Por los sinuosos senderos del catolicismo integralista. Una biografía de Juan Ramón Sepich Lange

María Celina Fares (UNCuyo)

Introducción

El avance de los estudios sobre catolicismo ha sido notorio en los últimos tiempos. Las reconstrucciones sobre los vínculos entre el mundo católico y la vida política del país en el siglo XX, dan cuenta de las reverberaciones de pensamientos y prácticas que, más allá de las cuestiones de fe, incidieron fuertemente, incluso con pretensiones hegemónicas, en la cultura política argentina. Podemos decir que existe un consenso en la identificación de estancias o modalidades del catolicismo que atienden no sólo a sus dinámicas internas, en función de la relación entre el laicado con las jerarquías eclesiásticas, sino también a las líneas de pensamiento y posicionamiento de actores que incidieron en la escena pública y que se desplegaron por fuera de lo estrictamente religioso.[1]

El renacimiento del catolicismo vinculado a la expansión de un laicado y la consolidación de la estructura jerárquica y doctrinaria a principios del XX –producto del dispositivo centralizador administrativo y dogmático, conocido como la romanización del catolicismo, iniciado con el Concilio Vaticano I (Roma, 1870) e impuesto con Pío IX–; tuvo como impulso inicial la renovación del espiritualismo católico con el propósito de poner coto al proceso de secularización positivista que tanto había preocupado a la Iglesia y de recuperar la centralidad social perdida, que alcanzó su clímax de movilización masiva con el Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Se trató de una especie de "corriente eléctrica" que dinamizó las instituciones de la vida cultural y política del país, y que en los años treinta acuñó la idea de que el catolicismo integral constituía un núcleo fundante y excluyente de la nacionalidad. La activación del mundo católico en conjunción con el auge del nacionalismo y la asunción de posiciones críticas a los procesos de modernización,[2] llevaron al catoli-

[1] Mallimaci (2015:15) desarrolla la tesis de tres grandes momentos en la relación entre catolicismo y las políticas en Argentina a lo largo del siglo XX: "el del catolicismo sin Iglesia entre mediados del siglo XIX y 1930, el del catolicismo con Iglesia de 1930 a 1976 y el de Iglesia sin catolicismo desde entonces hasta ahora".

[2] La Encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, ambos dictados por Pío IX en 1864, habían condenado los errores de la modernidad con la intención de restablecer la supremacía eclesiástica del dogma y de la fe frente a los avances del racionalismo, la secularización y el liberalismo. León XIII a través de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) restauró la filosofía escolástica sin desestimar la lectura crítica y los posibles aportes de la filosofía moderna, siempre y cuando se subordinaran a la filosofía católica expresada por Santo Tomás (Klimke, 1947: 788 y ss.). Sostuvo así la línea antiliberal y anticomunista a través de la célebre Encíclica *Rerum Novarum* (1891), haciendo de la "cuestión social" una prioridad para el catolicismo integral. Pío X continuaría hasta principios de la Primera Guerra Mundial las condenas hacia los modernistas católicos.

cismo a ingresar con fuerte presencia en la arena del debate público, ya sea para resistir desde las murallas de la reacción defensiva, o para intentar *aggiornar* la filosofía católica a los desafíos que planteaba el mundo "moderno".

Esta última opción ha sido referida como una *nueva sensibilidad* (Zanca, 2013:12) que viabilizaría gradualmente un *proceso de secularización* al interior de la misma Iglesia, o en términos de Malllimaci (2015:23), como *procesos de laicización*, los cuales implicaban no sólo la separación de esferas, sino la apertura de espacios de autonomía de las organizaciones laicas, con mayor ejercicio de libertad de conciencia y cierta automatización de las autoridades eclesiásticas. Por otro lado, también suponía la proyección en el campo político de categorías e ideas del mundo "moderno" resignificados con contenidos de la filosofía católica, como por ejemplo, la idea de una democracia no liberal, orgánica y de responsabilidad estatal que ofrecía una tercera vía, frente al liberalismo y al comunismo.

Los procesos de secularización o laicización si bien datan de la primera posguerra, se afianzaron en la Argentina paralelamente al declive de los intentos de homogeneización identitaria que desplegaron tanto los gobiernos militares como populistas, en la primera mitad del siglo XX, los cuales se habían nutrido del imaginario de "la nación católica".[3] De hecho, luego del conflicto intestino que estalló dentro del peronismo y del fallido intento de Lonardi de sostener al catolicismo en el espacio estatal, los católicos se vieron obligados a repensar estrategias para sostener su injerencia en un espacio público, donde la identidad nacional aparecía resquebrajada debido a la antinomia peronismo- antiperonismo. A partir del 55 la tradicional evocación de la identificación entre catolicismo y nación quedaría subordinada a nuevos criterios de eficacia con que las dirigencias católicas pretenderán reconstruir legitimación, para no quedarse fuera de la arena política, unos tendiendo puentes con el arco conservador y liberal, y otros tratando de no olvidar los sustratos sociales y aspectos doctrinarios que los unían con el peronismo.

Entre estos últimos no habría tampoco posiciones homogéneas. Las disputas dentro de los partidos de filiación cristiana y de los movimientos y organizaciones sociales, no se darían en términos de representación excluyente de la nación, sino de la viabilización de diversos posicionamientos. Robustecidas con las producciones de un catolicismo crítico europeo, se proyectarán desde

[3] La concepción de "nación católica" utilizado por Zanatta (1996), como una contra-sociedad, con componentes confesionalitas, nacionalistas, hispanistas y corporativos; si bien ha sido cuestionado por amalgamar componentes diferentes, sigue siendo útil como referencia a un imaginario social mítico que nutrió una cultura política antiliberal y anticomunista en los años centrales del siglo XX.

mediados de los años cincuenta en el plano interno, a través de la defensa de un mayor pluralismo para sostener su propia inclusión dentro de las reglas del juego del sistema liberal/semidemocrático[4]. Si bien inicialmente el catolicismo se entusiasmó con la posibilidad de disolución del peronismo[5], el fracaso de las políticas de proscripción de la década del sesenta terminaron por dividir las aguas entre los volvieron a vincularse con el peronismo y los que finalmente optaron por soluciones autoritarias inspiradas en el franquismo para terminar con los peligros que su radicalización suponía.

Si bien la Iglesia continuó afianzando sus intervenciones en la esfera pública, la pluralidad que implicó el proceso de secularización terminaría convirtiendo las tradicionales brechas del campo católico en líneas divergentes. El integrismo tradicionalista priorizaría la doctrina, el orden, la jerarquía y la lucha contra la "modernidad" y sus desviacionismos, incluso antes que impactaran las reformas del Concilio Vaticano II y los posicionamientos de fuerte contenido social de la Iglesia latinoamericana.[6] El hiato que se abrió dentro de la Iglesia en los años sesenta y setenta no sólo trajo a colación una pérdida de hegemonía, sino que evidenció la irreversibilidad que tuvo el giro secularizador, a pesar de los intentos de las sucesivas dictaduras por restablecer la potencialidad que otrora tuviera el mito de la nación católica, en el slogan de la "*tradición occidental y cristiana"*, con el que justificaba la alineación a las estrategias de seguridad norteamericanas en la región, frente al temor que el comunismo seguía despertando en un espectro no menor del catolicismo (Bohoslavsky y Vicente, 2014).

En estos tránsitos del catolicismo en el siglo XX argentino es interesante observar cómo se comportaron y qué deslizamientos se produjeron en trayectorias individuales de ciertos referentes académicos, como lo fue Juan Ramón Sepich, sacerdote y profesor de filosofía con circulación internacional y anclaje local, que se formó en la escolástica tomista de los años treinta, compartió el

[4] Allí se destacaron la Democracia Cristiana y en menor medida su par nacionalista e integralista la Unión Federal Demócrata Cristiana (Fares, 2007); entre los movimientos estudiantiles, los *Humanistas* con sus transformaciones pro reformistas y luego filo peronista en algunas ocasiones convergería con el acercamiento estratégico al peronismo de la FUBA (Califa, 2014); entre las organizaciones laicas: dirigencias y militancias de Acción Católica y publicaciones como la revista *Encuentro, Criterio* bajo la dirección de Jorge Mejías, y más tarde la revista jesuita del *CIAS*, entre otras.

[5] Spinelli (2005) distingue en el arco antiperonista de la "Libertadora" tres posiciones: llama a los primeros tolerantes, y allí incluye a la UCRI, nacionalistas y comunistas, luego serían los sectores que conformarían la nueva izquierda y entre los segundos distingue los antiperonistas optimistas, identificados con la actitud de la UCRP que piensa puede desplazar al peronismo y los antiperonistas radicalizados, que derivarían finalmente en posiciones dictatoriales.

[6] Los sucesivos documentos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) organizado en 1955, como los de Medellín en 1969 y Puebla diez años después, reflejan el compromiso social y la opción por los pobres que haría la Iglesia latinoamericana, si bien en sintonía con las renovación propuesta por el Concilio, con un fuerte sesgo distintivo, cuyas derivaciones más radicales se visibilizarían en la Teología de la Liberación.

imaginario de la "nación católica" y adhirió a los ideales de restauración de la cultura hispánica, con un acotado diálogo en clave conservadora con el humanismo cristiano, alrededor de los años cincuenta, a tono con el proceso de secularización que se vivía al interior de la Iglesia, centró su preocupación por articular la filosofía católica con ciertos filósofos de la modernidad. Dicha trayectoria pone en evidencia la sintonía y participación del integrismo católico en el gobierno militar de 1943, así como el espacio de intersección de intereses y luego del conflicto entre la Iglesia y el peronismo. Frente al proceso de renovación y crisis que atravesó la Iglesia en los años sesenta, intentó eludir la opción por la reacción o el reformismo –sin ocultar su preferencia por la primera–, y buscó refugio en los desarrollos filosóficos del existencialismo y el idealismo europeo, desplazando así el interés por la cuestión nacional que otrora le preocupaba, ante la radicalización política que atraparía a una parte importante de la Iglesia católica en Argentina y Latinoamérica.

Este trabajo intentará no sólo reconstruir la trayectoria de Juan Ramón Sepich Lange (Buenos Aires 1906- Alemania 1979) en función de su inserción institucional y su itinerario intelectual, sino mostrar la complejidad de relaciones que articulan las lógicas de la filosofía católica, con la vida universitaria y las políticas públicas, en un abordaje de cruces entre los conflictos políticos que atravesaron la historia argentina con los tránsitos del catolicismo integralista desde los años treinta, pasando por el conflicto peronismo–antiperonismo, el horizonte renovador de los sesenta y la radicalización de los setenta.

