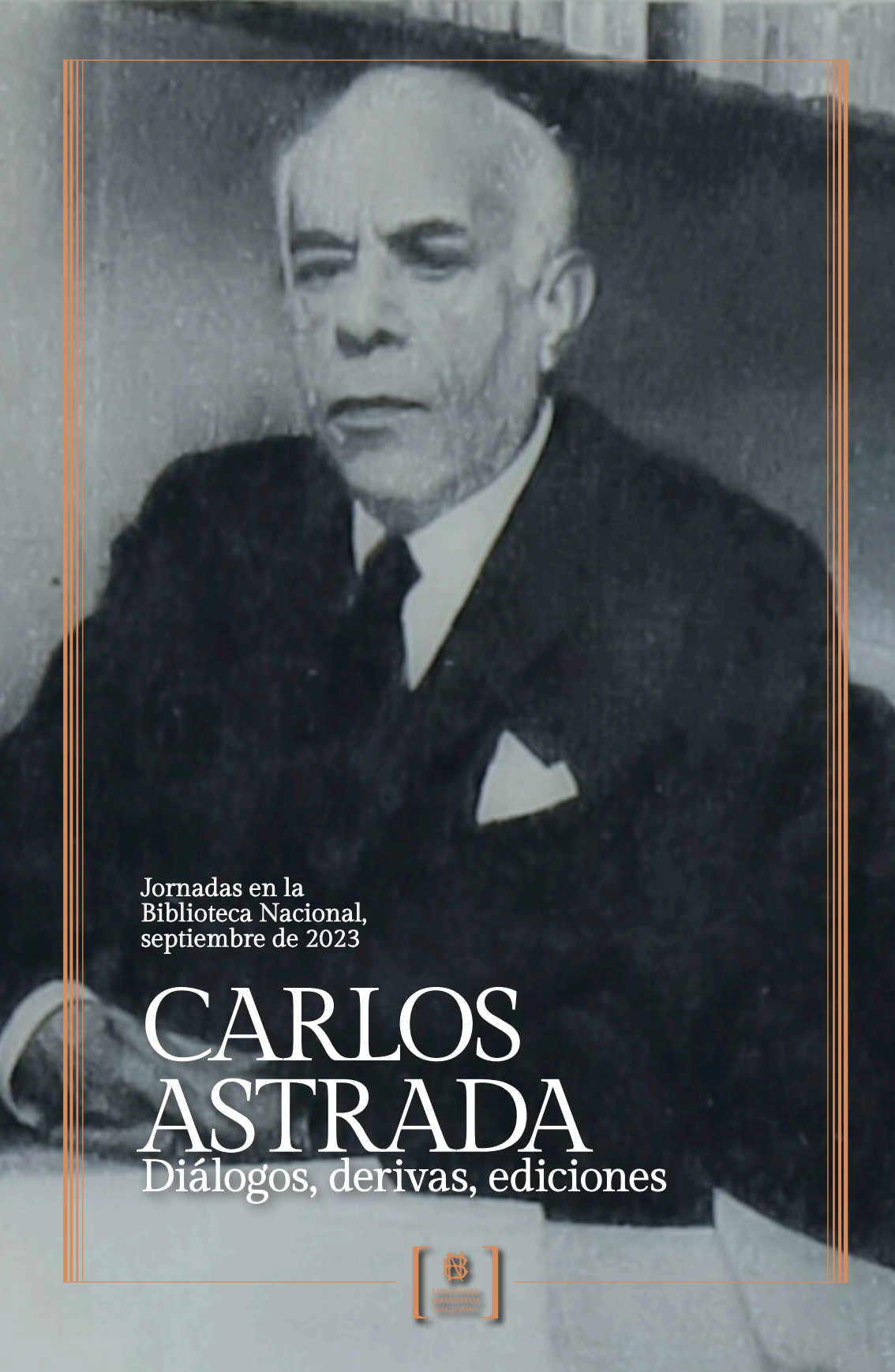




Jornadas en la
Biblioteca Nacional,
septiembre de 2023

CARLOS ASTRADA

Diálogos, derivas, ediciones



Carlos Astrada: diálogos, derivas, ediciones

Jornadas en la
Biblioteca Nacional,
septiembre de 2023

Compilación de Martín Prestía

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Carlos Astrada : diálogos, derivas, ediciones : Jornadas en la Biblioteca Nacional, septiembre de 2023 ; Compilación de Martín Prestía ; Coordinación general de Mariano Buscaglia. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2026.

Libro digital, PDF - (Investigaciones de la Biblioteca Nacional)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-728-234-4

1. Filosofía. 2. Existencialismo. I. Prestía, Martín, comp. II. Buscaglia, Mariano, coord.

CDD 100

BIBLIOTECA NACIONAL DR. MARIANO MORENO

Directora: Susana Soto

Subdirectora: Elsa Rapetti

Director Nacional de Coordinación Bibliotecológica: Pablo García

Director Nacional de Coordinación Cultural: Guillermo David

Director General de Coordinación Administrativa: Roberto Arno

Dirección de Investigaciones: Evelyn Galiazo

Coordinación del Departamento de Investigaciones Bibliohemerográficas: Andrés Tronquoy

Coordinación general de la publicación: Mariano Buscaglia

Jefe del Departamento de Publicaciones: Sebastián Scolnik

Producción y diseño editorial: Departamento de Publicaciones

Foto de tapa: Tomada de revista *Confirmado*, 23 de junio de 1966

© 2026, Biblioteca Nacional

Agüero 2502 (C1425EID)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

www.bn.gob.ar

ISBN: 978-987-728-234-4

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

CARLOS ASTRADA nació en Córdoba el 26 de febrero de 1894.

Se trata de una de las figuras eminentes de la filosofía del siglo XX argentino. En su juventud desarrolló un pensamiento de tendencia “vitalista”, con un fuerte acento en la historicidad y volcado a temas ético-políticos, estéticos y metafísicos.

Saludó a la Revolución bolchevique de 1917 y fue uno de los protagonistas de la Reforma universitaria de 1918, de la que integró el ala izquierda, “romántica” y antipositivista. En 1927 viajó a Alemania a raíz de la obtención de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios, donde asistió a los cursos de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger, entre otros.

A su regreso al país, en 1931, continuó su desarrollo profesional con la publicación de numerosas obras filosóficas, y se convirtió en uno de los primeros introductores de Heidegger y la filosofía “existencial” al ámbito cultural hispanoparlante. Durante las décadas de 1930 y 1940 se vinculó a círculos nacionalistas de diverso cuño y fue uno de los intelectuales más destacados que prestara abierto apoyo al peronismo, del que se alejó hacia mediados de la década de 1950.

Fue uno de los principales organizadores del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, en la ciudad de Mendoza, en el que defendió una posición ligada al existencialismo ateo, en abierta oposición al existencialismo religioso y al tomismo. Su producción final, durante las décadas de 1950 y 1960, se caracteriza por un fecundo diálogo entre la analítica existencial heideggeriana y la dialéctica hegel-marxiana, terreno sobre el que proyectó su cosmovisión filosófico-política final, el “humanismo de la libertad”.

A comienzos de la década de 1960 apoyó la Revolución China y la experiencia maoísta, como también las diversas luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo.

Entre sus principales obras se encuentran *El juego existencial* (1933), *La ética formal y los valores* (1938), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945),

El mito gaucho (1948), *La revolución existencialista* (1952), *El marxismo y las escatologías* (1957), *Dialéctica y positivismo lógico* (1961), *La doble faz de la dialéctica* (1962), *Tierra y figura* (1963), *Fenomenología y praxis* (1967), *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Murió en Buenos Aires el 23 de diciembre de 1970.

ÍNDICE

Presentación	7
Martín Prestía	
 <i>Para vivir aquí: la autoeducación del joven rilkeano</i>	13
Agustina Rosa	
 Carlos Astrada sobre Nietzsche: una lectura entre extremos (Apuntes)	20
Sergio Sánchez	
 La recepción de Nietzsche en Coriolano Alberini	36
María Cecilia Barelli y Pablo Olmedo	
 Poética de la “vanguardia vital” reformista en Saúl Taborda y Carlos Astrada	57
Jorge Torres Roggero	
 Errancia y utopía en el pensamiento juvenil de Carlos Astrada	77
Juan Manuel Ramaglia	
 Filosofía y revolución en el joven Carlos Astrada (1916-1927)	90
Natalia Bustelo	
 La idea-fuerza de “voluntad de soberanía” en Carlos Astrada (1940-1949)	114
Facundo Di Vincenzo	

Una filosofía de la imaginación política argentina. Una inquietud alrededor de sus fuerzas	138
Juan Ignacio Garrido	
Notas en torno a la revista <i>Cuadernos de Filosofía</i> (1948-1954) durante el primer peronismo	152
Jimena Sosa	
El budismo en Carlos Astrada y Rodolfo Kusch	169
Max Kubaseck	
La impronta de Carlos Astrada en la Filosofía Latinoamericana	180
Nora Andrea Bustos	
Carlos Astrada y la técnica: continuidades y desplazamientos de su sentido	190
Santiago Cordero Salusso	
Carlos Astrada, lector de la dialéctica hegeliana: la última versión	209
Omar Acha	
Carlos Astrada, para un humanismo situado	231
Juan José Giani	
Carlos Astrada: horizontes en fuga	242
Martín Prestía	
Horacio González, lector de Astrada (desde un recuerdo personal)	257
Gerardo Oviedo	
Caminos del bosque	283
Guillermo David	
Acerca de los autores	288

PRESENTACIÓN

Martín Prestía

Durante el año 2023, la Biblioteca Nacional de la República Argentina organizó las “I Jornadas Carlos Astrada: diálogos, derivas y ediciones”. El evento, que tuvo lugar el 17 de mayo en la Sede Juan Filloy de la Biblioteca Nacional, en la ciudad de Córdoba, y continuó los días 25 y 26 de septiembre en la Sede Mariano Moreno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, contó con la participación de numerosos investigadores e investigadoras de la filosofía argentina y la historia de las ideas en el país, quienes presentaron diferentes aspectos de sus interpretaciones en torno a la figura y obra del gran pensador nacional. Las presentes Actas recogen las ponencias que nutrieron las Jornadas de Córdoba y Buenos Aires. Se trata de un índice fidedigno de buena parte de las líneas que actualmente presenta el estudio de la producción astradiana.

En el escrito que abre la compilación, Agustina Rosa propone revisar la lectura que Astrada hiciera de Rainer Maria Rilke, de gran relevancia en su proyección ética del existencialismo. Rosa se detiene especialmente en los análisis de la noción de “muerte propia”, y traza vínculos con la interpretación astradiana de Nietzsche. También Sergio Sánchez aborda esta dimensión en la obra del filósofo argentino, fundamentalmente a partir de su importante libro de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, y su reedición, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, de 1961. Sánchez pondera la lectura astradiana, de la que reconoce su estricto carácter filosófico, y la contrasta con las interpretaciones contemporáneas de Ezequiel Martínez Estrada

y Mario Bunge. María Cecilia Barelli y Pablo Olmedo, por su parte, revisan la apropiación de la filosofía nietzscheana realizada por un importante exponente de la filosofía argentina de comienzos de siglo XX, Coriolano Alberini, a la que cotejan con una serie de elementos de la exégesis de Astrada.

A continuación, se presenta una serie de ponencias que tienen como eje principal el período juvenil de Carlos Astrada, vinculado a su activa participación en la Reforma universitaria. Jorge Torres Roggero lee los escritos tempranos de Carlos Astrada y Saúl Taborda como parte del gran proyecto de construcción de una “razón poética” americana, mientras que Juan Ramaglia, en una línea confluyente, indaga en las figuras de la “utopía” y la “errancia” en los escritos astradianos, parte del despliegue de una imaginación comunitaria que permanecería como huella indeleble de todo su itinerario político-intelectual. Natalia Bustelo, por su parte, muestra los lazos existentes entre el vitalismo astradiano y sus opciones políticas anarco-bolcheviques, elementos distintivos del núcleo político-cultural del que formaba parte, y que caracterizan su adscripción al movimiento estudiantil cordobés.

Seguidamente, las Actas recogen una serie de intervenciones que abordan diferentes aspectos de los últimos treinta años de la producción astradiana. Facundo Di Vincenzo propone una lectura de sus posiciones nacionalistas durante la década de 1940 a partir de la idea-fuerza de “voluntad de soberanía”, a la que pone en diálogo con nociones de otros pensadores locales afines. Juan Ignacio Garrido aborda la cuestión del sujeto político en *El mito gaucha*, e intenta mostrar los desplazamientos y continuidades existentes entre las versiones de 1948 y 1964. También Max Kubaseck parte de esta importante obra en torno al “mito de los argentinos”, para ofrecer una lectura de la apropiación de ciertos elementos del budismo. Con ello, pone de relieve el modo en que tal operación intelectual permite al filósofo argentino abrir una interrogación por el destino nacional, y señala los ecos que

de tales desarrollos pueden encontrarse en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Jimena Sosa, por su parte, indaga en la edición de la revista *Cuadernos de Filosofía*, que Astrada fundara hacia 1948 como parte de la Dirección del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Sosa contempla aspectos vinculados al grupo de intelectuales que, dirigidos por Astrada, se nuclea en torno a esta publicación —fundamentalmente Coriolano Alberini—, al tiempo que analiza algunas de las posiciones filosófico-políticas que la publicación busca difundir. A continuación, Nora Andrea Bustos brinda una interpretación del pensamiento de Carlos Astrada como punto de partida e insoslayable influencia de la filosofía de la liberación latinoamericana. Parte también de la primera edición de *El mito gaucho*, para luego abordar los escritos de las décadas de 1950 y 1960, en las que Astrada radicaliza sus posiciones anti-imperialistas. Santiago Cordero Salusso, finalmente, interroga la filosofía de Carlos Astrada a partir de la pregunta por la técnica, con especial énfasis en el tratamiento de la cuestión propuesto en las últimas décadas de su producción.

Abre la última serie de ponencias un trabajo de Omar Acha en el que se subrayan los alcances y limitaciones del Hegel de Astrada, en un intento por enfatizar los aspectos que, a partir de una mirada marxista, merecen reabrirse a la luz de la situación intelectual contemporánea. Por su parte, Juan José Giani pone de relieve una serie de paradojas en el derrotero político-intelectual astradiano, para luego recuperar el aspecto humanista de su pensamiento, en el que quizás se halle una de las dimensiones de mayor “actualidad”. En una línea similar, mi trabajo intentó señalar algunas facetas del existencialismo astradiano que, aunque permanecieron sin desarrollo específico en su producción, pueden ser consideradas como puntos de partida para discusiones contemporáneas. Gerardo Oviedo, desde un “recuerdo personal”, ofreció un análisis de la lectura que Horacio González realizó de Astrada, en la que se anudan dos dimensiones entrelazadas de particular vigencia: el “humanismo” y el problema de

la “nación”. Por último, la presentación de Guillermo David, también construida a partir de una vivencia personal, procura brindar un acto de justicia a la memoria de Rainer Horacio Astrada.

En una entrevista realizada en 1963, a sus casi setenta años de vida, Astrada se refirió a las relaciones entre filosofía y política. Allí afirmaba que “la experiencia histórica nos certifica que una concepción filosófica es el fundamento de todo régimen social políticamente estructurado”, y que la “responsabilidad” del filósofo radica en “la autenticidad de su pensamiento y de su posición, públicamente confesada (esto es, expuesta en sus libros o desde cualquier otra tribuna)”. Consecuentemente, manifestaba también que es de esperar que el filósofo “aspire a que sus ideas incidan de algún modo, sobre todo a través de las promociones juveniles, en la vida nacional”. Lo afirmado por Astrada no debe confundirse con una concepción unilateral, “ilustrada”, de la relación entre filosofía y comunidad política. Como asevera pocas líneas después, la “filosofía” es una “actividad” que trasunta “una toma de conciencia histórica para la tarea nunca acabada de la progresiva humanización y liberación del hombre” (1963). Así entendido, el discurso filosófico no es una mera “legitimación” *ex post* de una realidad histórico-política determinada, ya “dada”, ni tampoco la “iluminación” que ciertos individuos arrojan “sobre” una comunidad que estaría imposibilitada de acceder al pensamiento, sino el movimiento hacia la autoconciencia de esa realidad histórico-política que, en clave colectiva, proyecta sus posibilidades en dirección a una convivencia “más humana”. En ese sentido es que el propio Astrada enuncia, en ese diálogo, una concepción que recorre toda su obra: la “primacía de la *praxis*”, que está siempre implicada en la teoría.

Hacia el final de esa misma entrevista, Astrada explica qué significa para él la filosofía a nivel individual, y no cuesta imaginar una entonación de sentida confesión: “para mí la filosofía es una vocación y un destino, a los que creo haber permanecido fiel” (1963). Esa afirmación se enlaza a las palabras de apertura de su primer libro, *El juego existencial* (1933), en las que asegura que, en filosofía, “al contrario de lo que ocurre en la ciencia, la labor del pensador en tanto existente no es algo que puede ser suplido, una tarea susceptible de ser realizada por otro. Esta labor es una oportunidad absolutamente personal” (p. 9).

En otra entrevista, realizada sobre el final de su vida, en torno a los diversos cambios en su filiación filosófica e ideológica, Carlos Astrada resumía inequívocamente su actitud vital, y la trayectoria intelectual de ella resultante:

[...] la problematización de posiciones y doctrinas es una necesidad de quien tiene por vocación filosofar. Solo así puede escapar al estancamiento. En cuanto a “posiciones” ideológicas conviene aclarar. Una inicial actitud filosófica puede cristalizar en una posición ideológica, en el sentido peyorativo de la palabra, como falsa conciencia (la denunció Marx en *Ideología Alemana*). Pero también hay un sentido correcto de ideología. En este caso, el proceso de este brota de las circunstancias; es un proceso natural y como proceso conceptual puede ser siempre el mismo, y solo diferenciarse de acuerdo a la maduración del desarrollo o al órgano con que este es pensado. Este concepto correcto de ideología Marx lo ha expuesto en una de sus famosas “Cartas a Kugelmann”. *Dentro de una línea de constancia problemática, yo cambio para mantenerme idéntico con mi inquietud filosófica*. El que no cambia es el que no tiene auténticos problemas. Para cumplir con el pindárico “deviene el que eres” debo cambiar para llegar a ser el que soy en mi propia identidad. Nuevas situaciones peticionan enfoques nuevos o modificados. Cambio en

la identidad es la milenaria consigna heraclítea, a la que me mantengo fiel (1968; énfasis propio).

La afirmación de la radical inmanencia y finitud del ser humano y su reivindicación como epicentro de la historia conforman la línea de constancia problemática que estructura los diferentes momentos del pensamiento de Carlos Astrada. Su labor filosófica supuso no desentenderse del compromiso político, pero tampoco someterse rígidamente a doctrinas políticas ni hacer concesiones que desnaturalizaran su cosmovisión, orientada por una preocupación por el destino nacional y las posibilidades de una convivencia bajo los ideales de libertad y justicia.

Referencias bibliográficas

Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.

—, “La filosofía en América Latina”, entrevista realizada por Margarita Costa, en *Entrega*, nro. 6, mayo de 1963.

—, “Un humanismo dialéctico de la libertad”, entrevista realizada por Edgardo Trilnick, en *El Escarabajo de Oro*, nro. 38, noviembre de 1968.

PARA VIVIR AQUÍ: LA AUTOEDUCACIÓN DEL JOVEN RILKEANO

Agustina Rosa

La filosofía de Carlos Astrada tiene una estación “existencialista”, tal como han advertido sus estudiosos, marcada por una fuerte inquietud: la que lo lleva al campo de la filosofía y de la literatura considerando en ellos, por sobre todo, el problema de la finitud del hombre. Problema que encuentra de joven, en sus primeras lecturas filosóficas y literarias, y cuando vive la experiencia del suicidio de su amigo Pascale, quien se había convertido en una especie de formador que le muestra la complejidad del mundo (David, 2004, p. 15); es quien, en una temprana carta de 1914 le dice hay que “vivir una vida de dentro, una vida de cultura, no una vida de civilización” (Astrada, 2022, p. 34). Su temprana y apasionada inclinación hacia la “gran literatura”, al Obermann de Senancour, a Ibsen, o a Nietzsche, no va dirigida solo por gusto estético. Su interrogación se orienta por el tema de la finitud, atento a las resonancias en él de lo que dan los grandes libros en materia de búsqueda y formación en una manera de vivir. Estas inquietudes cristalizan en uno de sus primeros textos, “La noli de Obermann”, que, al decir de Llanos, “fija el rumbo definitivo en la orientación filosófica de Carlos Astrada” quien “sin recurrir a las ilusiones trascendentales de la religión o de la fe ha encontrado apoyo en pensadores de la mayor alcornia intelectual” (Llanos, 1962, p. 15). Entre estos escritores está el autor de *Las Elegías de Duino* y los *Sonetos a Orfeo* del que se ocupa en 1940, al escribir “Rilke y la muerte propia” como prólogo a *El libro de la pobreza y de la muerte* que luego

formará parte de su libro *Temporalidad* de 1943 y que, junto a otros textos del libro, remite a figuras que condensan significaciones y sentidos relacionados a la tensión entre vida y muerte. Sus escritos expresan fuerzas en aparente oposición con la particularidad de propiciar experiencias decisivas y dudas vitales que muestran la singularidad de la existencia (Muñoz y Contardi, 2022, p. 400).

¿Qué encuentra Astrada en Rilke, de quien dice que es “el que ha vivido la vida más pura, adentrada y solitaria, después de Nietzsche” y “ha previsto las angustias de la época dándoles una respuesta anticipada”? Por lo pronto, encuentra que Rilke hace de su vida una experiencia de existencia poética, como todos los grandes y verdaderos poetas, porque no quiso limitarse a una poesía que fuera obra de arte solamente, sino íntegramente una *obra vital*. Encuentra el interés por lograr una relación más auténtica y personal con el mundo, cultivando la experiencia interna de la soledad y la búsqueda profunda de las cosas.

A Carlos Astrada le interesa el tema de la “muerte propia”, que, según escribe, es el “postulado poético-existencial que, en él, se corresponde con el de la ‘vida propia’, formando ambos una unidad inescindible” (Astrada, 1943, p. 169). Le importa este “gran tema”, la muerte y sus irradiaciones en la vida, que está en el centro de las poesías y relatos rilkeanos; según Astrada, Rilke incorpora esta idea y la trabaja, convirtiéndola en una “vivencia orientadora, impregnada de sentido, definitiva” (p. 170). La “muerte propia” es lo opuesto a esa muerte que se imagina o evoca sin vivenciar, generalidad abstracta, trascendente y exterior a la vida, como algo añadido y externo a ella; la “muerte propia” es la muerte individual, la maduración y remate de una existencia auténtica que concierne en cada caso a cada uno porque se desprende de la “vida propia”. Astrada resalta aquí dos cuestiones centrales: por un lado, niega la universalidad abstracta e impersonal de la muerte que ahora, introducida en la vida, pierde su generalidad inofensiva y llega a ser individual. Por otro lado, entiende que en la “muerte propia” late un imperativo “que exige al hombre una tensión, un esfuerzo

de adentramiento en su vivencia [...] que supone el esfuerzo por hacer de la muerte la suya propia dando a su existencia sentido de totalidad y concreción de unidad viva” (p. 173). Astrada sabe, con Rilke, que la muerte es la faz interior y como el doble de la vida. Quien lea *Los cuadernos de Malte*, puede apreciar cómo en el final del Chambelán que allí se evoca se está en presencia de “una muerte terrible e imperial, que había llevado consigo y nutrido en él durante toda su vida”, no algo genérico sino individual, como los hombres de su época, dice el poeta de Praga, que “se concentraban y morían según lo que eran, y según aquello que hubieran llegado a ser” (Rilke, 2003, p. 36). No es una muerte trivial e impersonal, en serie, “no tan bien acabada”, como la que ocurre en los hospitales en donde “se muere según viene la cosa, habitualmente de una de las muertes asignadas al establecimiento”. La muerte en la concepción rilkeana, se manifiesta como parte de la vida, no como su opuesto, ni como su aniquilación, sino que es algo que cada ser lleva en sí “como el fruto su semilla”. De aquí que Astrada diga, con resonancias heideggerianas, que “la muerte propia, preconizada por Rilke, es lo que, como posibilidad auténtica e insobrepasable de nuestra existencia, da plenitud y acabamiento a la “vida propia”. La muerte, entonces, no tiene para Rilke ni para Astrada un sentido cristiano, como un fin que es a la vez comienzo o estación de tránsito a otra vida, sino “totalización de la existencia” (Astrada, 1943, p. 176).

La muerte se instala así en el centro de la vida, aparece mezclada con la vida. Astrada entiende que “si a esta muerte propia se la ha de lograr en plenitud” (1943, p. 173), tiene que “ser conquistada mediante el constante adentrarse” en ella” (p. 174). Lo que hace tan dolorosa la muerte o, más exactamente, el “morir”, es que no se trata de *nuestra* muerte, la “gran muerte” que todos llevan en sí, “el fruto en torno al cual da vueltas todo” (Rilke, 1999, p. 181), la muerte que quisiéramos madurar en nosotros, dice Rilke en el *Libro de horas*, sino una muerte extraña, que nos hace caer por tierra como un fruto antes de tiempo (Angeloz, 1955, p. 113).

A Carlos Astrada le interesan varios aspectos de Rilke, como el hecho de subrayar que la continuidad de vida y muerte implica el desafío planteado por algunos existencialistas, especialmente por Heidegger, quien lo ha tomado de la tradición cristiana, de Tolstoi y del mismo Rilke, y que es el tema de la autenticidad. Es decir: de tomar la vida en las propias manos y, en una relación personal creadora, hacer algo con ella. Astrada lo advierte tempranamente en Rilke, de modo que una de las consecuencias es que, cobrando conciencia de la inseparabilidad de vida y muerte, se debe optar por vivir de manera activa, sin escindirse, “entrar en sí mismo y probar las profundidades de las que ha surgido su vida”, de asumir el destino, la carga y la grandeza, “sin preguntar nunca por la recompensa que podría venir de afuera” sino “creciendo serena y seriamente a través de su desarrollo personal” (Rilke, 2017, p. 30), tal como aconseja Kappus en las *Cartas a un Joven poeta*, para darle a la vida un carácter y una forma que nos exprese de la mejor manera. Tal manera solo puede surgir de una elección personal, individual.

Astrada toma de Rilke este llamado a una vida auténtica, que implica no huir ni abandonar la vida por temor a la muerte. “Se trata de esto: de vivir todo, de vivir ahora las preguntas y quizá viviremos entonces, poco a poco, dentro de la respuesta”. Hay que educarse para ello, dice Rilke en las *Cartas*, aceptar lo que venga con toda confianza (2017, pp. 44-45). Hay, entonces, una cierta matriz existencialista en el argentino, pero sobre todo rilkeana, un modo de pensar y de experimentar la vida que no puede ser pasivo, sino centrado activamente en hacer de la vida una obra propia; no abandonarla al azar ni a los automatismos propios de cualquier sociedad en que toda vida corre el peligro de diluirse, como cuando “se llega y se encuentra una existencia ya preparada [y] no hay más que revestirse con ella”, sino más bien tomar la tarea de cultivarla. La lección que recoge Astrada de Rilke es la que también encontramos en las *Cartas*; vivir la vida, como creador y como hombre, aquí, en este único mundo, no de paso a ningún otro:

“sobre nuestra parcela de destino, propia, inalienable, que se labra una sola vez y solo sabe de los jugos de la tierra y de un sol que sobre ella nace y dentro de sus breves límites se pone” (Astrada, 1943, p. 175). Rilke plantea, de esta manera, el desafío de una vida vivida sin la presión de ningún más allá, vivida en el horizonte cerrado de la inmanencia. Resuena aquí el llamado a seguir “el sentido de la Tierra” que proclama Nietzsche y que, como Rilke, también Astrada ha encontrado en el *Zarathustra*. El “deber” de cada uno de nosotros (deber para con nosotros mismos, responsabilidad frente a lo que somos) sería evitar que la propia vida se pierda en pos de esa especie de “mentira idealista” de una vida después de la muerte, que Astrada rechaza de plano con el cristianismo, porque la considera el llamado a una existencia inauténtica, escindida entre un “más allá” y un “más acá”, en una tensión que implica estar “de paso”, yendo hacia una quimera prometida que despotencia al hombre y que, “al enajenarlo en supuestas verdades trascendentales, le hace dar la espalda a lo humano y a la vida cósmica, de la cual él es una partícula cargada de fuerza expansiva” (Astrada, 1969, p. 100).

En la base de esto que decimos está presente la muy temprana preocupación de Carlos Astrada por la cultura, por la formación que uno debe darse y que no puede concretarse en la figura nietzscheana del filisteo que “no sabe lo que es *cultura*” (Nietzsche, 2010, p. 478) y que vive para esa especie de vana erudición que no se vuelve sobre la vida para trabajarla y apropiársela. Esta idea de “hacer de la propia vida una obra de arte es, quizá, la más noble y delicada conquista”, dice Astrada, para lo cual es preciso “que el tedio no muerda en la obra de arte de la vida” (Astrada, 2021 [1922], p. 216). La opción por la cultura, que ya está inicialmente en la invitación de su amigo Pascale, como opuesta a la civilización (en donde resuena Spengler), es la opción por algo vivo, actuante en nuestras vidas, en la que se encarnan las ideas a través de las grandes obras de arte, de la filosofía. Astrada encuentra en Rilke este “modelo”, en el que ejemplarmente

se realiza en un hombre la “armonía de creación y vida”, el “milagro moral” (Zweig, 1936). Esta inquietud de cultivar la vida, de darle una forma que por sí sola no tiene, una forma a la altura de lo más singular de nosotros mismos y que puede hacer del mundo un lugar que reconocemos como propio, lo acompañará siempre a Astrada. Cuando más adelante descubra el marxismo, o cuando descubra el mito, o cuando tenga compromisos con la política argentina, con el peronismo mismo, lo que se verá es que late en el fondo el rechazo de toda forma de alienación, de todos los peligros que acechan a la vida de los hombres amenazándolos con volverlos extraños a la propia vida, a la propia muerte, en una operación que termina haciendo que todo el mundo resulte ajeno, abandonándose a recibir pasivamente lo que se nos ofrece sin hacer algo con ella. Se trata, más bien, de pensar en las obras de la cultura no ajenas a los hombres. De aquí la “auto-educación” del argentino con la obra de Rilke. Este será uno de los “maestros”, junto a Nietzsche, entre otros, a los que deberá que la sensibilidad filosófica no sea la de un erudito que contempla la vida como un cuadro fijo, sino la de un hombre estimulado por esta actitud despierta y responsable con la que hizo frente a todos los modos de enajenación de la realidad humana.

