

José Fraguas

**Orugas y mariposas:
secreto y denuncia
en los existencialistas argentinos**

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Fraguas, José

Orugas y mariposas : secreto y denuncia en los existencialistas argentinos / José Fraguas. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016.

144 p. ; 21 x 15 cm. - (Humanidades ; 34)

ISBN 978-987-630-255-5

1. Filosofía Existencial. I. Título.

CDD 190

EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar/ediciones

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa

Diagramación: Franco Perticaró

Corrección: Edit Marinozzi

Imagen de tapa: *Calle Corrientes al 3000* de Horacio Coppola. Colección Museo Nacional de Bellas Artes

© Estate of Horacio Coppola cortesía Galería Jorge Mara - La Ruche, Buenos Aires, 2016

Hecho el depósito que marca la Ley 11723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Impreso en FP Compañía Impresora

Beruti 1560, Florida (1602) Buenos Aires, Argentina,

en el mes de enero de 2017.

Tirada: 300 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prólogo	9
Introducción	15
Primera parte. Existencialismo en la Argentina y en América Latina	
Capítulo 1. La existencia como problema filosófico	31
Capítulo 2. Existencia y posibilidad en América Latina	41
Capítulo 3. Una pasión antigua: filosofías de la existencia en la Argentina	51
Segunda parte. Existencialistas argentinos	
Capítulo 4. Carlos Astrada: poesía y comunidad.....	65
Capítulo 5. Luis Juan Guerrero: la obra de arte como presagio de emancipación.....	79
Capítulo 6. Oscar Masotta: una espontaneidad subyugada	93
Capítulo 7. Carlos Correas: densidad e invención.....	107
Capítulo 8. Orugas y mariposas. Discontinuidades y encuentros generacionales.....	121
Consideraciones finales.....	129
Fuentes y bibliografía	135

Prólogo

No obstante el creciente caudal de investigaciones que lo avala, todavía pareciera un poco osado o incómodo pretender que hubo existencialismo argentino. Ante la mirada condescendiente de quienes prefieren reducir viejas polémicas a inofensivas rarezas de museo, tal categoría no estaría aún del todo exenta de la presunción de una doble impostura: la de “origen”, según la cual el existencialismo habría sido una expresión decadente de la filosofía europea, y la de la dudosa existencia, a su vez, de filosofías latinoamericanas genuinas. En su exacerbación, la sospecha llevaría a postular que el existencialismo floreció en la Argentina precisamente cuando aquí la verdadera filosofía no podía más que simular malamente un desarrollo autónomo.

Sin embargo, lo que hace José Fraguas en este libro es mucho más concreto y eficaz que intentar ahuyentar fantasmas. En la introducción aclara por qué y en qué sentidos interpretará los textos de nuestros existencialistas como ensayos, e inscribe el enfoque de su propio trabajo en la historia de las ideas. Pero de ahí en adelante, los litigios en torno a la autenticidad de la filosofía argentina, así como en relación con los méritos del existencialismo en sus diversas variantes, aparecen puntualmente registrados y evaluados como episodios inherentes a la evolución misma de la filosofía en este país, y solo en la medida requerida por los propósitos del autor. Además, lejos de soslayar filiaciones europeas, o de ignorar el contexto histórico-cultural, Fraguas dedica la primera parte de su trabajo a las filosofías de la existencia en general y a sus derivas argentinas en un amplio cuadro latinoamericano. Conciso pero rico, este panorama será muy provechoso para los lectores no especializados, aunque su principal cometido sea abonar el terreno para la segunda parte. De hecho, la contextualización no responde a una pauta metodológica artificiosa, sino que efectivamente permite comprender y apreciar luego con mayor justeza cómo y por qué ciertos filósofos argentinos se apropiaron con fecundidad de problemáticas y conceptos existencialistas para repensar por cuenta propia los vínculos entre estética y política.

Ahora bien, dándole un vistazo al índice del libro, al conocedor del campo puede llamarle la atención que los cuatro filósofos reunidos en la segunda parte sean Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Oscar Masotta y Carlos Correas. No porque la selección misma sea cuestionable, sino porque para la tendencia dominante, sobre todo en la llamada “historia intelectual”, hay un quiebre generacional y teórico considerable entre Astrada-Guerrero, de un lado, y Masotta-Correas, del otro. Discontinuidades incluso más pronunciadas que entre los principales referentes europeos de cada dupla: Heidegger y Sartre. Según esta visión, lo esperable o “normal” habría sido hallar cuando menos una subdivisión en la segunda parte del libro. Sin embargo, la apuesta mayor de Fraguas consiste precisamente en poner en tela de juicio ese estándar. El propio autor señala y evalúa los contrastes entre ambas duplas generacionales; pero muestra también continuidades y afinidades que, bien ponderadas, no solo relativizan o matizan esas distancias, sino que son relevantes para una mejor comprensión de la evolución de la filosofía argentina durante el segundo tercio del siglo xx. En este último aspecto, el lector podría doblar la apuesta, reclamando análisis y cotejos más exhaustivos de los textos de aquellos cuatro filósofos, así como de varios otros. Sin embargo, reunir a Astrada y Guerrero con Masotta y Correas, compendiando sus ideas acerca de la estética y la política, sería por lo pronto la mejor manera de hacer visibles las divergencias y las convergencias más significativas entre ellos; de manera tal que Fraguas ha cumplido su cometido si estimula en el lector la expectativa de mayores desarrollos o el impulso de explorar por sí mismo en las fuentes.