Tensiones y discontinuidades en la trayectoria de un intelectual/clerc

Las trayectorias de los filósofos católicos en la esfera pública pueden mirarse no sólo desde los vaivenes o las estaciones del catolicismo, sino desde las reflexiones que la historia de los intelectuales plantea con respecto a los procesos de modernización. La imagen del *"intelectual/clerc"* sigue siendo significativa para explicar los tránsitos del proceso de secularización y el gradual desplazamiento del rol sacerdotal como formador de conciencias, por la de los intelectuales publicistas o escritores, cuando no políticos y educadores, formadores de opinión pública y con incidencia política.

En nuestro caso se trata de observar el rol de agentes católicos no sólo como reproductores de un pensamiento o dogmática institucional, sino como agentes con creciente autonomización, que pretenden actualizar la filosofía católica y reconstruir su legitimidad en un mundo en cambio. El mundo católico sin embargo, vivió una especie de solapamiento de funciones, a través de personajes

que conjugaban ambos perfiles, sin preocuparse demasiado por dar mayores explicaciones acerca de las distintas incumbencias que implicaba el desempeño del rol sacerdotal al mismo tiempo que el de intelectual, lo cual ciertamente era coherente con la idea del integralismo que se negaba a escindir la vida pública de la privada, tal como proponía la modernidad liberal.

Mientras en el campo secular, los intelectuales irían subordinado ciertos imperativos normativos de justicia y verdad a las pasiones políticas del mundo secular, movidos por intereses prácticos vinculados a la apropiación del poder temporal y a las lógicas políticas (Altamirano, 2013:39-42); las lógicas de los sacerdotes en su rol de intelectuales se resistían paralelamente a desprenderse de los intereses temporales en pos de focalizarse en los contenidos puramente religiosos o doctrinarios. Si bien no menospreciaban su rol de mediadores o intermediarios de los misterios divinos, no lo harían sólo como teólogos, sino también como intérpretes del mundo, imponiendo la primacía de la filosofía católica –muchas veces en pos de conservar la jerarquía eclesial–, aunque para ello tuvieran que tranzar con algunos procesos de secularización dentro y fuera de la Iglesia. Así, el ejercicio de autonomía de ciertos sacerdotes intelectuales, privilegió la divulgación de una filosofía que pudiera contener los valores de cultura católica y que se proyectara en el orden temporal, desplazando las prácticas litúrgicas y la acción pastoral a segundo plano.

En este sentido la trayectoria de Juan Ramón Sepich responde a esta figura del *clerc/intelectual secularizado*, el cual además de ser vicario de lo divino se comporta como un "productor cultural" (Williams, 1982:201), cuyo desarrollo de saberes especiales –en su caso el de una historia de la filosofía–buscaba sostener los valores de la antigua cristiandad en la "modernidad" . Su marcado integralismo, si bien admitía cierta preocupación formal o pragmática por separar el campo filosófico del teológico, no podía ocultar la intención de encontrar en la filosofía insumos que no contrariaran la creencia religiosa, sino por el contrario, que le abrieran las puertas de conexión entre ambas dimensiones.

Es interesante mencionar que la actitud del integralismo no fue siempre y unánimemente antimoderna. Si bien las jerarquías se ocuparon de mantener el verticalismo doctrinario emanado de Roma que condenaba al modernismo en general, una parte no menor del catolicismo y muchos de sus clérigos intelectuales y/o productores culturales, fueron construyendo puentes o negociando los modos de ser católicos en el mundo "moderno", dando lugar a una especie de "posibilismo" que buscara las maneras de vivir en ambos mundos sin entrar en contradicciones.

La trayectoria de Sepich da cuenta de este intento, sobre todo, en su etapa madura. No es de extrañar si pensamos que como estudiante de instituciones dirigidas por jesuitas, podían tener resonancias en él esto de tamizar las ideas de la "modernidad" a través de la neoescolástica. Sin embargo, sus primeras etapas de ejercicio académico lo posicionan más cerca del tradicionalismo reaccionario, para luego reconocer la necesidad de diálogo con la "modernidad". En el plano de sus prácticas, su integralismo supuso un compromiso con la gestión en instituciones educativas universitarias[7] y la articulación de redes académicas que reactivaran los valores tradicionalistas, jerárquicos y autoritarios del hispanismo, canalizado por las políticas de activación de redes culturales hispanoamericanas del franquismo, que operarían no sólo como reacción frente a la crisis civilizatoria de la modernización, sino como estrategia política alternativa frente a los nuevos desafíos que abriría la posguerra, en torno a la polarización entre capitalismo y comunismo.

En estos complejos tránsitos del catolicismo, la trayectoria biográfica de Sepich aporta registros significativos para la reconstrucción de los circuitos de relaciones que se entretejen entre el espacio nacional y el plano internacional. Su intención de hacer de la ciudad profana una ciudad sagrada, con mayor presencia en las cátedras universitarias que en el púlpito, lo constituye no sólo en un agente reproductor de la filosofía católica en sus variadas modulaciones, sino también en un productor, difusor y propagador de las ideas que asociaban la catolicidad con la identidad hispánica. Desde múltiples espacios académicos de locución, locales, nacionales e internacionales, estatales y eclesiásticos, este sacerdote poco sedentario difundió sus ideas a través de publicaciones y actuaciones públicas, accionando las relaciones entre centro y la periferia, entre Buenos Aires y Mendoza, entre Argentina y Europa (España, Alemania e Italia), reforzando las vinculaciones trasatlánticas tan caras al internacional catolicismo. Esta trayectoria sirve para revisar las visiones estereotipadas entre "intelectuales del interior" versus "intelectuales centrales", observar cómo circulan las lógicas dentro del campo católico, así como la antinomia tradicionalismo/ modernización, y permite dar cuenta de la dificultad para distinguir posiciones univalentes no sólo dentro del universo católico en general, o del campo católico nacional, sino en la existencia y el pensamiento mismo de los actores.

Mientras que por su formación se lo identifica con el pensamiento escolástico impartido por las instituciones clericales porteñas fuertemente vinculadas con Roma, el registro de su trayectoria

[7] Para Sepich la función política de la Universidad era promover a través de la enseñanza "la cultura espiritual de la comunidad política", apartándose del "monstruo" racionalista "de los intelectuales modernos", sostener "valores tradicionales de sabiduría y prudencia, en el sentido funcional" (distinguiendo incluso la enseñanza para varones y mujeres) que configuren una "soberanía nacional identificada con el patrimonio heredado del gran estado cristiano" (Sepich, 1946a).

en los años treinta y cuarenta revela su identificación con el integrismo hispanista y reaccionario; tanto por su actuación como funcionario del golpe ultramontano de 1943, como por formar parte de una constelación de profesores, académicos e intelectuales de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), quienes difundieron con ímpetu las ideas del hispanismo franquista. En la década del sesenta, atravesado por las tensiones que se dieron entre peronismo y catolicismo, su labor docente en las universidades de Mendoza y La Plata se verá acotada y optará por recurrentes estancias europeas, en la que se alterna entre las universidades de Madrid y Friburgo, una de las universidades cristianas más antiguas de Alemania que unía tradición y modernidad y donde la escuela fenomenológica tendrá impacto en el pensamiento católico.[8] Allí terminaría de configurar un pensamiento "moderno" en fuerte diálogo con la filosofía heideggeriana y hegeliana, que parece apartarlo definitivamente de los caminos del reaccionarismo.

Según relatos de los memoriosos, la imagen de los últimos años de Sepich en Mendoza, detecta no sólo su decepción y autoexilio frente al contexto radicalizado de los setenta, sino del último giro de su filosofía católica en diálogo con Hegel y el idealismo alemán, que lo acreditaron ante los ojos de algunos contemporáneos –no todos[9]– como un hombre abierto a los cambios de su época, que se permitió pensar a América como parte central del proceso de modernización y a la consecución de su libertad a través de una teología de la conciencia individual.

Primera estación: Buenos Aires – Roma: formación y tradición neoescolástica

[8] Ciertas nociones fundamentales de la fenomenología eran funcionales a la filosofía católica. La fenomenología implicaba no solo planteamientos críticos frente a toda concepción "positivista", sino una concepción teleológica de la historia y una vía de pensamiento en contraposición a la "modernidad" , basada en la noción de *Lehenswelt - el mundo de la vida-* desarrollada por Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936),* la cual constituía una piedra de toque para el enjuiciamiento de cualquier época y de cualquier ideología dominante, poniendo de manifiesto la contradictoria dinámica de cualquier realización histórica frente a las exigencias del plano trascendental. El análisis de la conciencia, también era central para ambas filosofías, implicaba no sólo un plano teorético o intelectivo, sino funciones sentimentales- axiológicas y volitivo-prácticas, lo que implicaba un sentido funcional de la vida *teorética* tiene para la *praxis* (Gómez Romero, 1997).

[9] Las entrevistas que realizamos en el 2014 a algunos de los que habían sido sus alumnos o discípulos en su última estancia en la UNCuyo (1968-1978), manifestaron diferentes percepciones en relación a su perfil docente: "presencia física muy fuerte, flaco, irónico", "no se podía interrumpir ni preguntar en sus clases", "era difícil de comprender… ", "para algunos era un genio", "se preocupaba por las personas", "era itinerante, no se sabía cuando se podía rendir"; sino sobre su viraje ideológico en los setenta: "algunos decían que el padre se había vuelto marxista", "Debió haber tenido una crisis fuerte existencial, por eso ese cambió tan fuerte en su perspectiva filosófica…, poder leer Heidegger, Nietzsche, Hegel… que los católicos no podían leer…" "tenía sus seguidores en la facultad… y en la fundación ecuménica también", "a veces comentaba contra la dictadura", "criticaba a los profesores que daban clases en sus casas -a quienes luego se les pondrían bombas- porque ponían en riesgo a los alumnos", "nunca se llevó bien con los historiadores hispanistas… los subestimaba… ni con los que querían enarbolar la bandera roja en la Universidad…", "fue un personaje negro en la historia de la Complutense de Madrid". Entrevistas realizadas a ex alumnos- profesores de Filosofía en la UNCuyo, abril, 2014.

