



LA FILOSOFÍA SALE DE VIAJE: LAS MUTUAS INFLUENCIAS INTELECTUALES ENTRE ARGENTINOS Y ALEMANES EN LA ÉPOCA DEL PRIMER PERONISMO

PHILOSOPHY GOES ON A TRAVEL: THE INTELLECTUAL INFLUENCES BETWEEN ARGENTINES AND GERMANS AT THE TIME OF THE FIRST PERONISM

[Ruvituso, Clara. *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid, Iberoamerica-Vervuert, 2015, 368 pp.]

Mariano F. Martín

Universidad Nacional de Cuyo y CONICET

mmartin@mendoza-conicet.gob.ar

marianomartin42@hotmail.com

La historia de la filosofía es al filósofo lo que el laboratorio es al científico.
(Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*)

El impacto de las ideas europeas en el Nuevo Mundo siempre será un tema de interés intelectual. La llegada de las ideas del Nuevo Mundo en Europa posiblemente también lo es, pero no parece ser, *prima facie*, tan explorado como el primero. Pero lo más extraño, quizá, sea encontrar una investigación que intente rastrear las mutuas influencias entre ambos ámbitos geográficos (es decir, una especie de viaje de ida y vuelta) en una época determinada. El libro de Ruvituso se propone justamente esto.

Nos encontramos con una obra que explora los vínculos intelectuales entre Argentina y Alemania, fundamentalmente los filosóficos, desde una perspectiva bastante novedosa para el ámbito de la historia de la filosofía: la *histoire crossée*. La autora, licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata y doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Rostock (Alemania), rastrea el intercambio intelectual entre los contextos, autores, editores y traductores de habla alemana y de habla española. Esto diferenciaría el enfoque de Ruvituso de algunos estudios de



recepción centrados en un mero rastreo unifocal.

Se plantea la *histoire croisée* como el método que implica el concepto de “redes intelectuales” (tomado de Arturo Roig) y que entiende la recepción como un proceso de “apropiaciones, resignificaciones y usos diversos y amplios” (40). Esto significaría que, quien recibe las ideas, las recibe de un modo “heterodoxo”, es decir, desgajada de su contexto, con las consabidas ambigüedades que esto entraña¹.

El libro cumple con creces lo que se propone. Dirigido a un público académico, y fruto de una investigación de varios años, presenta una exhaustiva documentación del periodo estudiado, que en muchísimos casos permanecía inédita.

El capítulo uno analiza los antecedentes históricos de la filosofía alemana en la Argentina, antes del gran debate sobre el existencialismo que se produjo en las décadas de 1930-1950: aparecen las polémicas de la Reforma Universitaria; la formación de los Cursos de Cultura Católica; la llegada de Ortega y Gasset; la visita de Keyserling y sus encuentros y desencuentros con la “intelligentsia” argentina; los exiliados en México (José Gaos), su labor editorial y la repercusión en la Argentina. También se menciona el curioso caso de Félix Weil, el financista argentino de la Escuela de Frankfurt. El eje es lo que se ha dado en llamar en nuestra historiografía filosófica “la superación del positivismo”.

Según Ruvituso, la mediación de Ortega y Gasset —a partir de 1916— fue fundamental en el acercamiento de culturas un tanto disímiles, como lo son la alemana y la argentina. El pensador español no sólo trajo las referencias de los neokantianos de Marburgo (su maestro, Hermann Cohen, por ejemplo) sino que además, en sus cursos, introdujo las teorizaciones de Brentano, Scheler y la obra de Edmund Husserl. Aquí se aprecia que en estos autores alemanes, según los textos que Ruvituso trae a colación, los argentinos encontraron razones suficientes para superar los planteos de Comte o Saint-Simon, que marcaban por entonces la hegemonía de los planes de estudio. Korn dirá que fue Ortega y Gasset, con la presentación de estas nuevas ideas, quien hizo despertar del letargo dogmático positivista a los argentinos.

