

de existencia”. En este punto, ambos pensadores le dan la razón a Nietzsche: “solo cuando estamos situados dentro de un horizonte somos capaces de ver” (*Ibidem*, p. 1032). No estamos fuera de la borrascosa corriente del devenir, sino en medio de su curso. La idea de una razón absoluta o soberana no es más que una ilusión.

En un escrito de 1954 que lleva como título “Mito y razón”, Gadamer cuestiona que el “desencantamiento del mundo” sea la ley del desarrollo de la historia que conduce a la disolución definitiva de la imagen mítica del mundo. Max Weber había visto que el cristianismo favoreció el surgimiento del capitalismo en épocas de la Reforma, preparando el terreno de la Ilustración⁶. La Ilustración moderna, europea y cristiana, se rebela en contra su pasado mítico. Ese pretendido paso del mito al *logos*, lo que Weber llama “desencantamiento” del mundo, “sería la dirección única de la historia solo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos –dice Gadamer– es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal” (Gadamer, 1997, p. 20). La razón soberana, dueña de sí misma, se ve relevada demasiado pronto de su posición de mando. Ante la imposibilidad de ser absoluta posesión de sí y establecer fines últimos incondicionados, “la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo fundamental, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una

6 Cfr. Max Weber (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos ‘técnica’” (*Ibidem*, pp. 19–20). El mundo dominado por la técnica es un mundo que olvida sobre todo la condición finita de la existencia. Si la razón está referida siempre a algo que no le pertenece de suyo, sino que le “acaece”, ella misma es en cierto modo la realización de una fe, aunque no necesariamente religiosa: “Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber” (*Ibidem*, p. 21).

La preocupación ontológica por la forma real de nuestra vinculación con la historia será decisiva en la producción filosófica del pensador alemán. En 1960 publicaba por vez primera su obra fundamental *Verdad y método*. Al desplegar su teoría de la experiencia hermenéutica, reconoce que la sujeción ontológica inevitable a una tradición no es solamente un límite sino la condición de posibilidad del comprender:

... no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica” (Gadamer, 1977, p. 344).

La circunstancia de que estemos limitados en nuestra comprensión, en tanto que el ser humano es un ser histórico y su existencia es finita, no representa un problema.

En esto consiste precisamente la apertura de la experiencia: nuestro ser histórico desborda nuestro propio saber. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (*Ibidem*, p. 372). La finitud de la existencia humana es desbordada por la infinitud del tiempo. La experiencia hermenéutica no puede ser objeto de la conciencia: la comprensión histórica de un fenómeno se encuentra ya bajo los efectos de la historia.

El error fundamental de la ciencia moderna, según Gadamer, fue pensar que era posible librar la experiencia de cualquier elemento histórico. De esa manera la ciencia sería capaz de objetivar la experiencia y formular leyes universales al modo de *a priori* racionales. “El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica” (*Ibidem*, p. 371). La “conciencia de la historia efectual”, tal como la describe Gadamer, es el momento en el cual el intérprete toma conciencia de las condiciones y prejuicios que limitan su horizonte de comprensión, pero que a su vez son condición de posibilidad de una comprensión auténtica. Si bien esto no significaría que la conciencia de la historia efectual pueda elevarse por sobre la propia historicidad, pues ya estaría inmersa en ella. La historia efectual no es una historia de los “efectos” sino que apunta al *trabajo efectivo* de la historia. Esto último es lo que el filósofo alemán ha llamado el “momento de la tradición”. La tradición no es un objeto fijo e inmóvil, sino que es *lenguaje*. La tradición habla por sí misma, al igual que un “tú”. En la experiencia hermenéutica acontece un verdadero diálogo:

Lo transmitido, cuando nos habla –el texto, la obra, una huella–, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a su vez a interrogar (*Ibídem*, p. 452).