¿Cuáles serían tales discontinuidades y continuidades? Fraguas las muestra con claridad, y no sería buena idea señalarlas por adelantado, privadas además de la consistencia que les confieren el contexto y los análisis textuales. De manera que voy a limitarme a agregar unas pocas observaciones y sugerencias, a partir de un paralelismo oportunamente indicado por el autor: la del parricidio intelectual inherente tanto a la renovación teórica desplegada por “la nueva izquierda” del grupo *Contorno* como a la ensayada en la década de 1920 por los entonces jóvenes filósofos de “la nueva generación”. Y hacemos bien en valernos de la imagen de las paralelas, porque no se trata solo de su separación, sino a la vez de lo que les da una misma “orientación” o sentido. Un sentido que en este caso reside, en primer lugar, en la necesidad de hacerse de una identidad como generación diferente. La sola idea de parricidio, como también la de orfandad, lleva a subrayar, en cierto modo creándola, una distancia presuntamente insalvable entre “viejos” y “jóvenes”, de tal modo además que la muerte simbólica de los primeros supondría tanto un acto de emancipación

como de exaltación de la lucidez y la aptitud de los segundos para asumir los nuevos desafíos de los tiempos. Ahora bien, esto es justo lo que pretendieran los jóvenes de la revista *Inicial*, ya casi un siglo atrás. Vicente Fatone, por ejemplo, declaraba sin tapujos que “nuestra generación carece de maestros”, mientras que Astrada y Guerrero se iban a Alemania precisamente buscando maestros. Y notemos que tampoco faltan las respectivas contracaras reivindicatorias, pues así como Fatone, andando el tiempo, le dedicará homenajes a su maestro, Alejandro Korn, a su turno Carlos Correas, un sartreano de toda la vida, destacará el legado de Astrada, aunque este haya rechazado siempre el “antropologismo” de Sartre. Por lo demás, la cronología de cada ruptura está lejos de cifrar y legitimar distancias irreconciliables. Por supuesto, no se pueden ignorar las divergencias teóricas que están en juego en las autoimágenes juveniles de cada grupo, y resulta muy válido distinguir generaciones. Pero Fraguas tiene razón al advertir que el historiador de las ideas no debería por eso reducir las diferencias a períodos estancos, y menos aún a fulguraciones aisladas, como si entretanto no hubiese pasado nada importante. De hecho, Guerrero publicó su obra mayor, *Estética operatoria*, cuando los “denuncialistas” ya habían dado a conocer sus primeras diatribas contra los patrones locales de las letras; y este grupo sartreano ya se había disuelto como tal cuando Astrada, no obstante su giro al marxismo, publicaba su último libro sobre Heidegger. Además, ambas generaciones de filósofos experimentan intensamente el drama sociopolítico que instala el peronismo en la Argentina, por mucho que sus respectivos enfoques al respecto se sucedan desde lugares claramente distintos.

Hay todavía, sin embargo, un sentido más hondo en el paralelismo entre los dos parricidios; algo que va más allá de la diferenciación generacional, y que nos devuelve a la cuestión de la autenticidad del existencialismo argentino, esta vez desde sus protagonistas. Parafraseando ante todo a Masotta, cuando interpreta que la traición y el asesinato constituyen, en los personajes emblemáticos de Roberto Arlt, los actos con los cuales ellos pretenden despegarse de la miseria y de la humillación para reafirmarse en su desquiciada dignidad de clase media, sugiero que un sentido análogo tiene aquel parricidio intelectual de parte del propio Masotta y de sus compañeros de *Contorno*. Porque, en efecto, estos nuevos jóvenes de los años cincuenta se decidieron existencialmente por la filosofía y la literatura, sin dudar ni un instante de sus derechos de clase, pero sintiéndose a la vez muy escasos de valía intelectual, y despreciando lo que juzgaban como ceguera, o renguera, y cándida pobreza de sus predecesores. Estos jóvenes anhelaban llegar un día a ser auténticos escritores o filósofos, pero empezaron por plagiar a Sartre y a buscar salvadoras pistas de identificación local

en la magnífica obra de Arlt. Necesitaban refinar el arte de la transgresión y la delación para salvaguardar la decencia y la soberanía de su propia crítica, en la esperanza de producir también ellos textos de una malignidad verdaderamente digna. Por cierto, sus códigos morales eran otros que los que animaban a la “nueva generación” de los años veinte, dado que esta era muy optimista con sus privilegios de élite espiritual, así como ante el reto de construir una gran nación. Esa entusiasta juventud de *Inicial*, fogueada en el reformismo universitario, confiaba además en la autonomía y el vuelo que la filosofía sabría conquistar en el medio académico. Pero en el fondo, ambas generaciones se autoafirman desde la convicción, o cuando menos la presunción, de que todavía no había filosofía argentina digna del nombre. Y como si hubiesen hecho otra cosa, o por haber puesto muy alta (más bien torcida y estorbando) la vara de sus propias exigencias, algunos miembros de estas dos generaciones terminarían por retraerse ante el desafío, o por verse solos y menesterosos para tanto. Es el caso de Miguel Ángel Virasoro, nada menos que el principal exponente de aquella vanguardia filosófica de la década del veinte, cuando hacia 1961 escribía que el filósofo argentino no tiene resonancia alguna, o bien que es él mismo tan solo una resonancia perdida. Y así como Masotta gira hacia el estructuralismo y el psicoanálisis señalando “cierta indigencia cultural” en sus propios afanes existencialistas, Correas llega a declarar, cerca ya de sus 60 años de edad, que aún mantenía la ilusión de escribir una línea digna.

Como probablemente habría acotado aquí Astrada, la aventura existencial es un juego grávido de amenazas, un auténtico drama en el que ya estamos siempre inmersos, “perdidos”. En todo caso, por aquellas décadas, de esta índole habría sido el drama de ser filósofo argentino, ya sea en el compromiso o en la denuncia, pensando en la comunidad o en el individuo y su clase, auscultado los latidos de la pampa o los de la gran ciudad, escudriñando las funciones festivas y prospectivas del mito o las funciones críticas de la novela. Porque en definitiva, por mucho que la oruga se convierta en mariposa, “drama” sería entonces, si se quiere, el signo que hermana a estos filósofos en un destino común. Y algún lector estará quizás tentado de agregar que, en rigor, las cuestiones abordadas en este libro no se reducen a “mera” historia. Porque conciernen también a los filósofos argentinos de nuestros días, aunque el existencialismo estuviese “agotado” y las peculiaridades del drama sean otras. O bien, como habría preferido insistir Correas, porque habrá existencialismo toda vez que importen los proyectos y los fines de la vida humana.