Juan Ramón Sepich Lange nació en la primera década del siglo XX. Hijo de Román Sepich de origen croata y Juana Lange de origen alemán, comenzó a los 17 años a estudiar Filosofía y Teología en la Facultad de Teología de San Miguel. En 1923 ingresó en el Seminario Mayor Metropolitano de la inmaculada Concepción, conocido como Seminario de Villa Devoto de Buenos Aires,[10] junto a personalidades que se destacarían en el catolicismo como Julio Meinvieille, Nicolás Octavio Derisi y Leonardo Castellani. Allí se formaron en disciplinas vinculadas a la tradición neoescolática.[11] Fue becado a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, para estudiar filosofía antigua, donde alcanzó el título de Bachiller en Filosofía a los 20 años.[12] De regreso a Buenos Aires se ordenó sacerdote en 1930 y se doctoró en Teología en el mismo Seminario Pontificio, donde luego de una estadía en Córdoba por motivos de salud, comenzaría a desempeñarse como docente universitario en cátedras filosóficas.

Sus estudios en la FFyLetras de la UNBA lo conectaron a la impronta académica desarrollada por la generación del Centenario, quien por entonces recorría los caminos del espiritualismo novecentista y del antipositivismo, encabezada por dos tendencias. Por un lado la línea de Coriolano Alberini, que seguía a Bergson y la filosofía francesa e italiana. Por el otro, la de Alejandro Korn, uno de los reconocidos maestros de Sepich, que lo hacía desde las lecturas Kant y sus seguidores. También tomaría clases con Rómulo Carbia, León Dujovne, Francisco Romero y Carlos Astrada, quien por entonces dictaba los primeros cursos sobre Heidegger (Buchbinder, 1997:119 y ss.).

En la década del treinta se afianzó su participación en el espacio de formación y sociabilidad de la intelectualidad católica. Como profesor del Seminario Pontificio, semillero de formación de los futuros sacerdotes, dictó *Historia de la Filosofía y Comentarios o Exégesis de textos filosóficos, Teología* y *Metodología Filosófica*. En los *Cursos de Cultura Católica* (en adelante CCC), trabajó

[10]En 1916 el Vaticano habilitó en Buenos Aires a Facultades de estudios eclesiásticos, que emitirían títulos académicos de Bachiller, Licenciado y Doctor en Sagrada Teología y Filosofía, las cuales inicialmente estuvieron regidas por los Jesuitas, y recién en 1960 pasarían en forma definitiva al clero secular. Cfr. Poli, M.A. "Seminario de Villa Devoto", en: http://www.devotohistoria.com.ar/SeminarioMetropolitanoParte1y2.htm fecha de consulta: 01/12/2015.

[11] Se denomina neoescolástica al movimiento que desde mediados del siglo XIX reactiva el pensamiento tomista con algunos matices diferenciales de la escolástica medieval y la tardía. No sólo no remiten tanto los clásicos, sino que pretende separarse de la teología, discriminando distintas ramas de la Filosofía, en la que se priorizan los estudios histórico-críticos, como forma de volver a los desarrollos del doctor Angélico en el siglo XIII (Klimke, 1947:820).

[12] Los estudios de Bourdieu (2009) sobre las formas de reclutamiento de obispos franceses, –donde distingue a los curas de parroquia de aquellos que con capital cultural propio, tenían a su cargo la reproducción eclesial, social y cultural más liberada de las cuestiones temporales–, inspiran para pensar los amplios márgenes de libertad con que Sepich dispuso de su vida. No sólo porque vivió fuera de una comunidad parroquial, (según testimonios –"alquilaba un departamento en una de las arterias principales que lleva a la Universidad, daba misa en la Iglesia del Buen Pastor cercana a su domicilio y recibió asistencia de monjas cuando tuvo un accidente automovilístico en su última estadía"-); sino porque se traslada de un lugar a otro, en función de decisiones que parecen responder a coyunturas políticas que afectan su posición personal, más que a decisiones o estrategias de las jerarquías eclesiásticas).

junto con Nicolás Octavio Derisi, C. Pico, Atilio del Oro Maini y Tomás Casares y mantuvo contactos con Nimio de Anquín en Córdoba, Alberto Baldrich en Rosario, Sixto Terán en Tucumán. En 1937 Casares, lo nombró junto con Derisi a cargo de la *Escuela de Filosofía* de los CCC, allí dictó numerosos cursos que luego se publicaron como *Lógica Formal*, donde desarrolla la tradición aristotélico tomista e *Introducción a la Filosofía,* se aparta según sus discípulos *de los contenidos netamente cognitivos y esencialistas de la filosofía* para concebirla en su función "propedéutica y de indagación", cuestión que sería central a lo largo de su vida (Rodríguez, 1973) y que definiría el rol del intelectual/filósofo católico.

Su primer estancia de formación e inserción laboral fue prácticamente paralela a la de Derisi, quien fue fundador de la Universidad Católica Argentina (Rodríguez, L. y Rovituso, C., 2012), tanto por los ámbitos de formación que transitaron, como por las redes de socialización que compartieron. Según algunos testimonios, existió escasa simpatía entre ambos. Además de formarse como sacerdotes en la Pontificia y de enseñar en los CCC, estudiaron y trabajaron en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de la Plata.[13] Sepich publicó en *Sapientia,* –revista tomista dirigida por Derisi–, donde puso de manifiesto un estilo que "distaba de lo literario pero reflejaba un pensamiento vigoroso, no opaco pero si intrincado por la complejidad de la temática, al decir de otro de sus discípulos". Esta etapa de su vida estuvo atravesada por las primeras recepciones de Jacques Maritain en Argentina. No sólo formó parte del círculo que lo recibió en sus viajes de 1936 y 1937, sino que también se hizo eco de las confrontaciones que su actuación despertó.[14] Si por un lado Maritain representaba la renovación neotomista francesa de entreguerras, también despertaba simpatías entre los sectores vinculados al nacionalismo por sus antiguos vínculos con los círculos maurrasianos. Así el campo católico que a principios de los años treinta aparecía unido, comenzaría a mostrar sus primeras fisuras a fines de la década. Sepich claramente representó a un sector que estuvo dispuesto a escuchar al filósofo humanista, pero no a polemizar y menos aún a confrontar con el *establishment e*clesiástico. En una carta escrita a Maritain, que Zanca rescata, si bien decía lamentar las críticas de Meinvielle publicadas en *Crisol,* le demandaba al francés "gestos heroicos*"* que expresaran públi-

[13] Además de Profesor Adjunto en la FFyL. de la UNBA., Sepich tendrá otras participaciones docentes entre 1943-1944 y 1947-1948. Entre 1950-1955 sería Profesor de *Ética* en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UN de La Plata (VVAA., 1965: 440).

[14] Según Zanca (2013: 61) Sepich formó parte del junto del comité de recepción que lo esperaba en Montevideo junto con Casares, Pividal, Mendioroz, Goyeneche y LLambías. En esta obra relata los cuestionamientos que se desataron en la primera gira de Maritain, debido a su apertura hacia públicos heterodoxos (judíos, elites liberales, masones, comunistas) y cómo en los años cuarenta se redoblaron las críticas a partir de las declaraciones de Meinvielle y del cardenal Caggiano, quienes alertaban sobre los peligros del personalismo y del desviacionismo que implicaba la promoción de un proceso de secularización, con posibles efectos revolucionarios.

camente su prescindencia política, con el fin de hacerla llegar a los CCC para demostrar que no se encontraban amenazadas las relaciones con las jerarquías eclesiásticas (Zanca, 2013:70).

Ciertamente las recepciones del pensamiento de Maritain fueron plurivalentes (Compagnon, 2013:104-106). No sólo porque en los años veinte sus críticas al liberalismo le habían generado simpatías en los sectores nacionalistas, sino porque paradojalmente supo promover una manera tradicional para que reducidas élites académicas y políticas se vincularan con la "modernidad" ideológica. Por otro lado, la defensa que hizo del bando republicano en la Guerra Civil Española, le había granjeado fuertes rechazos dentro de los círculos católicos nacionalistas argentinos, quienes terminaron por identificarse como uno de los más potentes propulsores del movimiento demócrata cristiano en América Latina y del humanismo cristiano de corte reformista. Rechazado por los tradicionalistas y denunciados sus escritos como uno de los desviacionismos del reformismo, la democracia cristiana, sería denunciada por izquierda como un giro conservador que pretendía poner freno a las transformaciones liberacionistas.

Más allá de las múltiples recepciones, el mensaje central de la propuesta maritainiana de construir una "modernidad" alternativa que forjara una nueva relación entre la dignidad de persona, una sociedad con relaciones justas y fraternas y un Estado secular que dejara a la Iglesia un rol bastante marginal, no fue receptado por Sepich, quien desde fines de los treinta y durante la década de los cuarenta concentraría sus esfuerzos intelectuales en denunciar la crisis civilizatoria que había originado la "modernidad" (Sepich, 1938) y en difundir su propuesta integralista de subordinar lo social a lo trascendental y la filosofía política a la teología (Sepich, 1940) Sus preocupaciones políticas se enmarcaron dentro del hispanismo que buscaba restablecer los lazos entre la ciudad celeste y la terrestre pero desde perspectivas culturales, más que teológicas. De hecho, sus escritos tuvieron difusión en publicaciones periódicas vinculadas no sólo al catolicismo como *Criterio y Sapientia*, sino también al nacionalismo como *Sol y Luna*, *Baluarte y Dinámica social*, e incluso al pensamiento católico tradicionalista español como *Alférez*, *Ortodoxia*, *Arbor*, revista del Consejo de Investigaciones Científicas, fundada por Calvo Serer entre otros (Díaz Hernández, 2008) y *Punta Europa*, que apareció después de 1955 con un marcado tono conservador. En todas ellas, Sepich puso en relieve su perfil hispanista, que lo convirtió en un representante del catolicismo escolástico preocupado tanto por los desarrollos teóricos de una teología, metafísica y ética cristiana, como por la búsqueda de los valores tradicionales del catolicismo como nutriente de los contenidos de la nacionalidad.

