

# CRISIS Y RENOVACIÓN FILOSÓFICA EN LA UNIVERSIDAD MENDOCINA DE LOS '50: LUIGI PAREYSON Y ANGÉLICA MENDOZA

Noelia Liz Gatica<sup>1</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-8777-461X>

La creación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1939 constituye un acontecimiento en la historia de las ideas mendocinas que puede ser señalado como punto de partida para examinar las concepciones del quehacer filosófico en la región antes, durante y después de su institucionalización (Roig, 2005). El proceso de profesionalización de la filosofía en la primera mitad del siglo XX, se extiende hacia la década del '30 a diferentes territorios del país hasta alcanzar en el *1° Congreso Nacional de Filosofía* la expresión de una cierta “normalidad filosófica”. A propósito de la alusión a esta categoría, podemos decir que la interpretación de los alcances y límites de aquel síntoma descrito por Francisco Romero al interior de los círculos académicos ha dependido de la selección de determinadas prácticas en relación con las dinámicas institucionales de reconocimiento y/o desconocimiento del contexto político, histórico y cultural.

---

1 Doctora en Filosofía, Becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales del CCT-Mendoza.

No obstante, los acontecimientos junto con las categorías empleadas para referirlos, urden una y otra vez la provocación propicia a la revisión y a la crítica. En tanto momento bisagra, 1939 signa la emergencia de la filosofía universitaria en Cuyo, al tiempo que provoca el ensayo de otras lecturas sobre la producción filosófica dentro, fuera y por entre los bordes de la academia. Desde la institución universitaria, Manuel Gonzalo Casas (1911–1981) afirma que en los primeros años de la facultad mendocina se consolida en diferentes ámbitos “un prestigio” de alcance nacional como consecuencia de un “clima universitario, a veces excepcional” propicio para la producción filosófica profesional<sup>2</sup>. También desde la universidad, pero atentos a la actividad cultural mendocina, Diego Pró (1989) y Arturo Roig (2005) rescatan ideas, proyectos e instituciones que anteceden a la creación de la facultad en el ambiente de nacionalización de las humanidades. Introducen una referencia a los aspectos culturales pasados y presentes característicos de la región y, desde diferentes posiciones teórico–metodológicas, describen el acontecimiento que marca la diferencia entre dos espacios: la actividad cultural mendocina y la filosofía universitaria.

Por nuestra parte, nos interesa identificar los diálogos, modos de apropiación y producción teórica en la universidad

---

2 A propósito, sostiene “En verdad, aquí en Mendoza, la filosofía encontró un recinto vivo para el pensar fundamental que fue salvando todas las contingencias del tiempo y que puede considerarse una de las conquistas más logradas de nuestra cultura. De una cultura que seguirá adelante, con esperanzas y sin reposo, llamando al corazón de los argentinos movidos por el servicio y el amor no sólo de las ideas, también de la patria” (Casas, 2018, p. 227).

mendocina como espacio de producción discursiva caracterizado por determinadas prácticas y dinámicas institucionales específicas al tiempo que apuntamos a advertir el modo en que es reformulado el espacio social donde tiene lugar la creación de la universidad mediante el análisis de expresiones filosóficas gestadas en las entrañas del “entre” bajo las señales de un paradigma que comienza a tambalear. Desde el análisis del panorama histórico de la filosofía de mediados del siglo XX, Carlos Astrada (1952) cuestiona el diagnóstico procedente de la “filosofía tradicional” que caracteriza al existencialismo como “filosofía de la crisis” por limitarse al señalamiento de “factores históricos que, en virtud de una situación anómala y aleatoria, habrían interferido en la línea evolutiva de la filosofía occidental” (Astrada, 1952, p. 38). Representantes de la filosofía tradicional, principalmente platonistas y neotomistas, diagnostican en el ambiente de posguerra que las filosofías de la existencia son estricta expresión de la crisis histórica de Occidente. Por el contrario, Astrada entiende que esta interpretación de la crisis reduce u oculta otras dimensiones del pensamiento: la autonomía relativa que se expresa como conciencia del pasado, crítica del presente y posibilidad de transformación. La crisis entraña una actitud “que por la autenticidad y fuera de su impulso inquisitivo, cala hondo en los entresijos del acontecer histórico” produciendo “una discontinuidad con relación al pensamiento anterior” (Astrada, 1952, p. 39).

Desde una mirada centrada en las expresiones filosóficas argentinas, Arturo Roig ([1976], 1981) observa que a mediados del siglo XX también se produce una crisis

o resquebrajamiento de las ideas normalizadoras en las instituciones universitarias. En la “crisis de la filosofía” caracterizada por Astrada, Roig identifica una singularidad contextual: la apropiación de una crisis que se extiende a las prácticas institucionalizadas procedentes del paradigma de la normalización<sup>3</sup>. Pero si la realización del *1° Congreso Nacional de Filosofía* marca un hito en la “normalidad filosófica”, a nivel regional la escasa presentación de trabajos

---

3 En “Dos palabras”, texto que, si bien no lleva la firma personal de Arturo Roig, se ha podido comprobar que fue escrito por él a partir de documentación obrante en su archivo, disponible en la Biblioteca Central “Arturo Andrés Roig” de la Universidad Nacional de Cuyo, sostiene “La filosofía de la existencia no fue una “filosofía de la crisis”, sino una “crisis de la filosofía”, depuradora, que abrió las puertas al pensamiento actual, ayudando a desprendernos tal vez definitivamente de la omnipotencia de la Autoconciencia. A la vez reabrió los cauces de una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social posthegeliano, siempre a partir del presupuesto de la absoluta prioridad, del Ser sobre el pensar. Este proceso, ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y no como fruto importado, debía necesariamente al encuentro del ser nacional y latinoamericano y a su señalamiento como alteridad” (Roig, 1973, pp. 5 y 6). También en “Función actual de la filosofía en América Latina”, Roig sostiene que entre el “idealismo de las esencias y nosotros [en referencia al quehacer filosófico latinoamericano de los ‘70] ha mediado la crisis existencialista que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar. [...] Las filosofías que podríamos llamar de la de la denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para una nueva forma de crítica y una investigación de supuestos, elementos sin los cuales aquel compromiso con el saber cuanto a función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue en general, en nuestros fundadores” (Roig, 1981, pp. 9 –10).

por parte de intelectuales mendocinos marca una diferencia respecto de la producción teórica intelectual porteña. Podría objetarse un exceso de “localismo”, si lo que se pretendiese es indagar en la participación de intelectuales nacidos y formados en Mendoza, pero ¿de qué manera se explica la ausencia de intelectuales y temas pertenecientes al ámbito cultural regional? ¿Acaso no había producción filosófica antes de la creación de la facultad? ¿Qué prácticas de los ‘40 y ‘50 consolidan el prestigio atribuido por Casas a la institución universitaria? ¿Cuál es la especificidad que caracteriza el contexto de profesionalización de la filosofía en Mendoza? En tanto adjetivo atribuido por una comunidad académica determinada, ¿cuáles son los parámetros dominantes que sostienen dicha caracterización y de qué modo inciden en la comprensión del “universalismo” al que aspira la filosofía en los ‘50?

Desde las herramientas metodológicas de la Historia de las Ideas en el cruce con la Filosofía Práctica, nos centramos específicamente en la producción teórica de dos momentos de transformación significativa del plantel docente representados por las ideas de Luigi Pareyson (1918–1991) y Angélica Mendoza (1889–1960). El primero se incorpora en 1948 en el marco de los preparativos del 1° *Congreso Nacional de Filosofía*, y la segunda, tras haberse formado en la Universidad de Buenos Aires y con un doctorado en Estados Unidos, regresa a nuestra provincia por recomendación de Francisco Romero en 1955. Los escritos de ambos pensadores en los ‘50, desde diferentes posiciones teóricas y momentos históricos de la facultad mendocina, intuyen y problematizan la crisis que atraviesa la filosofía

al tiempo que brindan respuestas sobre la vinculación del quehacer filosófico universitario con el ámbito social.