Otro punto importante del primer capítulo es el tratamiento de los viajeros argentinos que entablaron estrecha relación con la cultura de habla alemana: Luis Juan Guerrero, Nimio de Anquín, Coriolano Alberini y Carlos Astrada.

El caso de Alberini es especialmente significativo para la autora: en sus viajes por Alemania, entabló relación directa con los círculos intelectuales más renombrados (a tal punto que Albert Einstein prologó uno de sus libros), siendo invitado a dictar conferencias sobre las relaciones intelectuales entre ambos países.



Ruvituso muestra el interesante diálogo epistolar de Alberini con Carlos Astrada y las venturas y desventuras que atravesó en la Germania. Así, por ejemplo, Alberini le cuenta a Astrada la cercanía que tuvo con Adolf von Harnack, quien ofreció un banquete en su honor, contándose entre los asistentes a Albert Einstein y Max Planck. También le informa de su visita a Spengler (a quien Alberini observa como una *rara avis*, por ejemplo, por no entender a Heidegger). Le expone asimismo su extraño encuentro con Keyserling, quien lo invitó a cenar “al hotel más lujoso y vitalista de Berlín”, según lo definiera el mismo Alberini, a pesar de que éste lo había criticado duramente en siete artículos distintos (76-77). Finalmente, le habla de la curiosidad (y admiración) que ya despertaba entre Alberini y Astrada la figura de Martin Heidegger. Estos pasajes de ningún modo deben tomarse como anecdóticos: muestran el fino trabajo de Ruvituso.

La autora no se limita sólo a los viajeros, también menciona a los “lectores” que, sin haber estado en tierras de habla alemana, iniciaron una recepción: Alejandro Korn y Francisco Romero. El primero, que había heredado la lengua tudesca, fue un gran lector de Kant. El segundo, originariamente de profesión militar, se dedicó con todo su empeño a la lectura, el análisis y difusión de la filosofía alemana en las universidades argentinas. Estos autores constituirán también una verdadera “red intelectual” de recepción: en torno a ellos se formarán intelectualmente Emilio Estiú, Vicente Fatone, Ángel Vasallo, Miguel Ángel Virasoro y Rodolfo Agolia.

El capítulo uno nos deja un panorama amplio y documentado de las recepciones de los autores alemanes en Argentina. Los argentinos son tratados de modo acabado y sistemático. Sin embargo, se extraña hasta aquí una presencia más fuerte de Ruvituso en cuanto a las consecuencias de estas recepciones. Por ejemplo, la autora afirma que la recepción argentina de la filosofía europea en general, y alemana en particular, se hizo en muchos casos de modo “eclectico y heterodoxo”. Ahora bien, no parece colegirse necesariamente de lo expuesto por Ruvituso la mentada “heterodoxia”.

Quizá quiera expresar algo de lo expuesto por Francisco Leocata, cuando, al exponer el alcance de las conferencias de Einstein, de Ortega y de Driesch, afirma que

“esa sensibilidad y apertura a lo nuevo y a lo culturalmente valioso, *no siempre va acompañada por una buena asimilación de los temas nuevos en continuidad y armonía con lo anterior*. Esas visitas, con todo lo que tienen de indiscutiblemente interesante, son en cierto modo el símbolo de una actividad intelectual que mira más a la “puesta al día” en los más variados temas, que a la asimilación y al



crecimiento cualitativo". (Leocata, 1993: 40; resaltado nuestro)

Naturalmente, el juicio anterior no le hace mella a la calidad de la obra. La autora, socióloga de formación, probablemente busca transmitir la mayor fidelidad histórica posible en relación a los conceptos y autores estudiados. Pero al ser el estudio de la historia de la filosofía un objeto de naturaleza muy particular, quizá no fuese injusto pedir a quien se aventura a una tarea tal que especule filosóficamente con los autores tratados y busque hacer suyas las tesis propuestas, para valorarlas en su justa medida. Así lo han hecho, por ejemplo, el citado Leocata o Alberto Caturelli en su voluminosa *Historia de la filosofía en la Argentina (1600-2000)*.