Para sustentar su propuesta, Fraguas ha examinado un volumen considerable de bibliografía especializada, como se aprecia sobre todo en la primera

parte de libro; mientras que en la segunda demuestra un conocimiento directo y profundo de las fuentes. En este sentido, estamos sin duda ante un esmerado trabajo de investigación, aunque tenga a la vez características ensayísticas. Y aunque es probable que no pocas de sus afirmaciones se presten a la discusión, primero habrá que leerlo, que bien vale la pena. Al fin y al cabo, la escritura de Fraguas es engañosamente sosegada y a menudo incluso bastante llana; porque ahí está quizás una de sus claves para conseguir que una y otra vez asome por sí solo el drama de cuatro filósofos reacios a disociar contemplación de acción, y a quienes, con la mira puesta en la Argentina, se les impuso así la necesidad de indagar en los ocultos vínculos entre arte y política.

Marcelo Velarde Cañazares

Introducción

Mientras que las décadas del veinte y del sesenta del siglo pasado son consideradas épocas “de transgresión, innovación, crítica, compromiso, transformaciones y expectativas”¹ que jalonan la historia latinoamericana, el período que enmarcan suele ser observado con bastante menos entusiasmo. Se presenta como una época de crisis, en la que la región busca a tientas un lugar en un orden mundial sacudido por desequilibrios y conflictos devastadores que ponen en cuestión el conjunto de creencias y convicciones que la había guiado hasta ese momento. La nueva y poco auspiciosa situación que supone la debacle del sistema financiero mundial genera tensiones que se traducirán sin demora en una serie de golpes militares que derrumban la mayoría de los gobiernos, y que en el caso argentino supone un retorno al poder de las clases conservadoras.

A esta situación crítica se superpone el impacto de acontecimientos como la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial, que si bien no se desarrollan en territorio latinoamericano, tendrán efectos profundos y duraderos que alcanzan también el terreno que explora este trabajo, el de los intelectuales y las ideas. Porque así como se produjeron desplazamientos, sobre todo de intelectuales alemanes hacia otras ciudades europeas y a los Estados Unidos, el flujo de españoles e italianos constituyó un aporte significativo en diversas esferas, entre las cuales destaca especialmente la del pensamiento filosófico.² Además, tanto el conflicto mundial, más allá de las consecuencias que ocasiona en otros órdenes, como lo que sucede en España, adquieren una gravitación que no se reduce a la de un enfrentamiento armado, sino que también incluye

¹ P. Funes y W. Ansaldi (1998). “Viviendo una hora latinoamericana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta”. *Cuadernos del CIEHS*, UNLP, n° 4, segundo semestre, p. 13.

² Algunos de los intelectuales europeos que se exiliaron y continuaron su trabajo en la Argentina fueron R. Mondolfo, R. Labrousse, C. Sánchez Albornoz y L. Luzuriaga.

una importante dimensión político-ideológica que habilitará debates, interpretaciones y alineamientos.

Buena parte de las respuestas que se elaboraron ante esa coyuntura crítica apelaron a categorías forjadas por los existencialismos, que tuvieron un singular y vigoroso desarrollo, tanto en Europa continental como en América Latina, durante el segundo tercio del siglo xx. La concepción del ser del hombre como un poder ser, así como el sostenido intento de dar cuenta de la condición humana “en su singularidad histórica, en su carnalidad, aun en su miseria y en su soledad”³ surcan ese intrincado conjunto de direcciones filosóficas que abarca también manifestaciones literarias y artísticas.

Pero más allá de sus compromisos teóricos, otro fenómeno, que si bien había comenzado antes se manifiesta ahora con inédita contundencia, exige a los hombres de ideas a tomar posición. Porque en esos mismos años, en un contexto de expansión industrial, “el cambio social parece estar adquiriendo en Latinoamérica un dinamismo nuevo, alimentado en buena medida por el crecimiento cada vez más rápido de la población”.⁴ Las clases populares urbanas se contarán entre los principales apoyos de movimientos como el varguismo y el peronismo, que efectuaron en Brasil y Argentina un giro decisivo en la correlación de fuerzas políticas, sociales, económicas y culturales. Mientras algunos intelectuales argentinos verán en las masivas concentraciones peronistas el retorno de “los siniestros demonios de la llanura”,⁵ para otros será la entrada en escena de los hijos de Martín Fierro que llegan “decididos a reclamar y a tomar lo suyo”.⁶

Hacia mediados de la década del cincuenta esas experiencias de corte nacional y popular fueron interrumpidas y reemplazadas en forma progresiva por modelos desarrollistas sustentados por los partidos tradicionales y el empresariado, que orientan la gestión estatal en función de los intereses privados y que apuestan a un crecimiento excluyente y al financiamiento externo.⁷ Sin embargo, en medio de un contexto regional de políticas regresivas, caída del

³ M. Velarde Cañazares (2015). “Existencialismo latinoamericano”. En H. Biagini (ed.). *Diccionario del pensamiento alternativo: Adenda*, pp. 89-92. Buenos Aires: Biblos.

⁴ T. Halperín Donghi (1967). *Historia contemporánea de América Latina*. Buenos Aires: Alianza, p. 457.

⁵ E. Martínez Estrada ([1956] 2005). *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires: Colihue/BN, p. 56.

⁶ C. Astrada. *El mito gaucho* ([1948] 1982). Buenos Aires: Docencia, p. 89.

⁷ T. Castro, R. Mussali y L. Oliver (2005). “Revisitando el Estado. Los Estados populistas y desarrollistas: poner las cosas en su lugar”. En T. Castro y L. Oliver (coords.). *Poder y política en América Latina*, pp. 17-49. México: Siglo XXI.

nivel de vida y pérdida de derechos laborales, hacia fines de la década, el carácter socialista que finalmente adquiere la Revolución cubana “hacia real y tangible una alternativa hasta entonces presente solo en un horizonte casi mítico”.⁸

Si la crisis de los treinta había impulsado a revisar el pasado y discutir el eventual sesgamiento de las versiones historiográficas largo tiempo aceptadas, la Revolución cubana alumbraba el futuro con la evidencia de la viabilidad de un proyecto de transformación radical. De algún modo, en el clima intelectual en el que empezaba a instalarse el ánimo cientifizador y formalizante del estructuralismo, la posibilidad, la categoría clave del existencialismo retornaba con nueva fuerza.⁹

Entre los géneros que vehicularon el pensamiento latinoamericano durante esa etapa, el ensayo del ser nacional¹⁰ fue particularmente fructífero en la década del treinta. Aunque no era un formato nuevo y contaba con una nutrida tradición que, en el caso argentino, ya había dado forma a las indagaciones en torno al rosismo y al Centenario, en este período dialogará en especial con las representaciones del país o del continente forjadas por los visitantes extranjeros, Ortega y Gasset, Keyserling y Frank,¹¹ y tratará de asimilar la sombra que la crisis había arrojado sobre la autoimagen de una nación que hasta hacía poco se creía dueña de un excepcional destino. Como parte de un ciclo que se inicia con *Ra-*

⁸ T. Halperín Donghi, *op. cit.*, p. 466.