## **Sobre la Historia de las ideas universitarias en Mendoza**

Manuel Gonzalo Casas (2018) menciona tres características de las condiciones de producción de las ideas universitarias mendocinas de los '40 y '50: la procedencia académica del plantel docente en dos épocas (1939–1948 y 1949–1955), la prevalencia de ideas filosóficas tomistas, kantianas, fenomenológicas junto con el inicio de la labor historiográfica de recuperación de las ideas argentinas, y un conjunto de hechos históricos significativos de carácter académico (creación de institutos, realización de eventos y publicaciones). En esta caracterización encuentra las razones del “prestigio” alcanzado por la universidad mendocina en los primeros años de actividad académica. Dado que se trata de un adjetivo atribuido por una determinada comunidad de acuerdo a un sistema específico de valores históricos y posiciones políticas predominantes, el rastreo y la revisión de las prácticas institucionales mendocinas configuradas en el contexto de profesionalización de la filosofía puede favorecer la discusión sobre la homogeneidad aparente que estructura el proceso de “normalización” y la “nacionalización de las humanidades” en nuestro país.

Diego Pró (1989) y Arturo Roig (2005) destacan la influencia ejercida por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pró menciona la relevancia cultural a nivel nacional de la institución porteña creada en 1896 y sostiene que la misma “imponía sus criterios a las

demás facultades humanísticas. Estas repetían, poco más o menos, las tendencias filosóficas, literarias e historiográficas de la más antigua Facultad de Filosofía y Letras de la Argentina” (Pró, 1989, p. 158). Roig reconoce que la institución cuyana “en su primera década, fue una prolongación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en lo que tuvo activa participación Coriolano Alberini (1886–1960)” (Roig, 2005, p. 352).

Sin embargo, la relación centro y periferia no está exenta de singularidades, resistencias y apropiaciones latentes tras la aparente recepción pasiva de influencias legitimada por las relaciones de poder ejercidas desde los centros hegemónicos de producción cultural. La singularidad que signa los primeros años de la Facultad de Filosofía y Letras en Mendoza, según lo señala Diego Pró (1989), está dada por la proyección pedagógica inicial que responde al deseo de colaborar en la formación de profesionales en humanidades en la región, y que se efectiviza en el compromiso asumido por la universidad al fomentar la inserción de docentes en las escuelas secundarias, la investigación de la población escolar mendocina y la innovación en experiencias y prácticas pedagógicas. Si efectivamente enumera las prácticas académicas de interés propiamente institucional, tales como la difusión de investigaciones en publicaciones especializadas y la realización de congresos, otro aspecto germina de las demandas culturales de la sociedad mendocina previas a 1939.

Esteban Fontana (1989) señala que dentro de los factores incidentes en la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, influyó positivamente la necesidad expresada

por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación en 1934 de proveer “cátedras para los institutos de enseñanza secundaria, normal y especial, con la mira preferente de dar cabida al mayor número posible de los egresados de las facultades especializadas en humanidades y ciencias de la educación” (Fontana, 1989, p. 77). Y describe dos factores que consideramos sin duda imprescindibles para comprender la singularidad de los antecedentes del desarrollo de la filosofía universitaria en Mendoza: la incidencia política de la juventud post-reforma arraigada en el suelo mendocino y el despliegue de una intensa actividad cultural.

Sobre lo primero, analiza el “Periodo estudiantil o reformista (1919–1933)” como una época caracterizada por la intervención política de los estudiantes de colegios secundarios luego de la Reforma Universitaria<sup>4</sup>. En 1920, se crea la Universidad Popular que otorga un espacio destinado a la enseñanza de la Filosofía. El proyecto fue impulsado por “una asociación de jóvenes estudiantes denominada Centro Cultural ‘Alberdi’” (Fontana, 1989, p. 72) y acompañado por Angel Lupi, un docente mendocino que impartió clases en el Colegio Nacional de Mendoza y que acompañó la creación de la Academia Provincial de Bellas Artes en 1933 (Fontana, 1989; Pró, 1989). Sobre lo segundo, destaca en la década siguiente la comprometida participación de “poetas, pintores, ensayistas, escultores, novelistas”, tales

---

<sup>4</sup> En nuestra provincia, este hecho es contemporáneo a la conformación del sindicato “Maestros Unidos” dirigido por Florencia Fossatti y Angélica Mendoza (Ferreira de Cassone, 2015, p. 94).



como Fidel Roig Matons, Ricardo Tudela, Alfredo Bufano y Jorge Ramponi (Fontana, 1989, p. 76).

Por otra parte, respecto de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1939, Pró advierte que la influencia cultural porteña estuvo matizada por el ambiente académico mendocino caracterizado por la convergencia de “hombres de tres generaciones” (Pró, 1989, p. 159): la generación de 1910 (Alberini, Rougés), la de 1925 (Gurrero, Virasoro) y la de 1940 (jóvenes docentes, entre los que comienzan a figurar aquellos y aquellas profesionales formadas en Mendoza). Sobre los primeros, en consonancia con Casas (2018), Pró (1989) identifica las “tendencias idealistas” que conformaron la “reacción al positivismo” tales como las ideas neokantianas, el bergsonismo y el vitalismo. La generación siguiente, introduce la fenomenología y el existencialismo como consecuencia del regreso de profesionales argentinos formados en Alemania con Heidegger en la década del ‘20. Y por último, afirma que entre “los hombres más jóvenes aparecía la profundización de los clásicos de todas las épocas, y gracias a ellos se despertó el interés por los estudios histórico-críticos en filosofía” (Pró, 1989, p. 159).

A diferencia de la descripción de Diego Pró, Casas y Roig mencionan la presencia de mujeres en los primeros años de la Facultad de Filosofía y Letras. Sobre este aspecto, Mariana Alvarado ha afirmado que la historia narrada en los términos de los “filósofos fundadores” o “patriarcas” solo puede legitimar el silenciamiento de las

mujeres en la Historia de las ideas (Alvarado, 2014)<sup>5</sup>. Por lo que, no resulta ocioso rescatar los nombres de: Azucena Bassi, Hilda Calderón de Baldrich, Matilde Salcedo, Carmen Vera Arenas, Marta Fleury de Satlari, Nuria Cortada, Blanca Quiroga y Yolanda Bórquez. Entre ellas, Yolanda Bórquez, dedicada a los estudios sociológicos, publicó “Las condiciones sociales de la familia cordillerana” (1959) y “Dinámica de los niveles sociales de la provincia de Mendoza” (1960)<sup>6</sup>, Carmen Vera Arenas (1918–1990) estudió el profesorado de Filosofía en nuestra facultad y ejerció la carrera docente como maestra rural, y Nuria Cortada (1921–2013), habiendo nacido en Mendoza, vivió un tiempo en España pero debió regresar a nuestro país tras la guerra civil. Según cuenta en su “Autobiografía”, Nuria regresa a Mendoza interesada por la Psicología, e inicia la carrera de Filosofía junto a “los hermanos Roig, a Zamorano, al malogrado Mauricio López, a las hermanas Quiroga, a Susana Velasco, a Hilda Calderón, a Irma Suarez” (Cortada, 2008, p. 4).

Las investigaciones de Nuria Cortada (1944,1945) son

---

5 También Francesca Gargallo respecto de “Las filósofas mexicanas” sostiene “Nadie encuentra a las filósofas, pero que las hay, las hay” y reconoce que “Su presencia en la historia de la filosofía y la especificidad de sus desarrollos teóricos han sido borradas durante siglos mediante complejos aparatos conceptuales y metodológicos, que servían –todos– para garantizar el dominio intelectual y el poder material de los hombres encargados de la definición del saber, del bien, de lo bello y de lo históricamente trascendente” (Gargallo, 2010). Disponible en línea: <https://francescagargallo.wordpress.com/?s=las+fil%C3%B3sofas+mexicanas>

6 Ambos artículos fueron publicados por Yolanda Bórquez en la revista *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina* editada por la Fundación Acta del Fondo para la salud mental en Buenos Aires.

contemporáneas al momento en que en la vida universitaria mendocina se conjugan las ideas procedentes de la filosofía, la psicología y la sociología contemporáneas con la investigación social y la extensión universitaria. Sobre las dinámicas institucionales orientadas a la vinculación social, Diego Pró (1989) solo menciona la proyección de la revista del Instituto de Filosofía y la realización de eventos académicos, pero en un escrito reciente, Leonardo Visaguirre (2018) destaca el interés filosófico por la educación así como el clima de tolerancia en la diferencia de ideas durante la dirección de la revista *Philosophia* entre 1944 y 1947. En este periodo, además de los textos sobre educación de Alberto García Vieyra estudiados por Visaguirre, podemos mencionar dos investigaciones de Nuria Cortada desarrolladas en el Instituto de Psicología Experimental de la Universidad Nacional de Cuyo<sup>7</sup> sobre la población de escuelas mendocinas: “El problema de la fatiga” (Sección artículos, 1944) y “Perseverancia” (Sección Notas y comentarios, 1945).