Segunda estación: Mendoza, Buenos Aires, Madrid: del intervencionismo militar al desplazamiento del peronismo: la circulación del hispanismo

En los primeros meses de 1943 Sepich fue convocado por la UNCuyo para enseñar en la carrera de Filosofía, las asignaturas de *Historia comparada de las religiones, Metafísica y Gnoseología* y *Epistemología de las Ciencias*. Su bagaje de conocimientos sobre filosofía clásica y escolástica, lógica y teología así como las publicaciones que lo precedían antes de llegar a Mendoza, lo acreditaban como un representante del hispanismo más tradicionalista, acorde a la impronta que estaba tomando la novel universidad del oeste. La UNCuyo fue creada en 1939 bajo la impronta del conservadorismo provincial y el nacionalismo cultural, pero al poco tiempo sufrió la oleada de intervenciones enviadas por el gobierno de facto que impuso a los sectores nacionalistas y católicos más reaccionarios con Carlos Pithod primero y Ramón Doll después, como interventores. Dicha tradición fue amortiguada durante el peronismo bajo el rectorado de Ireneo Cruz (1948-1954),[15] cuyo perfil humanista ayudó encontrar puntos de clivajes entre las redes universitarias locales, al mismo tiempo que respondió a las exigencias que el gobierno nacional imponía a las universidades.

La enseñanza de la filosofía en la FFyLetras de la UNCuyo durante los primeros años de su creación, reflejó las tendencias de del humanismo integral de la UNPlata y la UNBA.[16] De hecho, gran parte de los profesores que inicialmente se hicieron cargo de las principales cátedras de la carrera de Filosofía habían sido formados en la UNBA y UNPlata, aunque muchos de ellos no permanecerían largo tiempo –como Héctor Catalano, Luis García Onrubia, Juan José Arévalo–. La permanencia en cambio del filósofo Diego Pró, egresado del Profesorado de Paraná, le posibilitó hacer

[15] Ireneo CRUZ, Buenos Aires, 1903- Mendoza, 1955. Estudió Profesorado en la UNBA, enseñó en Paraná y en la UNBA (1939-40). Invitado por Rector fundador de la UNCuyo, Edmundo Correas para trabajar como Profesor de Lenguas y Literatura clásica en FFyL., continuó con las políticas de contratación de profesores con cierta trayectoria académica y perfil intelectual cercano al humanismo católico (Fares, 2011a).

[16] La presencia de Ortega y Gasset en 1916 fue significativa no sólo por representar los primeros embates contra el positivismo, sino porque abrió la puerta a la lectura de autores alemanes como Husserl y Scheler que tomaron vuelo en filósofos como Romero, Astrada, Virasoro, Franceschi y Vasallo. Por otro lado, la filosofía tomista tradicional venía siendo remozada por las lecturas de Jacques Maritain, Etienne Gilson y Garrigou-Lagrange, como anticipamos, lo cual generaría debates y revisiones sobre todo en la generación de filósofos católicos mayores como Tomás Casares, Leonardo Castellani, Sixto Terán e Ismael Quiles. En la UNCuyo durante la primera etapa de su fundación hasta el Congreso de Filosofía se difunden autores como Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler, Croce, Gentile, Hartmann, Heidegger, Ortega y Gasset, Maritain, Garrigou – Lagrange, y entre los clásicos: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suarez, Descartes, Kant y Hegel enfatizando los abordajes histórico críticos de la filosofía. Luego la filosofía española hace retroceder la influencia germánica pasada por Madrid, y sobrevino la escolástica de tradición española, de la mano de Sepich, Guido Soaje Ramos, Manuel Trías y Ricardo Pantano, y posteriormente con los españoles Ángel González Alvarez y Antonio Millán Puelles (Pró, 1965:348 ss.).

el primer y único registro de memoria colectiva de la institución, en la que nos basamos para este trabajo. Con la expresión de Paul Groussac *"los que pasaban"* (1919) dio cuenta aquellos personajes que en los primeros tiempos generaron un dinamismo y movilidad que significaría necesariamente modernización o vanguardismo, pues la presencia de filólogos, literatos, geógrafos, filósofos e historiadores españoles, estuvieron más vinculados al franquismo que al republicanismo, aunque las excepciones no fueron menores, como lo prueba la presencia del medievalista Claudio Sánchez Albornoz (Fares, 2015).

Una muestra del enclave de la tradición reaccionaria que vincula a la UNCórdoba con la UNCuyo es el homenaje en paralelo que se le realizó a Nimio de Anquín y a Sepich (Pró, 1984). Ambos reflejaban la misma actitud filosófica, como profesores y divulgadores de la filosofía escolástica que incursionaron en la filosofía y la práctica política. La crítica al kantismo como una filosofía atrapada en el mundo de los fenómenos y representaciones, los llevaría a que ambos buscaran una salida que no encontrarían en el existencialismo, para recurrir finalmente a una filosofía de la conciencia con el propósito de resolver la crisis del pensamiento europeo, mientras, su opción política, quedaría anclada en el hispanismo y en las políticas culturales del franquismo.

En 1943 Sepich fue nombrado director del –recientemente fundado– Instituto de Filosofía en la FFyL de la UNCuyo. Desde allí se alentó la investigación, concebida como una actividad de extensión de las cátedras, pero también donde se conformaban equipos de investigación, se dictaban cursos y se editaban los trabajos en revistas como *Philosophia y* la *Colección de Estudios de Filosofía* del Instituto.[17] Tras una breve gestión como delegado interventor de la FFyLetras durante unos meses de 1944 en la UNCuyo, aceptó la designación por parte del gobierno militar en junio de 1944 como Rector del Colegio Nacional de San Carlos, nominación que le dió la intervención universitaria, al Colegio Nacional de Buenos Aires dependiente de la UNBA, en rescate de su tradicional abolengo, como lo recordó el mismo Sepich en el discurso inaugural de su gestión. Allí retomó la diatriba contra el racionalismo francés responsable del desplazamiento de aquel teocentrismo que había albergado el humanismo criollista de raíz hispana, difundido en las instituciones educativas de *ancien regime* y pretendía restaurarse. La disciplina era ensalzada en función de reconstruir un orden jerárquico que asegurara el bien, la verdad y la belleza (Halperín Donghi, 2004). Por entonces también asumió como Capellán de Instituciones Públicas de Menores y Director General de Enseñanza

[17] Ver "Los institutos y la investigación" y "La vida de los institutos", VVAA., (1965) donde se destaca la influencia de los asesores B. Houssay y C. Alberini en el lugar y la importancia que se le asigna a la investigación en los orígenes de la UNCuyo.

Religiosa del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. A propósito de su estancia en Buenos Aires, retomó su labor docente en la UNBA, como profesor adjunto en la cátedra de *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*.

La gestión en instituciones porteñas también fue corta. Tal vez no sólo por la dificultad personal para articular la preocupación intelectual con la gestión pública, problema común de los intelectuales católicos y nacionalistas que fogoneaban golpes de Estado para luego ser desplazados por sus eventuales socios, cosa que puede constatarse con el registro del sentimiento de "*desengaño*- que sufrió el presbítero- *de la línea conservadora nacional*", al que refiere uno de sus discípulos mendocinos (Rodríguez, 1974). Por otro lado, la alta politización que se vivía en los claustros y los conflictos desatados entre católicos y reformistas a partir de la intervención y posteriores intentos de normalización de la UNBA, registró el desplazamiento que sufrió el sector más ultramontano en los albores del peronismo, entre ellos Sepich[18], quien prontamente volvió a Mendoza. Allí también se manifestó el conflicto político que puso en cuestión la intervención, sin que ello supusiera el triunfo del reformismo. En la toma del Rectorado de la UNCuyo de 1945 en defensa de la autonomía universitaria, se encontraba el joven Julio Cortázar, quien inicialmente había apoyando a Ireneo Cruz frente al desgaste de las conducciones conservadoras, pero ante el inminente triunfo del peronismo expresó su decisión de irse manifestando su malestar frente a la continuidad de los sectores más reactivos del nacionalismo que dominaban la facultad: "porque yo no tengo estómago para aguantar la vuelta de Jesucristo a la Facultad, los Sepich y los Soaje entronizados" (en: Correas, 2014:128).

Al poco tiempo de instalado el peronismo en el poder, encontramos a Sepich en su segundo viaje a Europa, entre 1946 y 1947. Allí asistió al X *Congreso Internacional de Filosofía* en Roma y fue invitado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de España al *XIX Congreso de Pax Romana,* donde expuso sobre "El universo católico ante los problemas del Estado Moderno"[19] realizado en el

[18] En mayo de 1945 los representantes estudiantiles de la FFyL de la UNBA., -*que para algunos consejeros confundían catolicismo con nazismo*-, pedían la suspensión en sus cargos de los profesores como Diego Luis Molinari, Juan Sepich y Alberto Baldrich - *por rosistas confesos y colaboracionista del gobierno*- , incluso en 1945 se había desestimado la postulación de Octavio Derisi, de la cátedra de *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*, por su condición religiosa. (Buchbinder, 1997:158)

[19] Los Congresos de *Pax Romana,* organización internacional católica fundada en la Universidad Católica de Friburgo en julio de 1921, fueron espacios para el contacto de los católicos españoles con los católicos y demócratas cristianos de Europa y América que permitieron superar la condena y el "aislamiento" exterior del régimen del general Franco sobre todo a partir de la posguerra, con la consecuente politización que trajo la designación de Alberto Martín Artajo - presidente nacional de Acción Católica y miembro de la Asociación Nacional Católica de Propagandistas- como ministro de Asuntos Exteriores (Sánchez Recio, 2005; Díaz Hernández, 2008: 53).

Escorial, donde estuvo presente una numerosa delegación argentina.[20] Asimismo, dictó una serie de cursos y conferencias, invitado por la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores de España y por el Instituto Católico de Paris, difundió sus ideas hispanistas a través de una serie de publicaciones.[21] Sepich se hizo eco de las políticas del franquismo de la posguerra, que pretendían limpiar su imagen filo fascista frente a los Estados Unidos. Según sus biógrafos habría sido uno de los propulsores de la creación en 1947 de *Institutos de Cultura Hispánica,* que suplió al *Consejo de la Hispanidad* (Abellán y Monclus, 1989: 150), su intención fue ampliar la injerencia cultural en Hispanoamérica, y postular la integración trasatlántica de las dos Españas, mediante la promoción de la cultura católica tradicionalista como núcleo identitario fundante de la hispanidad.