⁹ Por ejemplo, J. C. Portantiero planteaba que, aunque el hombre siempre cree que su época es crucial en la historia, ese momento, principios de la década del sesenta, era evidentemente trascendental para el destino humano como lo demostraban dos acontecimientos fundamentales: los adelantos científico-tecnológicos que dotan al hombre de un dominio inusitado sobre la naturaleza y “por sobre todo, el hecho del socialismo triunfante como posibilidad humana de convivencia entre los hombres”. En *Realismo y realidad en la narrativa argentina*. (1961). Buenos Aires: Lautaro, p. 16.

¹⁰ Basándose en teorías psicológicas, filosóficas, sociales o en una combinación de ellas, este tipo de ensayo suele emplear como clave explicativa el origen histórico, el ambiente geográfico o el desarrollo sociopolítico de la nación cuyo carácter intenta develar. Se trata de determinar los rasgos esenciales del ser nacional pero sobre todo de hallar en particular aquella característica que obstaculice la felicidad, la independencia o el desarrollo de su pueblo. Para ello suelen efectuar los más sombríos diagnósticos y desde el paradigma psicológico insistir en traumas y manías. Apelan también a contrastes entre el carácter latinoamericano y el del europeo o el estadounidense. Y aunque en algunos casos puede adquirir un matiz reivindicativo, predomina la introspección y el interés por oposiciones como ser/parecer o autenticidad/imitación. Cfr. E. Devés Valdés (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, t. 1. Buenos Aires: Biblos, pp. 275-277.

¹¹ M. T. Gramuglio (2001). “Posiciones, transformaciones y debates en la literatura”. En *Nueva Historia Argentina (1930-1943)*, t. 7. Buenos Aires: Sudamericana, p. 342.

diografía de la pampa en 1931 y de algún modo culmina con la publicación de la primera edición de *El laberinto de la soledad* en 1950, los textos de este género que, salvo determinadas y por lo general las mismas excepciones, entre las cuales se cuentan los dos ensayos nombrados, serán impugnados con persistencia desde distintos ángulos y asociados fatalmente a un esencialismo reaccionario. Como si la relativa distancia que siempre se abre ante los textos que pertenecen a otra época se volviera, con singular y consensuada intensidad, insalvable ante esta ensayística. Sin embargo, son textos elocuentes e imprescindibles si se intenta una aproximación al pulso vital del pensamiento de ese momento.¹²

Otra vía de reflexión intelectual que comienza a cultivarse en México en la década del cuarenta genera un conjunto de investigaciones sobre el pensamiento de la colonia y del siglo XIX que se encuadran en una versión local de la historia de las ideas propuesta por Gaos¹³ y que supone una recuperación y valoración del quehacer filosófico latinoamericano. En sintonía con este proyecto se crea en 1944 la colección “Tierra Firme” de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica en la que se publican, por ejemplo, *La filosofía en Cuba* de M. Vitier y *Espiritualismo y positivismo en Uruguay* de A. Ardao. Asimismo, en Argentina, la “Biblioteca filosófica” dirigida por F. Romero, y que forma parte de la editorial Losada desde su creación en 1938, publicará por ejemplo *Filósofos brasileños y La filosofía en Bolivia* de G. Francovich, además de muchos otros textos de pensadores latinoamericanos como A. Vasallo, A. Wagner de Reyna y C. Vaz Ferreira. Otro polo fundamental de investigación y producción de cultura filosófica es el impulsado por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, que desde 1936, bajo la dirección de Luis Juan Guerrero, emprende una cuidada edición de fuentes para una historia de la filosofía argentina recuperando textos de J. C. Lafinur, J. M. Fernández de Agüero y P. Rivarola, quienes enseñaron filosofía en el Río de la Plata desde fines del siglo XVIII. Además de estas investigaciones historiográficas sobre las filosofías nacionales, se publicaron ensayos filosóficos que expresan búsquedas más personales, como son *Nueva*

¹² Sartre plantea que cada época vive su verdad como absoluto y niega las inertes certezas de otro tiempo: “Cada época tiene su ignorancia cuyos límites aleja y tiene su verdad condicionada por esa ignorancia, tan absoluta como ella. Es un todo. La siguiente época reduce este conjunto a algo relativo en la medida en que ya no es algo vivido, en tanto está muerto. Entonces deviene error”. *Cahiers pour une morale* (1983). París: Gallimard, p. 61. Traducción de la cita: G. Domecq.

¹³ Gaos considera más adecuado hacer historia de las ideas en los países de lengua española porque en su producción “es difícil trazar líneas divisorias entre la filosofía, por un lado, y el pensamiento en general; entre éste, por otro lado, y la literatura de ideas, y aun la pura literatura”. En *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española* ([1957] 1991). México: UNAM, p. 427.

imagen del hombre y la cultura de D. Cruz Vélez, *El juego existencial* de C. Astrada y *La libertad, la existencia y el ser* de M. A. Virasoro.