En cuanto a las características históricas de la convivencia de las tres generaciones, Pró (1989) afirma que

---

<sup>7</sup> Según la memoria histórica, dirigida por Diego Pró (1964), el Instituto de Psicología Experimental, en un comienzo dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras, fue “fundado por resolución N° 1076 del 31 de diciembre de 1941 del Rectorado de la Universidad” y perduró ahí hasta 1948. Es decir que su creación fue dos años antes que el Instituto de Filosofía, “fundado en 1943 por Resolución de la Intervención de la Universidad, N° 3633”. Además, Pró señala que dentro del Instituto de Filosofía “se creó una ‘Sección de Psicología’, como compensación por la pérdida del ‘Instituto de Psicología’ que” en 1948 “fue sacado de la Facultad de Filosofía y Letras” (Pró, 1964, p. 145 y p. 146).

si bien la primer etapa (1939–1949) estuvo signada por la difusión de una gran diversidad de ideas, contrariamente a la magnitud internacional del congreso, la etapa siguiente (1949–1955) se caracterizó por un retroceso de “la filosofía germánica pasada por Madrid (Ortega y Gasset, García Morente, Xavier Zubiri, Fernando Vela y otros)” consecuente con el avance de la escolástica italiana y española (Pró, 1989, p. 159). Si tenemos en cuenta que en la primera mitad del siglo XX acontece en las universidades argentinas el proceso de profesionalización de la filosofía, podemos distinguir la etapa de institucionalización de la filosofía en el periodo de entre-guerras donde se produce la nacionalización de las humanidades (Romero, 1940; Alberini, [1949] 1950), la etapa denominada por Francisco Romero (1940) de “normalidad filosófica” que, siguiendo a Alberini, alcanza su grado máximo de expresión con la realización del *1° Congreso Nacional de Filosofía*, y un momento de “crisis” en el contexto de reformulación de las contribuciones de las filosofías de la existencia en el desarrollo de la década de los ‘50 (Roig, 2009).

La “crisis” que afecta a la producción filosófica Occidental, incide y se singulariza en el resquebrajamiento del paradigma predominante en las prácticas institucionales académicas. Entre lo consciente y lo inconsciente, los sentidos de la crisis contenidos en las discusiones filosóficas sobre las aparentes antinomias conceptuales verdad e historicidad, inmanencia y trascendencia, subjetividad y alteridad, reconfiguran el panorama de interpretaciones acerca de la relación entre filosofía e historia, entre filosofía universitaria y realidad histórica/social. Bajo este

supuesto, es posible identificar en los textos “académicos” la singularidad y los límites de las prácticas institucionales universitarias. La alusión a una determinada relación entre filosofía e historia, entre conciencia filosófica y conciencia histórica, mediante herramientas procedentes las filosofías de la existencia y la antropología filosófica, explicita las tensiones operantes en los modos de circulación del discurso académico.

Sumado a esto, Roig (2005) introduce el exilio como una constante que traza desde un comienzo la historia académica mendocina y signa la transformación del plantel docente y la especificidad de la circulación de ideas y prácticas universitarias. Junto con la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, arriban filósofos españoles exiliados tras el fin de la Guerra Civil (Claudio Sánchez Albornoz, Juan Corominas y Salvador Canals Frau). Luego, entre 1943 y 1946 “Junto con los republicanos españoles se fueron, entre otros, además, el pedagogo guatemalteco Juan José Arévalo”<sup>8</sup> (Roig, 2005, p. 352). Explícitamente

---

8 Arévalo (1904–1990) había realizado sus estudios doctorales en Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de La Plata. Tras dictar Literatura en la novel Facultad de Filosofía y Letras de la universidad tucumana y de colaborar como adjunto en la cátedra de Ciencias de la Educación en la Universidad de Buenos Aires, dirigió el Instituto Pedagógico de San Luis dependiente de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1941 y 1942. Y si bien fue convocado para ejercer el cargo de Inspector General de Escuelas en Mendoza, dimitió en 1943 para regresar a Tucumán por un breve tiempo, dado que finalmente regresaría a Guatemala tras la caída de Jorge Ubico. En 1945 se transforma en el primer presidente electo popularmente apoyado tanto por el Frente Popular Libertador de procedencia estudiantil como por el de Renovación Nacional conformado por maestros y profesionales (Berrocal Soto, 1966).

Roig sostiene que la Facultad mendocina, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en “el refugio de exiliados europeos, comprometidos con los regímenes derrotados” y en una institución frecuentemente visitada por “universitarios de la España franquista” (Roig, 2005, p. 353). Todo ello, resultado de “un activísimo proyecto de integración de la Universidad con el clima fascista español” (*Ibidem*). Si tenemos en cuenta lo señalado por Pró, este momento coincide con la segunda etapa (1949–1955), donde paradójicamente junto con la apertura a la circulación de ideas propiciada por la realización del *1º Congreso Nacional de Filosofía*, se produce un avance teórico de la escolástica española e italiana que coincide con el avance de ideas simpatizantes con las políticas académicas impulsadas por el franquismo.

Desde los estudios realizados por Pró y Roig, a través de las ideas de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza es posible leer dos momentos de la producción filosófica universitaria mendocina. Pareyson arriba a la Universidad Nacional de Cuyo en 1948 y tiempo después asume el cargo de director de la revista *Philosophia*<sup>9</sup>. Durante el congreso

---

9 Al momento de publicación de este artículo, hemos tenido dificultades para acceder a fuentes primarias que corroboren los cargos ocupados por Pareyson entre 1948 y 1950 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En este sentido, hemos consultado fuentes secundarias.

Según la memoria histórica dirigida por Pró (1964), estando la dirección del Instituto de Filosofía a cargo del Dr. Ángel González Álvarez “la ‘Sección Historia de la Filosofía’ aparece provista como cargo rentado. Su jefatura fue desempeñada sucesivamente por los profesores Luigi Pareyson y Manuel B. Trías” (p.179). Más adelante Pró afirma “Mientras dirigió el

del '49, expone “La filosofía contemporánea italiana” y “Sobre el concepto de persona”. Destaca la labor de Michele Federico Sciacca, a quien describe como:

... el más vivaz y activo defensor del espiritualismo cristiano y del renacimiento de la metafísica, renovada por la conciencia de la necesidad de afrontar los problemas modernos y por la conciencia de la perennidad de la tradición agustiniana (Pareyson, 1950 a, p. 489).

---

Instituto el Dr. González Álvarez (15 de julio de 1949 hasta el 15 de marzo de 1954), el personal del mismo era el siguiente: como jefes de secciones, los profesores Luigi Pareyson (1950) y a partir de 1951: Manuel B. Triás, Ricardo Pantano y Francisco Maffei” (Pró, 1964, p. 181).

Este dato puede conducir a confusiones si lo confrontamos con Hilda Calderón de Baldrich (*Cuyo*, 1993, 10–11) quien sostiene que Pareyson “integró el Claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y dirigió, de 1948 a 1950, el Instituto de Filosofía de la misma” (p. 101). Al respecto, el artículo de Pró, “El instituto de Filosofía en sus veinticinco años de existencia” (*Cuyo*, 1969, 5) no nos brinda datos al respecto, excepto que su creación fue en 1943 y que el primer director fue el Dr. J.R. Sepich” (p.154).

Sin embargo, según el portal de la revista *Philosophia*, también creada en 1943, pero cuyo primer número aparece publicado en 1944, encontramos los siguientes datos aclaratorios: “Hasta el año 1948, el director titular fue el mismo Juan Sepich, que se desempeñaba, a su vez, como director del Instituto. Sin embargo, dentro de esta primera etapa se hizo cargo interinamente de su dirección Diego Pró, entre los años 1944 y 1947.