Solo en la dialéctica del preguntar logramos llevar a cabo una auténtica conversación. El verdadero preguntar es “abrir”, “poner en suspenso” lo preguntado, colocándose a uno mismo en el ámbito de lo abierto. Lo que la experiencia hermenéutica descubre, en su pretensión de verdad, es la transmisibilidad e inteligibilidad de un legado contenido en una tradición específica. Pero el legado no conduce a esta o aquella verdad en particular sino a su propia condición de aperturidad: lo abierto constituye la estructura misma de la verdad como apertura histórico–epocal. No es tanto que la teoría de la experiencia hermenéutica remita a un debate sobre el multiculturalismo o el relativismo cultural. Antes que la identidad del sujeto, supone la interrogación por la capacidad del sujeto hablante de reencontrarse en su ser otro. Cuando Gadamer viaja a Mendoza después de la Segunda Guerra Mundial, deja entrever en su discurso de apertura algunas de las inquietudes que le había suscitado aquel encuentro:

Así hemos llegado con alguna duda sobre si lograríamos entrar en tal diálogo. En filosofía no existe traducción que no surja de la más perfecta cooperación del pensamiento,

del diálogo real. Pues los monólogos de las naciones, lo sabemos, son las escenas trágicas en el drama de la cultura humana. [...] En medio de esta comunicación, interiormente preparada, encontramos, en el suelo argentino, hombres filósofos de casi todas las naciones, que han llegado para guardar, en las tempestades de la época, la patria del espíritu (Gadamer, 1950a, p. 88).

Una existencia amenazada por el “monólogo de las naciones” no es más que la marca o el traumatismo de una época dominada por lo que el filósofo Jacques Derrida expresa con el nombre de “monolingüismo del otro” (Cfr. Derrida, 1997). En una entrevista radial realizada en 1995, habiendo transcurrido más de cuarenta años de la realización del Congreso Nacional de Filosofía, el filósofo alemán rememoraba aquel diálogo filosófico:

Para mí fue muy interesante ver lo que se puede desarrollar cuando realmente se habla con el otro. En el diálogo se llega a una forma de superioridad respecto de toda actitud de dominación monológica del saber. Ese es el misterio del diálogo, que el otro me devuelva lo que en común nos ocupa. En aquel tiempo, esto no era para nada habitual en la discusión alemana (citado en Ruvituso, 2015, p. 249).

En medio de una “patria” desgarrada por el terror, lo realmente decisivo no podía solo ser la cándida postulación de una solidaridad ontológica efectuada a partir del diálogo intercultural. Si la tradición nos habla como un “tú”, tal como expresa Gadamer, esa lengua misma es ya la lengua

del otro. Todo el problema gira entonces en torno a la apropiación aparentemente imposible de una lengua que, parafraseando a Derrida, siendo la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro (cfr. Derrida, 1997).

En 1977 Gadamer escribía en sus Memorias las impresiones y los interrogantes que había suscitado el viaje a aquella *terra incognita* argentina, como él mismo la describe. Allí el filósofo recuerda una tensión que marcó sustancialmente el encuentro académico: la dura contienda entre el pensamiento cristiano de tradición tomista y el pensamiento de la filosofía moderna, especialmente el existencialismo heideggeriano. Se preguntaba, a propósito de estas disputas:

¿Hay una teología natural o, por el contrario, todo conocimiento de Dios permanecerá necesariamente pendiente de una revelación? ¿Tiene razón el pensamiento moderno cuando persigue una metafísica de lo finito frente a la metafísica del Dios infinito? (Gadamer, 2012, p. 213).

Carlos Astrada, el êthos de la existencia o de “lo humano por venir”

Fue el filósofo argentino Carlos Astrada⁷ quien, en una

⁷ Carlos Astrada (Córdoba, 26 de febrero de 1894–Buenos Aires, 23 de diciembre de 1970). Filósofo y ensayista argentino. Realizó sus estudios universitarios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. En 1927 obtuvo una beca para