Referencias bibliográficas

Angeloz, Jean-F, *Rilke*, Buenos Aires, Sur, 1955.

Astrada, Carlos, *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.

—, *Escritos escogidos. Tomo I (1916-1943)*, comp.: Martín Prestía, Buenos Aires: Caterva Editorial; Meridión; Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Río Cuarto: UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía.

—, *Temporalidad*, Buenos Aires, Artes Gráficas Rovito & Cía., 1943.

- , *El marxismo y las escatologías*, 2da edición, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- Muñoz, Marisa y Contardi, Aldana (eds.), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2022.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos I (1869- 1874)*, Madrid, Tecnos, 2010.
- Rilke, Rainer M., *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- , *El libro de horas*, Barcelona, Ed. Lumen, 1999.
- , *Cartas a un joven poeta*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2017.
- Zweig, Stefan, *Rainer Maria Rilke. Una conferencia en Londres*, 1936.

CARLOS ASTRADA SOBRE NIETZSCHE: UNA LECTURA ENTRE EXTREMOS (APUNTES)

Sergio Sánchez

—No vayamos a hacernos “misólogos” —dijo
él— como los que se hacen misántropos.

Platón, *Fedón* 89 d.

La segunda mitad de la década de 1940, entre el centenario del nacimiento de Nietzsche (1944) y el cincuentenario de su muerte (1950), registra en nuestro país un particular fervor por el pensador alemán. En octubre de 1944 *La Nación* publica un *dossier* con importantes artículos de Ezequiel M. Estrada, Jorge Luis Borges y Francisco Romero. Del mismo año es el primer número de la revista *Minerva*, fundada y dirigida por Mario Bunge, dedicado por entero al filósofo alemán, con importantes trabajos del propio Bunge, de Rodolfo Mondolfo, de Rey Pastor, entre otros. A fines del año siguiente, aparece *Nietzsche, profeta de una edad trágica* de Carlos Astrada y dos años más tarde *Nietzsche* de Ezequiel Martínez Estrada.

Lo que ahora propongo considerar brevemente es cómo son abordados Nietzsche y su filosofía por dos intelectuales de entre los citados: Ezequiel Martínez Estrada y Mario Bunge, elegidos por estimar que sus lecturas de Nietzsche, entre sí antipódicas, nos permiten precisar y ejemplificar los polos entre los que se ha movido buena parte de las interpretaciones y valoraciones del filósofo hasta avanzada

la segunda mitad del siglo XX en nuestro país.¹ Definidos tales extremos de interpretación, intentaré presentar la lectura de Carlos Astrada, entendiendo que un aspecto importante de ella estriba en su rechazo de las posiciones (de lectura de Nietzsche y de actitud intelectual general) como las representadas por Martínez Estrada y Bunge, lo que revela el compromiso con una importante opción de cultura del pensador cordobés.

En lo que sigue, entonces, caracterizaré muy esquemáticamente la interpretación de Martínez Estrada y de Bunge, atendiendo principalmente a dos aspectos que usaré luego para ocuparme del libro de Carlos Astrada sobre Nietzsche:

1. La identificación del centro de gravedad de la obra de Nietzsche, lo que es nodal en ella y qué segmentos de su producción lo contienen prioritariamente.

2. Cómo se valora su pensamiento y su praxis filosófica. En especial, lo que por esta época se denomina su “irracionalismo” y, en relación con ello, qué actitud se asume ante él desde el propio campo de ideas.

En cuanto al importante tema de la relación de Nietzsche con el cristianismo, elemento que no interesa a Bunge, pero sí a Martínez

1. Ambos intérpretes empezaron a ocuparse relevantemente del pensamiento de Nietzsche en 1945 y siguieron haciéndolo hasta pasada la mitad de siglo. En el caso de Ezequiel Martínez Estrada, a su libro de 1947 (*Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires), que incorporaba prácticamente en su totalidad y sin modificaciones el artículo de *La Nación*, siguió en 1958 una nueva elaboración que, en lo esencial, no comporta un cambio de visión, sino que profundiza la de los dos textos precedentes: el ensayo “Nietzsche, filósofo dionisiaco”, incluido junto a un escrito sobre Montaigne y otro sobre Balzac en *Heraldos de la verdad* (Buenos Aires, Ed. Nova). En el caso de Carlos Astrada, su libro de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Buenos Aires, Ed. La Universidad) tuvo una segunda edición en 1961, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (Buenos Aires, Ed. Dédalo), con modificaciones (supresiones y añadidos) en las que es clara la revisión de su interpretación inicial, que nosotros hemos tenido en cuenta en lo que sigue. Martín Prestía, cuya cuidada edición crítica de ambas ediciones históricas utilizamos, apunta a propósito “la moderación en el tono”, novedad clave para nuestra propuesta de valoración.

Estrada, nos ocupará brevemente para apreciar una diferencia significativa entre las interpretaciones de este y de Astrada.

I. Ezequiel Martínez Estrada

En el trabajo de 1944 “Nietzsche filósofo dionisiaco”, que integra el mencionado dossier de *La Nación*, Martínez Estrada presenta un retrato condensado al que añadirá precisiones y desarrollos menores en su libro de 1947. Presenta una imagen del filósofo artista como gran hombre, embarcado en una misión excepcional: la revitalización de la cultura a través de la rehabilitación de las fuerzas irracionales que el arte despierta y exalta. Por esto, expone su filosofía de manera más bien general y acotada según la relevancia que guarda para su propósito de retratista, y como signo o cifra de un punto de vista frente a la realidad del mundo y la cultura, que siente propio. Asimismo, es perceptible en sus textos sobre Nietzsche un constante tono apologético y reivindicativo, más aún: exaltatorio,² que ha de atribuirse a una notoria identificación con su óptica, no menos que a la necesidad de tomar distancia de posiciones de raigambre positivistas y/o académicas que enfatizaban el valor y el rigor de una aproximación empírica científica a la consideración de la sociedad y la cultura.

Martínez Estrada recupera parcialmente al Nietzsche de los modernistas, explicitando su crítica de la cultura moderna, a partir de conferir la mayor centralidad a su mensaje artístico juvenil:

2. Véase, por ejemplo: “[n]ada hubo tan grandioso desde los tiempos de ‘Edipo en Colono’. El delirio adquiere la categoría de una lucidez superrracional y nada importa que sea el grito lo que envuelve, como un lenguaje restituido a sus prístinos significados, la más pura esencia de esa filosofía de Dionisos. Él tuvo conciencia, desde muy temprano, de que significaba en la historia del pensamiento un suceso inconcebible y monstruoso, una irrupción de los dioses desterrados de las ciudades de piedra” (*La Nación*, octubre de 1944).

su dionisismo exaltador del arte y emancipador de la vida frente a la razón y la cultura científica predominantes en la Modernidad, tal como poetas, artistas y literatos lo habían apreciado desde principios de siglo. Se trata siempre del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y su “metafísica de artista”. Martínez Estrada ve en esta obra el núcleo esencial, nunca abandonado de la filosofía de Nietzsche, que abraza como suyo al declarar que no es posible conocer por vía de la razón la verdadera realidad del mundo y de la vida, sino solo experimentarla y dar de ella una expresión en forma y representación simbólica. Es lo que hace el pensador que reconoce que la razón solo es capaz de trasuntar torpes simulacros y una distorsionada, despotenciada verdad. Nietzsche es para Estrada este pensador, de quien dice que

reivindicó una facultad arcaica del hombre primitivo, la intuición, como instrumento de percibir las delicadas notas de una realidad que no puede ser captada en sus líneas de conjunto, en su sentido trascendental y exacto, por el intelecto puro (1947, p. 42).

Una nota central de la imagen estradiana de Nietzsche, que intensifica el elemento irracional o antirracional, es la que subraya que es “un hombre religioso, de contextura religiosa” (1947, p.24). Nietzsche es para Martínez Estrada un paradigma del gran hombre por este rasgo religioso que lo caracteriza, que se refuerza y precisa al combinarse con la conciencia de encarnar una misión cuyo carácter y alcance lo lleva al terreno de parangones extremos, que incluyen el ejemplo de los mártires y el heroísmo y la santidad. Así, al aludir al momento en que Nietzsche abandona Basilea (obligado, como se sabe, por el deterioro de su salud), subraya que entonces ha comprendido que “su misión no está en las tareas de la cátedra, sino en dejar un testimonio más alto y universal del sacrificio de sí mismo, a la manera de los mártires” (1947, p. 15). Y agrega:

[p]oco de esto tiene que ver con la filosofía, sino con la religión. Su actitud es la del apóstata, indeciblemente empeñado en combatir su antiguo credo trascendido. Debe vérselo, entonces, en su verdadero papel y misión: de un heresiarca surgido de la fe cristiana (1947, p. 17).

Sus actitudes, dice, son las de “un espíritu religioso” y evoca “los nombres de los campeones de la Reforma, [...] Hutten, Zwinglio, Huss o Servet” (p. 15). En este contexto, el parangón con Lutero subraya la radicalidad y amplitud de la “misión” que Martínez Estrada atribuye a Nietzsche. Dice: “Lutero acometía para destruir, dismantelar, aniquilar el poder temporal y pastoral de la Iglesia romana...”. La postura filosófica de Nietzsche es idéntica:

la Iglesia aquí es el saber oficial, académico, frío, dogmático: el Sistema, el Canon, la Universidad, la Academia, el Estado. Su filosofía dionisiaca es como la religión dionisiaca de Lutero (p. 22).

Según esta cadena de citas, Nietzsche es un apóstata del cristianismo. Ha renegado de sus dogmas, no ha desertado de él. Es un disidente, no un desertor:

[n]o ha destruido a Dios, ni al cristianismo, ni a la moral [...]. Una revisión superior, fuera de los dogmas canónicos y de los prejuicios de tribu y academia, acabará por comprender que, como todas las apostasías, la de Nietzsche habrá contribuido a fijar más nítido y puro el ideal corrompido por la rutina... (p. 19).

Martínez Estrada se hace eco aquí de intérpretes alemanes cuyas obras se conservan en su biblioteca, especialmente Karl Jaspers.

En cuanto a la sorprendente equiparación con Lutero, es claro que no se basa en afinidades de ideas encontradas en algún texto

del filósofo leído con atención, sino en otro género de coincidencia que cree identificar: la comunidad o comunión connatural de quienes comparten el mismo tipo de vínculo vital con el mundo y la vida, con su fondo metafísico, lo que constituye su fe o religión, más allá de toda articulación de ideas específicas. Con este concepto general de religión (que proviene de Carlyle³), Martínez Estrada consigue disolver o mitigar la oposición entre Nietzsche y el cristianismo que muchos intelectuales encontraban irreductible, desde el Darío que llamaba “Anticristo” al filósofo.

Como se ve, la imagen que Martínez Estrada traza de Nietzsche es por sí misma una exaltación sin matices de las potencias artístico-vitales irracionalistas, las que, enemigas de la razón, no lo son del cristianismo “dionisiaco” de heresiarcas fuertes como Lutero, de quien Nietzsche sería un hermano.

II. Mario Bunge

Si ahora prestamos atención a la lectura de Bunge, estamos en las antípodas de esta imagen entusiasta, casi hagiográfica del Nietzsche de Martínez Estrada. En efecto, en “Nietzsche y la ciencia” Bunge, militante de la hegemonía de la racionalidad científica en la versión reductivista que suscribe, da forma a un juicio sumario de la figura y la obra del filósofo. Una suerte de retrato predispuesto en su horizonte

3. Como en Europa y Estados Unidos, no ha sido infrecuente en Hispanoamérica, ya desde Rubén Darío y J. E. Rodó, asociar a Nietzsche con Carlyle. Como veremos, también Bunge identifica al Zarathustra nietzscheano con “el héroe de Carlyle”. Una exposición sumaria de las ideas del escocés y la valoración invariablemente hostil que Nietzsche mantiene de él puede verse en nuestro volumen *Los grandes hombres como calamidad pública. Carlyle en Nietzsche*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2024. También a Astrada le interesó Carlyle, pero su valoración, contrapesada por la figura de Emerson, introduce significativas diferencias con la que encontramos implícita en el autor de la *Radiografía de la pampa*.

de atención para ser blanco de sus dardos. Abundan las adjetivaciones denostadoras, los *argumenta ad hominem*, las frecuentes descalificaciones que apelan (sin originalidad alguna) a la remanida enfermedad mental del filósofo. Escasean, por su parte, las argumentaciones provistas de las debidas razones y pruebas esperables en quien condena al filósofo precisamente por su supuesto irracionalismo, antiintelectualismo y, podemos decir, carencia de “ilustración” hasta los límites del oscurantismo.⁴

Es imprescindible tener en cuenta aquí dos circunstancias que, si no justifican, explican el proceder de Bunge:

1. La primera, que escribe en 1944, durante el auge de la nazificación de Nietzsche a manos del nacionalsocialismo, con Baeumler como principal fautor, sin que mediara verificación crítica alguna por parte del epistemólogo sobre la veracidad de la *Nietzschebild* puesta en boga por el nazismo. Esto explica la segunda circunstancia.

2. Que el texto de Bunge sea ante todo un *pamphlet* que toma a Nietzsche como precursor del régimen nazi, sin interponer las dudas que un estudio medianamente profundizado de la obra del filósofo habría alentado, como por la misma época supo hacer en Europa Thomas Mann y entre nosotros ese lector finísimo que fue Borges.⁵

Así, a la antipatía que despierta en el epistemólogo la actitud crítica (no de rechazo, sino de examen, de no idolatría) de Nietzsche frente a la ciencia, se suma la natural tirria de tratar con alguien a quien tiene por responsable de la peor irracionalidad del presente.

4. Un ejemplo de afirmación arbitraria, sin el aporte de pruebas que la avalen, es la mención de la pretendida admiración de Nietzsche por Gobineau (Bunge, 1944, p. 50), afirmación en la que solo pudo incurrir por repetición precipitada y acrítica de suposiciones oídas de otros detractores igualmente arbitrarios.

5. Es ilustrativo del tono crasamente panfletario y provocador el epígrafe que encabeza el artículo, con el que se equipara a Nietzsche con Millán de Astray, el burdo militar franquista antisemita: “¡Fiat vita, pereat veritas!” [Nietzsche y Millán de Astray]” (Bunge, 1944, p. 44).

Esta predisposición lo induce a no observar elementales recaudos de buen lector.⁶

En efecto, basta leer unas pocas citas como muestra de lo que decimos. Dado el tema que exclusivamente le interesa, la posición del filósofo frente a la ciencia, el epistemólogo comienza identificando el periodo que a sus ojos es medianamente atendible de su producción, a saber, la que va de *Humano* a *La ciencia jovial*. Leemos:

[s]olo en el breve período intermedio de su trayectoria atormentada y alucinada respetó Nietzsche a la ciencia. Es la etapa en la que hace la revisión crítica (confiriendo a este vocablo una extensión muy generosa: Nietzsche no conoció la crítica sino la vituperación) del schopenhauerismo y del wagnerismo de su juventud. [...] En este fugaz período hace del conocimiento en general, y del científico en particular, la finalidad de la vida. Pero no el conocimiento puro [...] siempre despotricó contra todo “purismo”: fue toda su vida un rabioso pragmatista [...] su respeto por la ciencia fue pasajero [...] Las ideas esenciales de Nietzsche son anticientíficas, antiracionalistas (1944, p. 44).

Repetidamente afirma Bunge que Nietzsche despreciaba la ciencia sin conocer casi nada de ella, prescindiendo de toda prueba o aval de semejante afirmación, con una credulidad que es la propia de quien sigue el significado literal de los textos, sin hacer lugar a los giros de la ironía y el humor y los muchos pliegues de significación de una escritura tan rica y variada en sentidos como es la prosa de Nietzsche:

6. Así, por ejemplo, en una nota a pie, declara desenfadadamente que se “ha servido de las Obras completas de F. N. en la traducción algo libre de E. Ovejero y Maury” (Bunge, 1944, p. 44), evidenciando haber obviado todo recurso que mitigara la “liber-tad” del traductor tras advertirla, lo que, tratándose de un texto de la riqueza semántica que caracteriza a los escritos de Nietzsche, reconocido artista de la lengua alemana, es por lo menos desconcertante.

[e]l creador del *Wille zur Macht* nunca dispuso de la voluntad suficiente para estudiar a fondo materia alguna [...] Su actitud ante cualquier problema, en particular el del conocimiento (en el que evidenció su zarathústrica ignorancia) puede resumirse en un grupo de aforismos (toda su obra es en realidad un montón inarticulado de aforismos fragmentarios e incompletos) (1944, p. 45).

Y estas características tanto del hombre como de su obra son resultado de que Nietzsche “fue un producto típico de la decadencia de la cultura europea y en general de la decadencia de la filosofía culminada con el antiintelectualismo moderno” (1944, p. 45). A su vez, “Nietzsche no es en puridad un filósofo: es ante todo un lírico impetuoso y atormentado, un literato fragmentario e inmaduro, un aristócrata rebelde y dolorido con wagneriana pretensión de profeta” (p. 45).

Su conclusión reúne los lugares comunes de la vulgata basada en las mayores simplificaciones y distorsiones de lectura de la época, promovidas por la nazificación del legado del filósofo: reducción del valor de la ciencia a instrumento de la voluntad de dominio (comprendida por Bunge según la descontada acepción vulgar que no reconoce en la noción la necesidad de interpretación filosófica), reaccionarismo y racismo (el Moloch rubio) como proyecto totalitario, todo en términos de un irracionalismo romántico precursor del nefasto presente europeo:

Nietzsche no quiere *ciencia*, sino *sabiduría* [...] una “sabiduría” activa y de mando. [...] Zarathustra [...] es el héroe de Carlyle. [...] La sabiduría que quiere Nietzsche toma de la ciencia su poder de dominio. [...] En definitiva, puede verse que la actitud de Nietzsche frente a la ciencia es, en general, negativa. Cuando no lo es, constituye algo mucho peor: una pretensión limitadora y pragmática en el peor sentido: en el sentido de deformación, de prostitución de la ciencia como sacerdotisa del Moloch rubio. [...] Nietzsche se ha adelantado varios años —por mantener vivo lo peor de la tradición

romántica— al movimiento de crítica de las ciencias, y, en general al irracionalismo contemporáneo. Lo que la reacción le debe no ha sido siempre reconocido” (1944, pp. 47, 50).

Como también sucede en gran medida con Martínez Estrada, más allá de las evidentes diferencias en casi todos los planos, Bunge parte de una imagen *a priori* del filósofo, aplicándose a ilustrarla con citas extraídas de textos muy diferentes, abstraídos de todo contexto.

Extremos que se tocan

En el caso de la lectura de Martínez Estrada, aunque son las dotes del pensador artista las que destaca y la filosofía que le adscribe es la contenida en la “metafísica de artista” de su obra juvenil, no ha dejado de reconocerle estatura y carácter de filósofo (como los “philosophical poets” de Santayana). Por su parte, los modernistas de principio de siglo y el propio Bunge, que reduce a Nietzsche despectivamente a mero lírico trastornado, tienden a abordarlo exclusivamente como un servidor de las musas que ha entrado en la filosofía con todos los humores del artista, convirtiéndola en una extensión del arte.

Es claro, por otra parte, que, en la construcción de la imagen del filósofo y su pensamiento, ambos lectores han procedido naturalmente como un escultor que sustrae cuanto juzga superfluo atendiendo al fin ideal que persigue. Lo que han dejado caer del complejo bloque de la obra de Nietzsche ha sido sin dudas el valor prioritario que el conocimiento (todo lo que con justicia cabe denominar “conocimiento” además del conocimiento científico) gana para este una vez que se libera de las ilusiones wagnerianas y schopenhauerianas y, con ellas, de todo intento de restauración del mito como había pretendido en su primera obra. Poco cuenta que Bunge no limite el pensamiento de Nietzsche a su obra juvenil, ya que igual lo reduce a epígono irracional del romanticismo, incluso allí donde su pensamiento ha dejado atrás el período juvenil wagneriano y schopenhaueriano y vindica una

recuperación (corregida) de las premisas culturales de la *Aufklärung*. Así, obliterada por completo la vindicación antiromántica del conocimiento, el Nietzsche que postula la inmediatez dionisiaca de la realidad, y, en concordancia con ella, la rehabilitación del arte y el mito en clave metafísica, es *todo* Nietzsche, para ambos lectores, que lo presentan embebido del espíritu antiacadémico y antirracionalista que Martínez Estrada hace suyo y Bunge execra sin límites. En el caso del primero, es notorio cómo no releva aspectos del filósofo y su obra que puedan ser objeto de discrepancia crítica, mientras que Bunge, en el extremo opuesto, no encuentra prácticamente nada rescatable de la obra del filósofo, a la que considera fruto de exacerbación romántica patológica. Así, la imagen “dionisiaca” del filósofo que Martínez Estrada reivindica y propone, termina por coincidir con la imagen que se hace de él, desde el extremo de un categórico rechazo, el enfático epistemólogo que, como vimos, encuentra confirmación de sus ataques en los mismos aspectos en que el poeta ensayista encuentra motivos de encomio y adhesión. Aunque muy brevemente, conviene precisar mejor aquí este zócalo de extremos que se tocan.

Ambos profesan el horror de los matices: sus proposiciones tienden a ser apodícticas, netas, inapelables. Así, en lo que concierne a la racionalidad y el conocimiento, ambos se hacen una idea muy restringida y estrecha, que proyectan en los textos del filósofo.

En efecto, en sus perspectivas la racionalidad se verifica y expresa bajo el signo de valoraciones contrapuestas: en Bunge, como la dimensión definitoria y exclusiva del discurso epistemológico y científico; en Martínez Estrada, lo que se aprueba en este campo, innegablemente racional, es considerado una excrecencia artificiosa y desvitalizada-desvitalizante cuya ausencia celebra allí donde en su lugar rige el libre, irracional desempeño intuitivo artístico, en que lo real se aprehende a salvo de toda distorsiva mediación científica racional. No parece haber lugar para ninguna atendible racionalidad en algún punto de coincidencia entre semejantes valoraciones contrapuestas.

El poeta ensayista y el epistemólogo, el apologista y el censor, confinan así al filósofo y su obra en los estrechos límites en que ninguna discusión filosófica resulta particularmente favorecida.

En este punto podemos señalar la peculiaridad de la obra de Carlos Astrada.

III. Carlos Astrada

Varios rasgos relevantes resaltan inmediatamente en el libro de Astrada:

1. La atención responsable al texto de Nietzsche al que, a diferencia de Martínez Estrada y Bunge, lee en alemán y cita y explica filosóficamente, teniendo presente su historicidad, los distintos giros e inflexiones por los que pasa el pensamiento de Nietzsche en su desarrollo, sin pretender que este esté “todo” contenido en unas pocas obras, como en cambio vimos que hacen Martínez Estrada y Bunge.⁷

2. El dominio de la disciplina filosófica, de los conceptos relevantes y su historia, algo que falta en Martínez Estrada, quien se mantiene en lo general y sumario, y que Bunge, de disponer de esos recursos, evita con éxito que se noten.

3. La confrontación bien informada y fina con otros intérpretes del filósofo, lo que no encontramos en Martínez Estrada ni en Bunge.⁸

Veamos un ejemplo de lo primero, de la atención y prioridad otorgada al texto frente a los intérpretes y a los propios prejuicios.

Al ocuparse en la segunda edición de la interpretación panfletaria y simplificadora de Lukács, Astrada escribe a propósito del

7. Véase la secuencia de momentos de la vida intelectual y del desarrollo del pensamiento de Nietzsche al que Astrada está atento en la primera edición de su obra, especialmente en los capítulos I-VIII; igualmente, la atención al contexto histórico en que el filósofo escribe en los capítulos XIV y XV (Astrada, 2021, pp. 67-161; 201-213).

8. Ejemplo de esto son especialmente las páginas añadidas por Astrada en la edición de 1961 sobre las interpretaciones de Heidegger y Lukács.

supuesto cristianismo de Nietzsche, lo que los especialistas han confirmado entretanto definitivamente. Al hacerlo, no tiene contemplaciones con las lecturas que, como la del propio pensador húngaro y, como vimos nosotros, la de Martínez Estrada, siguiendo a Jaspers, no aceptan el radical ateísmo del filósofo que ataca la raíz de *toda forma* de cristianismo:

[a]lgunos intérpretes superficiales se han esforzado ya por aguar el ateísmo radical de Nietzsche, presentándolo como algo inofensivo, como una búsqueda “angustiada” de Dios y un oculto —vergonzante— reconocimiento del Dios cristiano. [...] Nietzsche, a estar a lo que nos dice Jaspers, cuya opinión comparte con Lukács, permaneció “próximo” al cristianismo. Si la posición expresa del autor del *Anti-cristo* es de proximidad al cristianismo, habría que indagar qué es lo que, para Jaspers, es estar alejado de este. La ruptura de Nietzsche con el cristianismo y su negación radical del Dios cristiano, continúa siendo, por lo visto, un escándalo para algunos filósofos [...] que no han medido todavía el sentido liberador y superador del pensamiento de Nietzsche (Astrada, 2021, p. 234).

Pero lo que nos parece más interesante para el lector del libro de Astrada es el hecho de que, como siempre sucede en las buenas producciones filosóficas, su interpretación avanza hacia el terreno de los matices, abandona las generalidades y abstracciones de quienes rechazan o no atinan a entrar de lleno en la espesura del significado de los textos, como explícitamente requería Nietzsche que se hiciera con su obra.

Llegamos al punto que nos importa destacar de la interpretación de Astrada para apreciar cuánto su atenta lectura y su propia pasión filosófica lo colocan en una región que no cede a los extremos que Martínez Estrada y Bunge ocupaban frente al “irracionalismo” de Nietzsche. En la segunda edición del volumen sobre el filósofo (1961), *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Astrada ha hecho las cuentas

con intérpretes que lo han clausurado en una interpretación simplista e ideológica, que deja perder la fluidez y los matices de supensamiento. Ahora entiende que Nietzsche ha sido el precursor de ese irracionalismo extremo desarrollado a principios del siglo XX, fusionado con formas de vitalismo, como es el caso de Klages, entre otros. Pero se cuida de atribuirle las formas extremas y simplificadas de este. Su juicio sobre el irracionalismo del filósofo da en reconocerlo como parte de la crisis de la razón ilustrada en el siglo XIX. Sensible a la complejidad de la filosofía de Nietzsche, procura consecuentemente ponerla a salvo de lecturas ideológicas, como las de Baeumler y Lukács. Lo que rechaza es el “irracionalismo radical y dogmático” (Astrada, 2021, p. 245) que estas lecturas le atribuyen, un “irracionalismo reaccionario”, que Astrada no encuentra apropiado para caracterizar la filosofía de la vida y la posición de Nietzsche:

[L]a filosofía de la vida, así como el irracionalismo en que ella desemboca no es [...] una filosofía que haya que desechar absolutamente como “reaccionaria”. A pesar de sus limitaciones e insuficiencias, y concediendo que se haya hecho de ella una utilización extra-filosófica con fines sociales regresivos, con sus más destacados representantes, desde Nietzsche hasta Dilthey y Simmel, sobre todo con Nietzsche, ha operado un influjo positivo. Ha contribuido a liberar el pensamiento de los estrechos moldes de las supervivencias del racionalismo dogmático y de las cristalizaciones de un logicismo puramente abstracto y formalista, cerrados a la dinámica del verdadero proceso del conocimiento y los cambiantes contenidos, tanto de la naturaleza como de la vida humana e histórica. Principalmente, la filosofía de la vida y el irracionalismo nietzscheano, al poner de manifiesto la aberración del carácter ascético y anti-vital de la moral y de la concepción cristiana, y mostrarnos los fundamentos falsos y anti-humanos en que estos se asentaban, han tenido un efecto saludable, vindicador de la vida y

su ímpetu expansivo; y de ahí que su influjo haya tenido y tenga aún tanta persistencia (Astrada, 2021, pp. 236-237).

Frente a la comprobación de que el irracionalismo que en “su forma extrema devino tendencia predominante en la primera mitad de nuestro siglo, está hoy en crisis”, Astrada reconoce y subraya la necesidad de una instancia superadora que haga posible la comprensión no ilusoria del mundo y la historia, y que habilite la discusión sobre ellos. Esta posibilidad está clausurada tanto en las interpretaciones de los mencionados Baeumler y Lukács, como entre nosotros, podemos agregar, con lectores como Martínez Estrada y Bunge, cuyas posiciones se excluyen mutuamente sin dialogar. Astrada encuentra que la vía dialéctica ofrece la instancia de una racionalidad a salvo de la oscuridad del irracionalismo extremo de principios de siglo tanto como del racionalismo que Nietzsche atacó en su tiempo:

[e]l irracionalismo [...] está hoy en crisis. Se bate en retirada [...]. Es la razón dialéctica la llamada a develarlo [...]. El materialismo histórico, como aplicación del materialismo dialéctico al proceso social, es una concepción que interpreta cabalmente el devenir de la realidad histórica, plegándose con ductilidad conceptual a su fluencia (Astrada, 2021, p. 245).

Esta ductilidad de los conceptos en su relación con la historia son la clave de la razón y la racionalidad que Astrada encuentra necesarias y que hemos querido subrayar aquí, por dos razones. En primer lugar, porque es una opción consciente del *devenir* que Nietzsche había puesto en el centro de su filosofía y con cuyos desafíos se había confrontado: la opción astradiana supone una racionalidad del pensamiento dialéctico que “por su carácter procesal, es un pensamiento en devenir, en constante adaptación a los cambios [...] lejos de toda cristalización dogmática” (2021, p. 246).