A partir del año 1949, se crearon diversos cargos con el fin de asistir al director del Instituto en las tareas requeridas para llevar adelante la publicación. Así, se sucedieron como responsables inmediatos de dicha labor Luis Pereyson (sic) (1949–1950), Mauricio A. López (1951–1952) y Aldo Testaseca (1953–1954)” (Texto extraído de: <https://revistas.unco.edu.ar/ojs/index.php/philosophia/about>, consultado el día 05/09/2021)

Por otra parte, el regreso de Angélica Mendoza a nuestro país en 1955 coincide con un nuevo ensanchamiento del “horizonte filosófico no solo en cuanto a tendencias y orientaciones sino también por lo que atañe al cultivo de disciplinas filosóficas” (Pró, 1989, p. 161). El golpe de estado que derrocó a Perón implicó que intelectuales comprometidos o no con las ideas oficialistas fueran expulsados de sus lugares de trabajo. Mauricio López<sup>10</sup> y Francisco Maffei debieron abandonar nuestra Facultad, al tiempo que arribaron a la institución Rodolfo Agoglia, Miguel Ángel Virasoro, Manuel Gonzalo Casas y Angélica Mendoza (Roig, 2005).

### **Luigi Pareyson: Conciencia de la crisis cultural de Occidente desde la perspectiva del personalismo cristiano**

En alusión al idealismo italiano de la primera mitad del siglo XX, Luigi Pareyson observa que “la filosofía universitaria no es extraña a la vida” (Pareyson, 1950 a, p. 492). Describe “diversos itinerarios filosóficos” que le son contemporáneos, pero considera fundamentalmente que el idealismo ha anticipado los problemas actuales “de la historia, de la existencia concreta, de la vida espiritual, de la problematicidad del pensamiento, de la validez de la razón en el contexto concreto de la historia y de la vida” (*Ibidem*, p. 491). Sobre esto último, menciona dos aspectos:

---

10 Mauricio López fue prosecretario de Actas en el 1º Congreso Nacional de Filosofía y según cuenta Alejandro Paredes (2008) “Sin ser afiliado al partido, Mauricio López simpatizó con las reivindicaciones sociales propuestas por el peronismo que habían seducido a gran parte del progresismo argentino” (Paredes, 2008, p. 6).





Luigi Pareyson

“la identidad de pensamiento y realidad” y “el espíritu entendido como historia y como vida” (*Ibidem*, p. 492). Específicamente, sostiene “que los problemas concretos de hoy dependen del tratamiento y de la solución de la problemática posthegeliana del siglo pasado” y de la contemporánea “crisis del actualismo” que ha suscitado la reacción ante la metafísica. Por esto, resulta imperante repensar los planteos que “la centralidad de Hegel en la filosofía contemporánea impone a la conciencia filosófica actual” (*Ibidem*).

Al respecto, en un artículo publicado en *Philosophia* con el título “La tarea actual de la filosofía”, Pareyson ensaya un análisis de los problemas de vida “solo en su aspecto filosófico, estando bien convencido de que todos los demás están contenidos en éste” (Pareyson, 1950 c, p. 33). Aunque cercano a Jaspers y Heidegger, en su diagnóstico de la crisis objeto a las filosofías de la existencia el haber renunciado al carácter especulativo en función de los intereses de la vida. Al respecto, afirma:

La situación de la filosofía actual es por lo tanto la siguiente: la vida pide a la filosofía verdad absoluta, definitiva, inmutable, y la filosofía proporciona una verdad relativa, contestable, mudable. [...] La vida exige salir de la crisis en donde está presa; por otra parte, la filosofía no es más que mera expresión y no solución de la crisis en la que ella misma está detenida. [...] la filosofía hoy, saturada de espíritu crítico, evita solucionar los problemas de la hora, con la conciencia que tiene de que toda solución está destituida de validez absoluta y definitiva y no valdría sino en

el tiempo limitado de donde surge y, por lo tanto, prefiere mantener abierta la problemática de la vida, evitando con cuidado teorizar la solución de los problemas prácticos que se presentan: la teorización de una solución sería una mistificación (Pareyson, 1950 c, p. 38–39).

El filósofo italiano comprende que “los problemas actuales son urgentes y apremiantes problemas de vida” (Pareyson, 1950 c, p. 33). Y aunque contempla su “actualidad”, solo lo comprende como “problemas especulativos” (*Ibidem*). Pues comprende que “el hombre está hecho para la verdad” y esta es “una, absoluta, inmutable y definitiva” (*Ibidem*, p. 34). En consecuencia, entiende que el “hombre contemporáneo” acude a la filosofía en momentos de la crisis civilizatoria causada por las dos guerras mundiales en demanda de una verdad fundamental que brinde tranquilidad ante la inestabilidad de los valores tradicionales.

Frente a la crisis cultural de Occidente, su crítica a las filosofías de la existencia parte del supuesto de que “la vida” exige a la filosofía una verdad absoluta y que ésta, al ser solo expresión de la crisis, mero resultado de la historia, responde con una verdad relativa. ¿Es acaso que las filosofías de la existencia evitan “teorizar la solución de los problemas prácticos” o más bien la reflexión filosófica de la primera mitad del siglo XX explora en otras dimensiones de la existencia más allá de la dimensión especulativa y de índole espiritual? Si bien, Pareyson coincide con las filosofías de la existencia en reconocer en Hegel la tendencia a una mistificación de la “totalidad”; rechaza del inmanentismo la renuncia al carácter metafísico de la filosofía.

En su interés por sortear los límites de la inmanencia, Pareyson incurre en una mistificación de la naturaleza humana consecuente con una síntesis de índole especulativa que circunscribe la conciencia actual exclusivamente a la demanda de una verdad metafísica. Sostiene que “La filosofía de hoy, niega precisamente aquel carácter absoluto e inmutable de la verdad que, en cambio, el público de hoy va buscando en la filosofía. Es por eso que muchos, decepcionados en la confianza que tenían en la filosofía se dirigen hoy a la religión” (Pareyson, 1950 c, p.37). Coherente con la operación metodológica de subsunción de la multiplicidad de problemas que estructuran la “crisis civilizatoria” en los “problemas especulativos”, diagnostica que “la crisis de hoy es precisamente crisis de la filosofía” (Pareyson, 1950 c, p. 38). Es decir, que las diversas expresiones de la filosofía contemporánea en lugar de desarrollar los temas legados por la filosofía moderna del siglo XVI, han procurado “disolver la verdad en la historia”, “como validez limitada únicamente al tiempo de donde surge y, por lo tanto, totalmente destituida de cualquier carácter absoluto y definitivo” (*Ibidem*).

Ante este diagnóstico del presente donde “La vida necesita eternidad y la filosofía no le ofrece más que la temporalidad de la historia”, Pareyson propone una “solución de la crisis” (Pareyson, 1950 c, 39). Para ello, en primer lugar, procura “conciliar el principio de la condicionalidad histórica de la verdad con el principio del carácter absoluto de la verdad, la conquista de la filosofía moderna en su mejor sentido y la exigencia de la mente humana en su más amplio alcance” (*Ibidem*). Comprende verdad e historicidad

como dimensiones aparentemente antitéticas, pero efectivamente “co-presentes en la búsqueda filosófica”, estas son “coesenciales y recíprocamente condicionadas” (*Ibidem*, p. 40). La filosofía no puede renunciar a la historicidad dado que una de sus funciones consiste en dar respuesta a los problemas históricos del presente, pero tampoco puede prescindir del carácter especulativo que la impulsa a la búsqueda de la verdad. Dicho carácter absoluto no es sinónimo de a-historicidad, pues no aspira a una verdad “que pretenda valer en todo caso”, sino a una verdad que valga para determinado problema como solución “válida para siempre” pero respecto de “aquel problema” en aquel momento y lugar (*Ibidem*, p.41).

Además, así como desde la perspectiva del objeto explora en la relación verdad-historicidad, desde la perspectiva del sujeto, indaga en la relación inmanencia-trascendencia. Pues la trascendencia del valor de verdad supone un tercer elemento: la personalidad de la filosofía.