En el capítulo dos, Ruvituso explora lo que según ella fue "la filosofía en un campo intelectual escindido". Primero, pone al lector al tanto de los cambios estructurales que significó el primer peronismo en las universidades. Este punto supone contrastar las visiones esencialmente antitéticas que se dan de tal período: por ejemplo, la de Garzón Valdés y Halperin Donghi, para quienes marcaría una mancha oscura en la historia de las universidades argentinas, y aquellos que afirman que no se ha profundizado seriamente en la figura del intelectual "peronista". Allí la autora acerca datos tomados de la retórica peronista, y también de los archivos históricos sobre la sucesión de profesores en las cátedras, que demuestran la profunda polarización que se vivía en mundo académico.

Luego, se propone la tarea de analizar cómo durante esta época aparecieron nuevas publicaciones académicas que paulatinamente se convirtieron en una especie de territorio en discordia por parte de los distintos sectores filosóficos. Ruvituso muestra cómo Heidegger representó por aquel entonces la "figura conceptual" en disputa entre lo que ella llama la "recepción laica" (Carlos Astrada) y la "recepción católica" (Juan Ramón Sepich e Ismael Quiles, ambos sacerdotes). Es interesante notar la presencia de Sepich y Quiles: ambos han pasado bastante más desapercibidos que el cordobés Astrada. Sin embargo, llevaron adelante, a simultáneo de Astrada, una tarea de exégesis de Heidegger.

A diferencia del capítulo uno, donde Ruvituso se mostró un tanto escueta a la hora de darnos una interpretación especulativa, arriesga aquí una hipótesis propia de por qué la filosofía de Heidegger encontró en la Argentina un campo más fecundo para germinar (al menos en principio) que, por ejemplo, la del francés Jean Paul Sartre. Dice en una nota al pie:



“Algunas interpretaciones históricas podrían explicar la menor recepción de Sartre en la Argentina del primer peronismo: a los católicos les interesaba mucho menos discutir con Sartre que con Heidegger, ya que el francés no permitía apropiaciones tan elásticas de su obra y su tendencia izquierdista y atea lo convertía en una «figura conceptual» imposible de «usar» en el contexto religioso. Por el contrario, Heidegger se prestaba a interpretaciones más elásticas: el hermetismo y ambigüedad de sus conceptos y la radicalidad de sus preguntas, así como las pocas traducciones disponibles lo transformaron en la «figura conceptual» por excelencia de los intelectuales durante el período”. (130)

También en el capítulo dos se llama la atención sobre dos casos particularmente paradójicos “de recepción”: la negativa de Francisco Romero a mencionar a Martin Heidegger, por razones políticas; y la abierta crítica, por las mismas causas, de Vicente Fatone.

Además, observa cómo se entretajeron las ideas alemanas (fundamentalmente heideggerianas, aunque no exclusivamente) y argentinas, abriendo nuevas perspectivas como el indigenismo o lo gauchesco: *El mito gaucho*, de Astrada, y el ensayismo de Rodolfo Kusch. Aunque la autora muestra un conocimiento y exégesis adecuada de los textos que cita, el lector sólo percibe que Kusch y Astrada escriben a *la manera de Heidegger*, pero no se termina de apreciar cuáles fueron aquellos conceptos heideggerianos que intentaron refundir. (Existe una ligera referencia a los conceptos heideggerianos de “autenticidad y diferencia” [141]).

Debe decirse a favor de la autora que probablemente esta tarea excediera la intención del libro y podría pensarse que tal tema pudiese ser objeto de una investigación independiente, teniendo en cuenta que Heidegger, en la época de *El mito gaucho* (1949), de Astrada, y de *La ciudad mestiza* (1952) y *La seducción de la barbarie* (1953), de Kusch, había iniciado ya su famosa “Kehre”² y Astrada, como certeramente observa Ruvituso, había empezado sus acercamientos al hegelianismo y el marxismo.³

Además de esto, es evidente que aquí se expresa “la heterodoxia en la recepción” que Ruvituso postuló al comienzo del libro: los conceptos de la fenomenología y el “existencialismo” alemanes, “usados” y “puestos en función” en relación a América y al hombre americano. Esto, sin lugar a dudas, es un gran acierto de Ruvituso que confirma sus hipótesis sobre la recepción a *la Argentina*.