Desde los primeros cincuenta, aparece una serie de trabajos muy diversos con nuevas herramientas teóricas, que vuelve sobre algunas cuestiones planteadas por el ensayo de interpretación, pero para echar luz sobre nuevos problemas y con particular énfasis ya no en el carácter nacional sino en la conciencia, y con un enfoque que con significativa frecuencia aspira a tener alcance continental. E. O’Gorman explora la aparición de América en la conciencia histórica; L. Villoro analiza el rol del indigenismo en la autoconciencia del mexicano; A. Césaire anuncia que los hombres de color se han empoderado de su singularidad y están “listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia”.¹⁴ Y hacia el final de la década, Hernández Arregui asevera: “Un pueblo que adquiere conciencia común de su dependencia ha entrado en la lucha por la libertad”.¹⁵

Al mismo tiempo, despuntan en la escena intelectual latinoamericana nuevos ensayistas y críticos, en general más jóvenes y menos conocidos en ese momento que los antes mencionados, agrupados en torno a revistas como la argentina *Contorno*, la colombiana *Mito* y, más tarde, la ecuatoriana *Indoamérica*, y que aspiran a constituirse en la conciencia misma de su tiempo. Teniendo como referente *Les Temps Modernes*, en estas publicaciones la nueva generación efectúa un análisis de textos literarios, nuevos y canónicos, que no solo supone una interpretación nueva y rupturista de fenómenos históricos, culturales y políticos, sino que además apuesta a develar la tradicionalmente opacada relación entre ellos. Como señaló uno de los fundadores de *Mito*, J. Gaitán Durán: “Todo edificio estético descansa sobre un proyecto ético”.¹⁶

En este trabajo nos ocuparemos de cuatro intelectuales argentinos: Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Oscar Masotta y Carlos Correas, cuya producción se vincula con una o más de las formas que acabamos de mencionar —el ensayo de interpretación, los estudios sobre el desarrollo del pensamiento, el ensayo filosófico, la reflexión sobre la conciencia y la nueva crítica cultural— y que son solo algunas de las que el pensamiento latinoamericano tomó entre 1930 y 1960.

¹⁴ A. Césaire ([1956] 2006). “Carta a M. Thorez”. En *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, p. 79.

¹⁵ J. J. Hernández Arregui (1960). *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*. Buenos Aires: Hachea, p. 340.

¹⁶ J. Gaitán Durán (1956). “Baldomero Sanín Cano y los intelectuales colombianos”. *Mito*, n° 9, agosto-septiembre. Citado en C. Rivas Polo (2010). *Revista Mito: vigencia de un legado intelectual*. Medellín: Universidad de Antioquia, p. 116.

Astrada y Guerrero nacen a fines del siglo XIX, participan activamente en el movimiento de la Reforma Universitaria, en el que se conocen y entablan amistad. Estudian filosofía en Alemania durante la década del veinte, y a su regreso ambos trabajan en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Astrada publica durante la década del treinta y del cuarenta una serie de libros y artículos, en la mayoría de los cuales difunde, se apropia y discute el pensamiento heideggeriano. Por su parte, Guerrero desarrollará una peculiar y rigurosa investigación sobre el problema del arte, que dará como resultado un contundente tratado de estética de tres tomos que recién se comenzará a publicar en la década del cincuenta. De sus principales preocupaciones teóricas, los títulos de las ponencias que estos autores leyeron en el Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en 1949 son un testimonio elocuente. Una de las intervenciones de Astrada tuvo como título: “El existencialismo, filosofía de nuestra época”. Guerrero presentó por su parte “Escenas de la vida estética”. El término *escena*, como se verá más adelante, es medular en la obra de este autor, porque entendida como un contexto de sentido no definitivo le permite vertebrar el proceso de producción artística de manera dinámica. Guerrero muere en 1956, cuando solo el primer tomo de su obra mayor estaba impreso. Y Astrada a partir de 1952 comienza a enfatizar los límites de la filosofía heideggeriana y a articular en su pensamiento categorías marxistas, dirección que se profundizará hasta su muerte, en 1970.

Masotta y Correas nacen a principios de la década del treinta. Comienzan a estudiar Filosofía en la Universidad de Buenos Aires en la década del cincuenta y publican artículos en revistas como *Centro*, *Las Ciento Una* y *Contorno*. Aunque se vinculan con el grupo que publica esta última, forman junto a Sebrelí un ala diferenciada, sartreana y anti antiperonista. Masotta se distanciará del existencialismo en la década del sesenta y desde una matriz estructuralista se ocupará de cuestiones como los *happenings* y la historieta. Finalmente se abocará a la teoría lacaniana, que difundirá primero en Argentina y luego en España, donde muere en 1979. Correas se dedicó a la enseñanza de filosofía hasta su muerte en 2000. Publicó ficción y un trabajo crítico sobre Arlt. A diferencia de Masotta, de quien era amigo y al que le dedicó después de su muerte un sustancioso ensayo, se mantuvo cerca del pensamiento sartreano. De ahí que en un artículo publicado en 1994 afirme que habrá existencialismo mientras “haya hombres interesados y eficaces en los fines y proyectos de la actividad humana misma”.¹⁷

¹⁷ C. Correas (1994). “Historia del existencialismo en Argentina”. *Cuadernos de Filosofía*, n° 40, abril, p. 114.

Como se puede observar, existen lazos entre Astrada y Guerrero, por un lado, y Masotta y Correas, por el otro. Son en cada caso de la misma generación, transitan, se forman y producen en los mismos ambientes y además de compartir lecturas, preocupaciones y búsquedas, los une un estrecho vínculo amistoso.¹⁸ En cambio, el nexa entre ambos pares de autores no solo es menos evidente, sino que la visión de las historias intelectuales del período suele plantear una sucesión generacional, como la de las orugas y las mariposas, en la que “la vieja generación desaparece de golpe y la nueva también aparece de una vez”.¹⁹ Se suele insistir en una férrea y radical oposición entre una filosofía académica poco articulada con la realidad nacional y de menguante influencia y un pensamiento renovador y contestatario que desde los márgenes de los espacios académicos e institucionales generó en el campo los efectos ideológicos más persistentes.