Solo si se admite la personalidad de la filosofía se puede pensar que el filosofar es siempre un co-filosofar, es decir, que cada uno, filosofando desde su propio punto de vista, sumergido en su situación histórica, frente a los problemas históricos que el mismo recorta en el flujo incesante de la experiencia, colabora sin embargo a una labor común, en la que todas las personas igualmente se reconocen, por ser todas igualmente fundadas en lo infinito que es su principio (Pareyson, 1950 c, p.42).

Por una parte, recupera el valor absoluto pero histórico de la verdad, por otra, introduce una valoración de la finitud incorpora la dimensión trascendente. No obstante, así como la multiplicidad de las dimensiones de la existencia son subsumidas por la dimensión especulativa, la dimensión subjetiva de la filosofía repone, aunque como límite, una totalidad trascendente. La conciencia de finitud deriva de una interpretación de lo finito “en su realidad [...] insuficiente pero no negativo, positivo, pero no suficiente, es decir, como persona” (Pareyson, 1950 c, 44). Del valor absoluto de la persona, que marca la relación inmanencia-trascendencia, Pareyson desprende una caracterización de la filosofía como “interpretación personal” que se distingue del “punto de vista de Dios” y del carácter negativo que introduce el existencialismo ateo. En consecuencia, dado que la conciencia de finitud, de “no ser Dios” es efectiva si se tiene “en Dios su propio fundamento” (Pareyson, 1950 c, p. 45), Pareyson argumenta la necesidad de afirmar “positivamente” su existencia. “La trascendencia de Dios” constituye “la única garantía de que la filosofía no trascienda su condición, es decir, no se vuelva mistificación” (*Ibidem*, p. 42).

En conclusión, frente a los peligros del relativismo histórico y del misticismo, Pareyson propone la conciliación de tres elementos: “validez absoluta, condicionalidad histórica, personalidad” (Pareyson, 1950 c, p. 45). Sin embargo, es en el momento de la síntesis donde asume nuevamente una totalización, que aún cuando apunta a conciliar historicidad y valor absoluto de la persona, concluye en la reposición del principio de trascendencia de Dios como

frontera de los alcances de la filosofía. Más allá de la amplitud semántica que caber en la referencia al carácter trascendental, dicha conclusión introduce consecuencias prácticas. Pues, dado que “la persona del filósofo está en juego en su filosofar” su labor como “vocación” apunta a “descubrir y conocer la verdad”. Por lo que, la búsqueda de ideales y su inserción en la historia queda confiada a la capacidad crítica y aspiración a la verdad de la racionalidad filosófica. La conciencia del filósofo se postula como la capacidad especulativa que puede tener valor práctico para el “no filósofo”, dado que:

... para el no-filósofo la filosofía podrá servir en cuanto le proporcione [...] una orientación para alcanzar la plena conciencia de los problemas que surgen de un determinado periodo de la historia y de la cultura, y una norma para tomar posición especulativa y práctica frente a estos problemas (*Ibidem*, p. 47).

La filosofía que logra alcanzar la verdad es capaz de tornar la idea en acción, “la verdad se vuelve idea fuerza en el mundo de la historia, propiamente capaz de suscitar consentimientos inmunes de obstinación y fanatismo, de despertar energías nuevas y positivas, de fundar civilizaciones firmes y duraderas” (*Ibidem*).

En el periodo complejo que caracteriza la filosofía universitaria mendocina en torno a la realización del congreso del '49, Pareyson postula un diagnóstico de la filosofía contemporánea que no ignora la posibilidad de transformación ante la crisis. Sin embargo, comprende a

las filosofías de la existencia como simple resultado de la crisis cultural, al tiempo que se apoya en una comprensión antropológica que reduce las dimensiones de la existencia al plano espiritual. Su diagnóstico de la crisis cultural de Occidente implica una operación intelectual de reducción al plano especulativo de las diferentes aristas de la cultura (económica, política, social) y una negación del potencial teórico de las dimensiones de la existencia desarrolladas por el pensamiento contemporáneo.

Transcurrida la primera década de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en Mendoza, en el incipiente clima de “normalidad filosófica”, Pareyson asume la relación entre vida y filosofía universitaria desde los supuestos teóricos del personalismo cristiano. Si bien intenta responder a los peligros del relativismo y la mistificación, desde donde recupera el valor absoluto, pero histórico de la verdad, y la dimensión trascendente de la conciencia de finitud, tanto el “valor absoluto de la persona” como la “trascendencia de Dios” se sostienen sobre una reducción del potencial teórico de la filosofía contemporánea en lo que refiere a la existencia. En consecuencia, limita “la problematicidad de la vida” en función de una teoría que se despliega en el ámbito del ideal y la norma como expresiones del carácter absoluto de la verdad. Su comprensión meramente especulativa de la relación entre vida y filosofía niega el carácter novedoso que introducen el existencialismo y la dialéctica al tiempo que estima la naturaleza humana especulativa por sobre la conflictividad histórica y política.



## Angélica Mendoza: Interpretación de la crisis cultural en una época de renovación filosófica

En 1955, Angélica Mendoza (1889–1960) regresa a nuestra provincia primero como docente interina y luego como titular por concurso de la primera cátedra de Sociología de la Universidad Nacional de Cuyo. En los '40, solía frecuentar la provincia para difundir los estudios sobre la Historia de las Ideas argentinas de Francisco Romero, Coriolano Alberini y Luis Juan Guerrero. Entre 1956 y 1960, realizó una investigación sobre “Estudios socio-económicos de problemas regionales” focalizándose en las condiciones de vida de la población del barrio San Martín (1957), en la Cárcel de Mendoza (1958) y en los trabajadores migrantes bolivianos (1958–1959) donde empleó herramientas de la Sociología y la Psicología Social (Ficcardi, 2013, p. 22–28). En su tesis sobre los estudios sociológicos en la región, Ana Ficcardi afirma que a partir de 1960 “sus prácticas establecieron las diferencias entre dos maneras de entender el campo de la sociología como oficio” (*Ibidem*, p. 86): una continuada por Yolanda Bórquez y Ezequiel Ander Egg y la otra liderada por Luis Campoy (*Ibidem*).

En el contexto de modernización que atraviesa nuestro país, Angélica Mendoza (1957) examina los aspectos que considera expresiones de la crisis civilizatoria reflejados en la vida y el pensamiento contemporáneo tras dos guerras mundiales. Centrada en el “valor humanista” del pensamiento protestante, no solo “desde el punto de mira de la trascendencia, sino dentro de la circunstancia en la cual el hombre hila su existencia histórica” (Mendoza, 1957, 1957,

p.101), rescata desde diferentes dimensiones las ideas teológicas de Reinhold Niebhur, Paul Tillich y Albert Ritschl. Si por una parte explora en la dimensión histórica de la crisis, por otra, examina los alcances de su conceptualización a partir del diagnóstico de Tillich:

... el principio protestante que encarnan las más desarrolladas de las sociedades modernas, parece haber entrado en proceso de crisis. Ese principio, que se ha hecho patente en los grandes periodos de la historia, es universal y eterno; contiene la protesta humana y divina contra cualquier pretensión de absoluto hecha por una realidad relativa (Mendoza, 1957, p. 102).

Desde el punto de vista conceptual, rescata el “principio nórdico de la interioridad” como fruto de la modernidad que, según su lectura de Niebhur, resulta de la crisis del “componente hebraico patente en el diálogo con el ‘otro’” y del “componente helénico” de la racionalidad trascendente ocurrida “durante el Renacimiento y la Reforma” (Mendoza, 1957, p. 113). Dicho principio, es descrito como la reapropiación del “patrimonio hebraico” consecuente con la acentuación “del hombre como totalidad de cuerpo y alma” y como una “oposición a todo esfuerzo ético o social que tienda a establecer como fundamento de la virtud la supresión de nuestros deseos e impulsos biológicos” (*Ibidem*). Además de estos aspectos subjetivos y sociales, describe la relevancia política del “mundo protestante [...] en el destino de los pueblos modernos”, en la afirmación de la “libertad política” y en

el despliegue de “las energías humanas para la conquista y dominio de la naturaleza” (*Ibidem*). Aspectos que, según su reflexión, constituyen “principios y logros” que “han entrado en proceso de crisis amenazando con destruir un esfuerzo de siglos y de acumulación de sacrificios y triunfos” (*Ibidem*).