En segundo lugar, porque, precisamente, por asumir esta posición dialéctica, Astrada se muestra capaz de la distancia crítica y de un ejercicio responsable de pensamiento capaz de liberar, a la discusión filosófica, de la encerrona dogmática del irracionalismo y del supuesto “racionalismo” habilitados diversamente por el neoromanticismo de Martínez Estrada y por el neopositivismo *a la* Bunge, y permite aprehender la realidad en su dinamismo histórico, para transformarla consecuentemente.

Esto ocupa el centro de la opción astradiana de “cultura”: a salvo de los extremos que, como vimos, se tocan pero son impotentes de posibilitar el diálogo y la discusión requeridos por la filosofía y, sin dudas, por toda cultura democrática, según penosamente comprobamos hoy.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Meridión, 2021. Edición crítica y estudio introductorio: Martín Prestía.
- Bunge, Mario, “Nietzsche y la ciencia”, en *Minerva. Revista continental de filosofía*, año I, vol. II, n. 4, 1944, pp. 44-50.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Nietzsche*, Buenos Aires, Emecé, 1947.

LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN CORIOLANO ALBERINI

María Cecilia Barelli y Pablo Olmedo

Introducción

A lberini fue un intelectual académico preocupado y ocupado por el porvenir de la cultura nacional. La universidad se le manifiesta un actor fundamental en la medida en que abandone la “vieja forma pragmática de la cultura argentina” y la disposición de un “alma irremediabilmente política”, que obstaculiza la “libre investigación de la verdad”.¹ Precisamente, en su escrito sobre la filosofía alemana en Argentina señala que las ideas de la metafísica tedesca han sido reinterpretadas en estas tierras en clave política.²

Sobre el trasfondo de esta contraposición entre las esferas de la política y la cultura, Alberini considera que si bien en algunos países, gracias a su sentimiento intelectual consolidado por un largo esfuerzo histórico, la cultura logra escapar de su subsunción a la

1. En este apartado introductorio retomamos expresiones de Alberini, extraídas de la conferencia de 1928 brindada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Alberini participa en el ciclo de conferencias organizado por el centro de estudiantes al cumplirse el décimo aniversario de la Reforma universitaria. Véase: Alberini (1973a).

2. Alberini comenta en una carta a Astrada del 16 de enero de 1930, cuando ambos se encuentran en Alemania, Alberini en Berlín y Astrada en Friburgo: “¿Que de dónde he sacado que hay metafísica tedesca en el Plata? Pues la hay. He rastreado la influencia de Herder en nuestros románticos. Sostengo que Sarmiento es un herderiano. Savigny mucho influyó sobre Alberdi. El mismo fenómeno se nota en López y Echeverría” (Astrada, 2022, p. 183). Respecto de la importancia de los viajes de Alberini y Astrada a Alemania para la conformación del canon académico filosófico en nuestro país, véase: Ruvituso (2015).

política, no ocurre lo mismo en aquellos de “escasa densidad espiritual” como Argentina, donde no hay fuera de la universidad mayor cultura que la que existe en ella. El filósofo sostiene que aquello que le falta al país coincide con lo que le falta a la universidad, sin embargo: “el sentimiento de una libre cultura. Ya tiene el país hombres capaces de sentirla y producirla” (Alberini, 1973a, p. 97). Ese es el desafío que se impone como intelectual, identificando a la filosofía nada menos que con la esencia de la cultura. La universidad, y específicamente la Facultad de Filosofía y Letras, sería la encargada de imprimir en la vida cultural del país “personalidad espiritual”, acompañar el proceso de conversión del hombre en “persona”, ejercitándose en el “culto de la verdad libre de espíritu pragmático” y antipositivista. Concibe al positivismo una corriente objetable “no solo como doctrina filosófica porque destruía los problemas cardinales del espíritu, sino también porque a fuerza de grueso agnosticismo, agravaba los defectos de la mentalidad argentina” (p. 82).

En ese sentido, Alberini entiende que la reforma universitaria en Argentina —país nuevo— tiene que ser una “reforma intelectual” y con vistas a la formación de un “espíritu eminentemente democrático en función de la ciencia y no de la política”. Lo esencial para la universidad es el “espíritu de libre investigación”, deteniéndose en la problematización más que en la solución, es decir, en el “espíritu de fermentación mental, creador de nuevos problemas”.

Alberini asume la tarea de construir un campo filosófico nacional en el que los grandes temas universales puedan ser abordados desde una perspectiva local; enuncia tal finalidad en la conferencia para el Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Boston, en el año 1926, al que asiste como delegado del país. Semejante pretensión implica entablar un diálogo profundo con la tradición filosófica europea, que permita nutrir un campo de enunciación propio.

En este marco de ideas, Nietzsche es uno de los interlocutores con quien mantiene un intercambio por momentos más directo, por

momentos satelital, pero siempre de consecuencias filosóficas notables a la hora de reconstruir su propio itinerario intelectual. En este sentido, Alberini se hace eco de discusiones en torno a las ideas del filósofo alemán que se suscitan en el ámbito del Río de la Plata en las primeras décadas del siglo XX. Pero mientras la mayor parte de estas se desarrollan en espacios fundamentalmente artísticos, Alberini presenta la novedad de situar la discusión en torno a Nietzsche en el ámbito específico de la tradición filosófica, con vistas a pensar su inserción en la formación académica universitaria.³ Teniendo tal contexto, nos proponemos mostrar algunos aspectos de la lectura que el pensador argentino efectúa del alemán.

Para ordenar nuestra exposición discernimos dos trazos en la lectura de Alberini: por una parte, la especial atención dedicada al autor de Zarathustra en el marco de su proyecto teórico que se consolidará en la elaboración de una axiogenia; por otra, la preocupación por los efectos culturales que pueden desprenderse de la inscripción curricular de la filosofía de Nietzsche en las universidades. Ambos trazos se encuentran, por supuesto, entrelazados. Su distinción analítica nos permite mostrar con mayor claridad las diferentes aristas de la recepción de Alberini.

I. Primer trazo

El problema del valor es central en el desarrollo teórico desplegado por el filósofo argentino. Su pretensión de dar con una clave de

3. Si bien, a partir de la década del 1910 encontramos diferentes lecturas del filósofo alemán que buscan abordar su ideas en términos filosóficos, la especificidad de Alberini radica, como veremos, por una parte, en su voluntad de situar los problemas e ideas del autor del Zarathustra en el marco de las discusiones filosóficas modernas —dirección de lectura que se consolidó años más tarde, encontrando uno de sus máximos exponentes en Carlos Astrada— y, por otra, en pensar su lugar en la academia argentina. Véase: Prestía (2021, pp. 16-17).

comprensión que escape de las soluciones formalistas asentadas en una concepción abstracta de la razón y, al mismo tiempo, no se reduzcan a una interpretación meramente sensitiva o instintiva, marca el camino que intentará seguir para resolverlo.

La figura de Nietzsche aparece en reiteradas ocasiones, en diferentes escritos: unas veces asociada a otros nombres como los de James o Renouvier; otras, contrapuesto al de Kant. Siempre emplazado en las tradiciones del pragmatismo o el vitalismo. En una monografía de 1912, titulada “El pragmatismo”, Alberini hace explícita la clave de lectura que supone a la hora de abordar los textos del filósofo alemán. En medio de la exploración de la crítica de Bergson a la pretensión de objetividad de las ciencias, afirma:

Ello equivale a imaginar con Nietzsche, verdadero poeta del bergsonismo y el más consecuente de los pragmatistas, por más que es anterior a ellos, que “la no verdad es condición de la vida”. La lógica humana no es sino la forma racional de los impulsos vitales: he ahí la idea cardinal del sistema de Nietzsche. Para Bergson, solo es objetivo el devenir, pero precisamente porque es objetivo es inútil; luego los principios falsos tienen una función biológica. ¿No es esta, acaso, la única verdad en que creía Zaratustra? (Alberini, 1973b, p. 117).

Encontramos en este pasaje una serie de elementos, que nos permiten delinear la imagen del filósofo alemán construida muy tempranamente por Alberini. Antecesor del pragmatismo,⁴ *poeta*

4. Es importante señalar que esta asociación de la filosofía de Nietzsche con la tradición pragmatista es un tópico de la época y perdurará en el tiempo. En una conferencia que brinda en 1920, del otro lado del Río de la Plata, Vaz Ferreira ubicaba a Nietzsche como uno de los antecesores del pragmatismo, y en el texto 1909 sobre esta corriente filosófica, realiza una exposición de la teoría de la verdad de William James, que resulta muy afín al filósofo alemán; es la misma asociación que encontramos en las consideraciones de Alberini. Véase: Vaz Ferreira (1909; 1963). Años más tarde, el filósofo argentino Francisco Romero, trazando un mapa histórico del desarrollo de las ideas filosóficas en

del bergsonismo, afirmador de los instintos vitales, son algunos de los rasgos a partir de los cuales lo comprende. Esta caracterización se despliega en una extensa nota al pie, en la que define la obra del filósofo alemán como un “matorral de antinomias”, al punto que a veces puede refutarse a Nietzsche sirviéndose de sus propias afirmaciones. No obstante, en medio de esa confusión, de esos “desplantes dogmáticos” y “mariposeos filosóficos”, puede hallarse “cierta unidad sistemática”. La “tendencia neo-pagana”, cifrada en el culto a Dionisos, la “estetificación de la metafísica y demás chirimbolos románticos”, configuran su inmoralismo. Si bien reconoce que “se ha tratado de estudiar la evolución del pensamiento de Nietzsche, demostrando la existencia de diversos periodos”, Alberini sostiene, en consonancia con otras lecturas de la época que circulaban por el Río de la Plata, que *El nacimiento de la tragedia* es su obra fundamental. Es precisamente en tal obra donde se halla contenido “todo un pragmatismo estético y a la vez ético y cognoscitivo”, según el cual “es bueno, bello y verdadero todo lo que aumenta la voluntad de potencia”. De este modo, frente a la “vocación especulativa del socratismo”, Nietzsche opone “el pesimismo heroico propio de la vida presocrática”. Ante todo racionalismo que, en última instancia “conduce al nihilismo”, ante “el objetivismo científico” que “sería un reflejo de budismo, esencialmente ascético”, ante toda “voluntad de nada”, el filósofo alemán antepone la “voluntad de

Argentina, escribe: “en los finales del siglo [XIX], el Positivismo había echado en otras partes por caminos diferentes, había confrontado con novedad y rigor ciertos problemas que no hallaron cabida en los sistemas de Comte y de Spencer, especialmente el problema del conocimiento. Esto ocurría en primer lugar en Alemania y en otros países ligados filosóficamente a ella, donde prosperó una teoría del conocimiento fundada positivísticamente y del mayor interés, ilustrada por los nombres de Laas, Avenarius, Ernst Mach y Vaihinger, muy poco conocida en Iberoamérica. Cercano a estas ideas, separada algunas veces y otras fundido con ellas, crecía el pragmatismo, uno de cuyos primeros representantes ilustres es Nietzsche, y que debía lograr en los Estados Unidos, por obra de Peirce y James primero y de Dewey y tantos otros después, un notable predicamento” (Romero, 1952, p. 20).

potencia”, que constituye “el elemento subjetivo por excelencia” de toda representación. Alberini concluye:

La vocación voluntarista y antiespeculativa de Nietzsche es, pues, evidente. Para él, los interrogantes de la metafísica no deben ser fuente de pesimismo: al contrario, se debe tener la voluntad de lo trágico; es menester decir sí a todo lo problemático y terrible, hay que adorar a Dionisos, en una palabra: ¡será superhombre el que más atracones de ambrosía se pegue! ¿Que la dialéctica nos sume en el pesimismo moral por medio del pesimismo intelectual, en el nirvana? Nada de aspavientos budistas ante las pavorosas incógnitas ontológicas, nada de entreveros ergóticos: la vida no debe discutirse si no vivirse, aunque lo trágico sea la ley del mundo, la vida será mala pero es bella porque la voluntad es eterna debajo del eterno flujo fenoménico. ¡Nada de nirvana pues, caigamos en un deliquio estético! He aquí la receta de Dionisos. Ante semejante terapéutica estética, un buen discípulo de Schopenhauer diría que eso es una manera de poner buena cara al mal tiempo (1973b, pp. 136-137).

Observamos en este pasaje el solapamiento y la condensación de una serie de elementos que nos permiten, más allá de lo que el propio Alberini hace explícito, elaborar una primera comprensión del trasfondo que sustenta su lectura. En primer lugar, se hace evidente el interés con el que se acerca al corpus nietzscheano: es la preocupación por la moral, por la génesis y la fundamentación de los valores, lo que conduce al, por entonces, estudiante de filosofía a prestar atención a la obra del autor de Zarathustra, quien pone en escena, como ningún otro, este problema. Reconocemos también que la comprensión de Alberini de la filosofía de Nietzsche encuentra su punto de asidero, en este caso, en *El nacimiento de la tragedia*, obra sin cuyo conocimiento “no puede penetrarse” en el espíritu nietzscheano. Esta aseveración se encuentra en consonancia con la

orientación interpretativa de la obra del filósofo alemán, predominante en la época.⁵ Aun cuando en este texto, y la mayoría de los que consideraremos a continuación, Alberini hace múltiples referencias a escritos nietzscheanos posteriores, como *El caminante y su sombra*, *La ciencia jovial*, *Aurora*, la pseudo obra *La voluntad de poder* y, fundamentalmente *El crepúsculo de los ídolos*, lee siempre bajo la hipoteca del esquema binario planteado la obra de 1872: de un lado encontramos la vida instintiva, expresada en la figura de Dionisos; del otro, la vida racional encarnada en la figura de Sócrates. En torno a esta oposición Alberini estructura toda su investigación. Finalmente, damos con la comprensión de la “voluntad de poder” como principio metafísico, cercano a la idea schopenhaueriana de *Voluntad* —“la vida será mala pero es bella porque la voluntad es eterna debajo del eterno flujo fenoménico”—, del que se resaltan sus elementos irracionales: “¡será superhombre el que más atracones de ambrosía se pegue!”. Estos son los rasgos configuradores de la comprensión de Nietzsche, puestos en juego por Alberini en su pretensión de superar la visión dicotómica entre razón e instinto a la hora de pensar el problema de los valores.

5. Sergio Sánchez (2020) señala que son tres los aspectos distintivos de la recepción hispanoamericana de Nietzsche hacia finales del siglo XIX y mediados del XX. El primero es que “su influjo se ha dado más en el campo de la literatura que en el de la filosofía”, siendo fundamentalmente los ámbitos extra-académicos los que prestaron atención a la obra del filósofo alemán. El segundo alude a los aspectos de su filosofía que mayor atención recibieron, se trata de aquellos que “alentaban lecturas y/o utilizaciones políticas”, poniendo de relieve la imagen de un filósofo “altisonante, de *dura vis* transformadora de la vida en todas sus manifestaciones, anti-democrático y anti-igualitarista”. El tercero, es la “fuerte impronta de la cultura francesa” que tiñó la lectura que los pensadores hispanoamericanos efectuaron de Nietzsche. De estos rasgos generales, en el pensador argentino podemos advertir la presencia clara del tercero ya en sus primeros escritos sobre el filósofo alemán. Hacia el final de su trayectoria intelectual advertimos la presencia del segundo de los rasgos, ya que Alberini se preocupa por mostrar las consecuencias negativas en términos sociales que se desprenden de la filosofía de la voluntad de poder. Lo que no se advierte es la presencia del primero de los rasgos señalados por Sánchez. Alberini, desde su época de estudiante, intenta introducir a Nietzsche dentro del canon filosófico (pp. 87-88).

Si bien las conclusiones vislumbradas en este fragmento nos permiten comprender el derrotero del nombre del autor de *Zaratustra* en el pensamiento de Alberini, no debemos perder de vista los diferentes matices que lo caracterizan. En un escrito anterior al que hemos referido, publicado en dos entregas en la revista *Nosotros* en 1908, titulado “El amoralismo subjetivo”,⁶ el filósofo argentino se sirve del nombre de Nietzsche para contraponerlo a la pretensión formalista kantiana de fundamentar la moralidad. Tanto Nietzsche como Kant han señalado el problema de la afectividad en la moral, sin embargo, han llegado a conclusiones contrapuestas. Alberini parece estar, en este momento, más cercano a las consideraciones del primero. Explicitando la influencia de Fouillée,⁷ quien considera a Kant como

6. Publicado en *Nosotros, Revista Mensual de Literatura-Historia-Arte-Filosofía*, dirigida por A. Bianchi y R. Giusti, Tomo 2, nro. 8 (marzo 1908) y nro. 9 (abril 1908), Buenos Aires. Posteriormente, en 1973 el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo presenta un primer volumen de varios más en su sección “Historia del pensamiento y la cultura argentinos”, dedicado a los *Escritos de Ética* de Coriolano Alberini, en el que se incluye tal estudio. Este trabajo también se publicó en los *Escritos de Ética* ya citados.

7. Precisamente, el autor argentino retoma y cita en varias oportunidades la obra de Fouillée sobre el moralismo de Kant de 1905, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*. Cabe aclarar que solo menciona el título en su lengua de origen y abreviado, sin más datos. Pero, más allá de la incompleta referencia, observamos que en el escrito de Alberini los lineamientos generales de la argumentación junto con los interlocutores elegidos ya están presentes en Fouillée. La continuidad del tratamiento evidencia que el acercamiento de Alberini a Nietzsche se encuentra mediado por el estudio del sociólogo francés. Recordemos que Fouillée publica en 1902 *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, F. Alcan; en 1905 *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, F. Alcan; en 1909 “Note sur Nietzsche et Lange ‘Le retour éternel’”, en *Revue Philosophique*, 34. Asimismo, no olvidemos que hay escritos anteriores de Fouillée que fueron leídos y comentados, incluso, por el propio Nietzsche. Sobre dicha relación, véase: Fornari (2016, pp. 59-93). Indudablemente la voz de Fouillée se deja oír en el estudio de Alberini. Sin embargo, el análisis exegético propuesto por el pensador argentino no tiene coincidencias con el de Fouillée. Mientras el filósofo francés, en la obra citada por Alberini, se refiere mayormente a la traducción al francés de la compilación de póstumos editada bajo el título *Volonté de puissance*, Alberini, en cambio, se detiene en una serie de aforismos de *Aurora*, especialmente, y de *Crepúsculo de los ídolos*. Por lo tanto, entendemos que hay una perspectiva moralista en común pero finalmente Alberini logra hacer su propio camino de indagación.

precursor de la formación de los sistemas amoralistas de Steiner y Nietzsche, el filósofo argentino señala que los amoralistas toman como punto de partida el criterio kantiano acerca de la imposibilidad de fundamentar la moral sobre lo empírico, pero a fin de derivar en una posición antagónica a la kantiana.

En este contexto, Nietzsche no solo emerge como contrincante de Kant, sino también y principalmente del intelectualismo de Sócrates. Las referencias de Alberini nos remiten a *Aurora* y a *Crepúsculo de los ídolos*, con pasajes sin más datos que el título de la obra. El Sócrates nietzscheano aparecerá en escena en otros escritos, buscando enfatizar una postura personal que no precipite en un irracionalismo, pero tampoco en una especie de dogmatismo de la razón. La operación se repite: el diálogo con la historia de la filosofía asume un rol propedéutico para la formación de un pensamiento personal propio.

Aparentemente más cercano a Nietzsche que a Kant, Alberini advierte el siguiente dilema definitorio: o la ley moral es injustificable o solo lo es bajo el punto de vista empírico, ya que una voluntad independiente de las condiciones empíricas es inconcebible. La contundencia de las conclusiones del joven estudiante revela una gran distancia respecto del intelectualismo de Kant. La viabilidad de toda moral depende de cuánta afectividad pueda incorporarse en ella.

Pero, si bien coincide con Nietzsche en el carácter anti-natural de la moral kantiana y su ley, sostiene que tal amoralismo de la naturaleza afectiva no tiene fundamentos biológicos-cosmológicos como creería el pensador de Sils María, aún cuando los instintos o pasiones son “elementos de cardinal importancia en la vida social”. Tampoco acuerda con la supuesta simpatía profesada al “criminal”, por considerarla inexplicable y anticientífica; en este caso Alberini retoma tácitamente el aforismo 20 de *Aurora*, en el que Nietzsche afirma que hay que rectificar las calumnias dirigidas a aquellos transgresores de alguna costumbre. Esta simpatía profesada al criminal sería inexplicable y anticientífica, dado que la ciencia que el pensador alemán

invoca y “torpemente interpreta” para fundar su tesis, la historia, también se puede invocar para demostrar que el hombre es un animal sociable dominado por el instinto de la imitación, sostiene Alberini.⁸ Asimismo, en la “mórbida voluntad de potencia” como fondo último de los actos llamados altruistas, Alberini verá un criterio que estima arbitrario y unilateral.

De esta manera, salta de *Aurora* a un concepto nietzscheano posterior sin especificar nada más al respecto, así también con el llamado “Evangelio del Superhombre”. Advertimos, entonces, un interés por trascender *El nacimiento de la tragedia* en su aproximación a Nietzsche, pero entremezclando conceptos y problemas que pertenecen a distintos momentos de la producción y escritura filosófica del autor alemán. Tal entrevero textual colabora con la imagen de un

8. Alberini parece no comprender el sentido de este parágrafo, en el que Nietzsche esboza la figura de los individuos excepcionales y lleva el razonamiento al extremo. Sin embargo, el autor argentino tiene conciencia del carácter problemático de tales seres. Lo podemos apreciar en el mismo año de publicación de “El amoralismo subjetivo”, en el que el joven pensador escribe “El arianismo histórico y la economía social”, trabajo publicado en 1911 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Hallamos nuevas referencias directas e indirectas a Nietzsche, que nos permiten advertir el momento en el que este filósofo alemán finalmente eclipsa la lectura de Fouillée, sin que implique —una vez más— la adhesión total al ideario nietzscheano. Alberini sostiene que la lucha por la vida en la sociedad humana no trae necesariamente el triunfo de los mejores, y menciona a Nietzsche cuando contrapone la figura del genio a cierta interpretación errónea de las ideas de Darwin: “Sostener que en la lucha por la vida la victoria es de los mejor dotados, equivale a tergiversar las ideas de Darwin. Interpretando exactamente el pensamiento del gran biólogo, solo fuera justo afirmar que la lucha hecha por la existencia no consagra a los más fuertes sino a los que mejor se adaptan. ¿Pero el poder de adaptación implica superioridad biológica? Sobran ejemplos para evidenciar lo contrario. Los mismos partidarios del arianismo histórico nos repiten hasta el cansancio que el genio está en oposición con el medio, es un inactual, diría Nietzsche: de donde se infiere que el genio porque no se adapta, porque no comulga con ciertos convencionalismos o valores consagrados por la conciencia social es un ser inferior” (Alberini, 1911, p. 220). Aún más, Alberini reconoce que Nietzsche estuvo más cerca de la verdad —nuevamente— cuando dijo que el instinto fundamental no es el de conservación, sino el de dominio. Vuelve a retomar la idea del encubrimiento racional de los impulsos. Ya lo dijo Nietzsche, afirma Alberini, la lógica no es sino la forma racional de los impulsos vitales, y cita la *Voluntad de Poder*.

Nietzsche simplificado y caricaturesco en sus ideas sobre la moral, “lo dionisiaco” y la “voluntad de poder”.

A partir de las posiciones antagónicas planteadas entre Nietzsche y Kant, Alberini elabora una propia fundada en la inherencia ineludible de las inclinaciones. Hay un fondo de afectividad constitutivo que no necesariamente debe derivar en un amoralismo, según el criterio dogmático y arbitrario de ambos filósofos europeos. Alberini deja abierta la posibilidad de una moralidad colectiva heteronómica.⁹

Estas primeras consideraciones cuajan posteriormente en un trabajo de 1919, titulado *Introducción a la axiogenia*.¹⁰ El pensador argentino despliega su propia propuesta teórica con el propósito de aportar elementos para la resolución del conflicto entre el psicologismo y el logismo, a través de una propedéutica empírica conducente a cierto idealismo racional. Observamos que la antinomia entre razón e instinto sobre la que reflexiona desde sus primeros escritos adquiere ahora una nueva reformulación.

Alberini analiza los orígenes axiológicos de la mentalidad, tomando la idea de valor como punto de partida. Entiende el valor genéticamente como toda actitud telética, que puede ser consciente o inconsciente, motriz o contemplativa, y reside en la psiquis humana o animal. De este modo, introduce la axiogenia como un capítulo de la psicología biológica, cuyo objeto es determinar la génesis de los valores. Por lo tanto, axiogenia y psicogenia constituyen idéntico problema.

9. Al respecto, Alberini sostiene: “Para nosotros, la inclinación, estado de conciencia compuesto de elementos sensitivos, volitivos e intelectivos, es la causa de los actos que significan triunfo unas veces, fracaso otras, de la ley moral. La inclinación no produce necesariamente la inmoralidad ni la moralidad; pero puede generar la moralidad, puede el deber kantiano ser el producto de la inclinación. La psicología no puede sino constatar la fatal heteronomía de la voluntad, siendo arbitrario deducir de este hecho el amoralismo” (Alberini, 1908, p. 130).

10. En 1919, Alberini se presenta al concurso para la suplencia de Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esta ocasión, elabora una monografía, publicada posteriormente en 1921 bajo el título *Introducción a la axiogenia*. También se incluye este trabajo en la edición de los *Escritos de Ética* ya citados.

En el marco de esta propuesta personal, Alberini confronta con la hipótesis que reduce la conciencia a mero epifenómeno, tal como lo harían Maudsley, Ribot, Le Dantec e, incluso, también Nietzsche, razón por la que es objeto de crítica en este estudio. Destacamos cierta particularidad en la nueva referencia porque, a diferencia de los ensayos anteriores, Alberini en este caso recurre al concepto de valor sin mencionar a Nietzsche, y en relación con él sí cuestiona su concepción de la conciencia, considerándose lejos de su posición. Frente a los axiólogos que “solo ven el valor en la psiquis consciente”, afirma una vez más que la evaluación es esencial a los procesos biológicos, aún cuando estos sean inconscientes. Por eso, “la vida es deontología vivida antes que conscientemente pensada”. Para Alberini, la conciencia se iniciaría bajo la forma de una percepción interna de carácter hedónico. El placer y el dolor suponen una expresión básica de conciencia que es pasiva, o sea, epifenoménica. Pero su desarrollo no termina en este primer estado, por el contrario, avanza hacia formas superiores hasta llegar a la conciencia eficiente. Identificar esta última con sus estados anteriores, tal como lo hace Nietzsche, entre otros autores, conduce a una simplificación del proceso evolutivo de la conciencia.¹¹

11. Citamos las palabras de Alberini: “¿Qué papel desempeña la conciencia en la evolución del valor? Hemos visto que los axiólogos contemporáneos solo ven el valor en la psiquis consciente. Por nuestra parte, y esta lo reiteramos, es una de las tesis primordiales de la presente monografía que no es sino una introducción genética a un futuro estudio sistemático sobre los valores, afirmamos ser la evaluación el carácter esencial de lo biológico, sea o no consciente. La vida es deontología vivida antes que conscientemente pensada. Infiérese, pues, que la conciencia, sea cual fuere su importancia, no influye sobre el origen de la *vis estimativa* sino sobre la evolución de sus formas superiores. En el hombre, bajo forma de personalidad, será el instrumento axiogénico por excelencia. Lejos de nuestro ánimo, por consiguiente, la teoría de Nietzsche, Maudsley, Le Dantec, etc. que ve en la conciencia un simple epifenómeno. No sabemos, evidentemente, qué origen tiene la conciencia. Fuera imposible, lo repetimos, determinar sobre la línea filogénica el momento preciso en que aparece la individualidad consciente. ¿Será coextensiva a la vida o posterior a ella? Poco o nada, insistimos, se sabe al respecto. Pero el hecho es que existe con toda evidencia en muchos seres inferiores. En el hombre fuera absurdo negarla. [...] Lugar poco oportuno es este

El momento culminante de la *Introducción a la axiogenia* es la postulación de una “logonenia” en el seno mismo de la “axiogenia”; entiende que el logos termina por organizar y fundamentar la *vis estimativa*, es decir, aquello de lo que nace. El pensamiento, un producto de la fuerza axiogénica de la vida, reacciona contra su impulso progenitor, pero continuando su esfuerzo creativo en sentido ascendente. El logos, esencia de la personalidad humana, se trueca en valor supremo, en cuanto es el individuo humano el único capaz de reconocerlos y crearlos. De esta manera, lo empírico se transfiguraría en pensamiento, la axiogenia en filosofía de los valores, el realismo ingenuo en idealismo racional, pero más propiamente en un idealismo exento de espíritu panteísta y, por el contrario, capaz de afirmar el carácter sustantivo de la personalidad humana.

Podemos apreciar, entonces, cierta trayectoria en la lectura que despliega Alberini en relación con el campo moral: en un principio el joven estudiante vuelve a Nietzsche para referirse a su perspectiva instintiva y valorativa; y ya en escritos —donde la noción de valor ocupa un lugar central a partir de un sentido amplificado— curiosamente Alberini no lo menciona sino solo cuando critica la concepción epifenoménica de la conciencia. La resignificación de la noción de valor parece liberar al autor argentino de la mención de quien fuera uno de sus primeros descubridores, reconociéndolo él mismo en escritos anteriores.

para discutir la naturaleza del placer y del dolor. Solo diremos que la conciencia hedónica, supuesto que aparezca en un estadio ulterior de la filogenia, primordialmente no puede ser sino el conocimiento relativo que el ser tiene de sus propios hábitos de adaptación. En ese sentido, la conciencia es aún pasiva, o sea epifenoménica. Luego, en un momento superior de la evolución, tenderá hacia la personalidad, trocándose, por tanto, en conciencia eficiente. De tal manera que la personalidad será, no lo opuesto a la vida, como quiere Nietzsche, no un epifenómeno, algo así como un fuego fatuo vagando a flor de cerebro, sino la vida misma en su manifestación más elevada, vale decir, racionalmente telética” (Alberini, 1921, pp. 142-143).