Sin embargo, aunque las diferencias en los programas, las actitudes, los temas y los estilos son evidentes, la consideración conjunta de estos intelectuales contribuye a observar mejor la transformación misma del campo y a matizar las visiones polarizadas que se han hecho habituales. Para esta tarea cobran peso las menciones y gestos que relativizan esa acusada incomunicación entre viejos filósofos espiritualistas y jóvenes críticos comprometidos. León Rozitchner, por ejemplo, abordará en *Persona y comunidad* una aguda crítica del espiritualismo scheleriano, que como el propio autor señala, ha tenido una intensa gravitación en la filosofía universitaria latinoamericana. Y aunque denuncie el intencionado recorte que la “filosofía escolar” ha hecho de los aspectos políticos y sociales del pensamiento de Scheler, reconoce como excepciones los trabajos de C. Astrada y R. Frondizi.²⁰ Oscar Masotta, que considerará que *Persona y comunidad* “se halla entre lo mejor, si no [es] el mejor, de los libros producidos en filosofía entre nosotros”,²¹ retoma la caracterización astradiana de Heidegger como “el filósofo que ha mitologizado el Ser”²² y cita en su trabajo sobre Arlt a Guerre-

¹⁸ Una de las cartas “inusitadamente extensa” que Masotta le escribió a Correas a fines de los cincuenta ha sido utilizada por O. Terán en *Nuestros años sesentas* para ilustrar el modo en que el sartrismo penetraba en la estructura de sentimientos de los intelectuales de la época. G. David reproduce en su trabajo sobre Astrada una carta de 1927 en la que Guerrero, desde Marburgo, además de describir el ambiente filosófico en el que se está formando, le recomienda a su amigo la lectura del recién publicado *Ser y tiempo*. G. David (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

¹⁹ K. Mannheim (1993). “El problema de las generaciones”. *Reis*, n° 62, abril-julio, p. 194.

²⁰ L. Rozitchner (1962). *Persona y comunidad*. Buenos Aires: Eudeba, p. 10.

²¹ O. Masotta ([1968] 2009). *Conciencia y estructura*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, p. 247.

²² *Ibid.*, p. 83.

ro, además de participar en los grupos de estudio que este organizaba. Los representantes de la denominada “filosofía académica” efectúan, por su parte, lecturas e interpretaciones para nada canónicas de textos fundamentales de la tradición literaria nacional como el *Martín Fierro* y el *Facundo*.

Críticos y literatos que se ocupan de filosofía, filósofos que interrogan a la literatura, los trabajos de Astrada, Guerrero, Masotta y Correas evidencian también contaminaciones en el plano genérico. Utilizaremos el término *ensayo* para referirnos a sus intervenciones. Se sabe que este género incluye los textos más diversos y que como adjetivo adquiere matices variados y hasta opuestos. El de matriz filosófica quedaría, en principio, afuera de la definición de ensayo como una incursión informal en el terreno de las ideas,²³ pero en algunos casos se opone ensayo y filosofía, a partir del grado de sistematicidad al que aspira cada uno. En el ámbito académico se suele poner el mote de “ensayístico” a un texto inconsistente o poco riguroso. De hecho, técnicamente uno de los sentidos de “ensayismo” remite a la caída del tratadista en imprecisiones. Pero también puede ocurrir que se valore un texto como ensayístico para señalar su actitud amable con el lector en contraste con la ríspida formalización que ostentan ciertos discursos. En un registro más neutro, los intentos de definición suelen mencionar la convivencia más o menos armónica entre la dimensión estética y el carácter reflexivo en este tipo de textos.

Pero pareciera que ese mismo carácter ambiguo del género, la imposibilidad de definirlo, ni artístico ni ficcional, ni teórico ni científico, ha sido un acicate para pensarlo. Luckács le dedica uno de sus primeros textos y en él define al ensayista como “aquel que ve el elemento del destino (en el sentido de necesidad cósmica) en las formas, aquel cuya vivencia más intensa es el contenido anímico que las formas contienen indirecta e inconscientemente”.²⁴ La definición luckacsiana de ensayista se acerca bastante a la actitud de Astrada y a la de Guerrero cuando analizan textos literarios nacionales. Por ejemplo, en *El mito gaucho*, Astrada afirma: “Martín Fierro es el rapsoda del hado y de las posibilidades inmanentes del hombre argentino”.²⁵ Y en un trabajo dedicado al ensayo sarmientino sobre Quiroga, Guerrero plantea: “juntos Sarmiento y Facundo [...] nos revelan el secreto de la Patria y nos enseñan un camino, que es camino de formación interior a través de la acción”.²⁶

²³ J. E. Clemente (1961). *El ensayo*. Buenos Aires: ECA, p. 12.

²⁴ G. Luckács (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México: Grijalbo, p. 24.

²⁵ C. Astrada ([1948] 1982). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Docencia, p. 39.

²⁶ L. J. Guerrero (1945). *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*. Buenos Aires: Imprenta López, p. 58.

Adorno, en un texto escrito en la década del cincuenta, va a definir al ensayo como “la forma crítica por excelencia, y precisamente como crítica inmanente de las formaciones espirituales, como confrontación de lo que son con su concepto, el ensayo es crítica de la ideología”.²⁷ Esta definición echa luz sobre la ensayística de Masotta y de Correas. En un artículo sobre *Don Segundo Sombra*, Masotta indica: “no es sino una contribución de la literatura gauchesca a velar las relaciones de clase”.²⁸ Y al reseñar una novela de Valentín Fernando, Correas plantea: “[el esteticismo] ha sido el procedimiento literario usado por nuestra burguesía intelectual, cuando se inclinaba a descubrir al pueblo que se movía a sus pies”.²⁹

Astrada y Guerrero, cuya escritura será permeable a las categorías heideggerianas, variarán en sus textos el grado de complejidad y de especialización de su registro. Los textos del par que pertenece a la generación de *Contorno* pueden ser leídos como crítica cultural o literaria, aunque el principal modelo que gravite en estos dos escritores no sea sino la serie de ensayo-biografías de Sartre sobre Baudelaire, Flaubert, y sobre todo, el dedicado a Genet. De todos modos, aunque sus trabajos se fundamentan explícitamente en ideas filosóficas que se inscriben en alguna vertiente de esa corriente, los ensayos que escribieron suponen bastante más que un sostenido y vivo diálogo con las versiones europeas del existencialismo. De los cuatro puede afirmarse que “no fueron filósofos ni existencialistas sin desfigurar los estereotipos culturales de tales categorías”.³⁰ Para hacer hincapié en esa actividad transformadora que se

²⁷ T. Adorno (1962). *Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, p. 30.