Durante la década del cuarenta, publicó una serie de escritos fuertemente defensivos de la hispanidad como esencia de Occidente y alternativa a la crisis de Europa, que cobran gran difusión. Argumentada en torno a la vieja concepción de cruzada o guerra religiosa que atraviesa la cultura occidental entre "herejes" (calvinistas, liberales y comunistas) y ortodoxos (cristianos que subordinan el poder temporal al espiritual). Su concepción de Hispanidad se ofrecía como alternativa a los países católicos, que encontraban en España el *rol de madre patria* de una realidad social que *hermana espiritual, histórica, lingüística, geográfica y políticamente a los países católico*s. Su hispanismo suponía no sólo un planteo cultural *o de conciencia*- como lo llamaba Sepich-, sino un proyecto político justificado en torno a la noción de "bien común" y en la reconstrucción de un orden jurídico, que permitiera la restauración de la cristiandad, pero sin desconocer las identidades nacionalidades (Sepich, 1947b).

En el folleto denominado "*La hispanidad como problema y destino*" (1948), en coautoría con otros acérrimos defensores del hispanismo cuyano como Otto Burgos, -quien luego será Rector con la intervención de Ivanissevich en los setenta-, un renombrado jurista Julio Soler Miralles y el filósofo Toribio Lucero. La argumentación de Sepich negaba la validez de la leyenda negra, reconocía el mestizaje entre lo hispano e indio y proyectaba la realización histórica de la cristiandad en la historia de los pueblos hispánicos. La proyección de América, que debía reencontrase con la línea europea, imperial y cristiana se postulaba como una dirección a futuro más que como una nostalgia del pasado.

[20] Participaron Atilio Dell´Oro Maini, Cosme Beccar Varela, Nimio de Anquín, Pedro José Frías, Félix Lafiandra, José Mariano Astigueta, Horacio Mackinlay, Juan Carlos Goyeneche, entre otros (Zuleta Álvarez, 1993:19)

[21] Publicó artículos de apertura y cierre en la *Revista Alférez*: "Misión de la inteligencia" y "La filosofía en Hispanoamérica" así como "La misión de los pueblos hispánicos" antes de regresar a Mendoza.

Sus escritos tuvieron amplia difusión no sólo en España a través de su presencia directa en sus conferencias o presentaciones y publicaciones, sino que fueron replicadas por divulgadores de vasto alcance en toda Hispanoamérica. La obra de Julio Ycaza Tigerino, *Originalidad de Hispanoamérica* y en 1952,[22] cuyas versiones preliminares habían sido publicadas en Chile y Madrid en 1948, enunciaba el propósito claramente restaurador en la idea de Hispanidad, interpretando al pasado, el proceso de emancipación, no como un fenómeno de separación entre las colonias y su metrópoli, sino como un proceso de modernización que incluía ambas márgenes del Atlántico; y al presente, la España franquista, como la única que se mantenía fiel a sus orígenes: la cultura cristiana que había dado a Europa unidad y universalidad. Estas tesis se nutrían de los argumentos de Sepich, a quien se citaba para definir a las nacionalidades hispanoamericanas como integradas a España y a la civilización cristiana, a través de una vinculación imperial de religión, lengua, política y cultura; postulando como proyecto político la realización de la Cristiandad en América. Entre los enemigos de esa hispanidad se refería al peligro nacionalista, como doctrina de Estado y el "peligro marxista cristiano", como se denominaba al socialcristianismo, pues agredían el sentido de "comunidad cultural supranacional hispana", en la cual se encarnaba la única forma capaz de enfrentar al imperialismo norteamericano y soviético. Asimismo, cuestionó *La Nueva Cristiandad* (1934) de Jacques Maritain con los mismos argumentos de J. Meinvieille, por ser incompatible con el carácter sacral y subordinado del orden temporal y del proyecto de Cristiandad Universal que España pretendía viabilizar.

Entre 1947 y 1948 regresó al país y en Mendoza retomó varias cátedras de la carrera de filosofía: *Gnoseología, Metafísica, Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, Historia de las religiones, Epistemología e Introducción a la Filosofía* y la Dirección del Instituto de Filosofía. Por entonces se fundó en Mendoza el *Instituto Cuyano de Cultura Hispánica* (ICCH), el cual contaba con el apoyo del de Madrid para promover las actividades culturales locales y financiar becas de formación de posgrado o estancias de investigación para los egresados y docentes en Humanidades de la FFyLetras de la UNCuyo. Muchos de ellos acreditaron la doble pertenencia institucional a la Facultad y al Instituto, reforzando los lazos intelectuales y fortaleciendo el entramado cultural y social del hispanismo mendocino (Rodríguez, G., 2015). Si bien la presencia de Sepich en Cuyo

[22] Tigerino distingue dos grandes corrientes de ideas sobre cómo se constituye la identidad americana: la que prioriza la imitación europea, donde incluye al cosmopolitismo, el latinoamericanismo y el españolismo, este último concibe a América como un mero reflejo y prolongación de España (cita a Laín Entralgo, Ernesto. Palacio, o Miguel Sánchez Maza). Dentro de la segunda corriente denominada autoctonista, distingue las formas telúricas, geopolíticas, raciales o indigenistas, e hispanistas o de mestizaje. Esta última es el que reconoce como verdadera línea que configura la identidad hispanoamericana (Fares, 2010).

tenía repercusiones públicas e incidencia en la formación en parte del estudiantado que lo seguiría como maestro, su círculo de amistades de confianza en la Facultad parecían reducirse a una fuerte relación con Alberto Falcionelli, maurrasiano exilado en la posguerra[23], símbolo del reaccionarismo más extremo en FFyLetras y a un discípulo recientemente converso, Rubén Calderón Bouchet; sin que la misma se replicara en el grupo de intelectuales que tuvieron presencia activa en el ICCH y menos aún con los historiadores que absorbieron las tesis hispanistas de la escuela sevillana (Fares, 2011a).

En ese momento Sepich promovió la organización del *Primer Congreso Nacional de Filosofía* con el objetivo de celebrar los diez años de creación de la FFyLetras, los cinco años del Instituto, inspirándose en lo que fue el cuarto centenario de nacimiento de Francisco Suárez y el primer centenario de la muerte de Jaime Balmes. Filiando claramente la tradición de la filosofía cuyana a la línea escolástica, que se expresaba en los tres ejes sobre los que se desarrollaría el congreso: persona, educación y comunidad humana, influencia que adquirió durante su última estadía en España.[24] Las tensiones que se generaron en función del perfil nacional "falangista" del que se lo acusaba, se oponía al influjo peronista que terminó otorgándole el Rector Ireneo Cruz, secretario general del Comité ejecutivo.[25]

Si bien Sepich fue desplazado, la línea tomista estaba fuertemente representada por Nicolás Octavio Derisi, Guido Soaje Ramos, Nimio de Anquín, Jaime María Mahieu, Ismael Quiles, Hernán Benítez y con la presencia de filósofos y pedagogos españoles como Julián Marías, Ángel González Álvarez y Ángel Millán Puelles que harían luego escuela en Mendoza. Por otro lado, la línea vinculada a las corrientes modernas de la filosofía, sobre todo al existencialismo estuvo representada por Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Rodolfo Agoglia, Rodolfo Mondolfo, Eugenia Pucciarelli y la presencia de conocidos referentes europeos como Jacques Maritain, Jean Hyppolite Gabriel Marcel,

---

[23] Algunos testimonios señalan que Sepich habría intermediado para su arribo a la FFyLetras en 1947, con pasaporte francés y prontamente habría obtenido la ciudadanía argentina.

[24] Crónica Primer Congreso Argentino de Filosofía de la UNCuyo, Mendoza 12 -16 octubre 1948, Boletín Oficial N°1. Si bien Lértora C., (2010) descarta como improbable esta tesis -sostenida incluso por uno de los primeros relatores del Congreso al que cita: Brinkmann, 1949, p. 537-, pero admite que en el acto inaugural del Congreso el discurso del ministro español, leído por el Profesor Ramón C. Lorente, establecía la identidad entre los homenajes a Suárez en el año 1948 en España y el del Congreso mencionado, destacando *la vinculación cultural de la identidad entre España -léase la España franquista- y la América de habla española*, enfrentadas ambas a los *"avatares implacables y rigurosos del positivismo materialista"*. Además la sexta sesión dedicada a Homenajes incluyó a Francisco Suárez y la ponencia de Enrique Pita.

[25] La presencia y el discurso del ejecutivo nacional sobre "la comunidad organizada" dieron cuenta del interés por instalar una legitimidad filosófico-doctrinaria a través de la articulación entre universidad y política, que tendría como corolario la creación de los cursos de formación política y posterior creación de la carrera y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Fares, 2011b).

Bertand Russel, Benedetto Crocce, y heideggerianos como Hans Gadamer y sus críticos Karl Jaspers, y Karl Lowith. Entre los que no asistieron y denunciaron la obsecuente adhesión "régimen peronista", se destacó Francisco Romero y Vicente Fatone, aunque las razones estuvieron en las antípodas de lo que habría sido la inicial simpatía de Sepich por el peronismo.

Si bien el Congreso evidenció un nivel de discusión que validó la inclusión de los filósofos argentinos en los debates internacionales, no dejó de traslucir las fracturas políticas que atravesaban al campo disciplinario, donde se destacó la oposición al peronismo, los diferentes grados de adhesión al mismo de reconocidos referentes, así como las diversas lecturas e interpretaciones de Heidegger separaron a los católicos de los existencialistas (Ruvituso, 2015).

Tercera estación: entre Europa y Argentina: la vía alemana para pensar la inclusión de Latinoamérica en la "modernidad"

Si bien su tercer estancia europea como agregado cultural en la legación argentina en Berna y en Roma, parecen acreditarlo como funcionario del peronismo, es posible pensar que su desplazamiento del Congreso de Filosofía le abrirían márgenes de autonomía para abandonar la defensa del hispanismo y profundizar sobre los planteos que la filosofía alemana e inicialmente el existencialismo le abrían al catolicismo. Por aquel entonces, había publicado sus primeros planteos heideggerianos en relación a la concepción del rol intelectual que debía jugar el filósofo católico, asumiendo los desafíos de la "modernidad", pues su misión era llegar a una síntesis original que pudiera dar respuesta a la conciencia existencial nacida del cristianismo (Sepich, 1946). Para Sepich el diagnóstico del existencialismo en la percepción de la soledad que embargaba al filósofo en el mundo "moderno", era significativo en cuando evidenciaba la conciencia o necesidad de la "modernidad" por alcanzar lo absoluto, y asignaba a filosofía política la preocupación por arraigar la dignidad de la persona humana en el mundo. Se activarían nuevamente sus preocupaciones por "La deshumanización de la vida política", en la revista *Humanidades* de la UNLPlata y por la ética sintetizadas en su *Introducción a la Ética* publicada por Emecé en 1952, así como por la profundización de la propuesta heideggeriana a través de una serie de artículos publicados en la revista tucumana *Humanitas,* en *Dinámica social* y en la española *Punta Europa*.