II. Segundo trazo:

El escrito de 1912, *El pragmatismo*, es reelaborado para una nueva versión que aparece en 1925. El título es, esta vez, *La metafísica del pragmatismo*, y el autor se concentra fundamentalmente en la crítica desplegada por Renouvier al intento kantiano por fundamentar la moral en el ámbito de la razón práctica con la pretensión de evitar la interferencia de cualquier elemento empírico. El filósofo francés hace el intento, a los ojos de Alberini, de sustraer el problema de la libertad del ámbito nouménico y restituirlo al ámbito del fenómeno, único en el que tiene relevancia para la experiencia humana.¹²

En este trazo, nos interesa detenernos en un nuevo elemento que emerge de la consideración del pensador argentino y que pone de relieve un matiz importante en su lectura de la obra nietzscheana. Alberini considera que, en su tentativa de reivindicar el personalismo frente al determinismo, Renouvier cae, al igual que toda la tradición pragmática, en un solipsismo relativista, en un voluntarismo que conduce, en último término, al escepticismo, algo que ya afirmaba respecto de toda la tradición pragmatista en la versión de 1912. En esta dirección, se pregunta:

El personalismo, desde que descansa sobre una psicología voluntarista, ¿no es esencialmente amoral? ¿El personalismo de la

12. Definiendo a Renouvier como el “metafísico de la libertad pragmática”, “el más profundo crítico de Kant” y “la oculta fuente que alimenta al moderno pragmatismo”, Alberini reconstruye su crítica del filósofo de Königsberg. Escribe: “Renouvier no transige con el noumeno y mucho menos con la libertad cual función esencial del noumeno; sobre todo por esto. Para él, el noumeno no pasa de ser un resabio del arcaico dogmatismo metafísico sustancialista [...] precisamente porque [la libertad] estaba en un mundo inasequible era menester acabar con él para liberar a la libertad”. Y en este punto lo vincula con Nietzsche: Renouvier, con su orientación moralista, es “comparable” con el autor de *Zaratustra*; en última instancia, para ambos todo se subordina al ideal ético y la filosofía es, ante todo, “un problema de valor” (Alberini, 1973b, p. 190).

verdad no implica el personalismo de la ética? ¿La teoría del conocimiento de Renouvier no pudiera ser la de Nietzsche? Hay razones para optar por la afirmativa: 1° porque Renouvier pretende, como Nietzsche, que el problema criteriológico es de esencia ética; 2° porque contra Kant, admite los principios subjetivos de la voluntad en el juicio moral y 3° porque el moralismo, como conjunto de predicados abstractos, no cabe en un sistema panteísta (1973b, p. 211).

Nuevamente el nombre de Nietzsche aparece asociado al de otro pensador como un recurso argumentativo para reforzar la idea de que, en este caso Renouvier, desemboca con sus consideraciones en una posición amoralista. El pensador argentino señala el mérito del filósofo francés en el hecho de considerar que en el fondo de toda convicción humana alienta una aspiración, una convicción normativa. El problema radica en que, si toda verdad es creación humana, se corre el riesgo de caer en una suerte de solipsismo, uno de cuyos representantes más extremos es Stirner. En esta línea de interpretación, Alberini afirma que “la amoralidad del personalismo, mejor la veremos estudiando a Nietzsche y James”. Nietzsche, con su afirmación de que la condición fundamental de la vida es dogmatizar para alcanzar la adaptación, es el más consecuente filósofo del pragmatismo. El conocimiento constituye un instrumento de la potencia y la libertad es la inconsciencia respecto de las cadenas que nos aherrojan. Alberini despliega, una vez más, una lectura de Nietzsche en la que, siguiendo la tendencia que se acentúa en sus últimos textos, pone el acento en el carácter más bien irracionalista de su filosofía. Aun cuando no termina de situar el lugar ontológico que ocuparía la “voluntad de poder” —aunque es posible observar que le asigna cierto estatus metafísico—, sí se ve con claridad que comprende este concepto casi exclusivamente como voluntad de dominio, por eso habla de una “teoría rapaz del conocimiento” (1973b, pp. 214-215).

Lo que Alberini pone ahora en primer plano, y que será de gran relevancia para comprender el modo en el que Nietzsche es presentado en textos posteriores, no es tanto el examen teórico de las ideas del filósofo alemán, sino la consideración de los efectos sociales —y, podríamos decir también, políticos— de filosofías que, como esas, exaltan los instintos.

Retomando las consideraciones del sociólogo francés George Palante, Alberini establece una distinción entre filosofías intelectualistas, capaces de fundar una moral abstracta, entre las que ubica a Kant, y filosofías del instinto, que afirman una idea amoral de la libertad, en cuyas filas se encuentran Nietzsche, Guyau e Ibsen. Desde una perspectiva anti-durkheimiana, Palante contrapone el “dogmatismo social”, corriente que considera la sociedad una entelequia abstracta que se halla por sobre los individuos, al “nihilismo social”, incluyendo el “diletantismo social” y “la filosofía del superhombre” como dos instancias de negación del intelectualismo abstracto y gregario en nombre de la belleza y la grandeza. Palante plantea la pregunta acerca de las consecuencias de aceptar este tipo de filosofías, que desembocan en teorías sociales amoralistas (1904, pp. 187-202).

A través de estas consideraciones, Alberini ya no intenta solamente explorar los alcances de las ideas nietzscheanas en el ámbito de la fundamentación moral, sino que también se propone analizar su posible impacto en las teorías sociales o, formulado de otro modo, examinar cuál deba ser su lugar en la academia, en tanto ámbito de formación y difusión de una tradición filosófica argentina que debe modular en un lenguaje propio los grandes problemas universales. Ese será el trasfondo de sus referencias a Nietzsche en adelante, en las que no se advierten modificaciones significativas respecto de lo que encontramos en este escrito del 1925; al contrario, lo que se observa es una distancia cada vez mayor frente a las ideas del pensador alemán, en las que se detiene con menos frecuencia, excepto cuando quiere ejemplificar algún caso de reduccionismo filosófico.

Como es el caso de los artículos publicados en la revista *Crítica* entre septiembre y octubre de 1929. Alberini despliega una irónica crónica respecto de la visita del Conde Keyserling, lo describe como representante de un “vitalismo irracionalista”, “divinizador del inconsciente”; Keyserling sustituye “el hueso racionalista por el cartílago de la intuición”, pero sin llegar a los extremos de Nietzsche, quien preconiza el “patetismo de vivir sin norma”, sino que se contenta poniéndole un “frac al superhombre”, domesticando al “bello bruto hiperbóreo”.¹³

Cada vez más, Nietzsche se le revela a Alberini como un autor alejado de sus propias opciones filosóficas, de cuyas ideas se desprenden consecuencias peligrosas con vistas a la fundamentación de un orden social, sobre todo si se tienen en consideración las lecturas que del filósofo se hicieron en América Latina. La exaltación del criterio de verdad nietzscheano conduciría a un individualismo amoral: “Nietzsche niega que haya valores objetivos. ¿En nombre de qué principios? No lo sabemos. Además, aquí no hay para qué indicar contradicciones de Nietzsche. Lo esencial está en contestar la voluntad de potencia, al decir de Nietzsche, es la única fuente de valores”. Y más adelante prosigue:

... ¿pero de dónde ha sacado Nietzsche que todo lo que aumenta la voluntad de potencia es verdadero, hermoso, etc.? Si esta es la verdad, claro está que implica un criterio, una actividad selectiva,

13. Con la acentuación en su lectura del elemento irracionalista de la filosofía Nietzsche, Alberini se ubicará en una línea de interpretación que se consolida unos años más tarde y que encuentra en la obra nietzscheana más inconsistencias y limitaciones que riqueza filosófica. En esta dirección lo leerán, en ocasión del centenario de su nacimiento, Rodolfo Mondolfo y Mario Bunge en la revista *Minerva*. Carlos Astrada, en cambio, se posicionará decididamente a distancia de este tipo de reduccionismos. En la segunda versión de su libro sobre Nietzsche, *Nietzsche y la crítica del irracionalismo*, de 1961, dedicará un capítulo entero a discutir las interpretaciones que encuentran en el autor de Zarathustra un mero irracionalista, tal como la que efectúa Luckás en *Die Zerstörung der Vernunft*, de 1954. Para un desarrollo de estas cuestiones, véase: Olmedo (2016).

y el hecho de tener un criterio selectivo, implica racionalidad, eliminación de impulsos para juzgar lógicamente. Admitiendo que las ideas son provocadas por estados orgánicos, como quiere James o por la voluntad de potencia, como prefiere Nietzsche, es eminentemente arbitrario afirmar, con el pragmatismo de James, la verdad es lo útil, o con el de Nietzsche: es verdadero lo que aumenta la voluntad de dominio. La petición de principio contenida en ambas doctrinas, o mejor dicho, en la misma doctrina, es evidente. Quieren destruir la lógica haciendo un derroche de lógica (Alberini, 1973b, pp. 222-223).

En este pasaje se encuentra la crítica teórica, asentada en la filosofía de la axiogenia, que denuncia una petición de principios en los argumentos de James y Nietzsche, en cuanto pretenden negar todo criterio último de verdad pero no pueden dejar de suponer, al mismo tiempo, un criterio específico que les permite afirmar qué es verdadero. Alberini manifiesta una preocupación social, que se observa con claridad en la estrecha relación entre las ideas del autor de *Zaratustra* y el individualismo anárquico de Stirner; ambas posiciones desembocan en un amoralismo estetizante, fermentado en esta parte del mundo por lecturas modernistas de comienzos de siglo. En un pasaje de su trabajo sobre la filosofía alemana en Argentina afirma con respecto a la difusión y el impacto de las ideas nietzscheanas en el Río de la Plata hacia 1900:

Es natural, por ende, que semejante esteticismo amoralista [el del modernismo], siempre pronto a alcanzar formas espectaculares, nos trajera, en combinación con el endémico positivismo escéptico, una primitiva o espúrea interpretación de Nietzsche o de Max Stirner. Todo trocóse en un amoralismo retórico. Nos dieron un Zarathustra de estampa d'annunziana. Se trataba, en fin, de un "super-hombre" socarrón, metaforizante y sensual, muy a propósito

para interesar a la nueva minoría intelectual de una grande y rica ciudad portuaria, deslumbrada aún por su propio y reciente ímpetu cosmopolita, a base de capital inglés, inmigración italiana y literatura francesa (1966, pp. 65-66).

Conclusiones

En el presente trabajo nos interesó reconstruir los lineamientos fundamentales de la lectura que realiza Alberini de la filosofía de Nietzsche en la primera mitad del siglo XX argentino. En primer lugar y a partir de lo expuesto, destacamos el acercamiento filosófico y no literario a la obra nietzscheana. Alberini encolumna a Nietzsche junto con distintos pensadores de la tradición filosófica europea, generando intercambios, que le sirven luego para elaborar sus propias ideas. De este modo, en la fricción y el diálogo con la filosofía y otros campos del saber, Alberini cumple con su objetivo de volver a la historia de las ideas desde una perspectiva local y propia. En segundo lugar, la distinción de los dos trazos o estrategias de lectura nos permiten mostrar una trayectoria hermenéutica que se inicia con un abordaje teórico de los escritos nietzscheanos en relación con el tratamiento de la moral y la antinomia instintos-razón, para derivar casi en simultáneo en otro centrado en las consecuencias sociales de la influencia de la filosofía nietzscheana en un país de reciente formación.

Alberini es uno de los primeros filósofos argentinos en situar la obra de Nietzsche en un ámbito de interpretación filosófico. Junto con Astrada, es uno de los intelectuales locales que viajaron a Alemania e introdujeron ideas filosóficas producidas en esas tierras en nuestro país. En el marco de una naciente academia argentina, se preocupa por elaborar un canon filosófico en el que las ideas del autor de Zaratustra finalmente encuentran cada vez menos lugar. No

obstante, tal hecho no va en detrimento de la riqueza de las consideraciones que sobre Nietzsche encontramos a lo largo de sus escritos, que se presentan como una pieza fundamental a la hora de comprender los derroteros de este filósofo en nuestro país.

Referencias bibliográficas

- Alberini, Coriolano, “La reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras”, en *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1973a, pp. 75-103.
- , *Escritos de ética*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1973b.
- , *Introducción a la axiogenia*, La Plata, 1921, en Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1429/pr.1429.pdf
- , “El amoralismo subjetivo”, en *Nosotros*, Revista Mensual de Literatura-Historia-Arte-Filosofía, dirigida por A. Bianchi y R. Giusti, Buenos Aires, tomo 2, nro. 8 (marzo 1908) y nro. 9 (abril 1908).
- , “El arianismo histórico y la economía social”, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo XV, mayo-abril de 1911.
- , *La filosofía alemana en Argentina*, en *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de estudios sociales y del pensamiento argentino, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1966.
- Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Meridión, 2021. Edición crítica y estudio introductorio de Martín Prestía.
- , *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.
- Fouillée, Alfred, *Nietzsche et l'immoralisme*, F. Alcan, Paris, 1902.
- , *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, F. Alcan, 1905.

- Fornari, María Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, Córdoba, Brujas, 2016.
- Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid, 2015.
- Romero, Francisco, *Sobre la Filosofía en América*, Rigal, Buenos Aires, 1952.
- Olmedo, Pablo, "Carlos Astrada lector de Nietzsche", AA. VV., *Encender la teoría: lecturas de la modernidad desde América Latina*, UniRío, Río Cuarto, 2016, pp. 71-96.
- Palante, Georges, *Combat pour l'individu*, Alcán, París, 1904.
- Prestía, Martín, "La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada", estudio introductorio a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 9-58.
- Sánchez, Sergio, "Apuntes sobre la primera recepción de Nietzsche en Hispanoamérica: Darío, Rodó, Reyles", en *Estudios Nietzsche*, 20 (2020), pp. 87-106.
- Vaz Ferreira, Carlos, *El pragmatismo*, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, Montevideo, 1909.
- , *Inéditos*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963.

POÉTICA DE LA “VANGUARDIA VITAL” REFORMISTA EN SAÚL TABORDA Y CARLOS ASTRADA

Jorge Torres Roggero

Arrastrada por la eterna corriente de los
destinos de vida, flotando sobre el misterio
insondable que la conduce, la barca de lo
humano deriva hacia la aurora, que, día tras
día despunta gloriosa en el corazón profundo.

Hipólito Yrigoyen

Vengan los monstruos si son jóvenes.
La belleza es el misterio que nace.

Rafael Barret

I. Reforma: vanguardia vital

Hoy nadie pone en duda la influencia del “vitalismo antipositivista” y el anarquismo en los escritos, proclamas y oratoria de la Reforma Universitaria. Es evidente, por otra parte, la heterogeneidad de sus fuentes que se deslizan entre la trilogía platónica de “verdad, bien, belleza” del Manifiesto, el krausismo de Rafael Altamira y las disruptivas proclamas de los ácratas.

Revisemos los modos en que se manifiesta la “revolución vitalista” en dos protagonistas de la Reforma Universitaria de 1918 en Córdoba: Saúl Taborda y Carlos Astrada. Para ello, a través de un corte sincrónico, releemos algunos de sus escritos, piezas oratorias y manifiestos entre 1918 y 1921.

En mi libro *Poética de la Reforma Universitaria* (2009), partí de una observación llena de posibles que Lobodón Garra (Liborio Justo) desliza, como al pasar, en su libro *Literatura Argentina y expresión americana* (1976, pp. 81 y ss.). Sostenía allí que los escritores *neosensibles* de Florida fueron el aspecto literario y tardío de la “revolución cordobesa” de 1918. Tal postulado ofrecía por lo menos dos aspectos llamativos. Por un lado, el carácter de vanguardia vital tanto de “los reformistas del 18” como de los “neosensibles” de Florida. Por otro, la relación que desde, un primer momento, se establece entre literatura y política.

Ahora bien, si el “fervor” de Borges y sus amigos es homologable con el “salto creador” de Deodoro Roca, su aplicación apunta a distinto objeto. Los vanguardistas de Florida postulan una revolución dirigida al campo de la expresión y parten de una “fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación”. Hacen ostentación “de una nueva sensibilidad”; de “pupilas actuales”, “de una nueva comprensión”, de “un ímpetu de juventud”. Reconocen la “importancia del aporte intelectual de América” y consagran a Rubén Darío como iniciador de un movimiento de independencia. Estos puntos de partida son de simple apreciación con la sola lectura del Manifiesto de *Martín Fierro* (Fernández Moreno, 1961, p. 501).

Sin embargo, son los reformistas quienes, en sus discursos y manifiestos, preceden a los martinfierristas y resultan, en realidad, los inventores de un régimen mental fuertemente marcado por una *lógica poética* dirigida, más que a construir una escritura, a fundar una nueva ideología capaz de modelizar nuevas formas de democracia.

Para los creadores de la revista mural *Prisma*,¹ la tarea consistía en “democratizar” las normas de la vieja retórica (cit. en Fernández Moreno, 1961, pp. 498-499). Los reformistas, por su parte, se

1. Véase: González Lanuza, E., De Torre, Guillermo, Juan, Guillermo, Borges, J. L., “Proclama”, en *PRISMA* (revista mural), n° 1, dic. 1922.

proponían “democratizar” el conocimiento mediante “la posesión de una sensibilidad nueva y nueva ideología” (Lanuza, cit. en Del Mazo, 1941, pp. 90-99); también la política devenía en actividad “profundamente vital y deportiva”. Proponían asimismo la “subversión de la vieja perspectiva del mundo impuesta por nuestros mayores”, el cambio absoluto de “régimen mental” (Guglielmini, cit. en Del Mazo, 1941, pp. 90-99).

Los reformistas, como después los martinfierristas, ostentan una militante actitud iconoclasta. Se trata de destruir imágenes ligadas a la configuración de campos de poder burocratizados. Los jóvenes del 18 rechazan a los maestros mutiladores, a los dómines sin entusiasmo, en una universidad que es “una solterona colonial pavorosamente estéril” (Barros, cit. en Del Mazo, 1941, p. 106); y los jóvenes literatos se sublevan en el manifiesto ya citado contra la “impermeabilidad hipopotámica del honorable público”, “la funeraria solemnidad”, el anacronismo, el mimetismo y el falso nacionalismo intelectual.

Decíamos que las lógicas de comportamiento estaban fundadas, más que en un “orden racional”, en un “orden poético”. Entonces, resulta interesante establecer las relaciones de los fundamentos éticos de una estética, en unos, y de los fundamentos estéticos de una ética, en otros. Interesa en especial una línea discursiva que algunos han llamado “modernismo-arielismo”, cuyos representantes fundamentales son Rubén Darío y José E. Rodó junto a sus precursores y epígonos.

Sin embargo, no podemos dejar de mencionar un fenómeno nativo que, junto a la Revolución Rusa y el optimismo “wilsoniano”, conforma una experiencia nueva, fascinante, capaz de contender con fuerza en las fronteras mismas de un campo intelectual europeo fracturado y que la guerra muestra con señales de declinación. Nos referimos al radicalismo. Julio V. González lo define como “factor propio” y lo llama “una fuerza popular nueva, que llegaba con todo el ímpetu y la ceguera de las fuerzas renovadoras”. Lo presenta como destructor de

normas y escarnecedor de los hombres del régimen que abatía. El fervor del pueblo, invadiendo todos los reductos, aplebeyando la solemnidad del poder político, era también un “ímpetu juvenil”. Asistimos, por lo tanto, a una agitación de las contradicciones tanto en el campo de las instituciones estéticas, como de las instituciones del conocimiento y la política. *La chusma irigoyenista* venía a perforar desde “los adentros” mismos de su entraña a la totalidad clausa (la razón estructurada), y resultó un revulsivo capaz de ampliar el campo gnoseológico, de multiplicar los sujetos creadores, y, por lo tanto, capaz de instaurar gestos y ritos reconciliadores con el trabajo y el estudio no como forma de explotación y domesticación, sino como liberación y fiesta.

Julio V. González, socialista y antirigoyenista, es el único que profundiza en el significado recóndito de la convergencia en la nueva generación de la agitación estudiantil y el advenimiento anticipatorio del radicalismo. Lo presenta como una fuerza social nueva que recoge las ondas morales que se producen en las turbulencias de la postguerra, pero que se manifiesta como “rumor de la tierra” y como “tiniebla del futuro”. El irigoyenismo² es una fuerza ciega; pero nueva, demagógica, creadora, fecunda:

En nuestro país, el fenómeno se presentó más preciso por la intervención de un factor propio: el advenimiento del radicalismo al poder. La colectividad acababa de entregarse a una fuerza popular nueva que llegaba con todo el ímpetu y la ceguera de las corrientes renovadoras. Avasalladora y brutal, invadió todos los reductos, despreció todas las instituciones que encontrara, destruyó todas las normas y escarneció a todos los hombres del régimen que abatía. ¿Qué traía en cambio? Concretamente nada: llegaba a destruir [...] Pero, no obstante, no era una tendencia anárquica y disolvente:

2. Véase: Mosquera, Ricardo, *Yrigoyen y el mundo nuevo*, Buenos Aires, Raigal, 1951.

era una fuerza demagógica, es decir, esencialmente creadora y fecunda. Arrasaba, pero dejando el limo fértil de la sensibilidad netamente popular llegada a las esferas de gobierno (González, cit. en Del Mazo, 1941, pp. 48 y ss.).

Para estudiar la “literatura reformista”, nos interesó especialmente la persistencia y continuidad del símbolo mundonovista. No es lo mismo el auguralismo que se desenvuelve como un momento del pensamiento europeo, que la América pensada por Martí como “tierra de la libertad y de la esperanza humana”. En otras palabras, el profetismo europeo (Hegel, Byron, Colón, León Pinelo) tiene un sentido distinto que el profetismo de Rubén Darío, José E. Rodó, L. Lugones y los jóvenes reformistas de 1918. Esta contradicción parece encontrar su quiasmo, o punto de fusión dialéctico, en las reflexiones que Larrea, español exiliado, desarrolla a partir de la obra de R. Darío.

A los diecisiete años el nicaragüense escribe el poema “El Porvenir”. Se presenta en él como profeta del nuevo mundo. En efecto, la sucesión dramática del *anciano* (mundo antiguo); el *obrero* (presente revolucionario) y el *Ángel de la Aurora* (presencia arcangélica y sobrehumana) perfilan al “hombre venidero” en una América que es el “porvenir del mundo”.

Larrea ordena los vaticinios de Darío y recorre las urdimbres secretas de la razón poética en poemas como “Salutación del optimista”, “Canto de esperanza”, “Pax”, “Salutación del Águila”, “Oda a Mitre”, “Canto a la Argentina”, “Israel” y muchos otros.³ De sus reflexiones nos interesa la idea de cierto portento que él llama “sincronicidad orgánica en el campo verbal de la cultura”. Para ello traza el itinerario de la imaginación discursiva desde Virgilio, pasando por Dante, hasta concluir en Rubén Darío. América es el lugar de la transformación universal, patria de la razón poética. En tal sentido

3. Véase: Darío, Rubén, *Poesías Completas*, Madrid, Aguilar, 1975.

se opone a la *razón teórica, cuantitativa*, del lenguaje bidimensional. La imaginación discursiva, cenicienta recluida en el *apartheid* del logos europeo, ha sido reprimida por la conciencia psicosomática. Pero más allá de la policía epistemológica, la vida se mueve. Es inevitable un paso de lo individual a lo universal colectivo; de un estado de conciencia humana a otro estado de conciencia intrínseco, divino.

Hacia 1921, Leopoldo Lugones, un modernista que apoya con entusiasmo la Reforma, dictaba su conferencia *El tamaño del Espacio (Ensayo de una psicología matemática)*. Anuncia, con insólita información, el advenimiento de nuevos instrumentos de percepción de lo real. Rechaza la concepción del espacio intuitivo. Como el minero saca el oro de un pozo cuyo fondo no podemos ver, el instrumento matemático investiga lo imponderable, lo que no pueden medir las herramientas técnicas. Hacia el fin de la era newtoniana el centro de investigación se desplazará de la atracción mecánica hacia la luz. Como Prometeo, hay que liberar la mente de la insuficiencia de los sentidos. Estamos en la prisión espacial, somos víctimas de un hechizo, pero el desarrollo de nuevos modos de percepción despertará el *numen* dormido que llevamos adentro. Lugones invita al salto creador, a tirarse al oscuro pozo para sacar el oro de una nueva edad. El progreso de la ciencia “es una ascensión hacia la libertad por el camino de la verdad y del honor”.

II. La docencia emancipadora de Saúl Taborda: el ojo y el canto

El prototipo nuevo se forjará en el laboratorio de la Universidad abierta ahora a la corazonada, al ímpetu, a la “ceguera de las fuerzas renovadoras”, al pueblo. La universidad desbordará a la realidad concreta como “redención de las juventudes americanas”, única recompensa, y como redención de la Universidad de “su trisecular ataraxia” (Orgaz, cit. en Del Mazo, 1941, p. 69).

Este impulso redentorista y liberador es ahondado con especial énfasis por Saúl Taborda en su discurso “Docencia Emancipadora”.⁴ Insiste en el sema *mutilación*, cuerpo incompleto, como una zona de no-vida:

Hicieron de la mutilación de la vida una profesión habitual, y la vida que reivindica sus fueros se venga de ellos hiriéndolos con la irremediable ceguera que les condena a asistir al glorioso espectáculo que pone un canto de amor y de esperanza a flor de labio, una palpitación de fe en el corazón, una aurora en la frente y un día en el cerebro, con el estúpido criterio de bachilleres, de curas y de barberos escapados de las páginas del Quijote (Taborda, cit. Del Mazo, 1941, p. 22).

Taborda plantea la vida como una tarea docente, como una obra de liberación de los falsos apostolados políticos y sociales, de los trasnochados nacionalismos. Se trata de una empresa “amplia, de total, de definitiva emancipación del Espíritu”.

Por eso su poética no opta por las vanguardias europeas, sino por el *relato* modernista que conciliaba en el *ideal* los opuestos en lucha de un mundo que consideraban caduco: el de la violencia positivista. Circula, sin dudas, en un modo casi clandestino, el discurso del anarquismo “federativo”. Este relato, y su repertorio retórico, es el que organiza *Reflexiones sobre el ideal político de América* de Saúl Taborda, publicado en Córdoba en 1918, considerado texto matriz y paradigma del pensamiento reformista. Del juicio final de las edades, que el autor construye como matriz de su relato, solo se salvan Platón y Kropotkhine.

Desde el primer capítulo, “Una voz”, Saúl Taborda elige desplazarse entre el pensamiento y el canto. Traza el derrotero del

4. Véase en mi libro *Poética de la Reforma Universitaria* el capítulo “Julián Vargas: ¿una novela de la reforma universitaria?”.

“genio de la raza”, es decir, la lucha de la humanidad para hacer efectiva la paz y, con ella, el “bienestar del mundo”. El pensamiento es el relato didáctico de los fracasos de la humanidad hasta llegar al último y más funesto desenlace catastrófico (la guerra de 1914), detención de una larga marcha que se inicia en Oriente y avanza hacia Occidente, cuyo “confín” somos.

El relato perfila una ejemplaridad y se abre a dos planos discursivos que en adelante instituirán una relación de *contrapunto*: el análisis filosófico-político para “organizar el pasado” y el canto (o énfasis estético) para “proferir” el futuro. El espacio cultural de articulación histórica entre pasado y presente es América, aquí germina el hogar cósmico y social de un *novus ordo*: “Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido” (Taborda, 1918, p. 10). Pero “lo que es tiene su origen en lo que no es”. Por eso la ciencia, “el ojo”, será un auxiliar para “iluminar”; y el canto, “el ave”, “sobre las ruinas dará sus notas de cristal”. En realidad, son dos funciones del pensamiento: “La más alta función del pensamiento es la de ser ojo en los instantes supremos de la historia y es también la de cantar sobre los escombros de todo lo caduco la perenne canción de la esperanza... ¡América, hazte ojo! ¡América, hazte canto!” (p. 10).

El ojo ausculta desde la destrucción actual las acciones pasadas y establece una cadena metonímica de causas y efectos: India, Persia, Grecia, Roma, Cristianismo Feudal, descubrimiento de América, Revolución Francesa, Guerra del 14, actualidad de América. Hay variables, digresiones, pero el desplazamiento de escenarios (tribus, naciones, imperios continentales) y de sujetos de la acción (personajes, ideas, sistemas) responden siempre a una misma estructura dramática dentro de una idéntica serie: la búsqueda del “ideal” por el “genio de la raza”: un desenlace fatal y no esperado define el instante único de América: “¡América, la hora!” (p. 11). A los americanos toca ahora el cometido de crear una nueva humanidad: “un horóscopo secreto mueve el signo del supremo destino” (p. 11).

Pero América solo cumplirá su misión si concluye la obra de la independencia “comenzada un siglo atrás”: “Puestos en condiciones de crear una cultura genuinamente nuestra por obra de la gesta que cortó de un solo tajo el cordón umbilical que nos ligara al capricho de los conquistadores, dependemos todavía de la civilización transitoria elaborada por Europa”. Pero el héroe-América debe vencer un poderoso oponente. Plutus, dios de la riqueza, divide a la humanidad desde los siglos más remotos. Deposita diariamente “en las plazas americanas los caudales de Shylock y de Turcaret y la carne de placer de Polonia y Lutecia; por breve tiempo ha suspendido las baratijas de los júnkers y los cañones y fusiles de Schneider y de Krupp”. Es, digamos, un dios proteico y está en todas partes. Nos propina el progreso, pero también “el proceso doloroso de la producción capitalista de estilo europeo”, “la bancarrota irreparable de veinte siglos” (p. 15).

La “voz” es el llamado “del gesto heroico de nuestros antecesores”, para afirmar *ante faz del mundo* “que, si la Historia ha llenado veinte siglos de Europa, el Futuro pertenece por entero a la gloria americana” (p. 17). El capítulo concluye: “Seamos americanos por la obra y por la idea. Ahora o nunca más. O simples factorías al servicio de Europa, o pueblos independientes al servicio del ideal. He ahí la alternativa. ¡América, la hora!” (p.17). Clandestinamente resuena en este texto una tradición intelectual y estética que se inicia con el *himno* (“se levanta a la faz de la tierra”) y concluye en Darío y su tono apelativo y profético.

El estudio del pasado es un aporte del positivismo. Fundado en la teoría del determinismo histórico-económico, explica a través de la desigualdad en el reparto de los bienes la guerra tenaz e irreductible del “hombre contra el hombre”, de las minorías privilegiadas contra las mayorías explotadas: “Plutus, adueñado del Estado, dirige el campeonato. Nada comprende del ideal; nada comprende de la salud y la belleza de la raza”.