Angélica Mendoza reflexiona sobre “las debilidades de nuestra cultura moderna” a fin de rescatar “lo que aún hay en ella de vivo y fecundo” (Mendoza, 1957, p.113). Más allá de la perspectiva ontológica, se detiene en la fecundidad de la formulación teológica de la relación entre lo condicionado y lo incondicionado y las posibilidades de una interpretación histórica en relación con la existencia en su dimensión histórica y moral. Si Pareyson comprende las diversas dimensiones de la existencia desde el plano especulativo, y cuestiona la solvencia teórica de las respuestas ofrecidas por la filosofía contemporánea; por el contrario, Angélica Mendoza se pregunta por “¿Una crisis de la modernidad?”. En ambos pensadores está presente la tensión inmanencia/ trascendencia, pero mientras Pareyson ensaya una conciliación entre verdad e historicidad que deriva en la afirmación de “la existencia de Dios” como fundamento, la filósofa mendocina parte de la religión protestante para evaluar los alcances de la crisis en diferentes dimensiones, pero centrada fundamentalmente en el momento de ruptura de la pretensión de absoluto de las totalidades históricas. En ambos está presente una reflexión sobre la existencia desde la crítica a Hegel y a las filosofías de la existencia, pero mientras para el filósofo italiano las últimas son “expresión de la crisis”, la filósofa mendocina

recupera el existencialismo mediante las ideas protestantes para analizar los alcances de la crisis.

Angélica Mendoza examina la dimensión de la inmanencia como desarrollo del pensamiento moderno y despliegue de las filosofías de la existencia, pero señala la implicancia ético-política de la renuncia a la dimensión trascendente consecuente con “la concepción naturalista de la historia” en su pretensión de homologar progreso y “emancipación del hombre respecto del mal”. También en la “psicología científica moderna” observa este esfuerzo “para controlar las expresiones desatadas de lo irracional” (Mendoza, 1957, p. 103). A diferencia de la concepción moderna de la historia, encuentra argumentos teóricos para sospechar que los procesos de vida y muerte de las civilizaciones no son naturales, sino que responden a “errores” propios del “proceso de corrupción de la libertad de la cual goza el hombre” (Mendoza, 1957, p. 105). Pues, el sentido humanista moderno de la historia entendido como “un desarrollo interminable e infinito de poder y sabiduría humanos [...] no justifica la presencia de la angustia cuando la antinomia de bien y mal aparece en ese proceso” (*Ibidem*).

Su diagnóstico del presente explora en la ambigüedad ínsita en la historia como tiempo y eternidad, y en el hombre como “observador y actor en el proceso histórico” ubicado en “la intersección de dos planos, el natural y el sobrenatural”, el “de la naturaleza y el del espíritu, el de la necesidad y el de la libertad” (Mendoza, 1957, p. 106 y p. 107). Este carácter ambiguo pone en cuestión el sentido negativo que adquiere el ámbito de la cotidianidad en la “solución bíblica” de la “salvación”. Pues el mal no procede

de la finitud del mundo, sino de la resistencia del hombre a no admitir su finitud:

La paradójica condición del hombre sabiéndose libre y sometido, limitado e ilimitado, lo sume en una angustia inevitable. [...]

Al sentirse angustiado trata de transmutar su finitud en infinitud, su debilidad en fuerza, su dependencia en independencia. Se puede retroceder más allá de la historia humana y, sin embargo, no se puede escapar a la conclusión paradójica de que la situación de finitud y libertad no conduciría al pecado si acaso el pecado no hubiera sido ya introducido en la situación. Según Kierkegaard, ello revela otra relación también paradójica de inevitabilidad y responsabilidad en la condición humana (Mendoza, 1957, p. 110).

No se trata ni de la naturaleza, ni de la finitud y el cuerpo, “tampoco la individualidad como existencia separada ni la muerte son un mal en sí”, sino que precisamente el mal procede de “la actitud negativa del hombre al no admitir dicha temporalidad”, en el “no reconocer los límites de su condición finita” (Mendoza, 1957, p. 108). Además de la apropiación del existencialismo de Kierkegaard y de Heidegger, Angélica Mendoza examina los alcances de la teoría del yo de Niebhur quien no se detiene en la conciencia de finitud y su relación con la trascendencia, sino que avanza en el diálogo del yo consigo mismo, con el prójimo y con Dios. En lo que refiere a la primera instancia dialógica profundiza en tres dimensiones: la relación entre el “yo comprometido con responsabilidades y afectos y el yo que

observa esos compromisos”, entre el “yo acuciado por sus necesidades inmediatas y el yo como una organización de fines últimos”, y por último entre el “yo y su mundo fluctuando entre sus propias y caras adhesiones frente a las demandas de su circunstancia” (Mendoza, 1957, p. 111).

Además, describe la relación del yo con el prójimo como un “encuentro con el otro yo” que constituye siempre un “misterio que nunca puede ser completamente penetrado”, distingue entre la consideración del otro como “instrumento” y como “complemento” para la realización y atiende a la dimensión comunitaria del yo “como servicio” y como “entrega”:

La significación ética de esta filosofía dialogal de Niebuhr es de notable importancia, [...] se acentúa la paradoja de la condición humana, es decir que para realizarse como tal tiene que hacerlo bajo dos condiciones; una la de total logro de la propia individualidad y la otra, de que para realizarlo se impone la entrega del yo individual al otro, mi prójimo (Mendoza, 1957, p. 112).

Mientras Pareyson propone abordar la crisis “exclusivamente” en su “aspecto filosófico”, entendida como “disolución de una conclusión y problema de un nuevo comienzo” (Pareyson, 1950 b, p. 33), Angélica Mendoza profundiza en diferentes dimensiones de la existencia. En consonancia con Pareyson, reconoce que la crisis cultural involucra también a la filosofía, pero explora en la reflexión existencialista a través del pensamiento protestante. Por otra parte, además de interesarse por pensamiento norteamericano, América

Latina ocupa una arista importante en su investigación no solo como objeto de reflexión filosófica, sino también como sujeto. Si bien, tanto su posición teórica sobre la actualidad de la historia de las ideas en argentinas<sup>11</sup> como su posición política ante los movimientos sociales están claramente marcados por la perspectiva liberal dominante en el ambiente universitario de normalización, es posible mencionar un conjunto de desplazamientos. En primer lugar, se detiene en América Latina como objeto del filosofar:

Amerindia tiene su expresión más lograda en el altiplano boliviano; gentes indias, mayoría de millones, mansas ante la minoría en miles de hombres blancos; formas comunales de organización incásica subsistiendo al lado de cuadros de explotación colonialista modernos. Bolivia es un país contradictorio y alucinante. [...] La presencia de lo indio en Bolivia es tan patente es tan patente y actual que hablar o referirse a su problema indígena es plantear su realidad como nación. Y no se crea que lo indio termina en Humahuaca; en medio del mundo blanco rioplatense las islas indias se evidencian. Pampa, nuestra pampa, es también una palabra keswa (Mendoza, [1940] 2003, 148).

En segundo lugar, América Latina se despliega en sus ideas como sujeto del quehacer filosófico. En un artículo sobre Francisco Romero se distancia de las tesis

---

11 Angélica Mendoza objeta a la Historia de las Ideas Argentinas, en alusión a Guerrero, el centrar el tema de la conciencia filosófica nacional en una finalidad política más que en un análisis teórico/crítico (Ferreira de Casone, 2015, p. 98).

tradicionales de filosofía de la historia que niegan la historicidad de grupos humanos por su localización geopolítica. Indica las implicancias políticas de la negación de la historicidad del hombre asiático porque también puede ser imputada al “hombre americano” de las civilizaciones precolombinas<sup>12</sup> y reconoce la posibilidad de que los pueblos originarios utilicen otras vías para realizar el “redescubrimiento de su interioridad espiritual como persona” (Mendoza, [1951], 2003, p. 46–47).