Su historia de la filosofía dialogaba con autores de la "modernidad", aunque siempre interpretados desde la escatología cristiana. Su relato daba cuenta de la crisis de la patrística a partir del desarrollo de lo que denomina el "antropocentrismo cultural", producido por el cientificismo de los

siglos XV y XVI, desde donde planteaba las variantes del antropocentrismo en sus diversas expresiones: la teológica de Lutero, la poética de Goethe, la histórica de Herder, la filosófica de Kant, para finalmente reivindicar el intento de Hegel y las posibilidades del idealismo en la búsqueda del misterio del ser; así como la intención de Heidegger de hacerse cargo de la crisis espiritual de su tiempo, abriendo a través del existencialismo un camino para la búsqueda del ser como realidad total y unificada. Su crítica al racionalismo por el impacto que tuvo en la pérdida de la fe y el sentido de trascendencia, le adjudicaban al filósofo la función de revisar los aportes del positivismo y del idealismo con el propósito de dar respuesta a la nueva conciencia existencial que reclamaba según él, una conciencia de Dios.

A su regreso de Europa a principios de los cincuenta,[26] ganó el concurso de profesor titular de *Ética* en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNLPlata, en la que había renunciado Astrada, donde permaneció durante el primer quinquenio, otra vez junto a Derisi,[27] hasta que, luego de una beca en Friburgo, fue declarado cesante en mayo de 1955, unos meses antes del triunfo de "la Libertadora". Pocos datos tenemos aún de esta instancia, más allá de que nos permite pensar que no se encontraba en el arco antiperonista, al menos hasta que se desata la crisis de Perón con la Iglesia en 1954.

Volvió entonces a dictar cursos de invierno en la Universidad Central de Madrid, actual Complutense, y en Santiago de Compostella y Salamanca mientras que en verano pasó largas estadías en la Universidad de Friburgo, con estrecho contacto con Heribert Boeder, uno de los discípulos de Martín Heidegger.[28] Además entre 1958 y 1966 se instaló como profesor de *Problemas de Iberoamérica*, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Técnica de Berlín, con alguna que otra estadía en Colonia.[29] En esta larga estancia europea reelaboró su preocupación por darle centralidad al rol del filósofo, como el intelectual capacitado por antonomasia para resolver la "crisis de occi-

[26] La nueva ausencia de Sepich en la UNCuyo en la primer mitad de los cincuenta abrió espacios para que los visitantes españoles más tradicionalistas se hicieran cargo del dictado de sus cátedras: *Metafísica* fue ocupada por Ángel González Álvarez (1949-1956), y luego por Antonio Millán Puelles, mientras que la de *Ética* lo sería por Soaje Ramos (1943-1958).

[27] "Las renuncias y exoneraciones de profesores en 1946 modificaron tanto el plantel docente del Profesorado y Doctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación, como también algunas orientaciones de sus cátedras, al incorporar algunos presbíteros y representantes de la filosofía escolástica a la enseñanza cuando fueron desplazados e ingresaron un nuevo plantel de filósofos Octavio Nicolás Derisi, Benito Raffo Magnasco, Rodolfo Agoglia y Héctor Augusto Llambías" (Ruvituso, 2009:96).

[28] El apoyo que Heidegger habría dado a nacionalsocialismo durante su Rectorado de la Universidad de Friburgo (1933 y 1935), desató fuertes controversias no sólo entre sus discípulos, sino a gran parte de las tradiciones filosóficas que receptaron su pensamiento.

[29] Esta estancia europea sólo fue interrumpida brevemente en 1964 para participar en las unas Jornadas Humanísticas en Mendoza y asistir a una reunión del Concilio Vaticano II.

dente". Si bien sus primeras publicaciones sobre Heidegger, entre fines de los cuarenta y principios de los cincuenta,[30] revelaban su intento por pensar que el existencialismo era una posible salida filosófica a la "crisis espiritual", lejos estaría en los sesenta de sostener la misma expectativa, encontrando en el idealismo de Hegel una nueva posibilidad para amalgamar pensamiento cristiano y "modernidad".[31] Además de sus estudios sobre la ilustración alemana y Hegel, Sepich en *Latinoamérica: madurez o decadencia* (1987), no cesó de interrogarse en esta etapa sobre América Latina y Argentina, visualizadas como la esfinge sobre la cual debía develar su enigma, -que en el sentido filosófico era parte del enigma del hombre-, pero que en su sentido histórico era diferente al del europeo.

El sentido y la significación de Latinoamérica será el tema que desarrolló en la Universidad de Berlín y luego transfirió a la UNCuyo. El registro de las tensiones que embargaban a la historia latinoamericana y la "búsqueda de una conciencia de unidad latinoamericana", perdida tras el impacto de la ideología y el capitalismo europeo -que no sólo desmembró al continente sino que le hizo perder su conciencia política-; era la tarea utópica a emprender, en el sentido que podía ofrecer una "nueva forma de humanidad" que reconciliara los opuestos.

No se trataba solamente de la visión decadentista que reivindicaba la edad de oro perdida, sino que sumaba una visión utópica sustentada en valores patrióticos que reasumían y heredaban la tradición hispana, y que proyectaban como horizonte de posibilidad la superación de la oposición entre lo nativo y lo europeo mediante la fuerza creadora del espíritu y de la solidaridad católica. Sobre estos temas dictó una serie de cursos cuando volvió a Mendoza, y aparecieron publicaciones como *Propedéutica filosófica* (1971) y *Posición de la Sociología* (1974), donde según Pró (1980), se expresaría finalmente su "filosofía del espíritu".

De regreso al país en 1967 se insertó como profesor de *Pensamiento Moderno* en la Universidad del Salvador, pero al poco tiempo se reinstaló en Mendoza, como profesor de *Metafísica* y *Gnoseologia,* hasta 1978[32], año en que realizará su último viaje sin retorno a Europa. En esa última etapa en la UNCuyo dictó numerosos cursos de historia del pensamiento que reflejaron sus estaciones: Aristóteles, Kant, Heidegger y Hegel, y en los que de alguna manera dejaron entrever su proce-

[30] Sepich, J. R., publica en 1947 "Existencialismo e historia"; en 1954 *La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger,* "Situación de M. Heidegger en la Filosofía", "Ubicación histórica de Martín Heidegger", *La filosofía de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*; y en 1957 "El último libro de Heidegger".

[31] Sepich distinguía dos grandes corrientes de la filosofía alemana, la de la modernidad encarnada en Lutero, Herder, Kant, Goethe, y la reacción que ella plantea en Kierkegaard, Nietzsche y el mismo Heidegger, a quien catalogaba como "el heredero de la crisis occidental que no alcanza a resolver".

[32] En 1972 durante la gestión de O. Nallim como decano de la FFyLetras, lo nombran profesor Emérito.

so interno. *Inquieto, sensible, aunque seguro de su proceso interior* –según relata uno de sus discípulos–, Espinosa (1979:25), Sepich tenía un *hilado fino* que aún conservaba la *causticidad e ironía* de sus primero tiempos, pero revelaba su *disconformidad con algo que no estaba resuelto*. Si bien era *optimista y dedicado a sus alumnos, aunque celoso de los jóvenes*, no se encontraría a gusto en el breve proceso de transformación que se llevó a cabo en la UNCuyo entre 1973-74, lideradas por el Rector Ing. Roberto Carretero y su Secretario Académico el filósofo Arturo Roig, en sintonía con la gestión de Jorge Taiana, Ministro de Educación de Héctor Cámpora; las cuales se vieron prontamente truncadas por la intervención Ivanissevich.[33]

Menos cómodo se sentiría en el ambiente que se vivía en la FFyL., durante la gestión del decano Onofre Segovia y la fuerte injerencia que tendría entre el estudiantado las propuestas de los filósofos "de la liberación" representados por Arturo Andrés Roig, Oswald Ferrari, Carlos Bazán, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Gulberd, Víctor Martín Fiorino, Ezequiel Ander Egg y Mauricio López entre otros. Algunos de ellos, fueron activos participantes del *Simposio de Filosofía Latinoamericana*, realizado en San Miguel de Buenos Aires, en agosto de 1973, donde asistieron importantes referentes latinoamericanos como Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Allí se abrieron discusiones emblemáticas de lo que luego sería el giro radical de la filosofía latinoamericana. Los debates se centraron no sólo en la necesidad de "combatir" el eurocentrismo y el colonialismo, sino en planteos más radicalizados aún. Frente a las propuestas revolucionarias culturales pedagógicas vinculadas a Paulo Freire y Salazar Bondy, los grupos argentinos y mendocinos plantearon como la construcción de una *Nueva Ética*, como práctica transformadora, que superara la tradicional problemática fenomenológica, existencial e histórica para dar lugar a una praxis filosófica que tuviera como opción principal la "liberación de los pobres".[34]

Sepich había quedado fuera de este escenario. Apenas llegado, en 1968 había formado parte de una Comisión de docentes de la FFyL encargada de adecuar el espíritu de la departamentaliza-

[33] El proyecto de renovación del sistema de enseñanza aprendizaje y de evaluación proponía prácticas pedagógicas participativas a través del sistema de áreas, articuladas en campos epistemológicos, con diseños de actividades de docencia, investigación y prestación de servicios. Esta innovación era inscripta en la tradición mendocina por Arturo A. Roig, quien señaló cómo cada una de las propuestas de reformas pedagógicas implementadas en la provincia desde fines del siglo XIX, terminaron con la expulsión de sus propulsores. El Plan Carretero-Roig de la UNCuyo, fue el primero en focalizarse en transformaciones pedagógicas universitarias y tuvo su paralelo en la UNLaPlata con el Plan Agoglia, ambos truncados. Agoglia había dictado Filosofía de la Historia en la FFyL de la UNCuyo a principios de los sesenta y probablemente desde entonces data su amistad con Roig. En sus compartidos exilios en Ecuador implementaron estas ideas en el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica (Roig, 1998:99 y 116).