En siete capítulos “ilumina” con ojo americano siglos de historia (con el procedimiento arriba señalado) para demostrar que Plutus,

el capitalista, organiza: a) el Estado como potencia de dominación; b) la política militante como lucha de clases, “manifestación del empeño de unos de vivir a costa de los otros”; c) el Derecho Público para asegurarse el uso del Estado y el Derecho Común para los que poseen la riqueza. Los pueblos americanos se han intoxicado “con leyes extrañas, casi todas extraídas de los archivos de Europa”. Hay una inadecuación trágica entre la *vida real* y la *ley* hecha para reprimir. Solo en el “*subtractum proteico*” de la vida se renueva el derecho. En Argentina, la desobediencia a ese *subtractum* (o amasijo vital) impide el dictado de leyes sociales básicas; d) La política agraria (pp. 73 y ss.) que pone el suelo en manos de una minoría; e) La política docente, destinada a “asegurar una forma consagrada del Estado que se ha impuesto, de la casta, de la clase o de la agrupación que gobierna por medio del Estado”. “La Universidad de Córdoba se niega aún a oír la voz de la juventud que está pegando recios aldabonazos para que abra sus puertas y sus ventanas al ideal del siglo (p. 119); f) Las instituciones eclesiásticas que permutan el evangelio de Jesús “en instrumento burocrático” destinado a conservar y defender intereses (pp. 127 y ss.); g) Las doctrinas morales que cohonestan el régimen creado por la violencia y la coerción para que una parte de la población sometiera a la otra a su servicio. Los siete aspectos anteriores, especie de siete pecados capitales, son una herencia de Europa que todos llevamos adentro. En lo más hondo de nosotros mismos acecha el enemigo que hay que reducir.

Todo lo antiguo culmina aquí y ahora en América. “Llamémonos a juicio ante nuestra especial posición en el proceso de la historia”. Nuestros antepasados pensaban que no había una “forma más concluida de historia” que la de Europa, y así trasplantaron a estas tierras vírgenes los conflictos que han culminado en la catástrofe del 14. Por eso “el mesianismo histórico de América” declárase neutral (p. 170): “El criterio que divide a los pueblos europeos en pueblos bárbaros y pueblos civilizados es para América tan arbitrario y tan

injusto como es injusto y arbitrario el designio de que nos echemos en los brazos de aquellos a los cuales se llama civilizados” (p. 170).

¿Cuál es entonces la verdadera beligerancia americana? A fianzar un “nuevo régimen vital sobre las ruinas del caduco” (p. 172); el ideal es ideal de libertad. “Y el ideal es el alma de los pueblos. ¡América, la democracia!”. Y la democracia ya no será solo función electoral: “La democracia americana, fórmula superior a las antiguas, se nutre del pensamiento y de la vida. Es la integración de fuerzas sociales por la transmutación de todos los valores. [...] [L]a democracia americana es fallo inapelable, irrevocable que expropia en beneficio de los pueblos el Estado, la política, la justicia, la propiedad, la ilustración, la religión y la moral” (p. 179).

La transmutación que genera la democracia es el “triunfo completo de la vida” como “euritmia”, como armonía, como “salud y belleza”.

La democracia americana como “estado social cooperativo” (p. 180) “concilia y armoniza los mirajes opuestos por dos mil años de pensamiento filosófico”, “ella reduce todos los valores a un solo valor llamado *vida* y tiende con ella sobre los escombros del pasado el puente del Hombre” (p. 202).

A lo largo de todo el texto han resonado como una voz clandestina de la conciencia: Platón y Francia. Al final, a estos arquetipos modernistas se añade la Ciudad del Futuro. ¿Retornarán los dioses? se pregunta, y el texto queda marcado por una profusa red de símbolos de raíz mediterránea. Exalta tres ciudades: a) “¡Salve Atenas de la Belleza inmortal!”; b) “¡He aquí que los dioses resucitan! ¡Salve, París del Derecho, la Justicia, el Amor y la Belleza!”; c) “¡Salve ciudad del Futuro! ¡Salve, Ciudad inmortal de la salud y la belleza de la raza!”.

Como no es difícil advertir, la inmortalidad ya no será solamente atributo de la Belleza, el Derecho, la Justicia y el Amor, sino que la ciudad escatológica será también una *urbs salutis* (salud, salvación): “Ciudad de la Vida del hombre”.

III. Carlos Astrada: el revolucionario eterno

En un manifiesto de la Filial Córdoba de la Unión Latinoamericana (1927), incluido en la compilación de Gabriel del Mazo, y que, entre otras firmas, lleva las de Saúl Taborda y Carlos Astrada, se predica: “América es un mundo auroral del que solo hay que apartar los viscosos reflejos de Europa, los vicios que en ella muerden con mordedura mortal” (I, 223). Es 1927, y se mantiene viva la pulsión mundonovista y la certeza de la decadencia europea.

Volvamos, entonces, a nuestro corte sincrónico. De acuerdo a lo aquí expuesto, veamos algunas particularidades de Saúl Taborda y Carlos Astrada. Si bien Taborda ejercita la oratoria, lo fundamental de su pensamiento en 1918 se despliega en un ensayo y una novela.⁵ Carlos Astrada, en cambio, difunde sus ideas en artículos que aparecen en revistas y diarios militantes, aunque no podemos olvidar un discurso en acto oficial. Ambos construyen una incitante paradoja: a la vez que propugnan un pensamiento crítico, invitan a “pensar poéticamente”. Los dos, sin embargo, persisten en marcados rasgos de lo que denominamos “vitalismo revolucionario” con signos visibles del pensamiento anarquista.

Visto desde ahora, llama la atención cierta particularidad: los escritos de Astrada del momento crucial de la Reforma no fueron incluidos en la recopilación aquí citada de Gabriel Del Mazo (1941). Solo aparece como firmante de algún manifiesto. ¿Obedecerá a la militancia político-cultural que Carlos Astrada había abrazado en los inicios de la década de 1940? Por lo tanto, nuestro acceso a los textos será gracias a un minucioso y exhaustivo trabajo de investigación de Martín Prestía.⁶

5. Véase: Taborda, Saúl, *Julián Vargas*, Córdoba, La Elzeviriana, 1918. Puede consultarse un estudio sobre la misma en mi libroya citado: *Poética de la Reforma Universitaria*.

6. Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Tomo I (1916-1943)*, comp.: Martín Prestía, Buenos Aires: Caterva Editorial; Meridión; Córdoba: Editorial Filosofía y

Iniciemos esta incursión por los textos astradianos señalando su permanente busca de “lo nuevo”. “Lo nuevo” es la vida. Es imprescindible que el tedio “no muerda la obra de arte de la vida”. Aparece, entonces, una de las palabras claves de la generación: *ideal*. Esa palabra, en el habla cotidiana de los jóvenes reformistas (en cuya poética se mezclan bohemios, maximalistas, anarquistas) conlleva el vocerío de una amplia sinonimia: *ideal* es utopía, lucha, rebeldía, aspiración a lo mejor, es “romper la marcha con el corazón bien alto”. Configura, asimismo, el advenimiento de una “nueva era”. El actual estado de cosas es expresión de la civilización capitalista: “la vida humana ha sido desplazada al último plano de la tabla de valores”.

En tal sentido, Astrada, frente a las objeciones de Bertrand Russelly H.G. Wells, a los que llama “milитantes socialistas con visión utilitaria” (2021, p. 193), se declara un férreo defensor de la Revolución Rusa. La considera como algo nuevo frente a las “formas orgánicas” que ha gestado Occidente. Les reprocha no haber advertido que dicha revolución constituye una discontinuidad: “Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal”, es un “nuevo ensayo de vida”. Ante al fracaso de Europa, representa “la infancia gloriosa de ideas no preconcebidas” y concreta “un soberano esfuerzo de liberación”. Por eso es también la hora de América.

En este asunto de Rusia vale la pena señalar su acercamiento al pensamiento del Leopoldo Lugones de 1921. Durante ese año, Lugones publicó en el *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias*

Humanidades - UNC; Río Cuarto: UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía. Hemos revisado textos publicados entre 1916 y 1921. Son los siguientes: “Unamuno y el cientificismo argentino” (1916); “En esta hora que vivimos” (1919); “Por el camino infinito” (1919); “El espíritu y la historia” (1920), “El revolucionario eterno” (1920); “Antinomias sociales y progresismo” (1920); “Manifiesto del grupo ‘Justicia’” (1920); “El renacimiento del mito” (1921); “Principios categóricos” (1921); “En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega” (1921); “La razón pura y el ideal revolucionario” (1921); “Los filisteos de la cultura, Filosofía, agrimensura y criollismo” (1921).

Sociales el capítulo de un libro que quedó inédito hasta que la Biblioteca Nacional lo editó completo en 2010: *Dogma de Obediencia*. En ese escrito, Lugones procura prevenir acerca de la falsificación de la historia y trazar el perfil de un posible mundo nuevo. Cuestiona por lo tanto la sinonimia enciclopedista que homologa, en la historia de Roma, república a libertad e imperio a tiranía. Refuta la “ficción interpretativa”, el “efecto literario” y sostiene que el imperio fue obra de la plebe provinciana que se rebela contra los privilegios de los patricios y compara esa revuelta con la Revolución Rusa.

Esa plebe exigió un día “el cumplimiento de sus aspiraciones comunistas, la abolición definitiva del privilegio y la aplicación igualitaria de la justicia social: la democracia integral, en una palabra”. Por analogía, denuncia en su patria, Argentina, el latifundio, el militarismo y la explotación del hombre por el hombre con sus consecuencias de atraso, desorden y crueldad. En esa época, Lugones también publicó en el diario Socialista Independiente (21/7/1921) la “Proclama Argentina Revolucionaria” en que promovía la disolución del ejército y la apropiación de las empresas por los trabajadores.⁷

Lugones, en ese momento, ejerce un atractivo especial en los jóvenes. Tengamos en cuenta que Astrada publica en el número 2 del mismo *Boletín* su bienvenida a Eugenio D’Ors que incluye las objeciones a su excesivo “esteticismo”.

El ideal, según Astrada, será entonces una aspiración para que la “personalidad humana liberada de la degradante servidumbre económica” adquiera su legítima primacía sobre las cosas. En sus escritos, poética y razón polemizan internamente. Tiende a integrar el espíritu crítico con la fe en la acción. Los nuevos tiempos engendran preocupaciones hasta ahora no sentidas. Los problemas nuevos exigen una “sensibilidad” siempre dispuesta. Y esa “nueva sensibilidad” será un

7. Véase: “El imperio romano, ¿una dictadura del proletariado?”, en Torres Roggero (2009, p. 89).

modo de conocer las consecuencias del “sórdido materialismo de la civilización capitalista”.

La nueva era supone la explosión de la “roca hostil” que la “libertad inmanente” pulverizará. Al “dogma de obediencia” lugoniano Astrada le llama “principio de autoridad”: es “el dios policíaco”, “el Orden”, “el Estado gendarme”. Pero ha llegado “la hora”: crujen las formas. La vida de los hombres bastardeada por la sórdida “civilización mezquina” arde, ahora, con la llama de la revolución, con la “santa combustión de la esperanza”. Su hoguera es una “íntima fuerza expansiva de la vida” y la libertad es un “eterno combate creador” que viene de las profundidades.

El lenguaje de este profetismo laico, que utiliza los símbolos de las ciencias sagradas, se desplaza inevitablemente hacia una poética. Por eso, “su ansia de libertad es una intuición de la belleza trascendente que no cristalizará en obra inmortal porque ella es la vida misma que así nos incorpora a su movimiento ascendente y nos eleva a un ideal de perfección” (Astrada, 2021, p. 179), “brindándonos su eternidad viva en el frágil vaso del instante fugaz e invisible”. El hombre se enfrenta así al misterio, va marchando por el “camino infinito de un combate eterno”.

No se trata de conquistar un estado “paradisíaco de absoluta paz”: transitamos el vasto campo de la utopía en camino a la “revolución eterna” que redimirá la vida de todas las “potencias enemigas” que atentan contra la “eterna belleza”, que deprimen y ensombrecen.

Al celebrar el primer aniversario de la Reforma Universitaria, con un lenguaje revestido de cierta sacralidad simbólica, Astrada la define como un “momento de la vida y de la duración espiritual de nuestro pueblo” (2021, p. 165). Considera que el patriotismo debe desatarse de una petrificada contemplación del pasado y dirigirse a un nuevo “ensayo de vida” para el individuo y la comunidad. Exalta el juvenilismo como expresión de eternidad del alma colectiva y de un misterioso impulso creador. La patria, en definitiva, es la “afectividad del suelo”.

A veces, la díada vida/amor se desplaza hacia una variante enunciativa: amor y rebeldía. La rebeldía es presentada como una aspiración a lo mejor, es un “rebrote íntimo” del ideal: “Amamos lo mejor porque poseemos la virtud de rebelarnos, nos rebelamos porque nuestro espíritu está ya tocado de un amor anterior” (2021, p. 169). Tal afirmación lo lleva a preguntarse si está fuera de la lógica.

La respuesta es una confirmación de la *paradoja* como una de las figuras fundantes en el discurso de la vanguardia vital del reformismo. Esto es así, predica Astrada, porque el razonamiento se aviene al “profundo ilogismo de la vida”: “Efectivamente es un círculo mágico que engendra su propia tangente, tangente que es el ideal de proyección al infinito” (2021, p. 169).

Los reformistas libraron su combate contra dos dogmatismos: el clerical y el positivista. Tenían claro que la razón no agota el conocimiento de la realidad. Por eso se negaban a reducirla a la jaula gnoseológica del cientificismo positivista. Si bien critica al maestro Eugenio D’Ors su excesiva estetización del conocimiento, lo defiende del “cientificismo criollo” de Martín Gil que, en nombre de la Astronomía, despotrica “contra el eminente escritor catalán que honra con su docencia la cátedra de las universidades argentinas”. Señala Astrada cómo ciertos sectores oligárquicos, nietos de Juan Moreyra, celebran que haya llamado “salvaje” a E. D’Ors.

El episodio le da pie para ejercer la crítica del “cientificismo criollo” que se cree superevolucionado por rendir culto a las formas externas de la civilización: una ciencia que, sin profundizar, “ha cristalizado en estado de superstición”. Frente a ese “cientificismo, caro al criollismo oligárquico” que también proliferaba en algunos autores de la época, Astrada se ve obligado a hacer estas consideraciones de “carácter higiénico” tendientes a poner coto a los virulentos desplantes, exentos de toda hidalguía, del “maleante cientificismo criollo” (2021, p. 212).

Otra polémica contra el “cientificismo argentino” es una respuesta al antimodernista Matías E. Calandrelli, que ha denunciado

la “fobia anticientífica” de Unamuno. La embestida del filólogo italiano tiene por objeto la defensa anacrónica del “racionalismo racionalizante” y de “la diosa razón”, “frente al hombre que no se contenta con tener razón, sino que quiera tener y tenga alma”. Acusa a Calandrelli de no saber qué es filosofía y de no comprender a James, a Bergson, a Croce por más que los mencione a menudo. Cientificistas como Calandrelli, rechazan el problema del alma, rinden culto al “Progreso” y se arrodillan “fervorosamente ante la locomotora y el telégrafo sin hilos”, milagros modernos de la ciencia. Es cierto que desaparecieron los astrólogos y las sibilas “que predecían poéticamente” la suerte de los individuos y los pueblos. El “progreso” los reemplazó por los “craneólogos” que profieren sus profecías según los altibajos de la bóveda craneana: “Y de este modo ya nos han dicho el origen del hombre y otras quisicosas entre las cuales se cuenta aquella de la ‘degeneración’” (2021, p. 141).

Frente a estos falsos especialistas que se hunden en el charco del cientificismo, a los que bautiza Facundillos, se propone releer *Facundo* de Sarmiento: “Sí, voy a releer el *Facundo* y en su lectura respirar el libre soplo de la pampa por la cual el héroe paseó su indómita personalidad. Voy a encontrarme a través del recio temperamento de Sarmiento frente a frente con el hombre ‘cuyo estado natural es la libertad’” (2021, p. 144).

Astrada, sin apartarse de la poética de la Reforma Universitaria, añade a la “docencia emancipadora” de Taborda un riguroso “juicio crítico” y una cuantiosa y actualizada biblioteca que, según nuestra propuesta inicial, no era objeto de estas elucubraciones. No hemos trabajado señalando la sumisión de los actores de la gesta reformista a los autores extranjeros en boga, sino la reducción de esos autores a un sonido argentino, a su traducción a un modo ser convencido de que ha llegado la “hora americana”. Eran hijos de familias de largo arraigo criollo y brotaba naturalmente de sus “reprofundos” un despojado *estar siendo*, un entrecruzamiento de

suelo y pensamiento que los signaba con una marca geocultural. Silenciosamente maduraban en ellos el “genio facúndico”, el “comunalismo federalista”, “el mito gaucho”, la “comunidad organizada”. Siempre, siempre, en un “tiempo vivo”.

IV. Reflexiones provi(mi)sorias

Acabamos de organizar un *relato*. Nuestro trabajo ha entrado, desde un primer momento, en un campo oscilatorio. Ciertos métodos y recursos que los intelectuales usamos y de los que abusamos cuando investigamos dentro de las instituciones, solo sirven para demostrar —Taborda dixit— su “irreductible impotencia... para abarcar con visión serena y simpática la totalidad de la vida”.

No se puede seguir el itinerario de una “razón poética” con el lenguaje y los métodos de la “razón lógica”, para usar un término de Juan Larrea (1956, p. 100). La sintaxis misma obedece a otras leyes y el discurso a otras relaciones.

Nosotros sostenemos que subyace en América una poética oculta que organiza los momentos revulsivos, de inquietud, aun cuando la turbulencia se produzca solo en el ámbito intelectual de la universidad. Los textos citados nos dejan resonando los cantos de vida y esperanza de Rubén Darío, el alba de oro, la aurora, el almo día, el gran día, todos nombres de un advenimiento que, acaeciendo en el Nuevo Mundo, será un anuncio de redención para toda la humanidad; mitologemas que vienen resonando desde el fondo de la historia (León Pinelo, Lacunza, Bilbao). Por esos días, Yrigoyen hablaba de “la claridad alegre de las certidumbres” en su famoso *Telegrama*.

Solo una hermenéutica que sea capaz de imbricar el río subterráneo de esa poética (de cuyas fuentes bebe el pueblo en los momentos de sus grandes resurrecciones), con el lenguaje expositivo de la docencia y la investigación, podrá dar cuenta de esa realidad.

En la época de la Reforma, el positivismo, que en su momento había sido una revelación de la imaginación, devenía en dogmatismo estrecho, en burocratismo ataráxico. La juventud esgrimió, entonces, una nueva sensibilidad, obedeció a fuerzas ciegas del corazón, se hundió en el limo fértil donde podía fructificar un nuevo ideal. En el manifiesto a los hombres libres de América se proclamó que la cátedra dejaría de ser instrumento para senilizar, tiranizar, insensibilizar, burocratizar; que, “en adelante, solo podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien”. Fundaban así una ética y una estética como despliegue del hombre total.

La juventud se auto declaró desinteresada, pura, no contaminada. Auscultó la armonía entre el claustro trisecular y la fuerza ciega del pueblo, entre pensamiento y profecía y eligió la voz del rapsoda: “aguardamos al rapsoda —confiesa Ripa Alberdi— de la tierra indiana” que “de pie sobre las indianas ruinas, habrá dicho la oración de los tiempos nuevos”. Practicó la irreverencia ante los modelos y estaba segura de que el Mundo Nuevo era América. Sabía que en los “reprofundos” del corazón brillaban las oscuridades del futuro, los anuncios del alba de oro. Los jóvenes del 18 se constituyeron así en fervorosos custodios del hombre total, sin mutilaciones, y en anunciadores del “Gran Día”.

Referencias bibliográficas

Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.

Del Mazo, Gabriel, *La Reforma Universitaria*, t. III., La Plata, Ed. Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941.

- Fernández Moreno, César, *La realidad y los papeles*, Madrid, Aguilar, 1961.
- Garra, Lobodón [Liborio Justo], "La nueva sensibilidad. Grupo Florida", en *Literatura Argentina y Expresión Americana*, Buenos Aires, Ed. Rescate, 1976.
- Larrea, Juan, *Razón de ser. Tras el enigma central de la cultura*, México, Cuadernos Americanos, 1956.
- Lugones, Leopoldo, *El Tamaño del Espacio (Ensayo de una psicología matemática)*, Buenos Aires, El Ateneo, 1921.
- , *Dogma de obediencia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2010. Estudio preliminar de Cecilia Larsen y María Pía López.
- Taborda, Saúl, *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba, 1918.
- Torres Roggero, Jorge, *Poética de la Reforma Universitaria*, Córdoba, Babel Editorial, 2009.

ERRANCIA Y UTOPIA EN EL PENSAMIENTO JUVENIL DE CARLOS ASTRADA

Juan Manuel Ramaglia

Rastrear las huellas que conforman la senda inicial del pensamiento de Carlos Astrada: su anarquismo juvenil, el combate polémico con el positivismo y su elogiosa defensa de Unamuno, su “vitalismo libertario” o “sensibilidad vitalista” difícilmente conjugable con una posición política evidente, su “romanticismo revolucionario y/o utópico”, solo por nombrar algunas inquietudes que pueblan sus textos en este momento de su producción; esa búsqueda, decíamos, posiblemente permita iluminar lo que yace aún impensado o latente en su obra filosófica. No nos guía, sin embargo, la pretensión de revelar la escatología del destino errante de la obra filosófica de Astrada. Tampoco nos guía establecer un “juicio final” o cosa parecida. En la lectura no reponemos un sentido oculto o velado, “la verdad al fondo del pozo”, sino un *resto invisible*. Más que una apariencia de continuidad, es el rastro de lo pasajero “con su pasión vital diluida” (González, 2006). Hay una negatividad de la obra respecto de su tiempo presente. Lo que llamaríamos historicidad de su obra, usando palabras de Derrida, “no es solamente el pasado de la obra, su vigilia o su sueño, por los que se precede a sí misma en la intención del autor, sino la imposibilidad que tiene por siempre de estar en presente, de estar resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas” (1989, p. 25). Esa negatividad inherente a la historicidad de la obra es lo que hace imposible alguna forma de sincronía

absoluta. Dice Horacio González que “toda actualidad se verifica sobre el fondo de una inactualidad que es pura negación o actualidad rememorada” (1999, p. 419).

Antes que una inexistente *huella originaria*, buscamos las “huellas de lo vivo” en su estado de indicación, fragmentación y presentimiento. Estas últimas palabras fueron las que utilizó Georg Simmel para referirse al espíritu de su época en su ensayo *El conflicto de la cultura moderna*. En esta conferencia dada en Berlín en 1918 —traducida por Astrada en 1923 desde la Universidad Nacional de Córdoba, apenas cinco años después de su edición alemana— Simmel oponía la creación vital al conjunto de formas cristalizadas de la cultura:

...la esencia de la vida, situada aquende o más allá de toda forma, sería negada si se quisiera y pudiese dar de ella una definición conceptual. Solo le es dado, como vida consciente, llegar a ser consciente de sí misma en su movilidad, sin que esté de por medio el estrato de la conceptualización, que coincide con el dominio de las formas (Simmel, 2011, p. 68).

El espíritu de época avanza como un río que desborda y deshace las cristalizaciones muertas. Como dice María Pía López, “solo se puede pensar bajo la amenaza —o promesa— de provisoriedad que supone lo fluyente” (2010, p. 23). En el mismo año que Simmel dicta en Berlín la primera de una serie de tres conferencias, donde describe con cierta amargura la crisis de la cultura europea, Astrada participa de la revuelta estudiantil que irrumpe en la ciudad de Córdoba y se prolonga vertiginosamente al resto del país. Frente a los resabios coloniales que aún perduraban en una universidad enclaustrada y envejecida, la juventud universitaria impulsa un modelo de universidad ligado a las “fuerzas vitales” que conmueven la vida nacional. El 15 de junio de 1919 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba, el joven filósofo argentino pronuncia su discurso “En esta hora que vivimos”

en conmemoración de la Reforma Universitaria —que él prefiere llamar “revolución universitaria”. Con una retórica cargada de vitalismo, Astrada se dirige a una multitud expectante: “[la] caducidad de los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres” (2021a, p. 167). Una esperanza revolucionaria despierta con fuerza en el corazón de la juventud. “Rebeldía y amor son el resorte íntimo del ideal”, dice Astrada. La *Kulturkampf* [lucha cultural] que expresa la “revolución universitaria” es ante todo un combate por la emancipación espiritual (2021b, pp. 237 y ss.).¹

Los comienzos del siglo XX son tiempos premonitorios, pero también momentos “de lucha y riesgo”. En la cerrada noche de la estepa de la Rusia zarista, la “simiente mesiánica” alumbra la conciencia contemporánea y su aventura revolucionaria, “encarnación viva de la utopía”, se eleva sobre los escombros de la civilización material de Occidente (Astrada, 2021a, p. 228). La revolución soviética es concebida por Astrada como “un mito creador de Historia; es el mito que ha fecundado la conciencia del mundo, esa conciencia que yacía sepultada bajo los escombros de valores inhumanos” (2021a, p. 194). Su aura humanista rejuvenece el alma de los pueblos y los fragmentos rotos de un mundo en ruinas se funden en el ensueño utópico de la redención humana. Unos años más tarde, ese hálito que antes había cegado con su irrupción comienza a debilitarse y el fulgor del espíritu revolucionario a perder su fuerza expansiva. Tras los desbordes de una ética idealista, la humanidad occidental se siente invadida por una honda desilusión. La historia estalla en múltiples contradicciones en un mundo en que las esperanzas utopistas parecían haber muerto. En un escrito de juventud titulado “El alma desilusionada”

1. “Nuestro *Kulturkampf*” fue publicado originalmente en *La Voz del Interior*, Córdoba, 8 y 9 de junio de 1922. También apareció en la *Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho de Córdoba*, año III, nro. XI, 1922.

(1923), el filósofo argentino aludía a la desilusión que embargaba a los “pensadores de la decadencia”; especialmente Oswald Spengler y su postulado acerca de la decadencia de Occidente, pero también a un Ortega y Gasset que trazaba un sombrío panorama en su ensayo “El ocaso de las revoluciones”:

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

Si bien el espíritu revolucionario atravesaba una crisis profunda, el filósofo argentino piensa, al contrario de lo que se podría conjeturar, que “nada nos prueba que el alma occidental haya agotado ya todas sus posibilidades” (Astrada, 2021b, p. 337). Pero sería necesario no tomar a la ligera la razón profunda de este estado de ánimo. “Lo schopenhaueriano se ha extendido sin cesar” decía Ernst Bloch. La visión tenaz y desconfiada en torno a la vida del filósofo Arthur Schopenhauer horada el presente y su pesimismo “recorre su generación como una generación escéptica que ha hecho escuela con sus desengaños” (Bloch, 1980, p. 20). Un escepticismo que hunde sus raíces en el espíritu crítico de la época y proyecta aún “su sombra glacial sobre la gran esperanza de la humanidad” (Astrada, 2021a, p. 192).

Lo acontecido en la historia se asemejaba más a un cúmulo de ruinas, pero ya sin la certidumbre de que esos individuos fueran las víctimas que el espíritu del mundo sacrifica a su sublime meta, como dice el filósofo alemán Max Horkheimer en su escrito sobre “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (1930). Porque si la historia del mundo dista mucho de ser el “teatro de la felicidad”, tampoco

parecía posible ya ligar el curso de los acontecimientos a la marcha de Dios en el mundo o a la creencia de que los sufrimientos están ligados a un período de la evolución histórica que es necesaria para el progreso de la humanidad. La *faule Existenz*, la vida vana o inútil, como la llamaba Hegel en sus *Lecciones sobre la historia universal*, que no es sino el espectáculo persistente de las acciones y las pasiones humanas, es lo que debía sucumbir para dar paso al “espíritu del mundo”:

[L]o particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten unos a otros y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular, se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el ardid de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño (Hegel, 1982, p. 97).

Esa visión de la historia parecía haber entrado definitivamente en crisis. El cúmulo de ruinas era el paisaje primitivo, oscuro, que describía tanto la lógica del progreso histórico como el resquebrajamiento del proyecto civilizatorio de la Modernidad occidental. En el mundo dominado por la técnica se produce una sublevación de los medios contra los fines. Los fines últimos han desaparecido de nuestro horizonte visible y la conciencia moderna parece perderse en el “laberinto de medios”, arrojando la vida subjetiva interior a un estado de desesperación (Simmel, 1950). Tal estado íntimo del sujeto moderno encuentra su expresión objetiva en la filosofía de Schopenhauer: la esencia metafísica del mundo se traduce en el impulso vacío de una voluntad que nunca llega a aquietarse ni satisfacerse en nada exterior “porque fuera de ella nada existe”. Para el filósofo argentino la tarea

consiste en forjar un nuevo espíritu filosófico que no dé la espalda al sufrimiento humano y que su crítica, a su vez, no desemboque en una abulia vital sino en la acción revolucionaria.