²⁸ O. Masotta, *Conciencia y estructura*, op. cit., p. 154.

²⁹ C. Correas (1952). “Desde la carne de Buenos Aires”. *Las Ciento y Una*, junio. En N. Avaro y A. Capdevila (2004). *Denuncialistas. Literatura y polémica en los 50*. Buenos Aires: Santiago Arcos, p. 305.

³⁰ M. Velarde Cañazares cuestiona el uso extendido y acrítico de “representación” o “figura” del otro (del occidental europeo) en la medida en que esa forma discursiva se limita a reconocer que entre ese constructo y la realidad concreta existe un hiato insalvable. De modo que en lugar de apostar por la potencia del otro se lo sigue reduciendo a figura, y solo se concede casi heroicamente cierta debilidad o imposibilidad del Mismo. Velarde propone entonces la categoría de “desfiguración”, pero no en el sentido de deformación, sino en el de dejar de reducir al otro a la imagen que de él tiene el Mismo. Desfiguración del otro supone afirmar que es el otro quien puede desfigurarse desde sí mismo, y su acción tendrá carácter emancipador en la medida en que, sin pretender reemplazarlo, muestra al Mismo como máquina ideológica. Velarde señala además que si bien los existencialistas europeos propiciaban la desfiguración del otro, los filósofos argentinos eran ellos mismos los otros, que además pretendían filosofar en una tierra considerada por el Mismo tan bárbara como ahistórica. Sin embargo, “no se resignaron a repetir las ideas

vincula con una intención de aprehender la propia realidad social e histórica, utilizamos *existencialistas argentinos*.

Cabe recordar que la difusión de las diversas direcciones del existencialismo en el campo cultural latinoamericano en general y en el argentino en particular fue un vasto y complejo fenómeno cultural.³¹ El sostenido interés que suscitó esta corriente puede observarse, por ejemplo, en las revistas de la época. Si se toma el caso argentino, *Sur* publica desde principios de la década del treinta traducciones de textos de los filósofos europeos vinculados a esa corriente, junto con ensayos y reseñas de autores locales. Más tarde, en *Cuadernos de Filosofía*, se realiza un riguroso estudio y discusión de los textos de Heidegger. La impronta de Sartre se hará evidente en *Contorno* (1953-1959) y seguirá activa en *El Ecarabajo de Oro* desde su creación en 1961.

Ahora bien, más allá de las particularidades del estilo y del enfoque de los autores que abordamos en este trabajo, para ninguno de ellos estética y política articulan un dilema. Astrada plantea que una comunidad posee siempre cierta conciencia de sí misma y de su carácter de proyecto, es decir, no deja de tener una mirada acerca de lo que es y de lo que puede llegar a ser. Pero por tener un carácter comunitario no es un saber que pertenezca a un individuo o a un sector de iluminados, es un mito que más que afirmar una esencia inmemorial alerta sobre la necesidad de reconfigurar un orden que deja a la mayoría sin parte. Para Astrada, no es sino en el seno del arte donde ese relato orientador puede encontrarse. Pero ese mito no está allí para ser simplemente descubierto, sino que es más bien un desafío a emprender una tarea, la construcción de un nuevo vínculo comunitario.

Para Guerrero, las obras de arte tienen la capacidad de eludir todo determinismo y a través de esa libertad interpelan al hombre para que asuma la propia. Por eso, el fenómeno estético no puede reducirse a goce, expresión ni conocimiento: es un tipo de experiencia fundamental que le permite al hombre articular la propia existencia con el dominio de lo posible. Según este autor, las obras literarias, pictóricas o musicales forjan lo nuevo, están grávidas de futuro. En sus entrañas se gestan criterios desconocidos, significados inéditos

europeas que discutieron, no podían sino desfigurarlas". En *Alteridad y existencialismo en la Argentina* (2011). B. N. París 8, p. 18.

³¹ Otros ensayistas argentinos vinculados al existencialismo son los filósofos Vicente Fatone, Ángel Vasallo, Miguel Ángel Virasoro y Rodolfo Kusch. Un tratamiento literario de tópicos existencialistas puede encontrarse en algunos textos de Ernesto Sábato, Eduardo Mallea y Abelardo Castillo.

e insospechadas perspectivas que retan al hombre a trazar un camino hacia una existencia individual y comunitaria más luminosa y expansiva.

Para Masotta, vida, arte, política, economía y sociedad constituyen un todo indiscernible y no hay verdad sin síntesis, sin totalización del conjunto de esas dimensiones. En consecuencia, refuta y considera voluntariamente engañosa la concepción espiritualista del arte que lo concibe como una esfera pura, que debe ser protegida de contaminaciones materiales. Cuestiona al mismo tiempo a la crítica de izquierda tradicional por buscar el sentido político de una obra artística en su contenido o en la biografía de su autor. Propone, en cambio, atender tanto el orden inmanente de la obra como los eventuales efectos políticos que esa construcción estética pueda generar.

Correas entiende la invención artística como un trabajo a partir de la inevitable experiencia de la materialidad dada. Cuando se logra negar lo vivido en su inmediatez y despojarlo de sus aspectos secundarios, se llega a producir una obra densa que da cuenta con eficacia de la forma actual de la vida material y de su carácter histórico. No es una descripción neutra ni una literatura de contenido político, sino una politización de la escritura literaria en función del proyecto de realizar una obra radical, que se da sus propias reglas, que no solo es crítica, sino que también se propone disolver lo que convencionalmente se considera arte y que debe ser un aporte para la construcción de una nueva cultura.