de las sesiones plenarias más polémicas del congreso, abordó más explícitamente la problemática abierta por Gadamer acerca de si el pensamiento moderno tiene razón en perseguir una metafísica de lo finito frente a la metafísica del Dios infinito. En su ponencia defendía el existencialismo como metafísica de la finitud y excluía explícitamente la posibilidad de pensar esa corriente en términos teológicos. Su trabajo, “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, leído en la tercera sesión plenaria referida al “existencialismo” –lugar que compartió junto con Abagnano, Löwith, Benítez y Marcel (quien solo envió su ponencia pero no estuvo presente)–, comenzaba analizando el desplazamiento operado por la filosofía desde la enajenación de la conciencia en la objetividad racional hacia el sujeto concreto. Según Astrada el existencialismo no es una “filosofía de la crisis”, un *impasse* transitorio en la marcha especulativa del pensamiento filosófico, sino que supone una “crisis de la filosofía”, tal como se ha venido gestando en el seno de la modernidad en Occidente. “Los representantes de la filosofía tradicional explicaban el advenimiento del existencialismo como una filosofía de la crisis, condicionada por factores históricos que, en virtud de una situación

estudiar en Alemania, donde pudo asistir a los cursos de Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger, entre otros. A su vuelta, en 1931, Astrada se establece en el medio académico rioplatense, repartiendo su docencia universitaria entre la UBA y la UNLP. En las décadas de 1930 y 1940 se convierte en uno de los más destacados exponentes de la filosofía existencial en el ámbito cultural argentino y latinoamericano, publicando numerosas obras filosóficas. En la última etapa de su obra inicia un diálogo entre la analítica existencial heideggeriana y el materialismo histórico de Karl Marx.

anómala y aleatoria, habría interferido en la línea de la filosofía occidental” (Astrada, 1950, p. 354). Ese examen de la situación efectiva de la filosofía era tan equívoco como “los desbordes de un utopismo profético” que presagiaban el ocaso y la decadencia de Occidente. En un escrito de juventud titulado “El alma desilusionada”⁸ [1923], Astrada aludía a la desilusión que embargaba a los “pensadores de la decadencia”; especialmente Oswald Spengler y su postulado acerca de *la decadencia de Occidente*, pero también a un Ortega y Gasset que trazaba un sombrío panorama en su ensayo “El ocaso de las revoluciones”:

Después de haberse precipitado impetuosamente en la guerra y la revolución, la humanidad occidental acusa un notable descenso en sus vitales pulsaciones. Ha recorrido, en vano, tras utópicas aventuras y la decepción y el cansancio la han postrado, predisponiéndola para el servilismo. [...] Tras el ímpetu idealista ha venido el desaliento; más también es la hora de las rectificaciones vitales (Astrada, 2021b, p. 336–337).

Si bien el espíritu revolucionario atravesaba una crisis profunda, el filósofo argentino piensa, al contrario de lo que podría conjeturarse, que “nada nos prueba que el alma occidental haya agotado ya todas sus posibilidades” (*Ibidem*, p. 337). La persistente inquietud por el porvenir y sus posibilidades vitales se prolonga aún hasta los días en que el filósofo, habiendo ya recorrido un largo camino en

⁸ El artículo aparece publicado en la revista Córdoba un 20 de septiembre de 1923.

su marcha filosófica, se sentaba frente a un auditorio atiborrado y expectante en el teatro Independencia de la ciudad de Mendoza. Las ideas de crisis, decadencia, envejecimiento o *impasse* no son una novedad a finales de los '40, sino que ya formaban parte de un "clima espiritual". Con Europa devastada por las guerras, las esperanzas en el progreso y su sueño humanitario parecían extinguirse. Lo acontecido en la historia se asemejaba más a un cúmulo de ruinas, pero ya sin la certidumbre de que esos individuos sean las víctimas que el espíritu del mundo sacrifica a su sublime meta, como dice el filósofo alemán Max Horkheimer en su escrito sobre "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia" (1930). Porque si la historia del mundo dista mucho de ser el "teatro de la felicidad", tampoco parecía posible ya ligar el curso de los acontecimientos a la marcha de Dios en el mundo o a la creencia de que los sufrimientos están ligados a un período de la evolución histórica que es necesaria para el progreso de la humanidad. La *faule Existenz*, la vida vana o inútil, como la llamaba Hegel en sus *Lecciones sobre la historia universal*, que no es sino el espectáculo persistente de las acciones y las pasiones humanas, es lo que debía sucumbir para dar paso al "espíritu del mundo"⁹. Pero esa visión de la historia parecía haber

9 "Lo particular –dice Hegel en sus *Lecciones sobre la historia universal*– tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten unos a otros y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular, se produce lo universal. Éste no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el

entrado definitivamente en crisis¹⁰. Ese montón confuso de ruinas era el paisaje primitivo, oscuro, que describía tanto la lógica del progreso histórico como el resquebrajamiento del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental. En la “crisis de la filosofía” se entrevén las huellas que signan el destino espiritual de Occidente.