[34] Mientras Leopoldo Zea se refería a la Filosofía de la Liberación como un momento más de una historia de larga duración que comenzaba en las guerras de emancipación, el jesuita Juan Carlos Scannone se refería a este momento como de ruptura con la civilización occidental y cristiana, a la cual había que reinterpretar (Dussel, 2009: 406 y ss.).

ción y apoliticismo que proponía la Ley 17.245 de 1967, imbuida en el modelo eficientista del desarrollismo autoritario, diseñado por el Plan Taquini durante el Onganiato, y reglamentada e implementado en la UNCuyo, durante el Rectorado de Pérez Guilhou. Dicha comisión había propuesto crear "unidades pedagógicas internas" intrafacultades, con clara preeminencia de los profesores titulares en la dirección de la enseñanza. Los -por entonces más- jóvenes filósofos Arturo Roig y Enrique Dussel habían cuestionado la departamentalización desarrollista, no sólo por su aire franquista, sino por sus pretensiones ocultas de incorporar una universidad despolitizada a un proyecto tecnocrático dependiente. Proponían en cambio, *asumir la dependencia cultural… desde un desarrollo del pensar metódico en su nivel más radical* (Roig, 1998: 110) en consonancia con la Teoría de la Dependencia y al calor de la experiencia chilena, asumiendo a las unidades pedagógicas transformadas en "comunidades educativas organizadas".[35]

Sepich optó por rodearse de una grupo de discípulos que lo acompañarían hasta el final, entre ellos Norberto Espinosa que lo había seguido por Alemania, Eliana Bianchi de Zizzias que estuvo a cargo de la transición democrática de la FFyL y María Teresa Lucero, su colaboradora. Frente a la interpelación latinoamericanista de los jóvenes filósofos de la liberación, no vio más que las *banderas rojas ceñirse como amenazas en el horizonte*. Se hizo cargo de las cátedras de los filósofos expulsados en 1975. *Filosofía Medieval* estuvo a cargo de Carlos Bazán, con quien mantuvo una relación muy tensa, y *Filosofía Antigua* en manos de Arturo Roig, quien siempre denunció su reaccionarismo. Sin embargo, luego de dos años optó por emprender nuevamente el camino hacia Europa.

Epilogo: hacia una nueva filosofía integralista

En el homenaje póstumo, Espinosa interpretó una de las última cartas que Sepich le envió desde Alemania donde manifestaba que *lo pasado es ya pasado, mi carrera no es sino pasado, entre mi pasado y lo que viene hay una fractura*. Se trataba no sólo del fin de la filosofía y teología de occidente: la filosofía del espíritu, sino de su proceso de mutación interno. Ya no era el filósofo y teólogo hispanista que había llegado a Mendoza a principios de los cuarenta, sino un filósofo que se había despojado de sus ideas.

[35] En ellas los alumnos compartirían la responsabilidad del proceso de enseñanza aprendizaje, se liberaban de la estructura de planes de estudio, y hacían posible la movilidad docente. Se integraba docencia, investigación, prestación de servicios y producción. A través de una labor interdisciplinaria entre afinidades epistemológicas, curriculares y funcionales, se pretendía montar un sistema más flexible que atendiera a las demandas educativas (Roig, 1998:123).

La frase que Sepich repetía: -*"*que no sabía lo doloroso cuan doloroso era arrancarse la piel uno mismo en vivo-*"*, daba cuenta según Espinosa (1980) de cómo la experiencia socrática de la ignorancia y la experiencia cartesiana de la duda, fueron los dispositivos que le permitían "arrancarse la piel". Se trataba de la lógica aristotélica que había enseñado en los primeros cursos de *Introducción a la Filosofía* en Cuyo. Luego el pensamiento kantiano y heideggeriano, que algunos de sus discípulos como él tomaron en Madrid y Alemania después de 1955, fueron revisados por última vez en 1971 en "*Sistema de ciencia de Hegel*", última publicación donde relata el itinerario que lo llevó a comprender la historicidad y temporalidad de la filosofía de la modernidad.

Hegel sería su última estancia filosófica. No se trataba de la comprensión meramente evolutiva de la filosofía, que había pretendido conciliar lo "tradicional" con lo "moderno", tampoco parecía Sepich haber quedado atrapado en los devaneos idealistas, ni en la restauración reaccionaria de Hegel. Según Espinosa (1980), se trataba de una "filosofía nueva" que suponía a la historia del pensamiento como la vida del espíritu, como una emergencia fenomenológica donde a través del concepto, se hacía asequible el saber. La idea de que el espíritu, la interioridad, la conciencia y la libertad vencían cualquier barrera externa o interna, sería para Sepich la única vía de salvación de Occidente, lo que suponía un anclaje individual en esas convicciones esenciales.[36]

Para Sepich la experiencia de una filosofía individual anunciaba un tiempo nuevo, el tiempo de la "modernidad", cuyos ideales arraigaban en la empresa americana, "moderna" por excelencia, en la defensa de las ideas de espíritu, conciencia, subjetividad, libertad, individualidad y racionalidad. Dichos valores debían ser los de la Argentina "moderna". Recuperar a Hegel significaba recuperar al occidental europeo, greco, romano germánico y cristiano y "cumplir con el programa de la Ilustración" para salvar a la "modernidad", para evadir no sólo la superficialidad del positivismo o la decadencia de la filosofía de la sospecha, y encarar la posibilidad de alcanzar el saber "absoluto*"*. Cuestionaba el "atraso argentino", varado en la mentalidad del siglo XIX, del racionalismo, el romanticismo y el positivismo, que él mismo había experimentado en sus tránsitos por las universidades argentinas. También consideraba varada a la Iglesia católica, en una mentalidad de Iglesia na-

[36] El mismo lo señalaba en el prólogo a la Propedéutica que el motivo de su estudio no era la reacción; ya que los *tiempos habían madurado a pesar de que las instancias del país seguían estacionarias*. La *filosofía había abandonado decisiva y definitivamente todo fanatismo, que la convertiría a lo sumo en ideología y buscaría sólo "convicciones" que no pueden nacer sino desde la intimidad misma de quien reflexiona y con su reflexión hacer resultar el índice de garantía con que sabe su verdad, que no es otra cosa que su convencimiento o su convicción*. El motivo de su estudio –señalaba- era la *necesidad del regreso del espíritu, en el individuo concreto que es cada cual hacia sí mismo, pues él es el hontanar de su verdad. Conciencia de modernidad es conciencia de tiempo nuevo, en el cual el espíritu se acerca a su etapa de cabalidad* (en: Espinosa, 1980: 19).

cional, hija de la española e italiana que persistía en la mezcla entre *el abstractismo de la escolástica, el legalismo y sentimentalismo,* encubiertos por una modernización positivista, psicologista y sociologista. Veía en la Teología de la Liberación una reacción también abstracta, pero en cambio entendía que la obra del Concilio Vaticano II relevaba el nacimiento del hombre, como una nueva conciencia del pensamiento cristiano moderno.

Si bien era muy crítico de *"sedicentes que alborotan en nuevas pedagogías*" invocando *"la necesidad de los tiempos*", tampoco se enmarcaba en la reacción, pues entendía que era necesario *promover otras respuestas, de una filosofía nueva, en la que el hombre/filósofo se encuentra en el centro*. Según Espinosa (1980) "no se subía ni a la tribuna tradicionalista católica, ni a la liberal ni marxista, ni a la sociológica o psicológica" sino que volvió a la lógica de Hegel, de manera de formar a sus estudiantes en función del progreso ilustrado del país, bajo una óptica europeizante con la que América se conecta a través de su pasado.

Para Sepich la filosofía se fundaba en la experiencia de la conciencia real y es allí donde se resolvía la relación entre filosofía y teología. Según Espinosa se trata finalmente de la filosofía integrada de Sepich, no como estancias sino como construcción de una "filosofía nueva", que en realidad había comenzado a acuñarse en su concepto de filosofía de 1942 como tarea humana, en 1946 volvió como "propedéutica de la vida" y en 1972 como el "regreso del espíritu". Un *continuum* en la búsqueda de ese integralismo que pretendía salir de lo doctrinario para ser una concepción de la vida como experiencia de la conciencia en sus grados más desarrollados. ¿Se trataba de una reafirmación de una teología de la conciencia individual, frente al comunitarismo que planteaba la teología de la liberación? Así como la integración de Latinoamérica al proceso de "modernización" ¿pretendía ser la nueva forma de contención frente a la radicalización de las opciones tercermundistas?

Finalmente instalado en Alemania en 1978, se propuso abordar el problema teológico, para una vez vuelto a su país natal realizar un seminario sobre Argentina. Ambos propósitos quedaron inconclusos. Falleció un año después de su partida de Mendoza a los 72 años en un hogar de ancianos de Ravensburgen, donde ejercía como capellán. Nació en Buenos Aires un treinta de agosto de 1906. Hasta aquí, nuestro recorrido por los sinuosos senderos del integralismo a través de un emblemático *clerc* de la filosofía católica.

Bibliografía

Abellán, José Luis yMonclus, Antonio (coords.) (1989): *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*. t. I. *El pensamiento en España desde 1939*. Barcelona, Anthropos.

Altamirano, Carlos (2013): *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Bohoslavsky, Ernesto y Martín, Vicente (2014): "*Sino el espanto*. Temas, prácticas y alianzas de los anticomunismos de derecha en Argentina entre 1955 y 1966", *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n°14, http://www. anuarioiha. fahce. unlp. edu. ar/article/view/IHAn14a11

Bourdieu, Pierre (2009): *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Biblos.

Buchbinder, Pablo (1997): *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba.

Califa, Juan Sebastián (2014): "Hacia la unidad obrero estudiantil y el socialismo. El movimiento estudiantil de la UBA frente a la clase obrera, 1955-1966" en Bonavena, P. A. et al. : *Universidad, política y movimiento estudiantil en Argentina (entre la "Revolución Libertadora" y la democracia de 1983)*. Buenos Aires, Final Abierto.

Compagnon, Olivier (2013): "Condiciones y paradojas de la recepción del pensamiento de Jacques Maritain en América Latina. Una perspectiva comparada" en Touris Claudia (et al.), *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*. Rosario, Prohistoria.

Correas, Jaime (2014): *Cortázar en Mendoza. Un encuentro crucial*. Buenos Aires, Alfaguara.

Díaz Hernández, Onésimo (2008): *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*. Universitat de Valencia.

Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C., (2009): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Google ebooks, Siglo XXI.

Fares, María Celina (2007): *La Unión Federal: ¿Nacionalismo o Democracia Cristiana? Una efímera trayectoria partidaria (1955-1958)*. Mendoza, UNCuyo, ExLibris- Astrea.

-------- (2010): "Diferencias y convergencias en los hispanismos mendocinos. A propósito del sesquicentenario" en Dossier *El Nacionalismo argentino durante en la segunda mitad del siglo XX* coordinado por Patricia Orbe en http://historiapolitica. com/dossierderechas/UNGSM.

-------- (2011a): "Tradición y reacción en el sesquicentenario. La escuela sevillana mendocina" en *Prismas Revista de Historia Intelectual*, año 15, *n°15*. Buenos Aires, UNQuilmes.

-------- (2011b): "Universidad y nacionalismos en la Mendoza posperonista. Itinerarios intelectuales y posiciones historiográficas en la Facultad de Ciencias Políticas" en *Anuario IHES*, n°26. Tandil, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

-------- (2015) "Redes Franquistas e intelectuales hispanistas en Cuyo" en Figallo, Beatriz (comp.), *La España del Desarrollismo, América Latina y la Argentina. ¿Un modelo de exportación?"* Rosario, (en prensa)

Groussac, Paul (1919): *Los que pasaban. Buenos Aires*, Jesús Menéndez. Lértora, Celina (2010): Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía", mimeo.

Halperín Donghi, Tulio (2004): *La república imposible (1930-1945)*. Buenos Aires, Ariel.

Husserl, Edmund (2010 [1936]): La *crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo.

Klimke, Federico (1947): *Historia de la filosofía*. Barcelona, Labor.

Mallimaci, Fortunato (2015): *El mito de la Argentina laica. Catolicísimo, política y estado*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

Maritain Jacques (1934) *La Nueva Cristiandad*

Rodríguez, Laura Graciela (2015): "Los hispanismos en Argentina: redes y circulaciones latinoamericana y europeas (1960-1980)" en *Cahiers des Amériques Latines* IHEAL/Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 (en prensa).

Rodríguez, Laura Graciela y Ruvituso, Clara (2012): "Octavio Nicolás Derisi: trayectoria y pensamiento del fundador de la Universidad Católica Argentina" en VII Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, sitio web: http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/actas/Rodriguez-Ruvituso.pdf/view?searchterm=None

Roig, Arturo Andrés (1998): *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.

Ruvituso, Clara Inés (2009): *Política universitaria y campo académico: Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946)* [en línea]. Trabajo final de grado. UNLa Plata. FHyCE.

--------- (2015): *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Iberoamericana/ Vervuert, Madrid.

Sánchez Recio, Glicerio, coord. (2005): *La Internacional Católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Spinelli, María Estela (2005): *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*. Buenos Aires, Biblos.

Williams, Raymond (1982): *Cultura. Sociología de la religión y el arte*. Barcelona, Paidós.

Zanatta, Loris (1996): *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo.* Buenos Aires, UNQuilmes.

Zanca, José (2013): *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959).* Buenos Aires, Siglo XXI.

Zuleta Álvarez, Enrique (1993): "España y el nacionalismo argentino" en *Cuadernos del Sur*, nº 23/24, p. 19.

Entrevistas a profesores, discípulos y ex alumnos/as de Sepich de la FFyLetras de la UNCuyo, Mendoza, realizadas 2014 y 2015

Publicaciones sobre Sepich

Espinosa, Norberto (1980): "La muerte del padre", en VVAA. : *Homenaje Académico al Prof. Pbro. Doctor Juan Ramón Sepich.* Mendoza, UNCuyo, FFyL. Instituto de Filosofía.

Pró, Diego (1980): “La idea del desarrollo en la vida y la filosofía del Pbro. Doctor Juan Ramón Sepich”, *Homenaje Académico al Prof. Pbro. Doctor Juan Ramón Sepich,* Mendoza, Instituto de Filosofía, UNCuyo, FFyL.

--------- (1965): “La enseñanza de la filosofía” en VVAA., *Memoria Histórica 1939-1964,* Mendoza, UNCuyo, FFyL.

--------- (1965): “Origen y desarrollo de la Facultad” en VVAA., *Memoria Histórica 1939-1964.* Mendoza, UNCuyo, FFyL.

--------- (1954): "Juan R. Sepich", en *Humanitas,* año II, N° 5. Tucumán, UNTucumán, FFyL.

Rodríguez, Armando (1974 y 1978): "El pensamiento filosófico del Dr. Juan Ramon Sepich" en *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino,* Mendoza, UNC., FFyL., Instituto de Filosofía, 1 parte: T. IX, p. 11,6-161, 1973; 2 y 3- partes: T. X-XI, p. 151-176.

Sánchez, Hugo (1982): “El pensamiento metafísico del Pbro. Juan R. Sepich”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino,* T. XV. Mendoza, UNCuyo, FFyL., Instituto de Filosofía.

Tigerino, Julio Ycaza, (1952): *Originalidad de Hispanoamérica.* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

VVAA., (1965): *Memoria Histórica 1939-1964.* Mendoza, UNCuyo, FFyL.

Sepich Lange, Juan Ramón

–(1937): "La Teología de la Fe en la critica cartesiana", *Descartes, homenaje en el tercer centenario del "Discurso del método".* T. I., Bs. As., UNBA., FFyL, Instituto de Filosofía, p. 243-348.

–(1938): *Sobre inteligencia y cultura,* Bs. As., Cursos de Cultura Católica.

–(1940): *Lógica formal,* Bs. As., Cursos de Cultura Católica.

– (1940) “Estructura de los Social. Ensayo sobre su reducción a lo trascendental” en *Sol y Luna,* p. 84.

–(1942): *Introducción a la Filosofía,* Bs. As., Cursos de Cultura Católica.

–(1942): *Lecturas de Metafísica,* Bs. As., Cursos de Cultura Católica.

–(1944): *De la soberanía argentina y la fortaleza nacional,* Discurso pronunciado por el Rector del Colegio Universitario de San Carlos., 28 julio 1944, Bs. As., UNBA.

–(1946a) “El universitario católico ante los problemas del estado moderno”. *Congreso de Pax Romana,* El Escorial, 3 de julio.

–(1946b) *La actitud del filósofo* Cursos de Cultura Hispánica.

– (1947*): “Los padres de occidente. Significado cultural de la Patrística”, Sapientia,* año I, N° 3, 3°Trimestre. Bs. As., UCA.

–(1947a) “Misión de los pueblos hispánicos”. Madrid, Seminario de problemas hispanoamericanos, 88 p.

–(1947b): "Génesis y fundamento de Europa", *Philosophia,* año IV, № 9. Mendoza, UNCuyo, FFyL, Instituto de Filosofía, p. 9-29.

–(1947c) "Existencialismo e historia", *Philosophia,* año IV, N°9. Mendoza, UNCuyo, FFyL., Instituto de Filosofía, p. 153-173.

–(1948) "La hispanidad como problema y destino", *Philosophia,* año IV, N°9 -10. Mendoza, UNCuyo, FFyL, Instituto de Filosofía, p. 7-10.

–(1949) “Las corrientes filosófico espirituales en Latinoamérica, especialmente en Argentina”, conferencia pronunciada por Sepich en la Universidad de Maguncia, (1985-86) *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 3, UNCuyo, FFyL.

–(1968): "El testimonio de un agradecimiento al Dr. Coriolano Alberini", *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, T. IV. Mendoza, UNCuyo, FFyL., Instituto de Filosofía, p. 144.
–(1950): "Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Francisco Suarez", en *Philosophia,* año V,II. Mendoza, UNCuyo, FFyL, Instituto de Filosofía, p.107-117.
–(1950): "Deshumanización de la vida política", *Humanidades,* Bs. As., UNLPlata, T. XXXIII, p. 117-130).
–(1952): *Introducción a la Ética,* Bs. As., Emece.
– (1954): *La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger,* Bs. As., Nuestro Tiempo.
– (1954) "Situación de M. Heidegger en la Filosofía", *Humanitas,* año II, N° 4. UNTucumán, FFyL, p. 16-113.
–(1954) "Alemania y el prestigio de Europa", *Dinámica Social,* año IV, N°49, Bs. As., p. 36-36.
–(1956): "Itinerario de Hispanoamérica", *Punta Europa,* año I, N°9 l. Madrid, Artes Gráficas, p. 71-84.
–(1957) "El último libro de Heidegger", *Punta Europa,* año II, N° 17, Madrid, Artes Gráficas, p. 119-101.
–(1960) "Humanismo y existencia cristiana en la edad técnica", en *Cuadernos del Idioma,* A., año I, Nº 2. Bs. As., Codex S., p. 57-82.
– (1967): "La intención pedagógica de la Universidad" en *Philosophia,* N° 33. Mendoza, UNCuyo, FFyL, Instituto de Filosofía, p. 5-18.
–(1968): *Doctrina del método,* Mendoza, UNCuyo, Facultad Ciencias Médicas, Cátedra de Psiquiatría.
–(1969): "Sacralidad y secularización del Derecho", *Cuadernos del Idioma,* año III, Nº 10. Codex S.A., p. 5-32.
– (1970): *La Metafísica entre el mito y la razón: la razón entre el mito y la existencia,* Mendoza, UNCuyo, FFyL., Cátedra de Metafísica.
–(1971): *Propedéutica filosófica.* Prefacio a la "Phenomenologie des Geistes" de G. F. Hegel, Mendoza, UNCuyo, FFyL, Cátedra de Metafísica.
–(1972): *Propedéutica filosófica,* Bs. As., Itinerarium.
–(1973): *La experiencia en la "Filosofía especulativa",* Mendoza, UNCuyo, FFyL., Cátedra de Metafísica.
–(1974): *Posición de la Sociología; bases y supuestos de las ciencias del espíritu,* Bs As., CEDOFI.
–(1975): *El derecho la política; ubicación en la filosofía del espíritu,* Mendoza, UNCuyo, FFyL.
–(1987): *Latinoamérica: ¿madurez o decadencia?,* Mendoza, UNCuyo, FFyL., Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Posmorten. Traducción y notas de Martín Zubiría. *Lecciones dictadas en la universidad técnica de Berlín durante los semestres de invierno de 1961-1962* (primera parte) *y de verano de 1962* (segunda parte).