Este reconocimiento del ser histórico de América Latina es parcial pues describe la región de manera negativa por la persistencia de “una fuerte nota de irracionalismo” y de “derroche de historia heroica”, en la cual, América “todavía inmersa en su mundo y la circunstancia que la rodea aún no está completamente humanizada” (Mendoza, 2003, p. 105). Esta expresión se complementa con la introducción de un juego de opuestos entre la caracterización de “un contenido hedonista de la existencia” en América y una “vocación de sacrificio en la persecución de ideales

---

12 Angélica Mendoza afirma: “En caso de que las vías de occidentalización o de cambio del hombre oriental estuvieran cerradas, cabría preguntarse si acaso ese hombre no tuviese ya ‘sus propias vías’ para el redescubrimiento de su interioridad espiritual como persona, de reafirmación de sí frente a lo supraindividual que se disuelve en polvo de siglos. Porque como lo estamos viendo, bajo el imperio de circunstancias concretas y nuevas, el hombre asiático ha empezado a hacerse cargo de su destino en el cambio que están sufriendo las masas. [...] El despertar del hombre asiático es, por lo tanto, un desafío a muchos supuestos caros al hombre occidental. Y valga este hecho para iluminar cualquiera consideración que sobre el destino de los pueblos de nuestra América antigua se intente formular, puesto que ellos están muy cerca de los asiáticos como comunidad de origen y de cultura” (Mendoza, [1951] 2003, p. 46–47).



políticos” que “va disminuyendo en intensidad, y en las regiones del Plata –cuya mestización cultural es evidente– esa tendencia queda oscurecida por una decidida actitud hacia la comodidad y la buena vida material” (*Ibidem*, p.106).

Por último, en el ambiente de normalización filosófica, la reflexión filosófica de Angélica Mendoza se detiene en el “porvenir” de América Latina como realidad histórica y social:

El porvenir de América no puede plantearse entonces como una mera vuelta a lo indio, ni como un simple remozamiento de la tradición incaica. El regreso al alma india solo puede admitirse como método, es decir, como retorno a la fuente primitiva de sus expresiones, para trazar de allí un derrotero indio que en determinado momento histórico pueda entroncar en el camino que viene abriendo la cultura blanca. Reconstrucción de la existencia india, desarrollando su vida personal extrañada hacia un nuevo sentido de lo humano, a partir del suelo y del trabajo. Lo otro, el florecimiento del espíritu, hecho gracia y dignidad, vendrá con la evidencia de un existir como hombres. Ameroindia, casi la mitad de América española, hallará por ese camino su descolonización (Mendoza, [1959] 2003, p. 154).

En la referencia al “porvenir” introduce un reconocimiento de la historicidad de la “tradición incaica” como posibilidad de reconstrucción de la existencia india “extrañada”. De modo que, la ambigüedad ínsita en la posibilidad de que “Ameroindia” “pueda entroncar en el camino que viene abriendo la cultura blanca” entra en tensión con las aspiraciones de “descolonización”. En su abordaje de

la realidad “Ameroindia” se debate entre la denuncia del sistema de clasificación racial que subyace al sistema colonial en los estados modernos y la aspiración hacia una convivencia entre las razas favorecida por la educación.

No obstante, rescata la experiencia autogestiva de la economía agraria boliviana como “una experiencia valiosa para el porvenir de América” (Mendoza, [1959] 2003, p. 151). El “Ayllú” no solo representa la escuela indígena, sino un proyecto de formación humanística integral de la población indígena mediante la dignificación de una “existencia que ha sido cosificada por la obra despiadada del colonialismo” (*Ibidem*, p. 152). Por lo que, si bien predomina una reflexión liberal del progreso de las culturas que es formulada en términos de “proyecto”, no desconoce la situación colonial que niega la condición humana de los pueblos indígenas. Advierte la deshumanización que subyace a la modernización y describe el proceso aparentemente contradictorio entre la “liberación de América” y la instauración del “latifundio colonial”. Podríamos decir que logra visualizar y poner en palabras la lógica de explotación de la vida procedente de la modernidad capitalista aun cuando finalmente termina por alabar el espíritu de sacrificio como símbolo del progreso económico y cultural norteamericano.

En conclusión, si bien las herramientas teóricas para pensar la modernidad derivan en una comprensión parcial de la realidad social y política latinoamericana que se explicita en la exaltación de cultura norteamericana, la fecundidad de su análisis radica en la diversidad de aristas que permiten sospechar en la crisis de la filosofía como crisis del paradigma normalizador congruente con el

quehacer filosófico profesional. Mientras Pareyson trata de dar respuesta a la crisis civilizatoria desde una perspectiva que comprende al quehacer filosófico del periodo de entreguerras meramente como expresión de la crisis, Angélica Mendoza aborda la crisis civilizatoria con un conjunto de herramientas teóricas que comprenden la tensión inmanencia-trascendencia más allá de una mera operación de reposición del elemento trascendente. La filósofa mendocina orienta su investigación hacia la realidad latinoamericana, y aunque reconoce una historicidad parcial o relativa de los pueblos originarios, su fecundidad consiste en la crítica al colonialismo todavía vigente tras las revoluciones políticas.

También su crítica a la racionalidad moderna identifica parcialmente grados de responsabilidad humana ante el mal como individuo y como especie, pero no avanza en la denuncia política hacia las formas de dominación ejercidas por el capitalismo avanzado de Estados Unidos. Sin embargo, atiende a las problemáticas sociales que afectan a la diversidad de sujetos históricos que conforman nuestra América, comprende que la educación es un elemento central para la recuperación de la historicidad de los pueblos latinoamericanos y denuncia la deshumanización de los sujetos que han sido sistemáticamente despojados de su cultura y esclavizados por el colonialismo.

### **Crisis y renovación filosófica en la facultad mendocina de los '50**

A propósito de la “Normalidad filosófica y la historia de las ideas durante el siglo XIX en Mendoza”, Arturo Roig sostiene que “Hacen falta los estudios nacionales y más

aún, los regionales, dentro del panorama cultural de cada nación, hechos por cierto siempre con un horizonte americano, es decir, universal” (Roig, 2009, p. 135). Además, relata que es necesario rescatar lo regional a fin de colaborar con la cultura nacional siempre atendiendo al peligro de los “localismos”.

Dado que el quehacer filosófico no puede desprenderse de manera absoluta del espacio sociocultural e histórico en el que acontece, pero tampoco su objeto necesariamente se agota en la realidad circunstancial, nuestro abordaje del modo en que se desarrolla el proceso de institucionalización de la filosofía en Mendoza al promediar el siglo XX reconoce la importancia ideológica que ejerce la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sin embargo, tras su primer década de vida académica, la Facultad de Filosofía y Letras cuyana hospeda un evento cuya magnitud es interpretada como la expresión de la normalidad filosófica del país. De ahí que nos interesó rescatar la singularidad las prácticas académicas e institucionales universitarias de la región, aunque dejamos fuera las expresiones filosóficas no universitarias, prácticas no académicas y antecedentes que inciden no solo en la institucionalización del quehacer filosófico, sino que también singularizan el acontecimiento cultural de la profesionalización de la filosofía.

A partir de los estudios de Pró y Roig, encontramos que los primeros años de la institución universitaria mendocina se caracterizan por determinadas prácticas de investigación en materia educativa e inserción laboral de sus docentes y graduados en ámbitos de enseñanza secundaria

de las humanidades (Pró, 1964, 1989). En los '40, descuella la proyección pedagógica enriquecida por investigaciones de la población escolar mendocina mediante las herramientas de la Psicología experimental, entre las que cabe mencionar las realizadas por Nuria Cortada. A partir de la transformación del plantel docente en 1955, también encontramos los estudios sociológicos de Angélica Mendoza y Yolanda Bórquez que introducen una apertura del claustro universitario mediante la investigación social focalizada en el territorio mendocino. En esta primer época sobresale un interés por establecer una vinculación social que aun cuando en la mayoría de los casos sea una iniciativa unidireccional y carezca de una retroalimentación significativa para el territorio, vale como antecedente de las prácticas de extensión universitaria que se van a desarrollar en la década siguiente.