El existencialismo, en este sentido, no sería simplemente un “fenómeno de transición”, un desvío en el camino del pensar especulativo, sino que estaba ligado al curso esencial de la civilización científico-técnica occidental. En un escrito titulado “El *êthos* de la obra creada”¹¹ (1945), en el que Astrada transpone numerosos párrafos de su ensayo juvenil “La deshumanización de Occidente”¹²

ardid de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño” (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 97).

10 Vale recordar que, en 1931, año en que Carlos Astrada retorna a Argentina tras su viaje a Europa, publica su escrito “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial”. Su ensayo condensa una inquietud que desvelará al pensador a lo largo de su vida filosófica: la problemática de la finitud en relación con nuestra existencia. Es, en otras palabras, el problema de las existencias singulares: si lo Absoluto se convierte en una instancia de abolición de la finitud del ser humano, ¿qué sucede con la historia una vez que el tiempo, la inquietud paralizada del concepto absoluto, ha devenido, en su totalidad, como lo pretendía Hegel, lo absolutamente otro?

11 Aparece posteriormente en la segunda edición de su libro sobre Nietzsche bajo el título de “Ethos de la obra personal y trabajo capitalista”, publicado en 1961.

12 Publicado en *Sagitario*, Revista de Humanidades, La Plata. El trabajo fue primeramente expuesto como conferencia en el Teatro Coliseo el 25 de octubre de 1924, bajo los auspicios de la Biblioteca Popular Bernardino Rivadavia.

(1925), su reflexión filosófica se arrastra intempestiva hacia el corazón de la época. Al reparar sobre el estado actual de la civilización contemporánea, observa que la ciencia y la técnica se han convertido en fines en sí mismos. Retomando la argumentación del ensayo de juventud que comentábamos, dice que la labor especializada de la ciencia es incapaz de conquistar una síntesis vital, una idea cultural unificadora o ideal humano orientador. En cambio, en la concepción nietzscheana del creador “surge el *ethos* de la obra creada”, una forma de producción en que la objetivación del ser humano en sus productos se realiza bajo el signo del artista, contrafigura del trabajo mecanizado. En la civilización científico-técnica “parecemos vivir solo en medio de una esclavitud anónima e impersonal”. La ciencia deviene así un instrumento para la ambición utilitaria del hombre europeo: “técnica sin alma” al servicio de una “civilización impersonal”. La crisis de la filosofía sería fundamentalmente una “crisis de recuperación de lo humano”:

Se acusa un descenso en la vida del espíritu, un empobrecimiento de todos sus contenidos vitales; el hombre occidental comienza a eclipsarse como hombre, como finalidad inmanente de sí mismo, [a alienarse en los productos, en la mercancía] a transformarse en un tornillo de la gran máquina de la producción capitalista, en un autómatas de la especialización científica (Astrada, 2021a, p. 180).

En el devenir de la técnica como potencia histórica, la existencia humana corre el riesgo de aniquilarse a sí

misma. Pero en este momento de máxima dramaticidad, la reflexión de Astrada, si bien vacilante, no se precipita en un desesperado fatalismo ni en una “negación romántica de técnica”¹³ –visión en la que confluirían pensadores tan disímiles como lo son Henri Bergson y Martin Heidegger. El olvido “técnico” del ser, junto a la deshumanizadora tarea utilitaria del industrialismo, parecen haber reducido la condición humana a simple condición de objeto. Hacia el final del escrito, meditando sobre si es posible una “humanización de la técnica”, se pregunta hacia dónde marcha la civilización capitalista, carente de un ideal esencial y solo externamente esplendorosa y brillante: “Por esta ruta, hoy llena de ruinas, ¿hacia dónde va esta civilización?” (*Ibidem*, p. 185).