En el siglo XIX, el destino de la civilización científico-técnica occidental se funde con el despliegue industrial del capitalismo. En el devenir de la técnica como potencia histórica, la existencia humana corre el riesgo de aniquilarse a sí misma. El olvido “técnico” del ser, junto a la deshumanizadora tarea utilitaria del industrialismo, parecen haber reducido la condición humana a simple condición de objeto. En su ensayo “La deshumanización de Occidente” de 1925, publicado en *Sagitario, Revista de Humanidades* de La Plata,² la reflexión filosófica de Astrada se arrastra intempestivamente hacia el corazón de la época. Al reparar sobre el estado actual de la civilización contemporánea, observa que la ciencia y la técnica se han convertido en fines en sí mismos. La labor especializada de la ciencia es incapaz de conquistar una síntesis vital, una idea cultural unificadora o ideal humano orientador. La ciencia deviene así un instrumento para la ambición utilitaria del hombre europeo, “técnica sin alma” al servicio de una “civilización impersonal”:

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

El progreso material de la civilización occidental sueña con dominar el mundo natural. La idea de progreso se extiende vertiginosamente

2. El trabajo fue primeramente expuesto como conferencia en el Teatro Coliseo el 25 de octubre de 1924, bajo los auspicios de la Biblioteca Popular Bernardino Rivadavia.

por el camino infinito de la experiencia humana y las conquistas materiales se producen al precio de la “mutilación espiritual” del alma humana. Cada fragmento de la experiencia, recortado en las especializaciones científicas, carece de contacto vital con la espontaneidad del espíritu. El automatismo acecha lo humano, advertía Bergson, y “el pensamiento más vivo se helará en la fórmula que lo expresa”. Astrada evocaba la “triste confesión” del célebre autor de *El origen de las especies*, Charles Darwin, a quien la investigación científica le había anulado su imaginación y sensibilidad, “hasta el extremo de que las obras de Shakespeare, en lugar de deleitarlo, como en otro tiempo, le causaban fastidio y aburrimiento” (Astrada, 2021a, p. 294). “Darwin se había convertido —según sus palabras— en una máquina de deducir leyes” (p. 294). Las fuerzas mecánicas habían despotenciado la vitalidad humana, automatizando sus impulsos, sacrificando su libertad interior a un “estado de resignada abdicación”. Pero el estallido de la crisis bélica a principios del siglo XX conmueve las napas soterradas de la conciencia histórica y, entre “las densas sombras que velan el futuro de la humanidad occidental”, emerge con una fuerza expansiva aún desconocida, una nueva sensibilidad.

El horizonte de las posibilidades humanas parece dilatarse al conjuro de esta sensibilidad, y el flujo vital cobra una intensidad y aceleración inusitadas. Cabe todavía esperar que un soplo primaveral remoece a la angostada humanidad, que la mutilada criatura humana se reintegre en la totalidad de su ser, de sus sueños, de su fuerza creadora que, sintiéndose vivir, se reconozca en la pujanza de su brote juvenil (2021a, p. 300).

La resolución asume el tono de un “vitalismo de la expectación”, retomando la expresión de Gerardo Oviedo (2013): apertura del sujeto humano a un horizonte de futuridad, que Astrada llama “porfiada persistencia del anhelo”. La crítica de Astrada a la técnica adquiere contornos románticos. Pero su crítica de la “modernidad” capitalista en su despliegue industrial y su lógica mercantil no se

inspira en un retorno hacia el pasado y la búsqueda de una totalidad preexistente, sino que puede incluir una *nostalgia de futuro*. Astrada la llama “futurismo”. La inquietud romántica “nos impulsa a incursionar a través de realidades extintas, que así reviven histórica y estéticamente en la fugacidad de nuestra activa reminiscencia; o, moviéndose en el sentido del devenir, estimula nuestro afán creador, nos hace apurar la emoción del futuro, nos los anticipa en una perspectiva ilusoria, en los brillantes relieves de la esperanza” (Astrada, 1943, p. 79). No es la nostalgia que aspira a retornar a un pasado perdido lo que guía su anhelo, sino un verdadero ser-por-venir. Ante la tiranía de lo dado, pues los hechos no son más que momentos reificados de un proceso, se eleva la inquebrantable utopía. La escritura del joven Astrada deja entrever un pensar apasionado cuya inquietud romántica no se hunde en una melancólica contemplación del pasado. Su “alma fáustica” (2021a, p. 256) busca en la materia inasible y mutable de un mundo siempre provisorio, las señales que hacen presentir nuevas formas de vida. Esta dirección utópica y revolucionaria preserva su crítica de la racionalidad instrumental moderna de caer en un discurso conservador que, al oponerse a la idea ilusoria de progreso, consagra la vida como afirmación y justificación del presente.

Tal como acontece en la “conciencia desdichada” que Hegel describe en su *Fenomenología del Espíritu*, una conciencia escindida dolorosamente entre el saber de su existencia finita y el anhelo de lo absoluto, el escritor vitalista debe enfrentarse a la vida en el mundo reificado de la mercancía donde su libertad interior, o subjetividad creadora, no se corresponde con la esfera objetiva de la cultura. Mientras el anhelo de su alma “se abisma en una infinitud sin forma”, la fuerza creadora de su ímpetu está irremisiblemente destinada a expresarse por medio de *formas* culturales que limitan su libertad. Los productos de la cultura humana se emancipan del sujeto, de su productor. Esto es lo que Simmel, partiendo de la teoría

de la alienación desarrollada por Karl Marx en el tomo I de *El capital*, describe en su análisis de la cultura moderna. A este proceso mediante el cual una objetividad autonomizada amenaza y domina la vida humana, Marx lo llama “fetichismo de la mercancía”. Hay una fractura de lo concreto que es recreada en el drama del escritor vitalista que cavila sobre el devenir. Pero es incapaz de sumirse en la corriente vital: su condición es filosofar en la tierra firme de la contemplación. La vida se constituye en principio metafísico y es, a la vez, una singularidad irreductible: se descubre lo absoluto en medio de lo relativo, en la contingencia más radical. No hay encarnación de lo universal más que en la opacidad de lo singular.

El vitalismo del joven Astrada, siempre vuelto sobre el dolor de la vida, se extiende sobre la tristeza infinita del mundo. Pero la conciencia anhelante del filósofo lo sitúa en la lejanía del ideal. Hay, en cambio, un sentimiento de lo vital que se repliega en sí mismo. Su figuración la encuentra el filósofo argentino en la existencia nómada del pueblo gitano. Es un pueblo con orígenes difusos: “Su origen se pierde en la obscuridad de confusas leyendas. El denso misterio que envuelve los comienzos de su peregrinaje y todas sus erráticas andanzas cobra ya, para nosotros, el valor de un símbolo” (Astrada, 2021a, p. 309). La existencia trashumante del gitano transcurre en un fatalismo cósmico que es pura repetición sin historia. Una repetición que vendría a diluir al propio sujeto en una indiferenciada y “turbia onda de sensualismo cósmico”. Aún no hay historia sino eternidad. Su corazón vagabundo, “impulsado por una misteriosa fuerza telúrica”, es arrebatado por la fluencia enigmática y contradictoria de la vida misma.

Bajo sus tiendas, la vida, la simple vida —soberana matriz de posibilidades— rinde palpitación más espontánea, se afirma en sus más oscuros y primigenios impulsos. Con la abigarrada y vagabunda tribu es la vida misma la que pasa, despreocupada, en el tranquilo despliegue de sus potencias, soberbia, en su absoluta carencia

de finalidad, inquietándonos con la promesa de su proteica y furtiva belleza y de todos sus secretos inmanentes (Astrada, 2021a, p. 313).

En su escrito “Sonambulismo vital” (1925), que acabamos de citar, el filósofo argentino describe con notas simmelianas la “caravana pintoresca y errante del pueblo gitano” como símbolo del nomadismo. Ajeno a los afanes ultravitales, el pueblo gitano es “un artista espontáneo del puro vivir”. Sus secretos inmanentes se contraponen a los valores más o menos trascendentes de la civilización. “Ha visto de cerca el brillo de la civilización; pero este no lo seduce” dice Astrada (2021a, p. 310). Si bien no hay un retorno a ese fluir sin conciencia, podemos entrever en el recuerdo de la caravana nómada una “antropofagia de futuro” (Oviedo, 2013). Lo decisivo no es la celebración de un automatismo sonámbulo, sino el rastro utópico de una errancia henchida de vitalidad. Una errancia vital que, cuando se transforma en una sólida inquietud que perfora todo lo que existe, contiene una negatividad suficiente para derribar lo que ha sido dado. El mundo tiene que ser atravesado y “el hombre —dice Astrada con Goethe— yerra mientras camina”. Y cito nuevamente a Astrada:

[e]l camino es la vida, el error será una capa del humus del pasado insondable en que el espíritu hunde sus raíces en tanto brinda al porvenir nuevas floraciones; y en cuanto al presente es y será siempre el puente que la eterna esperanza tiende a los ideales y a los sueños con que el hombre va forzando su vida mientras camina protegido por el denso misterio (2021a, p. 192).

Más que contemplar cómo avanza el espíritu del mundo, debemos arrojarlos a la aventura creadora por el camino infinito. Al meditar sobre el pasado, nos mezclamos vivamente en él y este cobra nueva vida en el presente utópico de una comunidad por venir. Si el presente está cargado de las “utopías del ayer”, sería posible decir

igualmente que el mañana vive en el hoy. Pero lo que ha de venir, lo aún no acontecido, tiene un difícil nacimiento. Su anticipación, “algo velada por la penumbra del misterio”, es la inquietud desvelada y persistente del anhelo humano. Es así como el joven filósofo describe la función de la imaginación utópica en su artículo titulado “Por el camino infinito” (1919), publicado en la revista *Clarín* de Buenos Aires, cuando afirma que:

[t]ratar de que la utopía sea en nuestro espíritu realidad viviente es, por cierto, noble y humanística tarea. Recordemos estas hermosas palabras de Anatole France, dirigiéndose a los estudiantes franceses: “No temáis pasar por utopistas, no temáis construir en las nubes, forjad repúblicas imaginarias como Platón, Tomás Moro, Campanella, Fenelón. ¡Utopistas! Es la injuria acostumbrada que los espíritus limitados arrojan a los grandes espíritus, y con la que los hombres políticos persiguen a los soberanos del pensamiento” (2021a, p. 176).

No son las ilusiones del progreso lo que interesa a Astrada sino una *imaginación utópica* capaz de entrever nuevos rumbos en los pliegues de una práctica política comunitaria. La errancia es la matriz de la crítica de la utopía: el pensamiento de lo negativo debe conjugarse con la perspectiva de la constitución. La condición errante será recuperada, pasadas unas décadas en la inquieta marcha filosófica de Astrada, en la figura mítica del gaucho de la pampa. En el infinito “piélago silente” que es la pampa, el filósofo se detiene a buscar la imagen de la comunidad argentina. La *Ananké*, o destino gaucho, es su compulsión a andar, extraviar y perderse. Su impulso errático es una reminiscencia del sonambulismo gitano. Si bien el mito gaucho de Astrada parece conspirar, por momentos, contra los parias errantes de la pampa en pos de fundar una “comunidad libre y justa”, es posible afirmar que hay una disposición dialéctica de su filosofía a la peregrinación o errancia, una suerte de *arquetipo itinerante*.

La paradoja que encierra el mito gaucho consiste en la posibilidad emancipatoria que aún guarda el arquetipo itinerante del gaucho: si en la figura del “arquetipo” acecha una esencialización del pueblo, con su inminente disolución de la conflictividad social, también es allí donde es posible pensar el “relevo dialéctico” de un humanismo crítico en la filosofía de Astrada.

Referencias bibliográficas:

- Astrada, Carlos, *Temporalidad*. Buenos Aires, Cultura Viva, 1943.
- , *Escritos escogidos. Tomo I (1916-1943)*, Buenos Aires: Caterva Editorial; Meridión; Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Río Cuarto: UniRío Editora, 2021a. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- , *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*, Buenos Aires, CeDInCI Editores, 2021b. Introducción y compilación: Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio.
- Bloch, Ernst, *¿Despedida de la utopía?*, Madrid, A. Machado Libros, 2017.
- Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada”, en *Políticas de la Memoria*, n° 16, 2015, pp. 295-310.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- González, Horacio, *Restos Pampeanos*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- , *Escritos en carbonilla: figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982.
- López, María Pía, *Hacia la vida intensa: una historia de la sensibilidad vitalista*, Buenos Aires, Eudeba, 2010.

- Löwy, Michael, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de la afinidad electiva*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1997.
- Löwy, M. y Sayre, R., *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Oviedo, Gerardo, "Cuerpo y anhelo, o de la flecha sensible de la utopía", en *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*, Mendoza, IFAA-UNCuyo, 2013.
- Prestía, Martín, "Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada", en *Questiones de Ruptura. Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas*, II (1), 2018, pp. 72-81.
- Simmel, Georg, *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2011.
- , *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Ediciones Anaconda, 1950.

FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN EN EL JOVEN CARLOS ASTRADA (1916-1927)

Natalia Bustelo

En 1894 nació en Córdoba Carlos Astrada, uno de los pocos filósofos argentinos que se destacaría por su actualidad y originalidad filosóficas. Su itinerario se prolongó hasta su fallecimiento en 1970 en Buenos Aires y se caracterizó por establecer una relación estrecha entre nuevas corrientes filosóficas y compromiso político. En efecto, se erigió en el difusor y defensor de corrientes sumamente disímiles, como el existencialismo heideggeriano y el marxismo hegeliano, al tiempo que pasó del entusiasmo bolchevique a comienzos de la década del veinte al nacionalismo peronista para volver a vincularse, desde los cincuenta, a las izquierdas.

Por decisión del mismo Astrada, su periodo inicial tendió a ser poco valorado y circunscrito a una etapa literaria. En 1943 preparó su primera antología, *Temporalidad*. Allí seleccionó una serie de textos y evitó recordar otros que, hasta hace un par de años, permanecían olvidados y dispersos. En el breve prólogo de *Temporalidad*, Astrada enfatiza la “unidad espiritual” que se habría registrado en su pensamiento entre 1918 y 1942, unidad dada por la persistencia de la reflexión sobre la temporalidad, “dimensión de nuestra existencia y, a la vez, rumbo de la inquietud filosófica” (1943, p. 7). Si consideramos que su período juvenil se cierra en 1927, cuando parte a estudiar filosofía a Colonia, Alemania, podemos afirmar que dicho período se compone de siete artículos. Inaugura con un extenso ensayo de 1918, en el que expone las tensiones vitalistas de la ética a partir de dos

obras teatrales, *Brand* de Ibsen y *Obermann* de Senancour, y la filosofía de Kierkegaard; continúa con breves reflexiones, también vitalistas, a partir de las figuras simmelianas del sonámbulo, la aventura y el gitano; cierra con la revisión de la estética de Croce.¹

La entrevista que Astrada concedió hacia el final de su vida (1986 [1969]) y la biografía que poco antes preparó su discípulo Alfredo Llanos (1962) reforzaron la ausencia de una vinculación entre filosofía y política en los inicios intelectuales. Sin embargo, cuando en septiembre de 1927 el líder de la Reforma Universitaria Julio V. González fundó el Partido Nacional Reformista, listaba a Astrada entre los doce encomiables líderes estudiantiles.²

Actualmente, son varios los estudios sobre la obra de Astrada. El creció luego del ensayo de Horacio González (1999), el de Néstor Kohan (2000) y sobre todo a partir de la exhaustiva biografía filosófica de Guillermo David (2004). En cuanto al periodo inicial, para sostener la inicial inscripción en las izquierdas, Kohan y David se apoyan en referencias como la de Julio V. González y en el único texto revolucionario de Astrada que, a pesar de que no se editó en *Temporalidad*, permaneció accesible, “El renacimiento del mito” (1921). Exhaustivas búsquedas biblio-hemerográficas recientes dieron lugar a dos

1. El primer apartado de *Temporalidad*, titulado “El fugit tempus”, se compone de: “La noluntad de Obermann” (1918), “La esfinge y la sombra” (1922), “La aventura finita” (1925), “Presentismo y futurismo” (1924) y “El eslabón del retorno” (1926). El apartado siguiente, “De la vida a la existencia”, reproduce solo un texto anterior al viaje a Alemania: “Sonambulismo vital” (1925). En “Del arte y el onto poético” aparece el séptimo: “Liricidad e historicidad del arte (acerca de la estética de Croce)” (1925).

2. Según Julio V. González, ese gran partido ya existía, entre otras cosas, por “su elenco de dirigentes como [Carlos] Sánchez Viamonte, [Saúl] Taborda, [Florentino] Sanguinetti, [Gregorio] Bermann, [Gabriel] Del Mazo, [Emilio] Biagosch, [Horacio] Trejo, [Carlos] Astrada, [Arturo] Orzábal Quinana, [Aníbal] Ponce, [Julio] Barcos, [Juan] Usleghi, [Nicolás] Romano y tantos otros, brillante pléyade en el cielo del pensamiento argentino presidida por Alfredo L. Palacios, ejemplo admirable de fe en la juventud y el único que le ha quedado fiel después que se extinguió aquel gran espíritu hermano del suyo que fue el maestro José Ingenieros” (González, 1927, p. 440; recogido en: Portantiero, 1978, p. 374).

compilaciones de textos de Astrada que confirman y precisan esa inscripción.³ A partir de ello, en las páginas siguientes recuperamos las tesis vitalistas mediante las que el joven Astrada vinculó la política de su tiempo con la filosofía buscada.

Las dos compilaciones muestran que entre 1916 y 1927 el joven Astrada, además de publicar una veintena de artículos excluidos de *Temporalidad*, participó en cuatro polémicas intelectuales, pronunció cinco conferencias, firmó nueve manifiestos colectivos y editó dos revistas. Ello podría invitar a reconstruir el cruce entre filosofía y sociabilidad intelectual para advertir las condiciones de posibilidad de esas múltiples intervenciones.⁴ A su vez, invita a ampliar la noción de obra y sobre todo sugiere que, lejos de un saber enciclopédico, Astrada se aproximó a la filosofía en busca de respuestas al que, según él, era el gran problema de su tiempo: la posibilidad de la emancipación humana. Y, como veremos, ensayó respuestas desde algunas filosofías vitalistas que le permitían validar el entusiasmo revolucionario.

Vitalismo y sentimiento trágico

El mencionado ensayo sobre Obermann se publica por primera vez en septiembre de 1918, bajo el título “Obermann: escepticismo y

3. Astrada, Carlos, *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*, Buenos Aires, CeDInCI Editores/Tren en movimiento, 2021a. Introducción y compilación: Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio; Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades — UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021b. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía. Además, recientemente se publicó: Astrada, Carlos, *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía. Esas cartas permiten reconstruir, entre otras cuestiones, las dificultades económicas que desde 1927 encontró Astrada para permanecer en Alemania.

4. Realizamos ello en: Bustelo y Domínguez Rubio (2021).

contemplación”, en *Nosotros* (1907-1943), la revista que entonces ocupaba el centro del campo cultural argentino.⁵ Mediante dos personajes literarios y algunas tesis de Kierkegaard, Astrada contrasta allí dos posiciones ante el sentimiento histórico, y por ello trágico, de la vida. Brand, de Senancour, condensa el vitalismo protestante de carácter pragmático mientras que Obermann, de Ibsen, encarna el espiritualismo ascético tendiente a la angustia. Desde una tensa dialéctica expone, sin buscar una instancia superadora, afirmaciones alternativas sobre la temporalidad y el sinsentido de la vida. Asimismo, transmite la desconfianza ante las síntesis racionales y progresivas de la realidad, tan valoradas por el cientificismo. La antinomia irreductible “verifica la comprensión íntima del espíritu” (Astrada, 2021a, p. 292).

El vitalismo desde el que Astrada cuestionó la posibilidad de una síntesis se abría a una serie de problemas y respuestas ligada a una amplia “sensibilidad”. En el caso de Astrada en sus distintas intervenciones esa sensibilidad se apoyará en la lectura de Kant, Nietzsche, Unamuno, Kierkegaard, Sorel y Simmel, y se caracterizaba por el rechazo de las explicaciones mecanicistas y racionalizantes del hombre y de los procesos históricos, así como por la postulación de la vida como un flujo de creación incesante. A fines de 1916, José Ortega y Gasset había llegado a la Argentina para introducir las novedades del antipositivismo neokantiano, donde el vitalismo era central. Con su ensayo, Astrada no retomaba ese antipositivismo sino el de un filósofo entonces mucho más destacado, Miguel de Unamuno. En efecto, la elección de Obermann y Brand así como la argumentación dialéctica apoyada en Kierkegaard eran deudoras tácitas sobre todo del *Sentimiento trágico de la vida*.⁶ Y en 1916 Astrada había elogiado ese

5. Astrada, Carlos, “Obermann: escepticismo y contemplación”, en *Nosotros*, n° 112, septiembre de 1918, p. 469.

6. Sobre las propuestas vitalistas argentinas, véase: López (2009). El apartado sobre Astrada abarca desde 1925, es decir, cuando el cordobés dejó de pensar el *elán* vital en estrecho vínculo con la apertura de un proceso revolucionario para centrarse en la autonomía de la metafísica y la estética. Para una revisión de ese vitalismo atenta a la

ensayo en el primero de los dos artículos con los que participó en la polémica sobre la vigencia del cientificismo que tuvo lugar en el semanario *La Nota* de Buenos Aires.⁷

Unamuno acababa de anunciar su inminente visita a la Argentina y como una suerte de anticipo de las tesis que difundiría publicaba un artículo en el que atacaba al cientificismo vigente entre los filósofos argentinos. Poco después se conocía que Unamuno no llegaría y que quien visitaría el país sería un joven entonces apenas conocido, José Ortega y Gasset. De todos modos, la disputa con Unamuno ya se había iniciado. Desde Buenos Aires Matías Calandrelli respondía con una defensa del cientificismo mientras que desde Córdoba contestaba un veinteañero Astrada con una detenida argumentación a favor del antipositivismo de Unamuno y específicamente del vitalismo. Allí también formulaba un “agresivo” ataque al frente positivista local más prestigioso, el liderado por José Ingenieros (Astrada, 2021a, p. 159).⁸ La polémica se cerraba con dos breves e irónicos saludos al cientificismo firmados bajo seudónimo, Benigno Bravo ocultaba a Calandrelli al tiempo que el estudiante Pedro Lescano era inventado por Ingenieros, quien prefería publicar su respuesta en la que era la revista estudiantil porteña más consolidada, *Ideas. Órgano del Ateneo de Estudiantes Universitarios* (1915-1919).

En sus dos intervenciones, Astrada reforzaba la tesis de la diferencia cualitativa propuesta por Unamuno entre ciencia y filosofía, tesis que, durante buena parte del siglo XX, permanecería en disputa entre los dos amplios frentes filosóficos. Los cientificistas buscaban una filosofía que se adaptara a los últimos desarrollos científicos

recepción de Sorel que descubriremos en Astrada, véase: Cremonte (2019). Sobre las preocupaciones filosóficas de Unamuno, véase: Chabrán (2009).

7. Existe una edición de la polémica anterior a nuestra compilación, véase: Díaz (2014).

8. Astrada, Carlos, “Unamuno y el cientificismo argentino”, en *La Nota*, nro. 56, 02/09/1916. En carta, Astrada recibe de su padre la desaprobación por haber sido poco justo y generoso con su adversario, al punto de agredirlo (C. H. Astrada a C. Astrada, María Cristina, 29/09/1916; recogida en: Astrada, 2022, p. 43).

—en el caso de Calandrelli y varios más, esa era la física empírica distante de la introspección espiritualista. Los antipositivistas, en cambio, no dudaban de la existencia de un ámbito lógicamente anterior a la ciencia que autonomizaba a la filosofía respecto de las novedades científicas. Subrayaba Astrada: “la ciencia no nos lo puede dar en ninguna forma a este contenido subjetivo y solo podríamos llegar a él por procedimientos netamente filosóficos” (2021, p. 155).

En 1943 Astrada abría *Temporalidad* con el ensayo sobre Obermann inscribiéndolo como el inicio de su preocupación por la temporalidad. Sin embargo, recuperadas la polémica de 1916 y los textos inmediatamente posteriores, encontramos que en su primer contexto de circulación aquel ensayo, en realidad, ofrecía una peculiar posición en la disputa que entonces se desarrollaba en Buenos Aires en torno al positivismo. Frente al cientificismo de Ingenieros defendido por Calandrelli e Ingenieros, entre otros, y frente al antipositivismo ligado a un socialismo ético de Alejandro Korn o a un neokantismo elitista difundido sobre todo por Ortega y Gasset, el joven Astrada proponía un antipositivismo vitalista que se valía de figuras literarias y una dialéctica sin síntesis para colocar en el centro el sentimiento trágico de la vida y la caducidad del evolucionismo. Y en los meses siguientes Astrada se dedicaría a enlazar ese vitalismo con el anarquismo y con el entusiasmo hacia la Revolución Rusa.⁹

La politización revolucionaria del vitalismo que proponía Astrada coincidía con el entusiasmo revolucionario registrado en Europa, y también en Argentina y América Latina, conocido como el Trienio Rojo (1919-1921). Como veremos en los apartados siguientes, el ensayo sobre Obermann funcionó como la plataforma filosófica desde la que ensayó, desde intervenciones diversas, una inscripción en una peculiar fracción de las izquierdas y del emergente movimiento estudiantil, el anarcobolchevismo, esto es, la fracción del

9. Véase: Domínguez Rubio (2017; 2020).

movimiento anarquista argentino que impulsaba una renovación bolchevique de la doctrina libertaria y que, a pesar de las primeras noticias del autoritarismo ruso, mantenía el apoyo a la Revolución en tanto primera etapa de un proceso emancipatorio.¹⁰

Vitalismo libertario

Luego del primer ensayo, aparecido en septiembre de 1918 en *Nosotros*, Astrada recién publicó un nuevo texto en agosto de 1919: “En esta hora que vivimos” se difundió en el número inaugural de la *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho* de Córdoba.¹¹ Poco antes había sido pronunciado como un discurso y fue reproducido en *La Voz del Interior*. Astrada había abandonado sus estudios de derecho, pero de todos modos fue invitado como uno de los oradores en el acto que organizó la Federación Universitaria de Córdoba con motivo del primer aniversario de la “revolución” universitaria. Justo un año antes, el 15 de junio de 1918, los estudiantes federados habían frustrado la elección de un rector conservador mediante una revuelta cuyos reclamos de democracia universitaria y social rápidamente se expandirían por la Argentina, el Perú y varios países latinoamericanos dando lugar a un movimiento estudiantil identificado como la Reforma Universitaria.

En junio de 1919 Astrada concluyó ante la multitud que asistió al Teatro Rivera Indarte de Córdoba que “nuestro instinto nos dice que una nueva Era, es una nueva manera de partir el pan [...]. El timón está roto: lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia la muerte...” (Astrada 2021a, p. 236).

10. Contamos con una documentada y minuciosa reconstrucción de esa fracción así como del entusiasmo revolucionario del Trienio Rojo argentino: Doeswijk (2013). En cuanto a los estudiantes, véase: Bustelo y Domínguez Rubio (2017) y Tarcus (2018).

11. “En esta hora que vivimos”, en *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, nro. 1, agosto de 1919.

La Revolución Rusa y las revueltas cordobesas parecían permitirle a Astrada explicitar la dimensión política, y específicamente anticapitalista, de los dilemas vitales que en “Obermann” lo habían mostrado como un sutil seguidor de Unamuno y un decidido objetor de la cultura científica. “Terminada la guerra europea —contienda entre dos capitalismos— se inicia en el mundo una verdadera cruzada para conquistar la libertad y la justicia” (p. 232). Desde entonces y hasta 1922, insistiría en que la experiencia rusa había dislocado el tiempo y prometía la “supresión de la explotación del hombre por el hombre, iniciando una nueva etapa para la vida de la humanidad” (p. 235).

Como lo haría en el aniversario de la Reforma universitaria de 1922, en el de 1919 Astrada intentó que el movimiento estudiantil se estrechara con la “hora revolucionaria” y, a diferencia de los otros oradores, sostenía ello desde lecturas vitalistas de Kant, Nietzsche, Unamuno, Guido de Ruggiero, Fichte, Stirner y Eugenio d’Ors, filósofo catalán ligado entonces al sindicalismo revolucionario que sería invitado por Deodoro Roca a explicar su nueva filosofía en Córdoba. El estallido de la Reforma no sería el correlato de las leyes biológicas o económicas defendidas por el cientificismo, sino la irrupción de una voluntad capaz de terminar con los dos corsés que acorralarían al pensamiento y a la vida: la religión, por un lado, y la “doctrina del progreso” y el materialismo determinista, por otro. Con la Reforma se abriría la posibilidad de una era “vivida intensamente” y guiada por el amor, la rebeldía y otras “inquietudes espirituales” meditadas por aquellos filósofos. “La voluntad y el pensamiento de los hombres” debían quebrar la inercia histórica, esto es, interrumpir la mecánica temporal poniéndole fin al capitalismo y conquistando no solo la justicia, sino también esa libertad individual que era central en el anarquismo.

De modo que la contradictoria e irresoluble dialéctica de la vida que encarnaban Obermann y Brand se manifestaba en el texto de 1919 y en los de los años siguientes en las figuras del héroe, la juventud, la rebeldía, las emociones y la vida espiritual e histórica. Y la

defensa de la libertad individual y de la Revolución Rusa inscribía a esos textos en el anarcobolchevismo.

El entusiasmo revolucionario y vitalista de Astrada no podía dejar de advertir que desde enero de 1919 otra parte de la juventud argentina formaba grupos de choque antiobreros en la Liga Patriótica, a los que en octubre se sumarían las actividades de la Gran Colecta Nacional. Para rebatir a esa juventud patriótica, Astrada proponía un significado “auténtico” —vitalista y libertario— del patriotismo. Este no debería orientarse por el pasado y los recuerdos, sino por el porvenir y la esperanza, es decir, por la “voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad” (2021a, p. 230).

En Buenos Aires el movimiento estudiantil encontraba a sus líderes más entusiastas en jóvenes que, como Gregorio Bermann y Alberto Palcos, se definían socialistas y discípulos científicistas de Ingenieros, y con ello desconfiados objetores del vitalismo. En cambio, en Córdoba se organizaba un pequeño y entusiasta grupo de impulsores del vitalismo revolucionario. En medio de las revueltas de junio de 1918 Deodoro Roca había impreso ese vitalismo en el Manifiesto liminar que redactó para la Federación Universitaria de Córdoba. Saúl Taborda, nueve años mayor que Astrada y una suerte de guía intelectual, difundía el vitalismo en sus discursos y en las *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, que publicó en julio de 1918. Y estas reflexiones fueron retomadas el mismo mes por el joven Emilio Biagosch dentro del “La universidad y la democracia”, proyecto que presentó en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes, realizado en Córdoba. Además, Biagosch asumió primero la dirección de *La Gaceta Universitaria. Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba* y luego la dirección de la mencionada revista estudiantil de derecho que reprodujo y saludó “En esta hora que vivimos”, de Astrada. Anticipemos que esa afinidad vitalista revolucionaria reuniría en 1920 a Astrada, Roca, Taborda y Biagosch junto con

otros dos cordobeses, Américo Aguilera y Ceferino Garzón Maceda, en el grupo Justicia y la revista *Mente*.¹²

La siguiente intervención de Astrada se tituló “Por el camino infinito...” y apareció en el número de enero de 1920 de *Clarín*,¹³ revista estudiantil porteña vinculada al socialismo bolchevique y sucesora de la mencionada *Ideas*. Astrada volvía a desplegar su condición de rudo polemista, en este caso para corregir las críticas que Unamuno había formulado en el diario *La Nación* al grupo filobolchevique Clarté, que lideraba Henri Barbusse en París.