Para concluir este segundo apartado, Francisco Romero es puesto en relación con Kusch y Astrada, ya que también él intentó una “resignificación” de las ideas europeas, principalmente alemanas, según el *ethos* del continente americano. Ruvituso observa que todas estas respuestas no serían otra cosa que un intento de



dar cuenta de la “crisis de Occidente” y el problemático lugar de América Latina.

¿Por qué América Latina fue teatro de estos acontecimientos? ¿Por qué fue el medio ideal para que estas ideas se refundieran? Creo que la respuesta es la incesante búsqueda identitaria que caracterizó a la reflexión en la Argentina en particular y en América Latina en general. La tensión del hombre americano es vivida particularmente en sentido de futuro: en un hacerse y un devenir, que no es exagerado caracterizar de “existencial”. Aun cuando el problema sea fundar una ontología (como buscó hacer el “primer” Heidegger), el hombre de América se preguntará *qué implicancias tiene esto aquí, en nuestro continente*.⁴

El capítulo tres está dedicado a los vínculos que se establecieron entre los profesores alemanes y los argentinos en torno al Congreso Nacional de Filosofía de 1949. La autora explora los epistolarios, las publicaciones en la prensa, las actas publicadas e importantes testimonios que muestran cómo se desarrolló la relación académica y extra-académica de los intelectuales argentinos y alemanes. Según se ve en la obra de Ruvituso, las polémicas sobre el existencialismo heideggeriano fueron el centro del debate. El libro documenta de modo acabado las polémicas *ad intra*, es decir las fricciones entre los argentinos en torno a las ideas alemanas, pero también *ad extra*, es decir cómo los alemanes recibieron e interpretaron este Congreso en general y estas polémicas en particular.

Sobre las luchas internas entre los argentinos en el congreso de 1949, es manifiesta nuevamente la oposición entre católicos y no católicos. Así, pues, nos enteramos de que el sacerdote católico Sepich buscaba darle al congreso una clara impronta hispano-católica, pero al tomar conciencia de esto, los existencialistas cercanos a Astrada le opusieron resistencia. Esto se traslucirá también en las sesiones plenarias (¡y mucho más allá de ellas!), en donde Astrada, de Anquín, Hernán Benítez⁵ y Octavio Derisi⁶ se trenzarán en polémicas sobre el existencialismo de Heidegger.

Estas polémicas no tienen, según deja entrever Ruvituso, un mero valor de anticuario. En el libro se hace una exégesis de la influencia real que tuvo la filosofía en el discurso peronista, en su comunicación y en el establecimiento de sus bases doctrinarias.

El cuarto capítulo muestra el despliegue, quizá, más original (o al menos más desconocido en nuestro ámbito). Podría sintetizarse en la siguiente tesis: el contacto e intercambio de los profesores alemanes con sus pares latinoamericanos produjo *efectivamente* reacomodamientos y transformaciones de sus perspectivas. Entre la variada gama de hechos y testimonios que la autora nos presenta para corroborar



esto, sólo mencionaremos: a) el *Festschrift* de Heidegger y los intercambios para que participasen autores sudamericanos (además de los “mil” vericuetos que rodearon su preparación); b) la vivencia del paisaje que tuvieron los visitantes de 1949; c) la importancia del Congreso Nacional de Filosofía para el intercambio entre los mismos profesores alemanes, algunos de los cuales se encontraban en el exilio. Sobre el último punto es particularmente llamativo el caso de Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. El lector se asombrará al conocer la importancia que tuvo el congreso para la relación entre ambos y el destino de Löwith.