Nos proponemos entonces recuperar parte del sólido y sugerente trabajo intelectual de estos cuatro autores que no ha sido demasiado frecuentado. Intentamos contribuir con esto a la reconstrucción del devenir de la reflexión sobre arte y literatura en América Latina entre 1930 y 1960. Pero si hay alguna originalidad en estas páginas, quizás resida en haber reunido a estos ensayistas con la intención de iluminar un recorrido alternativo a los que se suelen efectuar en la mayoría de las versiones sobre la producción intelectual del período. Incorporar otras voces puede ayudar también a desmontar las representaciones habituales de esa etapa y mostrar las transformaciones del campo intelectual³² iluminando los espacios de intersección, los pasajes y la circulación de individuos e ideas, la diversidad de pertenencias y estrategias de intervención. Con-

³² Utilizaremos *campo cultural* y *campo intelectual* en sentido descriptivo, teniendo en cuenta que, a diferencia de lo que reza la teoría acerca de la lógica interna de la esfera intelectual, según la cual esta sería homóloga a la de otras esferas de la vida social, pero autónoma en cuanto produce sus propias instancias de legitimación, en los países latinoamericanos, “las fronteras entre los campos han sido históricamente mucho más borrosas que en los llamados países centrales”. F. Neiburg y M. Plotkin (2004). *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós, p. 17.

sideramos que puede resultar productivo también situar el devenir de las ideas en perspectiva regional, ya que permite evitar el excesivo ensimismamiento y atenuar las distorsiones de una visión que solo se interese por la escena local.

El enfoque adoptado es el de la historia de las ideas,³³ disciplina cuyos límites, método y objeto mantienen cierta apertura que favorece el diálogo entre historia, filosofía y literatura, y relativiza la obligación de optar entre un enfoque que se limite a la estructura interna de los textos y a una explicación fundada únicamente en aspectos contextuales. La versión latinoamericana de este tipo de historiografía se ha caracterizado por atender la dimensión social de las ideas, es decir, por efectuar aproximaciones al mundo eidético que no borran la realidad material que lo produce ni niegan sus vínculos con la historia de los conflictos sociales y la praxis política. Una de las diversas direcciones que forman parte de este campo de estudios ha sido particularmente receptiva de los diversos aportes que se fueron haciendo en el ámbito regional desde las distintas áreas del terreno filosófico sobre cuestiones como la identidad y el desarrollo de un pensamiento propio. De ahí que algunos autores propongan entender la filosofía latinoamericana como historia de las ideas en el sentido de que aquella no constituye una corriente determinada ni se reduce al mero registro de la recepción de las distintas escuelas, sino que consiste más bien en una tarea: la de iluminar el devenir del pensamiento en la región a través de la recuperación de las ideas de quienes, con diversas herramientas y de manera explícita o en forma indirecta, acuñaron sugerentes interpretaciones del pasado e impulsaron el desarrollo de nuevos puntos de vista.³⁴

³³ En algunos contextos se opone la *historia de las ideas* a la *historia intelectual* para distinguir los estudios más centrados en el contenido ideológico de las investigaciones que ponen el acento en las formas discursivas. En este trabajo utilizamos el término *historia de las ideas* para referirnos de manera general al vasto, complejo y vital dominio, sin desconocer que en él conviven diversas y en algunos casos encontradas perspectivas. Para definiciones de este campo de investigación y de su metodología en el ámbito regional pueden verse: C. Altamirano (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI; H. Biagini (1989). *Filosofía americana e identidad (El conflictivo caso argentino)*. Buenos Aires: Eudeba; H. Cerutti Guldberg (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; A. Herrero y F. Herrero (1995). *Las ideas y sus historiadores. Un fragmento del campo intelectual en los años 90*. Santa Fe: UNL; A. Roig (1991). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE; O. Terán (2008). *Historia de las ideas en Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI; L. Zea (coord.) (1986). *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI.

³⁴ Este interés, advierte A. Roig, no implica encerrarse en lo regional ni renunciar a lo universal. Se trata más bien de propiciar la articulación de ambas dimensiones, de poner en cuestión el logototalitario y abrirse a diversas formas de racionalidad. Un ejemplo de esta apertura puede

Con respecto al corpus, de las obras de los cuatro autores se seleccionó un conjunto de textos según los siguientes criterios: se eligieron aquellos que abordan problemas estéticos, es decir, escritos teóricos o críticos sobre arte y literatura. Se consideraron también aquellos que incluyeran reflexiones específicas sobre el existencialismo o planteos más explícitamente políticos. En el caso de Astrada y Masotta, se consideraron los textos que pertenecen a la etapa existencialista de esos autores. Se utilizaron en general ensayos producidos durante el período estudiado, excepto en el caso de Correas, que aunque publicó sus obras más importantes a partir de la década del ochenta, mantuvo su proximidad al pensamiento sartreano.

El trabajo está dividido en dos partes. En la primera, se releva un conjunto de cuestiones que adquirieron particular relieve con el existencialismo y las respuestas que sobre ellas ensayaron algunos representantes argentinos de esa corriente. Se describe a continuación el impacto de los textos de Heidegger y de Sartre en el campo cultural latinoamericano y el modo en que determinadas categorías de esos pensadores se integran en reflexiones sobre problemas nacionales y regionales específicos. Se muestran después las repercusiones de los existencialismos europeos en la actividad filosófica, en el ensayo y en las publicaciones alternativas locales. Las reflexiones de C. Astrada, L. J. Guerrero, O. Masotta y C. Correas sobre arte, literatura y política son el objeto de la segunda parte. Se describen los usos de la categoría de juego en Astrada, la función que le asigna a la poesía y su planteo del mito gaucho. Las particulares investigaciones estéticas de Guerrero son abordadas luego, poniendo énfasis en la potencia transformadora que este filósofo le atribuye al arte. A partir de algunos ensayos sobre Arlt y otros autores argentinos del primer Masotta, se visibilizan los alcances que tienen para este autor tanto la escritura literaria como la actividad crítica. Se analizan después los planteos de Correas acerca de la invención literaria, su vínculo con la materialidad dada y su poder disolvente. Se señalan, por último, algunas de las cuestiones que atraviesan las cuatro propuestas, así como continuidades y discontinuidades generacionales.

verse en el interés de los existencialistas no europeos por la cuestión de la alteridad. Como señala Velarde Cañazares, esos intelectuales lograron mostrarles a quienes se erigen en únicos portadores de lo universal civilizado “otras expresiones del ser humano, otras luchas y proyecciones acaso aún más genuinamente ecuménicas”. Cfr. R. Salas Astrain (coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, vol. I., Santiago: UCSH, p. 543. Y M. Velarde Cañazares, “Existencialismo latinoamericano”, *op. cit.*