En segundo lugar, ante la influencia ejercida por la cultura intelectual porteña, la historización de las ideas universitarias mendocinas adquiere singularidad en el rastreo de las discusiones, conflictos y distanciamientos respecto de otras regiones del país. La normalización de la filosofía en Mendoza no acontece de la nada, ni implica una simple recepción pasiva de las lecturas porteñas, ya Arturo Roig ha dado cuenta de la diversa producción filosófica mendocina del siglo XIX y XX. En lo que refiere a los primeros años de filosofía universitaria en Mendoza, podemos señalar que hacia 1949 la “normalidad filosófica” se expresa con cierta singularidad en la región.

Bajo el supuesto de que en los discursos plasmados en los textos filosóficos universitarios es posible identificar la

reformulación del espacio social donde se inserta la universidad, nos abocamos a dos momentos característicos de los años '50 a través de las ideas de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza. El primer momento se ubica alrededor de los preparativos del *Primer Congreso Nacional de Filosofía* y su inicio puede ser localizado en 1948, con la finalización del segundo ejercicio de la dirección del Instituto de Filosofía a cargo de Juan R. Sepich (Pró, 1964, p.179) y la llegada de Pareyson a nuestro país junto con una mayor presencia de las ideas tomistas.

Dicho periodo, finaliza en 1955 junto con la revolución libertadora que implicó la recepción de docentes que habían sido cesanteados en otras universidades por su afinidad ideológica con el peronismo, pero fundamentalmente también se tradujo en la expulsión de intelectuales, entre los cuales figura Mauricio López. Sobre este punto, queda abierto el interrogante sobre si la época de renovación filosófica comienza algunos años antes de 1955, si esa renovación está de por sí circulando entre los bordes de la Academia o si excede los marcos de la institución universitaria. Aspectos que exceden los límites de este trabajo, pero que según se ha podido observar incluso antes de 1955 el predominio de las ideas escolásticas convive con la incorporación de investigaciones sociales, psicológicas y educativas que tienden a trascender las fronteras de la universidad.

No obstante, nos ha interesado establecer diferencias entre las alusiones a la crisis histórica de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza donde observamos reformulaciones de lo social como aspectos característicos de la filosofía

universitaria mendocina de los '50. En Pareyson, hallamos un representante de la perspectiva "tradicional" que ensaya una caracterización del existencialismo como "filosofía de la crisis". El filósofo italiano no solo atribuye las causas a los "factores históricos" aleatorios, sino que imputa a la racionalidad filosófica el no haber afrontado los desafíos del tiempo histórico y del pensamiento moderno. Si bien indica una relativa autonomía del pensamiento para revisar el pasado, criticar el presente y generar alternativas de transformación, dicha indicación supone la subsunción de la "crisis histórica" en la "crisis filosófica" y de las aspiraciones del hombre a la sola necesidad de verdad que en consecuencia implica la negación de las dimensiones desplegadas por las filosofías de la existencia. En su crítica al relativismo y al misticismo, su reformulación del lugar de la filosofía deriva en un acto de reposición de la afirmación positiva de "la existencia de Dios" (Pareyson, 1949, p.45).

A diferencia de esta postura, las ideas de Angélica Mendoza presentan rasgos característicos de una renovación filosófica que se despliega incluso antes de su arribo a la provincia. Si por una parte ensaya una lectura de la crisis histórica desde la historia de las ideas religiosas, la misma se enriquece de la reflexión filosófica que implica reconocer también la fecundidad de la apropiación de las ideas existencialistas por parte de las ideas protestantes. Tanto sus reflexiones filosóficas como sus estudios sociológicos, más allá de los supuestos axiológicos que estructuran su distinción entre la América del Norte y la América Latina, expresan síntomas de un resquebrajamiento del paradigma de la normalización en las instituciones universitarias argentinas.

En sintonía con Roig, la filosofía de la crisis trasmuta en una crisis de la filosofía que, a diferencia del diagnóstico de Pareyson, en Angélica Mendoza se expresa en una serie de desplazamientos. Aunque todavía en los marcos de una perspectiva liberal, intenta sortear las limitaciones del individualismo e introduce a América Latina como objeto y sujeto del quehacer filosófico. Realiza una crítica a Romero respecto de la negación del sentido histórico de Oriente, pero desde un reconocimiento todavía parcial de la historicidad de los pueblos originarios. Sin embargo, en el contexto de las teorías del desarrollo, su labor de investigación social en la población mendocina si bien se complementa con la investigación teórica marcada por la dualidad entre pensamiento teórico y pensamiento práctico, sin ánimos de romantizar el inicio de una nueva época, expresa el síntoma de una notable apertura del claustro universitario a las urgencias de pensar la realidad histórica y social.

## Bibliografía

- Alvarado, Mariana (2014). La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero, *Revista de estudios de las mujeres*, N.º. 2, 2014: 25–40. Recuperado de: <http://ojs.ual.es/ojs/index.php/RAUDEM/article/view/590> (01/02/2021)
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. La Plata: Nuevo destino.
- Berrocal Soto, Fernando (1966). Juan José Arévalo: el hombre y el político. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), (V, 18), 189–205.
- Casas, Manuel Gonzalo (2018). Aproximaciones al desarrollo de la filosofía



- en el ámbito universitario de Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (35), 221–227. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3416/2463> (01/02/2021)
- Ferreira de Cassone, Florencia (2015). Filosofía y política en Angélica Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (32, 2015): 93–130. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/1918/1393> (01/02/2021)
- Ficcardi, Ana (2013). Transmisión y oficio de la sociología en Mendoza. Formación del campo profesional. Tesis (Maestría en Ciencia Política y Sociología). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica Argentina. Recuperado de: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6011/1/A-Cubierta-T-2013AMF.jpg> (01/02/2021)
- Fontana, Esteban (1989). Cómo se gestó la Universidad Nacional de Cuyo. En: R. Gotthelf (Ed.), *Libro del cincuentenario 1939–1989* (65–86). Mendoza: EDIUNC.
- Gargallo, Francesca (2015). Filósofas mexicanas: que las hay, las hay. En: Francesca Gargallo. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas*. Recuperado de: <https://francescagargallo.wordpress.com/2015/07/03/las-filosofas-mexicanas-que-las-hay-las-hay/> (01/02/2021)
- Mendoza, Angélica (1951). Notas sobre la filosofía de Francisco Romero. *Revista cubana de filosofía* (La Habana), (II, 9, julio–diciembre), 41–47.
- Mendoza, Angélica (1957). ¿Una crisis de la modernidad? *Cuadernos americanos* (XVI, XCII, 2, marzo–abril), 101–113.
- Mendoza, Angélica ([1959] 2003). América Latina en la filosofía. En: *Escritos escogidos*. Buenos Aires: Catálogos: 103–108.
- Paredes, Alejandro (2008). *Mauricio Amílcar López. Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Mendoza: Qellqasqa.
- Pareyson, Luigi (1950 a). La filosofía italiana contemporánea. *Actas del*

- 1° Congreso Nacional de filosofía. Tomo I. Buenos Aires, 480–492. Recuperado de: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a0480.htm> (01/02/2021)
- Pareyson, Luigi (1950 b). Sobre el concepto de persona. *Actas del 1° Congreso Nacional de filosofía*. Tomo II. Buenos Aires, 1079–1083. Recuperado de: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a1079.htm> (01/02/2021)
- Pareyson, Luigi (1950 c). La tarea actual de la filosofía. *Philosophia* (VII, 13), 33–48.
- Pró, Diego (1989). La cultura filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza En: R. Gotthelf (Ed.), *Libro del cincuentenario 1939–1989* (147–167). Mendoza: EDIUNC.
- Pró, Diego (1964). *Facultad de Filosofía y Letras. Memoria histórica* (1939–1964). Mendoza: UNCUYO.
- Roig, Arturo Andrés (1973). Dos palabras. En: VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés (1981). Función actual de la filosofía en América Latina. En: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Roig, Arturo Andrés (2005). La filosofía en Mendoza. En: *Mendoza en sus letras y sus ideas* (345–359) Mendoza: Ediciones Culturales.
- Roig, Arturo (2009). Normalidad filosófica e historia de las ideas en Mendoza En *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Segunda parte. Mendoza: Ediciones culturales, 134–148.
- Visaguirre, Leonardo (2018). El interés filosófico por la educación en la revista *Philosophia* bajo dirección de Diego Pró (1944–1947). *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (35), 67–88. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3406/2457> (01/02/2021).