Para concluir, Ruvituro plantea un *excursus* titulado “El campo filosófico y el final del primer peronismo”. Allí se analiza en qué medida este fructífero intercambio se mantuvo en el tiempo y en qué medida se fue diluyendo. Se exploran, asimismo, las posibles líneas de estudio futuras que deberían profundizarse: la creación de centros de intercambio (por ejemplo, ICALA, fundado por Bernard Welte), los legados de profesores como Sepich o las traducciones de las obras de “la Escuela de Frankfurt”, vía la *Colección Estudios Alemanes* que dirigían Ernesto Garzón Valdés y Héctor Álvarez Murena.

Debemos mencionar que la *Colección Estudios Alemanes* también ha sido objeto de investigación en el libro *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)* (Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2014), de Luis Ignacio García García. Allí, hace un recuento de qué fue la colección y arriesga algunas hipótesis de por qué Garzón Valdés y Álvarez Murena decidieron traducir a los “frankfurtianos”. También nosotros nos hemos ocupado de esta colección, buscando poner en relación *todas las corrientes de pensamiento traducidas* por Garzón y Murena, no sólo la Escuela de Frankfurt (Martín, en prensa).

En el panorama de la filosofía del “pos-peronismo” que traza Ruvituro, se aprecian las continuidades y rupturas; las idas y venidas de las ideas que llegaban desde Alemania. La autora pone de manifiesto cómo la bastante marcada “hegemonía filosófica alemana”, por así decirlo, que había sido protagonista en nuestro medio, en el período 1946-1955, deja paso a una recepción de otras tradiciones: la filosofía analítica (Gregorio Klimovsky, Mario Bunge, Risieri Frondizi, por ejemplo), y la vuelta a las tradiciones francesas de Sartre y el estructuralismo por parte de los integrantes de la revista *Contorno* (Juan José Sebrelli, por ejemplo).

Quisiéramos destacar dos conclusiones de Ruvituro que nos parecen particularmente dignas de atención. En primer lugar, afirma que luego de 1949, con el Congreso de Filosofía, “los filósofos argentinos y de otros países latinoamericanos



fueron reconocidos como interlocutores válidos” (320). Esto se evidenciaría en la “sorpresa” que manifestaron los visitantes extranjeros en la vista al Nuevo Mundo. Creemos esta conclusión digna de mención puesto que debe ser una cuestión de sano orgullo para los argentinos y los latinoamericanos comprobar que el esquema centro-periferia en materia de conocimiento obedece, en muchos casos, a razones extra-intelectuales. Y esto es reconocido en ocasiones por el mismo “centro”.

En segundo lugar, resaltamos que para Ruvituso la recepción de ideas alemanas en la Argentina se dio con una doble estrategia de recepción: “entre la fascinación por la filosofía alemana, con estrategias de traducción, lecturas y disputas de significados, y el imperativo de construir una filosofía original y —en algunos casos— diferente a la occidental. En todos los casos, los filósofos actuaron como *transformadores*” (326, resaltado nuestro). Esto comprueba que entre nosotros existió verdadero pensamiento filosófico, aquel que hace decir a Séneca (Epístolas, 27,7):

“Saca agua de tu propio pozo. Para mí todos esos hombres, nunca autores, intérpretes siempre, cobijados bajo la sombra ajena, nada tienen de animoso, porque no se atreven a hacer algo de aquello que con tanto tiempo aprendieron. En obra ajena ejercitaron su memoria; pero una cosa es recordar y otra cosa es saber. Recordar es guardar una cosa encomendada a la memoria; y al contrario, saber es habérsela asimilado y no estar colgado del ejemplo, volviendo a cada instante los ojos al maestro”.

Según Leocata (1993), el tema de la filosofía argentina ha sido integrar los valores a la vida, articular los valores en la praxis. Que esta afirmación es verdadera puede comprobarse con la lectura del texto de Ruvituso: los valores que encarnaba y representaba la filosofía alemana fueron desplegados y se refundieron en nuestro continente americano, intentando dar solución a los problemas que acuciaron desde siempre al habitante americano. En esa reapropiación, las ideas cobraron una fuerza particular. Esto se comprenderá de modo cabal si se lee *Diálogos existenciales...*, una obra muy erudita y bien estructurada. No es un exceso remarcar lo de erudita: Ruvituso, además de los textos de los pensadores mencionados, ha explorado en los archivos de las universidades argentinas y alemanas, ha buscado en las hemerotecas y colecciones privadas, y ha entrevistado a numerosos estudiosos que han tenido estrecha relación con Alemania o con pensadores tratados en el libro. Este es un mérito no menor.