Unamuno había sostenido que no se debía apoyar a Clarté porque alentaba un pacifismo ingenuo que terminaba por negar la lucha y otras antinomias sociales. Astrada analizaba esas antinomias. Pero en medio del Trienio Rojo se distanciaba de su maestro para advertirles a los jóvenes radicalizados de Buenos Aires que la defensa del pacifismo no solo era un sofisma, sino que además se asentaba en un insostenible conservadurismo político. Al dar por descontado la imposibilidad de superar las antinomias, Unamuno llamaría a la “no acción”.

En la exacerbación de sus diferencias con Unamuno, Astrada encontraba la posibilidad de criticar el pacifismo de Clarté y de defender el vitalismo de Sorel, el ideólogo del sindicalismo revolucionario que en 1906 había editado las discutidas *Reflexions sur la violence* y que en 1920 apoyaba al bolchevismo y, sobre todo, a la acción heroica de Lenin. Astrada retomaba el señalamiento de Sorel de que para resolver las antinomias sociales e instaurar una sociedad más justa y libre, debía abandonarse el parlamentarismo y era inevitable ejercer la violencia revolucionaria. Astrada coincidía con Ingenieros y Alfredo Palacios en las páginas de la misma revista *Clarín* sobre el advenimiento de una nueva sociedad filiada a la experiencia

12. El *Epistolario* de Astrada ofrece precisiones sobre su amistad con Garzón Maceda, quien en la década del cincuenta sería un importante renovador de la historia cordobesa.

13. “Por el camino infinito...”, en *Clarín*, nro. 11, 06/01/1920.

antiparlamentaria rusa, pero se distinguía de ellos porque retomaba un sorelianismo, también ausente en Clarté. Este grupo participaría del “camino infinito de la emancipación social”, sobre todo porque mostraba “que hay que trabajar por el advenimiento de una humanidad mejor, [que] para emprender esta magna obra debemos comenzar por aceptar los dictados del pensamiento o sea crear la soberanía del espíritu” (2021a, p. 318). A Clarté le faltaría aún alejarse tajantemente del pacifismo y de “la falacia del progresismo” —o del socialismo evolucionista— que, como había denunciado Sorel “en obras admirables” por su “amplitud y penetración nada comunes en los libros de índole económico-social [...] ha culminado en la democracia parlamentarista” (pp. 317-318).

El hallazgo de otros escritos juveniles sugiere que la acusación a Unamuno respondía a una exageración orientada a defender las tesis sorelianas. En efecto, en julio republicaba esa acusación como “Antinomias sociales y progresismo”, pero en septiembre firmaba una solicitada junto a los otros cinco miembros del grupo Justicia en la que defendía la “obra de rebeldía” de Unamuno ante “la España dinástica y jesuítica” que lo había condenado a prisión (Astrada, 2021a, p. 277).¹⁴ Los firmantes concluían aclarándole a Unamuno que seguían “con simpatía y admiración vuestra actuación de militantes de la civilidad. El vigor de vuestra obra, tan identificada con vuestra vida, presta singulares relieves a vuestra noble figura de humanista, de humanista de los tiempos nuevos” (p. 277).¹⁵

14. “Mensaje a Unamuno”, en *La Voz del Interior*, 18/09/1920.

15. Astrada volvería a defender a Unamuno en febrero de 1924. Es más, encabezó la denuncia colectiva del confinamiento que le había impuesto al español la dictadura de Primo de Rivera, al tiempo que preparó “Unamuno, maestro y amigo”, breve nota en la que lo consagraba como “genial agitador de los problemas eternos y teorizador apasionado de todas las ideas que preocupan al pensamiento actual”. Véase: “El confinamiento de Unamuno: por la libertad de pensamiento”, en *La Voz del Interior*, 24/03/1924, recogido en: Astrada (2021a, pp. 284-285); “Unamuno, maestro y amigo”, en *La Voz del Interior*, 24/03/1924, recogido en: Astrada (2021a, pp. 362-363).

Anarcobolchevismo e historia mesiánica

Unos meses antes, en mayo de 1920, había aparecido en Córdoba el primero de los tres números de la mencionada revista *Mente*, cuya apuesta fue la convergencia desde los intelectuales del movimiento obrero con el estudiantil desde el vitalismo libertario y bolchevique que venimos precisando. Además de una nueva versión de “Por el camino infinito...”, Astrada publicó “El revolucionario eterno”, anunciado como la introducción del libro —aparentemente solo proyectado— *La concepción anárquica de la historia: revisión de los postulados éticos cardinales a luz de la revolución integral*, y “El espíritu y la historia”.

En “El revolucionario eterno”¹⁶ se valió del ideario anarquista para definir la ley (como “el principio de obediencia”), la sociedad (“el estado social impuesto por la violencia”) y la autoridad (“el órgano de imposición”) (Astrada, 2021a, pp. 323-324). Insistiendo en la convergencia entre bolchevismo y anarquismo, subrayó que la nueva orientación que registraba la historia estaba marcada tanto por el bolchevique Lenin como por los anarquistas Alexander Berkman y Emma Goldman —quienes, en rigor, ya comenzaban a difundir críticas libertarias al bolchevismo. La interpretación anarquista de la Revolución Rusa le permitía a Astrada precisar la filosofía de la historia buscada en los escritos anteriores. Como propone el editorial inaugural de *Mente*, el carácter opresivo e injusto de las leyes y de las instituciones políticas justificaría la irrupción de la violencia, aunque la acción revolucionaria de Berkman, Goldman y Lenin, entre otros, no se inscribiría en la historia como una “consecuencia mecánica” de la opresión y la injusticia, sino como una “interrupción” que haría evidente la “concepción anárquica de la historia”, o bien la caducidad del determinismo histórico en general y del materialismo marxista en particular.

16. Astrada, Carlos, “El revolucionario eterno”, en *Mente*, nro. 1, mayo de 1920.

Los textos juveniles rescatados permiten suponer que el libro que tenía a “El revolucionario eterno” como introducción ahondaría en el vitalismo soreliano y anarcobolchevique que corregía las tesis de la historia de Korn, Ingenieros, Unamuno y Clarté. En el siguiente artículo aparecido en *Mente*, “El espíritu y la historia”,¹⁷ subrayaba ello mediante una pregunta: “Quién, que piense seriamente y analice con penetración los acontecimientos que se precipitan en avalancha incontenible, ¿dudará que ha llegado la gran hora de la Libertad?” y líneas después precisaba: “asistimos a la bancarrota definitiva de la Autoridad y la Ley” (2021a, pp. 330-331). Una suerte de cierre de esta insistencia en el inminente horizonte vitalista y libertario puede reconocerse casi un año después, cuando en mayo de 1921 publica “El renacimiento del mito”, un artículo que preparó durante su breve estadía en La Plata y publicó en una revista de Buenos Aires muy afín a *Mente*, la anarcobolchevique *Cuasimodo*.¹⁸

En esta nueva intervención Astrada cuestiona al filósofo socialista Bertrand Russell. A su vuelta de Rusia, este difundía una serie de críticas que Astrada descalificaba por su inscripción en el evolucionismo. En esos tiempos “de lucha y de riesgo”, los verdaderos Espíritus intervenían en la Historia para encaminar un “nuevo ensayo de vida”: “Rusia no realiza el dogma del mecánico míster Spencer, sino que señala la discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal” (2021a, p. 334).¹⁹

17. Astrada, Carlos, “El espíritu y la historia”, en *Mente*, nro. 2, junio de 1920.

18. Astrada, Carlos, “El renacimiento del mito”, en *Cuasimodo*, nro. 20, junio de 1921. Por iniciativa de los estudiantes reformistas, Taborda era nombrado a fines de 1920 rector del Colegio Nacional de La Plata, dependiente de la Universidad Nacional de La Plata. Astrada partía a esa ciudad junto con Biagosch, Héctor Roca, hermano menor de Deodoro, y Manuel T. Rodríguez para incorporarse como profesor de Psicología. Pronto los renovadores fueron acusados de anarquizadores y bolcheviques, al punto que a fines de marzo de 1921 Taborda no pudo seguir resistiendo la presión del rectorado y renunció. Astrada permanecería unos meses más antes de regresar a Córdoba.

19. “Sobre la religión bolchevista” y “Sobre el profeta Lenin” de Unamuno circularon en septiembre de 1920 en el semanario porteño *La Nota*. Ese año se editaron

El cientificismo le impediría a Russell comprender que la novedad no estaba en la doctrina económica ni en las estadísticas sociales, sino en un ideal inconcebible para el evolucionismo. Los revolucionarios rusos habrían asumido el riesgo de la acción histórica y comenzaron a ensayar el nuevo ideal que en su ruptura con el evolucionismo se reorientaba finalmente a la libertad y la justicia. En este nuevo artículo Astrada volvía a apoyarse en Sorel pero sumaba una versión propia del mito. No era la huelga general, sino el ideal irreductible a la evolución el que tenía un estatuto mitológico. Y si en las décadas siguientes Astrada mantenía el ideal pero se distanciaba del anarquismo, insistía en el mito y el vitalismo, ahora nacionalista, como lo muestra su ensayo más difundido y discutido, *El mito gaucho*, de 1948. Asimismo, su abandono del vitalismo libertario tampoco conlleva el desinterés por Nietzsche, a quien dedica en 1945 el importante *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, y sobre el que vuelve en 1961 con *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, revisión orientada a subrayar los peligros de aquella condición de profeta.

En síntesis, “En esta hora que vivimos”, “Por el camino infinito...” (republicado como “Antinomias sociales y progresismo”), “El revolucionario eterno”, “El espíritu y la historia” y “El renacimiento del mito”, los cinco breves artículos que, aparecidos entre agosto de 1919 y junio de 1921, siguieron al ensayo sobre Obermann, ensayaron la inscripción del vitalismo en el anarcobolchevismo, una apuesta que tomó de guía a Sorel y se inscribió en ese Trienio Rojo que también se registró en varios países europeos, sin la particularidad de un movimiento estudiantil emergente. En *Temporalidad* Astrada compilaba luego del ensayo sobre Oberman “La esfinge y la sombra”, aparecido originariamente como “Diálogo de sombras” en el número de marzo

en Londres las críticas de Russell como libro, bajo el título *The practice and theory of Bolshevism*. Al año siguiente fueron traducidas al francés para una edición parisina. Seguramente, no fue por esas ediciones que Astrada conoció la desilusión de Russell, sino por la publicación fragmentaria que realizó la prensa local.

de 1922 de *Nosotros*. Pero antes de publicar nuevamente en esa importante revista cultural, Astrada no solo publicó los cinco artículos revolucionarios que rescatamos, sino que también, bajo el título “Principios categóricos”, escribió una breve intervención en la que defendió el idealismo vitalista y un largo ensayo en el que a partir de esa defensa criticó el pragmatismo y biologicismo de d’Ors. Además, Astrada firmó seis textos colectivos (el manifiesto del grupo Justicia, una de las solicitadas mencionadas a favor del Unamuno y cuatro defensas de la gestión de Taborda en el Colegio Nacional de La Plata) y participó en dos polémicas intelectuales, una sobre el antipositivismo y otra sobre la mejor filosofía para legitimar la dictadura del proletariado.

Dictadura proletaria y desilusión revolucionaria

En septiembre de 1921, los anarcobolcheviques porteños comenzaban a editar *El Trabajo*, diario desde el que llamaban a actualizar la doctrina libertaria para incorporar la “dictadura del proletariado” que en Rusia conviviría con el “poder de los soviets”. En *El Trabajo*, nro. 17, el militante Fernán Ricard advertía que los anarquistas que se oponían a esa apuesta cometían el mismo error que los defensores de la filosofía moral kantiana: el dogmatismo desde el que una fracción cada vez más creciente de los anarquistas rechazaba la dictadura bolchevique sería paralela a el dogmatismo de los kantianos que defendían una rígida moral abstracta y con ello distante de las difíciles condiciones de vida obreras.²⁰ Nueve días después, Astrada respondía acordando con Ricard en que los anarquistas debían defender la dictadura del proletariado, pero señalando que la moral kantiana no era rígida ni abstracta. Luego de una exposición más compleja y precisa que la de Ricard del

20. Fernán Ricard, “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”, en *El Trabajo*, nro. 17, 21/09/1921. Recogido en: Astrada (2021a, pp. 178-180).

apriorismo moral kantiano, recordaba que los neokantianos Friedrich Lange y Manuel García Morente habían mostrado que el idealismo kantiano solo requería completarse con una síntesis vital “en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal” (2021a, pp. 182-183).²¹ La polémica se cerró con una nueva crítica de Ricard al eticismo kantiano en la que, por un lado, acentuaba las precarias condiciones materiales de los obreros para comprender filosofías tan complejas como el kantismo y, por otro, defendía las filosofías biologicistas frente al idealismo vitalista.

Astrada no respondió, pero mostró que su lectura revolucionaria de la ética kantiana no respondían a una polémica coyuntural, ya que en los meses siguientes eliminó las referencias a Ricard y publicó el texto con unos pocos agregados como “Conceptos: ideal y vida” en un órgano académico, en un número de 1923 de la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, y al año siguiente junto a otro dos textos en un folleto que constituyó su primera obra monográfica, *La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler* (Córdoba, 1924). Además, en 1922 difundió en *El Trabajo*, en tres entregas, “En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d’Ors): pragmatismo y estetismo”, un ensayo en el que insiste en la lectura vitalista de Kant para cuestionar la filosofía de Eugenio d’Ors.²² Fundamentalmente, Astrada impugna la asimilación de d’Ors entre arte y ciencia, por un lado, y su pretendida superación del racionalismo por un pragmatismo que sí pensaría la vida. Como venía insistiendo desde el ensayo

21. Astrada, Carlos, “La razón pura y el ideal revolucionario”, en *El Trabajo*, nro. 26, 30/09/1921. En marzo del año siguiente Astrada prepara una elogiosa reseña de la trayectoria filosófica de García Morente para candidatearlo como director de un Seminario de Filosofía en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba (“Valores de la España contemporánea. Manuel G. Morente y su obra cultural”, discurso, en *La Voz del Interior*, 08/03/1922, recogido en: Astrada (2021b, pp. 217-220).

22. Astrada había preparado el ensayo para el dossier, en el que se publicó junto a “Ideas pedagógicas de Eugenio d’Ors” de Taborda, para el *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, una publicación académica cordobesa que participó de la fracción reformista y buscó despertar interés filosófico sobre d’Ors ante su llegada.

sobre Obermann, Astrada propone que las correcciones vitalistas del racionalismo kantiano serían suficientes. Como mencionamos, el año se cierra con la disputa sobre el antipositivismo con Martín Gil en *La Voz del Interior*, disputa que tiene un despliegue mayor en septiembre de 1923 en el mismo diario.²³

En marzo de 1922 aparece el segundo texto de Astrada en *Nosotros*, “Diálogo de sombras”, en el que son las tesis vitalistas de Simmel las que hacen dialogar a dos sombras —sin llegar a una síntesis— sobre la vida. Mientras que ese texto fue rescatado en *Temporalidad*, los dos siguientes textos, publicados a mediados de 1922, permanecieron hasta hace poco perdidos. En junio de 1922 la Federación Universitaria de Córdoba organizó el cuarto aniversario de la Reforma y volvió a invitar a Astrada. En su reseña del evento, *La Voz del Interior* aclaró que las palabras de Astrada se pronunciaron ante una asamblea “vibrante y entusiasta” que superó las mil personas. Esas palabras fueron interrumpidas por los aplausos que la asamblea le dedicó no solo a Astrada, sino también a los profesores alemanes traídos por los reformistas Georg Nicolai y Alfons Goldschmidt, quienes ingresaron con retraso al salón.²⁴

Astrada comenzó por relatar de modo “serio-jocoso” el conservadurismo universitario de Córdoba, la “Arcadia prehistórica”, y, como lo había hecho en 1919, inscribió la lucha cultural de los reformistas en el movimiento mundial de revitalización de la humanidad que habría iniciado Rusia, o bien esa nueva “conciencia histórica” ante la que el grupo Justicia había asumido la responsabilidad de

23. El artículo que inicia la polémica proviene de Astrada y se titula “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo” (*La Voz del Interior*, 18/10/1921). Las piezas fueron reproducidas en: Astrada (2021a, pp. 190-221).

24. “La conferencia de hoy”, *La Voz del Interior*, 06/06/1922 y “El gran acto público de anoche”, en *La Voz del Interior*, 07/06/1922. El diario católico *Los Principios*, por su parte, calificó el acto de peligroso “avance de la grey neo-maximalista y del judaísmo enemigo de la civilización”. En 1926 Astrada enviaría un fragmento de su discurso a la revista porteña *Inicial* y otro a la revista, también porteña, *La campana de palo*.

precisar sus valores. La Reforma era igualada a una “lucha cultural” (*Kulturkampf*). En su comparación con las que tuvieron lugar en Francia y Alemania en el siglo XIX, advertía sobre los peligros de la reacción. La experiencia recogida entre 1919 y 1922 —que incluía la pérdida de su cargo docente en La Plata— seguramente lo había convencido de que se debían subrayar los obstáculos católicos.²⁵

Coincidió tácitamente con la equiparación propuesta por Ingenieros de la Gran Guerra con un “suicidio de los bárbaros” así como con el apoyo a la Revolución Rusa. Pero volvían a ser claras las diferencias: para Ingenieros y el socialismo científico Rusia era la evolución inexorable de la humanidad mientras que para Astrada y los sorelianos Rusia se había sobrepuesto a la tragedia de la Gran Guerra para abrir al mundo la “simiente mesiánica”. Como analizó Michael Löwy (1997), este mesianismo por entonces también era central en una constelación de intelectuales judío-alemanes, entre los que se destacaría Walter Benjamin, quien en 1921 lo desarrolló en el “Programa para una filosofía venidera” y “Para una crítica de la violencia”. Como mencionamos, el apoyo vitalista y libertario al bolchevismo no solo en la Argentina daba lugar a una peculiar apuesta política sino también en Europa, donde su devenir es rastreable a lo largo del siglo XX.²⁶

Al señalar un *Kulturkampf* Astrada también compartía, sin sospecharlo, una “afinidad electiva” con Gramsci. En efecto, en una de sus notas de la cárcel Gramsci propuso que el movimiento social latinoamericano se encontraba en un estado de *Kulturkampf*, anterior al momento propiamente político. Cincuenta años después, Portantiero —sin la posibilidad de acceder al discurso de Astrada y a otras fuentes de la fracción radicalizada de la Reforma Universitaria— retomó esa caracterización de Gramsci para apoyar su hipótesis de que la

25. Carlos Astrada, “Nuestro *Kulturkampf*: Perspectivas de la Reforma Universitaria. La Arcadia prehistórica”, en *La Voz del Interior*, 08 y 09/06/1922, recogidos en: Astrada (2021a, pp. 237-250).

26. Véase también: Besancenot y Löwy (2008).

Reforma en Argentina no traspasó el momento de las moderadas luchas culturales (Portantiero, 1978, pp. 30-55).

Dos meses después del acto en la Facultad de Derecho, Astrada pronunció “La democracia y la iglesia”, un breve discurso que no solo volvió sobre el peligro de la reacción, sino que también recusó a los impacientes que abandonaban la revolución para caer en el pesimismo.²⁷ Astrada advertía el cierre del Trienio Rojo, pero persistía en el pensamiento anarquista y el sarcasmo. Sentenció sobre la Iglesia:

[s]u *fervor patriótico* —por el cual el Estado capitalista le estará muy agradecido— es, pues, un nuevo avatar de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquíutico de una fe muerta, reducida hoy a simple jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, “el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino” (Astrada, 2021a [1922], pp. 252; énfasis original).

Junto a la apelación a Bakunin para definir al Estado y a la Iglesia, ese breve discurso recordó la caracterización que había hecho Unamuno del patriotismo como “nueva brujería” e insistió en la importancia de Sorel para pensar el movimiento social contemporáneo y la verdadera democracia. Si bien Astrada se presentaba como aprogramático y apolítico, su igualación de la verdadera democracia con un socialismo idealista y enfrentado a la “concepción materialista de la historia” defendida por los marxistas, así como su preocupación por la división del movimiento obrero, sugieren que aún mantenía una significativa afinidad con los anarcobolcheviques.

Esa afinidad revolucionaria de Astrada encuentra sus últimas enunciaciones en 1923 con “La política realista: de Maquiavelo a Spengler”, un ensayo contra Spengler en tanto maestro de Ortega

27. Astrada, “La democracia y la iglesia”, *La Gaceta Universitaria*, nro. 93, 30/09/1922.

y Gasset, y “El alma desilusionada”, dirigido contra la desilusión revolucionaria proclamada por Ortega. Ambos aparecieron en una revista cordobesa que participó de la fracción revolucionaria, *Córdoba* (1923-1926): el primer ensayo inauguró la revista mientras que el segundo fue parte del octavo número, y junto al mencionado “Conceptos: ideal y vida” los tres textos fueron publicados al año siguiente como un breve libro. Ese año 1923 Ortega había publicado *El tema de nuestro tiempo*. Ese ensayo vitalista se cerraba con dos epílogos, “El ocaso de las revoluciones” y “Epílogo sobre el alma desilusionada”, contra los que Astrada escribía para evitar, como había sostenido en “La democracia y la iglesia”, que quienes perdían la paciencia en la espera de una nueva hora terminaran por sostener la imposibilidad de una disrupción revolucionaria orientada a la emancipación humana.²⁸

En los años siguientes, si bien seguiría convencido de la necesaria emancipación humana, su resistencia al cierre del ciclo revolucionario iría cediendo hasta terminar por reconocerlo y proponer una reflexión vitalista distante de la revolución social. Ello ya se advierte en un artículo publicado en febrero de 1922 en el que también cuestiona la desilusión de Ortega y de Spengler y que fue incluido en *Temporalidad*. “El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset”, según el título de su primera circulación, no hace una explícita defensa de un corte histórico revolucionario. Iniciando la transición hacia un vitalismo que abandonaba su vinculación libertaria, Astrada rescata allí el polo futurista frente al reaccionario e insiste en valores estéticos que mantengan la vitalidad y sean novedosos sin olvidar el pasado.²⁹

28. Carlos Astrada, “La política realista: de Maquiavelo a Spengler”, *Córdoba* n° 1, 10/07/1923, pp. 1-2; “El alma desilusionada”, en *Córdoba* n° 8, 20/09/1923, p. 2. Recogidos en: Astrada (2021a, pp. 364-378).

29. Carlos Astrada, “El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset”, *La Voz del Interior*, 06/02/1922; reeditado, con varios agregados, como “El nuevo esteticismo”, *Valoraciones* n° 3, La Plata, abril de 1924, pp. 178-187. Recogidos en: Astrada (2021a, pp. 349-355).

Conclusión

Como cierre de nuestro análisis del momento anarcobolchevique que transitó el joven Astrada, subrayemos algunos rasgos destacados. La decisión de Astrada de no compilar las intervenciones que realizó entre 1919 y 1922 impedía colocar al ensayo sobre Obermann como la enunciación filosófica desde la que desde el año siguiente propondría la politización libertaria del vitalismo. La recuperación de una decena de breves ensayos revolucionarios, una polémica también revolucionaria, tres números de la revista anarcobolchevique *Mente*, dos manifiestos, un par de proclamas colectivas y tres encendidos discursos permiten precisar la primera apuesta desde la que Astrada se sumó a las izquierdas argentinas y específicamente al movimiento de la Reforma Universitaria.

Los textos exhumados esbozan a un joven Astrada que, en coincidencia con los artículos de *Temporalidad*, se preocupó por la finitud humana, fue un agudo receptor local, sobre todo, de Nietzsche, Unamuno, Kierkegaard, Sorel y Ortega y Gasset y encontró en la literatura la posibilidad de reflexionar sobre la dimensión metafísica, moral y estética del hombre. No obstante, esos textos descubren que entre 1919 y 1922 la preocupación por la finitud estuvo íntimamente enlazada a una particular apuesta colectiva por la emancipación de la humanidad y por la Reforma, la realizada por quienes defendieron a la Revolución Rusa desde una interpretación vitalista libertaria y buscaron, a partir de esas tesis, radicalizar al movimiento estudiantil.

Dos son entonces las operaciones político-intelectuales desde las que entre 1919 y 1922 se articuló la obra de Astrada. Por un lado, el joven cordobés politizó la filosofía al punto que juzgó a argumentaciones como las de Kant, Unamuno, Spengler y Ortega y Gasset a partir del lugar que asignaban a la emancipación humana en clave vitalista. Por otro, retomó a Sorel para cuestionar el determinismo

y evolucionismo de las izquierdas locales, y especialmente a la fracción socialista que en 1919 se negó a reconocer la apertura de un ciclo revolucionario y continuó apostando a que el fin del capitalismo se alcanzara de modo gradual. Estas operaciones alejaban a Astrada del magisterio de Ingenieros que señaló Julio V. González en el pasaje que citamos al comienzo. Ingenieros y sus discípulos fueron decididos rivales filosóficos de Astrada, Taborda, Roca y los pocos vitalistas revolucionarios que se registraron en la escala local. Sin embargo, durante el Trienio Rojo, el entusiasmo revolucionario pasó a un primer plano e hizo posible que científicos y vitalistas se reunieran en un frente común que se orientó a radicalizar la Reforma y que en 1927 fue exaltado por González.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, "Carlos Astrada. Su vida y su obra" [Reportaje a Astrada de 1969], en *Buenos Ayres*, Buenos Aires, agosto de 1986, pp. 13-24.
- , *Temporalidad*, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943.
- , *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*, Buenos Aires, CeDInCI Editores/Tren en movimiento, 2021a. Introducción y compilación de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio.
- , *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021b. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- , *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.
- Besancenot, Olivier y Michael Löwy, *Afinidades revolucionarias. Nuestras estrellas rojas y negras. Por una solidaridad entre marxistas y libertarios*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

- Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, "Radicalizar la Reforma Universitaria: la fracción revolucionaria del movimiento estudiantil argentino (1918-1922)", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, n° 44, 2017, pp. 31-66.
- Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, "Los textos del joven Carlos Astrada. De la "revolución" universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)", en Astrada, Carlos, *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*, Buenos Aires, CeDInCI Editores/Tren en movimiento, 2021, pp. 5-140.
- Camarero, Hernán, *Tiempos rojos. El impacto de la Revolución Rusa en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2017.
- Chabrán, Rafael, "Unamuno y su biblioteca danesa", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 19, Madrid, 2009, pp. 141-153.
- Cremonte, Martín, *El momento soreliano. Vitalismo, juvenilismo y fascismo en la revista Inicial (1923-1927)*, Tesis de maestría en Historia Intelectual, Universidad Nacional de San Martín, 2019 (mimeo).
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.
- Díaz, Sergio Raúl (comp.), *La polémica olvidada*, Cuadernos de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 2014.
- Domínguez Rubio, Lucas, "Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn", en *Prismas*, n° 21, 2017, pp. 75-94.
- , "Sobre los inicios de un revisionismo filosófico en Argentina y sus derivas políticas: Homero Guglielmini, Saúl Taborda y Carlos Astrada", en *Catedral tomada*, vol. 4, nro. 14, 2020, pp. 60-81.
- González, Horacio, "Carlos Astrada, de Lugones a Mao", en *Restos pampeanos: Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999, pp. 129-140.
- González, Julio V., "El Partido Nacional Reformista", en *Sagitario*, n° 9, septiembre/octubre de 1927.

- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- López, María Pia, *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Löwy, Michael, *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- Pittaluga, Roberto, *Soviets en Buenos Aires. La izquierda de la Argentina ante la revolución en Rusia*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- Portantiero, Juan Carlos (comp.), *Estudiantes y política en América Latina (1918-1938)*, México, Siglo XXI, 1978.
- Tarcus, Horacio, "Di tu palabra y rómpete: el corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista", en Alejandro Eujanian (comp.), *Dimensiones del reformismo universitario*, Rosario, HyA-UNR, 2018, pp. 95-135.

LA IDEA-FUERZA DE “VOLUNTAD DE SOBERANÍA” EN CARLOS ASTRADA (1940-1949)

Facundo Di Vincenzo

I. Introducción. El concepto de “idea-fuerza”

El filósofo francés Alfred Fouillée (La Pouëze, 1838-1912) realiza en 1890 una severa crítica al naturalista, sociólogo y evolucionista inglés, Herbert Spencer (Derby, 1820-1903). Fouillée afirmaba que el positivismo impulsado por Spencer, al tener como objetivo principal la búsqueda de una ley de evolución para la explicación universal de todas las cosas, ha provocado la supresión de lo trascendente, y con ello, ha mutilado a la dimensión que le da sustancia al concepto de “idea” (1890).

En pocas palabras, el positivismo de Spencer, nacido del desarraigo y la des-corporización, no tiene fuerza ni espíritu y, paradójicamente, el naturalista inglés desnaturaliza lo que uno entiende cuando se habla de una “idea”. Para Fouillée, la idea no solo es el fenómeno puramente “intelectual” o de conocimiento, sino todos los hechos internos, conscientes o que pueden serlo. Como señala mucho después el filósofo e historiador de las ideas, Johan Huizinga (Groninga, Países Bajos, 1872-1945): “un organismo histórico es coherente en la medida que tenga una meta” (1960, p. 34). La idea, desde estas concepciones (Fouillée, 1890) (Huizinga, 1960), no es estática, sino que es una suerte de fuerza dinámica. Para Fouillée, es el motor de los cambios para la humanidad: “cada estado de conciencia contiene, en sí, condiciones de cambio para otros estados

de conciencia: no solo es una fuerza psíquica, sino que es la única fuerza, fuera de la cual solo hay movimientos y formas matemáticas que expresan la sucesión de la fuerza. Eficacia, causalidad, acción, fuerza, solo son concebibles desde la psiquicidad. A las ‘ideas reflejas’ [las ideas del positivismo-evolucionismo-progresismo] hay que oponer las ‘ideas fuerza’, factores no solo de evolución mental, sino también física, junto a los sentimientos-fuerza o a los apetitos-fuerza” (Lefranc, 1890, pp. 430-431).