En las vísperas del Congreso, uno de los eventos filosóficos más importantes de nuestra historia, Carlos Astrada publica su libro *Ser, Humanismo, “Existencialismo”*. El libro es, como ha señalado Guillermo David (2004), un trabajo de transición, posiblemente “el último punto de contacto con el pensamiento original de Heidegger a partir del cual sus sendas se bifurcarán irremisiblemente” (p. 198). Si bien aún predomina la cautela en la exposición del pensamiento de quien fuera su maestro en la Alemania de entreguerras, es posible vislumbrar una señal que es decisiva en su itinerario intelectual posterior: la cuestión del humanismo. En el trabajo titulado “Apatridad y humanismo” –que forma parte del libro al que nos hemos referido–, Astrada abre el

13 Cfr. Carlos Astrada (1952). Humanismo y técnica. En *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Nuevo Destino.

concepto de *apatridad* de Heidegger al fenómeno hegeliano-marxista de la *alienación*. Habría que decir que fue el propio Heidegger quien, en su *Carta sobre el humanismo* [1947], reclama la necesidad de un “diálogo productivo con el marxismo”. Si la técnica es un destino dentro de la historia del ser, el desarraigo o la falta de “patria” sería la condición universal en la época de la técnica:

El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como alienación [Entfremdung] del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. [...] al experimentar la alienación Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (Heidegger, 2006, p. 53).

Un momento de la historia del ser quedaba sustancialmente ligada a la alienación del ser humano en la técnica. Pero en cuanto esa historia del ser, y de su olvido en la técnica, dé la espalda a las preocupaciones, angustias y dolores humanos, Astrada se apartará definitivamente del camino que ha emprendido su maestro. Posiblemente sea en la difícil relación de la “ontología fundamental” heideggeriana con el “deseo de una ética”, el punto de desencuentro entre ambas visiones filosóficas. Heidegger, al rastrear lo que significa originariamente *êthos*, evoca uno de los testimonios más antiguos de la filosofía occidental. Nos referimos aquí a una sentencia del filósofo griego Heráclito:

êthos antrópho daímon. El fragmento es traducido del siguiente modo: “La estancia es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios” (Heidegger, 2006, p. 78). El *êthos* sería la morada donde la “verdad del ser” está próxima a la existencia. En palabras de Heidegger, es la *patria* pero “pensada en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista”, sino en el sentido de la historia del ser, “desde la proximidad al origen” (pp. 50–51). Se trata de una *humanitas* al servicio de la verdad del ser, donde lo realmente decisivo es el ser como dimensión de lo extático de la existencia. Aquí la “ex-sistencia”, en tanto morar extático en la proximidad del ser, sería la guarda o el cuidado [*die Sorge*] del ser. Como el mismo Heidegger aclara, “es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser” (p. 58).

En una de las ponencias que Carlos Astrada presenta en el Congreso, “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, se podría decir que la confrontación con su maestro se efectúa de un modo aún incipiente, diríamos subterráneamente. En todo caso, es más evidente la disputa con lecturas teológicas –“mezcla de existencialismo difuso y dogmatismo espiritualista católico” (Astrada, 1950, p. 354)– y anatematizantes de Heidegger que la ruptura de su complicada relación discipular. Su ruptura y distancia crítica sí se hacen manifiestos en la publicación de su libro *La revolución existencialista* (1952), donde se pueden leer filosóficos comentarios como el que sigue, referido a la torsión antihumanista del pensar de su maestro:

La *humanitas* no está, aquí, como quiere Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda aniquilada por este. Si el hombre ha conocido ya una especie de apatridad por enajenación en el ente, la que ha cristalizado en la metafísica, ahora Heidegger lo condena a una apatridad más radical, confinándolo en la vecindad de un ser hipostasiado, de un *Ersatz* del *summum esse* de las religiones (Astrada, 1952, p. 125)