No hace falta decir, entonces, que nos encontramos ante un libro de gran valor para los estudios de recepción e historia de la filosofía argentina que viene a llenar un bache: la sistematización y documentación acabada de los intercambios alemanes-



argentinos en un período político convulsionado, como lo fue la década de 1946-1955.

Referencias bibliográficas

- CATURELLI, Alberto. (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina (1600-2000)*. Buenos Aires. Ciudad Argentina.
- GARCÍA GARCÍA, Luis Ignacio. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- LEOCATA, Francisco (1993). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos.
- MARTÍN, Mariano. (En prensa). "Notas en torno a la Colección «Estudios Alemanes»: aportes e hipótesis para la historia de las ideas. En *Revista de Historia Americana y Argentina*.
- MASSUH, Víctor. (1983). *La Argentina como sentimiento*. Buenos Aires: Sudamericana.
- VOLPI, Franco (2010). *Heidegger y Aristóteles*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Notas:

¹ Por otra parte, esta idea de recepción, aun con un andamiaje conceptual diverso, no hace sino reproducir el viejo axioma de la filosofía clásica: "el contenido se recibe según la forma del continente".

² La "Kehre" fue el "giro" que toma el pensamiento de Heidegger luego de *Ser y tiempo*. Para Heidegger, esto no significó en modo alguno una ruptura sino más bien un cambio de perspectiva en el acceso al Ser. Es decir, la vía de acceso ya no estaría centrada en el *Dasein*, sino en el acontecer mismo del Ser. Esto lo explica de modo muy claro el gran filósofo, ya fallecido, Franco Volpi (2010) "la vuelta" de Heidegger profundiza la crítica a la metafísica, donde ésta ya no es vista como un olvido que puede corregirse, sino como un olvido que se debe al acontecer mismo del Ser.

³ La errática posición astradiana es interpretada a veces como ruptura con el heideggerianismo. No es de esta opinión Alberto Caturelli, quien entiende que en Astrada siempre subyació una admiración por Nietzsche que lo llevó, en un trayecto casi natural diríamos, a vincularse primero con Heidegger, luego con Hegel y finalmente con Marx. Según Caturelli, esto debe interpretarse como una "feroz consecuencia de Astrada consigo mismo", fruto posible de su prurito de "estar al día" según el último pensador de moda (Caturelli, 2000: 710).

⁴ Esto lo vio con meridiana claridad Víctor Massuh (1983: 9), cuando asegura que el argentino está "acostumbrado a la introspección obsesiva y la indagación insistente" de su identidad. Lo llamativo para Massuh es que su análisis suele concluir en un "diagnóstico corrosivo".

⁵ Hernán Benítez, S. J., cercano a Perón, tuvo un papel destacado en el ámbito filosófico de la época peronista: dirigió la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* entre 1945 y 1955.



Publicó *El drama religioso de Unamuno*, donde reconoce su “desenfadada adhesión al peronismo”, además de un epistolario de Unamuno. Luego de estos escauceos, su producción filosófica cesó (Caturelli, 2001).

⁶ Monseñor Octavio Nicolás Derisi nació en Pergamino el 27 de abril de 1907 y falleció en la ciudad de Buenos Aires en 2002. Fue fundador de la revista *Sapientia*, activa hasta el día de hoy, y de la *Revista de Filosofía* en la Universidad de la Plata, activa entre los años 1950-1955. Entre 1943 y 1946 enseñó en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Su producción filosófica es vastísima. Se lo considera el fundador de la Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, cuyo rectorado ejerció desde 1958 hasta 1981 (Caturelli, 2001).

Fecha de recepción: 02 de junio de 2016. Fecha de aceptación: 20 de junio de 2016.