El *êthos* ya no es posible hallarlo en el pasado, en la proximidad del origen o en el punto de arranque de una tradición, sino que, como dice Astrada en “Apatridad y humanismo”, el hogar de la humanidad está, “en sentido nietzscheano, en lo humano por venir, meta que, para el anhelo visionario, se cierne allende todas las posiciones ya alcanzadas y hasta sobrepasadas. A este hogar, todavía remoto, de su humanidad solo puede encaminarse y acceder ahondando el surco de la historia *in fieri*”. (Astrada, 1949, p. 35). La “patria del espíritu”, de la que hablaba Gadamer en su discurso de apertura, no se encuentra allende nuestra existencia, sino en la marcha incierta y aciaga de la historia y las luchas sociales por la emancipación. El *êthos* no nombra solo la casa del ser, o, en su sentido más arcaico, el refugio seguro en el andar errante y nómade, siempre inestable y fluyente de nuestra existencia temporal. *Êthos* nombra también el lugar de una escisión originaria. Entonces el fragmento de Heráclito podría traducirse, como sugiere el filósofo Giorgio Agambem (2007), del siguiente modo: “El *êthos*, la morada, aquello que le es más propio y habitual, es para el ser humano lo que desgarrar y divide, principio y lugar de una escisión” (p. 214).

Bibliografía

- Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1950). Tomos I, II y III. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Agamben, Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alberini, Coriolano (1950). Discurso del vicepresidente del Comité de Honor y secretario técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 62–80.
- Alberini, Coriolano (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Alberini, Coriolano (1994 [1930]). La filosofía alemana en la Argentina. En *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, pp. 51–90. Buenos Aires: Fraterna / Secretaría de Cultura de la Nación.
- Arpini, Adriana (2018). De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 35, pp. 17–45. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/248> (14/12/2021)
- Astrada, Carlos (1949). El Primer Congreso Nacional de Filosofía. *Cuadernos de Filosofía*. Fascículo III, Buenos Aires: Sebastián Amorrotu e Hijos, pp. 60–63.
- Astrada, Carlos (1949). *Ser, Humanismo, “Existencialismo”*. Buenos Aires: Kairós.
- Astrada, Carlos (1950). El existencialismo, filosofía de nuestra época. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 349–358.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Buenos Aires: Nuevo Destino.

- Astarda, Carlos (2021a). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: Meridión.
- Astrada, Carlos (2021b). *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916–1927)*. Buenos Aires: CeDInCI Editores.
- Belloro, Lucía Ana (2019). El I Congreso Nacional de Filosofía ¿un momento fundacional de las prácticas filosóficas en Argentina? *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 34, pp. 115–139. Recuperado de: [http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/187\(02/12/2021\)](http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/187(02/12/2021))
- David, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Hegel, G.W. 1982. *Lecciones sobre la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2006 [1947]). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans Georg (1950a). Discurso del Profesor Hans-Georg Gadamer, de la Johann-Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt, en representación de los miembros europeos. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 85–88.
- Gadamer, Hans Georg (1950b). Die Grenzen der historischen Vernunft. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1025–1029.
- Gadamer, Hans Georg (1991). *Verdad y Método*. 4ª ed. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg (1996). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, Hans Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- González, Horacio (2005). El filósofo argentino: ¡dificultades! *Revista de La Biblioteca*, (23), pp. 46–65. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Nietzsche, Friedrich (2015a). La filosofía en la época trágica de los griegos. En *Nietzsche. Tomo III*. Trad. Germán Cano Cuenca. Madrid: Editorial Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2015b). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva). En *Nietzsche. Tomo III*. Trad. Germán Cano Cuenca. Madrid: Editorial Gredos.
- Oviedo, Gerardo (2005). Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *Revista de La Biblioteca*, (23), pp. 46–65. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pró, Diego (1960). *Coriolano Alberini*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Pró, Diego (1965). Origen y desarrollo de la Facultad. En *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras. 1939–1964*. Mendoza: Imprenta Oficial.
- Roig, Arturo (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955)*. Frankfurt am Main | Madrid: Iberoamericana | Vervuert.
- .