Desde otra entrada sobre el concepto de “idea-fuerza”, llegamos a una síntesis similar, por ejemplo, si recorremos la escuela ético-idealista fundada por Platón y Aristóteles: ambos consideran al Estado como expresión de una sociedad natural que alcanza, mediante determinados medios, fines morales. Parten de tres supuestos fundamentales: 1) que el hombre por naturaleza se desarrolla, crece y manifiesta a lo largo de su vida como miembro de una comunidad política; 2) que la virtud es el fin del Estado; 3) que la ley es la expresión de la razón pura. Siguiendo este sentido, los idealistas alemanes, como Johann Fichte (Rammenau, 1762-1814), afirman que cada hombre debe cumplir un papel determinado dentro de su comunidad, y en esta medida, Fichte encuentra en la falta de conciencia política/comunitaria (como él observa que ocurre en su Prusia derrotada por Napoleón), la causa de la debilidad política de un pueblo (Fichte, 1986).

Al fin llegamos al filósofo argentino Carlos Astrada (Córdoba, 1894-1970), en quien, observo, aparece la idea-fuerza de “voluntad de soberanía” ligada íntimamente con los hombres que crearon (y dejaron) una conciencia determinada, una característica, particular, para (en) su comunidad. No obstante, encuentro que Astrada no profundiza en estas ideas, más allá de ciertas consideraciones interesantes; en cambio, advierto que en otros dos filósofos, como Nimio de Anquín (Córdoba, 1896-1979) y Alberto Burela (Buenos Aires, 1946), la idea-fuerza de “voluntad de soberanía” cobra mayor sustancia y, en esa medida, exponen su efectividad y función.

II. Un filósofo en tiempo de crisis

Astrada escribe entre 1940 y 1949 una serie de textos en el marco de profundas y violentas transformaciones en el mundo. Aquella época ha sido llamada “periodo de entreguerras” (Geli, 2005) pero también “tiempo de tormentas”, al decir del historiador Tulio Halperin Donghi (2013) o de “Guerra Total”, como lo ha denominado el historiador británico Eric Hobsbawm (2007). En el texto titulado “Los modelos personales valiosos”, publicado en 1943 en el diario *Cabildo*, Astrada escribe:

[a]sistimos a una profunda mutación en la sensibilidad y en las ideas hasta ayer dominantes, gran viraje que está dando la vida histórica, aproada hacia otros rumbos, hacia otra constelación de la cultura y otro estilo anímico.

Este cambio radical condiciona una nueva concepción del mundo y de la vida, y opera un desplazamiento en las estructuras básicas del mundo moral y, consecuentemente, una variación en el hasta ahora sólido comportamiento humano. La mirada de los hombres busca, ávida e inquieta, otros puntos de referencia, otras miras válidas, otros hitos orientadores para la praxis cotidiana y siempre problemática de su vida moral, abocada frecuentemente a decisiones improrrogables, perentorias. Y en esta búsqueda la atención [...] se desplaza desde las leyes y las normas, que en su gélido y abstracto troquel racional habían venido señoreando, inflexibles, la conducta humana hacia los modelos personales, hacia las vidas valiosas (2021 [1943], p. 646).

En definitiva, Astrada, y esto ya lo han advertido sus tres principales estudiosos (David, 2004; González, 2009; Prestía, 2021), escribe en tiempos de crisis, un trance que atraviesa y define su pensamiento. En alguna medida, se podría decir que la crisis que vive el mundo y, especialmente, su Patria, moldean a Astrada hacia la búsqueda de una salida.

Gracias a la minuciosa investigación y rescate de textos realizada por Martín Prestía (2021), se puede fácilmente observar que, para Astrada, la Gran Guerra había puesto fin a una era en la historia de la humanidad. En resumen, la razón científica: evolucionista, materialista, eurocéntrica, progresista, colonialista, había llegado a su ocaso. En parte, porque esa misma razón científica no trajo un mundo de abundancia, fraternidad y paz, como muchos de sus ideólogos lo habían anunciado, sino que motorizó (y justificó) la conquista de territorios a lo largo y ancho del planeta por los europeos. Entre fines del siglo XVIII y los primeros años del siglo XX el mundo entró en una era desenfrenada por la competitividad de los recursos y las posibles ganancias a obtener con esos recursos, tendencia que a la vez propició una carrera armamentista entre las potencias europeas para defender o amedrentar a los competidores, propia de la vorágine de un capitalismo que, como ha señalado el militante, político y pensador ruso V. I. Lenin (Simbirsk, 1890-1924), atravesaba su fase imperialista (1946 [1916]). En un texto titulado “El renacimiento del mito” (1921), Astrada alertaba sobre las consecuencias que había dejado la Gran Guerra a nivel material pero también en el terreno de la cultura y en la esfera de lo espiritual:

[L]os hombres están viviendo momentos muy difíciles y presagiosos. Los tiempos son de lucha y de riesgo, y un hálito de tragedia estremece la conciencia contemporánea. Son síntomas premonitorios de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad, señalándole una nueva etapa a recorrer en el sentido de la perfección inalcanzable (2004 [1921], p. 124).

Luego de la Gran Guerra, el colapso de la crisis de la bolsa de Nueva York en 1929, con sus repercusiones sobre toda la década del 30 en Argentina y el resto de Occidente, desencadenan una nueva fase de conflictos: invasión japonesa de Manchuria (1931-1932), guerra del

Chaco (1932-1935), guerra ítalo-etíope (1935-1936), guerra civil española (1936-1939). En otras palabras, la problemática de la guerra aparece como un hecho central, más aún tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939. El filósofo cordobés, mientras el ejército de Adolf Hitler avanzaba sobre Francia, publica un artículo en la revista *Choque* titulado “El Nacionalismo”. Allí expone:

[v]ivimos días convulsos, inciertos, con un tempo acelerado. Los acontecimientos se precipitan en torrente. Bajo nuestros ojos atónitos se está operando una transformación revolucionaria del orden social ecuménico. Amanece entre los dolores de alumbramiento una nueva época histórica (Astrada, 2021 [1940], p. 624).

Astrada considera que a pesar de “los dolores del alumbramiento” aquellos tiempos asistían al nacimiento de una nueva época histórica, que él saluda y, en cierta medida, festeja, en parte por considerar que supera a las dos corrientes de pensamiento hegemónicas, el liberalismo y el marxismo. Dice Astrada:

lejos estamos ya de la pseudo antinomia y artificiosa polaridad de individualismo y colectivismo. Por sobre la clase, erróneamente supuesta idéntica en todas partes, se impone, diferenciándose por factores vitales y espirituales inabolibles, la Nación, que diluye y absorbe en su realidad totalizadora los pretendidos contrastes y oposiciones (2021 [1940], p. 624).

Entre otras interpretaciones e ideas expresadas por Astrada en el periodo de entre guerras, me interesa resaltar su perspectiva en torno al nacionalismo y su relación con la guerra. Desde su concepción, el sentimiento nacionalista no solo atraviesa el cuerpo y alma de los combatientes, sino que se yergue como “una nueva imagen del hombre, del hombre concebido según nuevas necesidades y nuevos fines,

supone necesariamente un orden social nuevo, una nueva ordenación jerárquica de los valores a que la comunidad da vigencia" (Astrada, 2021 [1940], p. 626).

El nacionalismo del siglo XX, para Astrada, resuelve las contradicciones y problemáticas planteadas en el siglo XVIII por el nacionalismo burgués, con su fórmula de "la tierra de los muertos", pero también soluciona esa suerte de "nacionalismo de clase" promovido a partir de la segunda mitad del siglo XIX por la filosofía política marxista. Astrada festeja la potencialidad del nacionalismo del siglo XX, por ser un nacionalismo arraigado en la tierra, historia, memoria y tradiciones del pueblo.

Haciendo un rápido repaso, puede observarse que, en los tiempos de crisis, los filósofos, historiadores, sociólogos y demás estudiosos de las ciencias sociales se dedican a criticar severamente a su tiempo, se convierten en una especie de indicadores de los responsables. Esta tendencia, en ocasiones, degenera en un verdadero registro del ocaso.

Durante y, más aún, tras la Gran Guerra, el médico, psiquiatra, filósofo, historiador, sociólogo e introductor de la antropología en la Argentina, José Ingenieros (Palermo, Italia 1877-Buenos Aires 1925), escribe "El suicidio de los bárbaros" (1914), "Ideales nuevos e ideales viejos" (1918) y luego el libro: *Los tiempos nuevos* (1921), en donde arremete sobre los males de su época y se apresura a señalar que se avecinan tiempos nuevos. El escritor Manuel Gálvez (Paraná, 1882-1962), eligiendo la crítica e ironía profunda hacia el modernismo vacío y actuado de los jóvenes intelectuales de las ciudades puerto, como Rosario o Buenos Aires, escribe *El mal metafísico* (1916). El escritor y filósofo español, Miguel de Unamuno (Bilbao, 1864-1936) publica en 1925 su *Agonía del cristianismo*, señalando que, con este desenlace, el mundo occidental se encuentra en caída libre hacia su final; en la otra vereda, en el sentido de laicismo y el tono anti religioso, el escritor francés René Guénon (Blois, 1886-1951) arriba a conclusiones similares. Guénon apunta contra el mito moderno del

progreso, al que entiende como una desviación, un grave error que nos condujo, por ejemplo, a lo que él llama: “el reino de la cantidad” ([1927], 1995). En Alemania, la derrota en la Gran Guerra marida con el romanticismo cultural-espiritualista y la escuela ética-idealista dando nacimiento a numerosos trabajos decadentistas. El filósofo y sociólogo Georg Simmel (Berlín, 1858-1918) publica en 1911 con una edición ampliada y retocada en 1919 su libro *Philosophische Kultur* (en español traducido como “De la esencia de la cultura”), y en 1923 el mismo Astrada traduce al español y prologa de Simmel *El conflicto de la cultura moderna* ([1923], 2011). El filósofo Oswald Spengler (Blankenburg, 1880-1936) publica en 1922 su monumental obra: *La decadencia de Occidente* —cuatro tomos—; en un mismo sentido pueden leerse los libros del escritor Ernst Jünger (Heidelberg, 1895-1998): *Tempestades de acero* (1920) y *El teniente Sturm* (1923). En definitiva, la lista de autores y publicaciones podría seguir por varias páginas pero basta para mostrar que en el caso de Astrada, su modo de enfrentar la crisis imperante deviene en una propuesta novedosa, potente, vital y soberana.

III. La voluntad de soberanía en los modelos personales valiosos argentinos

En los años cuarenta, Astrada participa en distintos manifiestos de extracción nacionalista con otros hombres que, en los años siguientes, se encontrarán formando filas dentro de diferentes agrupaciones nacionalistas. Muchos de ellos formarán parte de los que alentaron a la Revolución de los Coroneles de 1943 primero, y a los gobiernos peronistas después, como Leopoldo Marechal, Ramón Doll, Ernesto Palacio, José María Rosa o Nimio de Anquín. Lo cierto es que la Gran Guerra en un principio, y la Segunda Guerra Mundial luego, encauzaron un pensamiento de orientación nacionalista preexistente y

reactivo a la llamada “línea de mayo” (liberal y dependiente de Gran Bretaña en materia económica). Estos hombres se expresaron con un tono patriótico, cuyo objeto inicial fue no vincularse con las contiendas internacionales. Reforzando las miras, afirmaban: “hacia el interior de la Patria” (Astrada, [1941] 2021, p. 627).

Entre 1940 y 1949 hay una serie de textos e intervenciones públicas en donde Astrada, solo o en grupo, alude a la voluntad de soberanía del pueblo argentino, arraigada en su historia y tradiciones: “Manifiesto de ‘Afirmación Argentina’. El destino de los argentinos debe ser fijado por los argentinos” (1940), “Manifiesto de ‘Afirmación Argentina’. Por la soberanía y la neutralidad” (1940), “Nacionalismo” (1940), “Imperativo de unificación” (1941), “Frente Patriótico” (1942), “Los modelos personales valiosos” (1943), “El legado Sanmartiniano y la voluntad de soberanía” (1943), “Para un programa de vida argentina” (1943), “Para una metafísica de la pampa” (1938, reeditado en 1944), *El mito gaucho* (1948), “Sociología de la Guerra y Filosofía de la paz” (1948).

En el: “Manifiesto de ‘Afirmación Argentina’. El destino de los argentinos debe ser fijado por los argentinos”, junto a otros afirma:

[n]os inspiramos en la auténtica tradición argentina, que es una e indivisible: asegurar por todos los medios la grandeza de la patria y el cumplimiento de su destino, la felicidad de sus habitantes y el poder del Estado (2021 [1940], p. 619).

Al leer los textos mencionados, no hay que ser un estudioso del tema para considerar rápidamente que Astrada, al menos, entre 1940 y 1949 escribe, interviene y habla como un nacionalista. Ahora bien, ¿qué tipo de nacionalismo es el de Astrada? ¿Cuál es esta tradición? ¿Dónde surge y por quiénes? ¿Hay otros modos de ser o de auto-identificarse como nacionalista?

IV. Nacionalistas y Nacionalismos

El historiador Enrique Zuleta Álvarez (La Plata, 1923-2015) afirma que el nacionalismo como corriente ideológico-política, en definitiva, como corriente de pensamiento en Argentina, tiene dos etapas:

[L]as dos primeras etapas de la actividad nacionalista, que cubren los períodos 1925-1930 y 1930-1943, son las más interesantes para este estudio, pues corresponden a momentos de agitación ideológica intensa, con la participación de numerosas figuras a través de revistas, diarios, libros, etc. Son los años en los cuales se fijan con mayor fuerza y claridad los rasgos distintivos del Nacionalismo (Zuleta Álvarez, 1975, p. 3)

Otros estudiosos del nacionalismo argentino, como Fernando Devoto y María Inés Barbero, en su libro *Los nacionalistas* (1983), se diferencian de Zuleta Álvarez al afirmar que los precursores del nacionalismo como ideología y pensamiento en la Argentina surgen antes, más precisamente hacia el momento del centenario. Rescatan a dos autores, Ricardo Rojas (San Miguel de Tucumán, 1882-1957) y Manuel Gálvez (Paraná, 1882-1962). Dicen Devoto y Barbero: “Ambos van a enjuiciar a la Argentina del centenario iniciando una prédica de contenido nacionalista con la publicación de dos obras casi contemporáneas como son *La restauración nacionalista* (1909) y *El diario de Gabriel Quiroga* (1910)” (1983, p. 18). Al mismo tiempo, en los científicos, ensayistas e intelectuales de aquellos años (1900-1913), el término nacionalismo no designaba la misma cosa. Por ejemplo, Ricardo Rojas en *La Restauración Nacionalista* de 1909 escribe:

[e]sta manera de nacionalismo quiere por el contrario [...] que el hijo de inmigrante sea profusamente argentino, por el discernimiento cívico que le dé nuestra educación [...]. Quiere que el patriotismo y

el sentimiento nacional dejen de consistir en el culto a los héroes militares y de la bandera, para consistir en todo esfuerzo generoso y conscientemente realizado en favor del territorio, del idioma, de la tradición o de la hegemonía futura del país (Rojas, 1971, p. 141).

En este caso, por ejemplo, se observa que para Ricardo Rojas el nacionalismo argentino puede ser promovido a los otros no argentinos (inmigrantes europeos) mediante lo que él llama “nuestra educación”, aludiendo a las escuelas y demás instituciones educativas del Estado Nacional. En la misma línea también se encontraba Ernesto Quesada (Buenos Aires, 1858-1934), quien nueve años antes que Ricardo Rojas había focalizado especialmente en la importancia de la enseñanza del idioma nacional, por dos cuestiones relacionadas con la nacionalidad argentina. La primera, como parte central para la argentinización de los inmigrantes europeos y la segunda, como respuesta al avance imperialista anglosajón en materia económica, política y cultural en América Latina. Escribe Ernesto Quesada:

[e]n la América Hispana hay problemas pavorosos que resolver: sus pueblos tienen que garantizar no solo su autonomía política, sino su autonomía social, gravísimamente amenazada por la catarata inmigratoria que los invade [...] Hay que amalgamar esas masas que vienen a incorporarse al seno de las naciones juveniles [...] por eso es cuestión de verdadero patriotismo defender el idioma, hacerlo respetar y preponderar. La educación escolar y el progreso están íntimamente ligados [...] Ahora bien, la base de la educación es la lengua nacional (Quesada, 1900, pp. 17-18).

Para el escritor Manuel Gálvez en cambio, el nacionalismo emana de la tierra y se asocia al espíritu nacional, con su historia y tradición. En este punto observo que Gálvez habla de una raza hispanoamericana alejándose de la perspectiva de Ricardo Rojas y Ernesto Quesada que

hablaban de una nacionalidad promovida por las instituciones educativas del Estado Nacional argentino. Escribe Manuel Gálvez: “El nacionalismo significa ante todo un amor serio hacia la raza y hacia la patria. [...] El nacionalismo combate todas las causas de desnacionalización, todas las ideas, todas las instituciones y todos los hábitos que puedan, de algún modo, contribuir a la supresión de un átomo de nuestro carácter argentino” (Gálvez, 2001 [1910], pp. 200-201). Al mismo tiempo, observo que para Gálvez, todos estos elementos relacionados con la nacionalidad argentina los encuentra en el interior del país, menos afectado con el aluvión inmigratorio que llegaba a las ciudades puerto argentinas como Buenos Aires o Rosario. Dice:

[e]l aire envenenado de la gran ciudad-puerto se dilata ya por todo el país, y las provincias inoculadas de vanidad y superficialidad, imitan a Buenos Aires. [...] Las provincias cuando nuestro país era bárbaro, pudieron dar la dominante de su espíritu; pero ahora que la fiebre del progreso nos devora y nos inquieta, el interior ha quedado reducido en su tremenda lucha contra el cosmopolitismo de las comarcas litorales a conservar los últimos restos del alma nacional (Gálvez, 2001 [1910], p. 91).

Leopoldo Lugones (Villa de María del Río Seco, Córdoba, 1874-1938), también sigue en parte la perspectiva de Manuel Gálvez. En su libro *Didáctica* de 1910, dice Lugones:

[l]uego nuestra nacionalidad cosmopolita, requiere la imposición rigurosa de una norma, por medios artificiales como es artificial su misma formación. Aquí es menester acentuar aún la acción del estado, pues la escuela tiene que contribuir con vigor especial la patria. Su acción, en este concepto, es sustituta de muchos hogares, donde falta el patriotismo, al ser extranjeros apenas vinculados al país sus fundadores (Lugones, 1910, p. 20).

Más adelante, en el mismo libro agrega Leopoldo Lugones:

[y] luego, el patriotismo no se enseña, porque esto equivaldría a confesar que la patria no existe bajo su forma superior de hecho espiritual. Se lo fomenta, se lo estimula, se lo ennoblece subordinándolo al ejercicio de las dos virtudes que constituyen su razón causal: libertad y justicia (Lugones, 1910, p. 396).

En resumen, observo que Leopoldo Lugones conjuga las dos posiciones. Distinguiendo lo que significa las palabras nacionalidad y patriotismo, por un lado, como Ricardo Rojas, sostiene que para la nacionalidad debe imponerse a los nuevos inmigrantes desde las instituciones educativas del Estado argentino; ahora bien, por otro, como Manuel Gálvez, afirma que el patriotismo no se enseña, o más bien, no puede enseñarse, ya que proviene de un hecho que es espiritual, no artificial. En este sentido, separa los dos términos, por nacionalidad entiende algo que puede ser impartido artificialmente, por ejemplo, por las escuelas argentinas a los llegados de Europa, en cambio a la palabra patriotismo la define como un sentimiento inherente a los nacidos y criados en estas tierras.

También encuentro a otros, que a diferencia de Manuel Gálvez y Leopoldo Lugones, entre el centenario y la década del 30, negaban de raíz la difusión del patriotismo argentino. Consideraban a la idea de nacionalidad difundida por el Gobierno argentino en los tiempos del centenario como parte de un discurso xenófobo ante el inmigrante europeo llegado a la Argentina, en definitiva, la nacionalidad para estos se relacionaba directamente con el discurso chauvinista.¹

1. El término “chauvinista” o “*chauvinisme*” es de origen francés y es una adaptación del apellido del patriota Nicolás Chauvin, personaje condecorado en las guerras napoleónicas. El chovinismo resulta un razonamiento falso o paralogico, una falacia de tipo etnocéntrico o de ídola fori. En retórica, constituye uno de los argumentos falsos que sirven para persuadir a la población (o a un grupo determinado de personas) mediante la utilización de sentimientos, muchos de ellos exacerbados, como el victimismo, en vez de promover la razón y la racionalidad.

En buena medida, estos científicos, académicos y políticos provenían del mundo de las ideas socialistas, hablo de Juan Bautista Justo (Buenos Aires, 1865-1928), Germán Avé Llallemant (Lubeck, Alemania, 1835-1910)² o el diputado socialista Enrique Dickmann (Letonia, 1874-1955). Este último declaraba en el Congreso de la Nación en 1914:

[l]a patria, la nacionalidad no es un ideal. Nuestra verdadera patria es el socialismo. Nuestra verdadera nación es la internacional. Esto es para el porvenir. Pero entretanto la patria es un hecho que no es posible dejar de tener en cuenta. El anti patriotismo no es más que una fórmula de protesta violenta, grosera y malentendida, dirigida contra los charlatanes del patriotismo de parada, contra el chauvinismo primitivo (Dickmann, 1916, p. 45).

Al mismo tiempo, a diferencia de los textos de Carlos Astrada, observo que Ricardo Rojas en *La restauración nacionalista* cuando habla de nacionalismo también habla de imperialismo resaltando que el nacionalismo que él propone no vincula con la guerra ni con el imperialismo, dice:

[e]n caso de peligro nacional defiéndase en la guerra lo mismo que los indios y los antiguos defendían. Pero el nuestro es un patriotismo que se ejerce en la paz, no solo por ser la guerra menos frecuente en nuestra época, sino por ser en la paz cuando elaboramos los nuevos valores estéticos, intelectuales y económicos, que hacen más grande a la nación (Rojas, 1971, p. 45).

2. Estas perspectivas en torno a la nacionalidad y la idea de patriotismo las observo en: Justo, Juan Bautista, *Teoría y práctica de la historia* [Primera edición de 1898, con varias ediciones en donde modifica y aumenta su contenido, en este caso, la edición corresponde a la tercera publicada en 1909], Buenos Aires, Imprenta, Librería y Editorial La Vanguardia, 1931 y Avé Llallemant, Germán, *Antología (1835-1910)*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, colección Los Raros, 2008.

En cambio, advierto que Manuel Gálvez en *El diario de Gabriel Quiroga*, promueve un nacionalismo imperialista, incluso habla de las ventajas que tendría una posible guerra con Brasil a la hora de fomentar el nacionalismo argentino. Dice Gálvez: “La salvación de la República Argentina está en la guerra con el Brasil. La guerra haría que los pueblos se conociesen, reuniría a los argentinos en un ideal común, y despertaría en el país entero el sentimiento de la nacionalidad” (Gálvez, 2001 [1910], p. 101).

Otro caso diferente a Ricardo Rojas y Manuel Gálvez encuentro en Manuel Ugarte (Buenos Aires, 1875-1951), quien en su libro *El porvenir de la América Latina* de 1911, dice: “La Patria no depende de nuestra voluntad; es una imposición de los hechos. Limitarla, reducirla, hacerla nacer artificialmente, es tan difícil como renunciar a ella en toda su plenitud cuando existe” (2015, p. 44). Me interesa especialmente destacar que al momento de definir qué es la Patria y la nacionalidad, relaciona estas ideas con la implicación existente del imperialismo ejercido por las potencias económicas del hemisferio norte sobre el resto del mundo, dice:

[t]oda usurpación material viene precedida y preparada por un largo periodo de infiltración o hegemonía industrial capitalista o de costumbres que roe la armadura nacional, al propio tiempo aumenta el prestigio del futuro invasor. De suerte que, cuando el país que busca la expansión, se decide apropiarse de una manera oficial de una región que ya domina moral y efectivamente, solo tiene que pretextar la protección de sus intereses económicos (como en el caso de Texas o Cuba) para consagrar el triunfo por medio de la ocupación militar en un país que ya está preparado para recibirle (Ugarte, 1978, p. 66).

En un brevísimo recorrido por las ideas de Manuel Ugarte sobre el nacionalismo y el imperialismo, observo que habla de las rencillas, de egoísmos de “Patria Chica”, falta de instrucción de historia

latinoamericana, de carencia de patriotismo, de inexistencia total de una perspectiva geopolítica de parte de los gobiernos al sur del Río Colorado. También habla de economía, industrias nacionales y de control y nacionalización de los recursos naturales. Advierto que Ugarte habla de integración, que en su concepción, no es más que pensar la Nación como un colectivo, pero no como un colectivo volátil conectado en torno a ideas, pensamientos, en otras palabras, no es un colectivo invertebrado sino que es un colectivo vivo, en donde las partes que lo integran (sus habitantes) se expresan accionando en diferentes agrupaciones que esas mismas partes constituyen (sindicatos, instituciones gubernamentales vinculadas con el trabajo y la producción, agrupaciones, uniones nacionales y latinoamericanas). En esa Nación pensada por Ugarte, el Estado por sí solo no alcanza. El Estado latinoamericano y caribeño que pretenda “bastarse por sí mismo”, por la historia de influencia de los imperialismos como por el peso de los capitales multinacionales en los territorios, necesariamente debe vincularse con los demás Estados de la región. En este sentido, observo que Ugarte no pretende un mero llamado a la hermandad, es mucho más que eso, desde su perspectiva es una condición inevitable para garantizar la soberanía de ese Estado, hablar de Nación es hablar de Nación latinoamericana, ya que nuestra realidad histórica, geopolítica, económica, cultural, hace imposible pensarlo de otra manera.³

Otros, que aparecen firmando manifiestos y declaraciones con Astrada, como el escritor y pensador nacional, Ernesto

3. Parte de las ideas expresadas aquí fueron expuestas en: Di Vincenzo, Facundo, “Introducción a la idea de Patria y Nación en Manuel Ugarte”, en *Revista Movimiento*, Editorial Arkhos, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Número 11, abril 2019, pp. 50-54; Di Vincenzo, Facundo, y D’ambra, Daniela (compiladores), *Manuel Ugarte. Legado, vigencia y porvenir, Remedios de Escalada, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2019*; y en: Di Vincenzo, Facundo, “La Cuestión Nacional y el imperialismo en América Latina y el Caribe a través de la obra de Manuel Ugarte (1901-1951)” [Tesis del Posgrado en Pensamiento Nacional y Latinoamericano (presentada y aprobada)], Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada, noviembre, 2019.

Palacio (Buenos Aires, 1900-1979) y el historiador Julio Irazusta (Gualeguaychú, 1899-1982), se asumían fervorosamente entre 1920 y 1940 como nacionalistas, distinguiéndose de los aficionados al marxismo, el liberalismo y, fundamentalmente, a la democracia liberal de derecho. Escribía Palacio:

[e]xiste, pues, una diversidad profunda entre el nacionalismo y la democracia. El nacionalismo quiere el bien del país: su unidad, su paz, su grandeza. Estos beneficios no se obtienen sin el orden, garantía de justicia y bienestar social; sin el orden, cuyos elementos son la autoridad y la jerarquía. El espíritu democrático, con su invocación de derechos absolutos y su ignorancia de los deberes del individuo hacia la sociedad, es enemigo natural de la autoridad y la jerarquía; por consiguiente, del orden; por consiguiente, del bien de la Nación, de su unidad, su paz y su grandeza. El demócrata que se declara nacionalista o miente a sabiendas, o ignora en absoluto el valor de los conceptos (Palacio, 1975 [1928], p. 117).

Palacio critica por igual al liberalismo y al marxismo. Al mismo tiempo, alerta sobre la disgregación que genera la democracia moderna liberal de derecho, ahora bien, esto no quiere decir que adhiera a formas autoritarias o despóticas, sino que considera que el sistema democrático falsea la representación real distorsionando las formas naturales de representación (sindicatos, agrupaciones universitarias, clubes de barrio, asociaciones civiles), aquello que más tarde en el Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza (1949) organizado por el mismo Astrada, será llamado en el discurso inaugural pronunciado por Juan Domingo Perón, como asociaciones libres del pueblo. En este sentido, la democracia de los partidos políticos, tanto para Palacio como para Irazusta, destruye la unidad nacional, aunque no por eso adhieren a otros sistemas que niegan a la democracia. Escribe Irazusta:

[e]sta crítica de los sistemas imperantes en la dirección del mundo parece desembocar en una negra desesperanza. [...] Y en ese mismo orden de ideas, el fascismo italiano o el nazismo alemán no son modelos a imitar, sino ejemplos de soluciones distintas a las del liberalismo y socialismo, sistemas nocivos, gastados y liquidados; una prueba de que el espíritu humano puede hallar la solución de las más complicadas situaciones. Libres de todo propósito de imitación simiesca como de presuntuosa originalidad, al ver el fracaso de las soluciones demoliberales, quienes se sienten capacitados para la acción deben buscar por otro lado la solución nueva, y los demás tienen el deber de creerla posible (Irazusta, J., 1973 [1929], p. 347).

Ahora bien, una vez revisadas algunas propuestas realizadas en la época por escritores, políticos, académicos y científicos en torno al nacionalismo e imperialismo, me pregunto: ¿dónde se funda el nacionalismo que plantea y defiende Astrada entre 1940 y 1949?

En relación a estas ideas, en varios trabajos de su extensa obra, Astrada plantea el enigma de los orígenes, que resuelve rápidamente. Afirma que un pueblo es soberano cuando trabaja la tierra en la que vive, de allí el origen de la nacionalidad argentina. Desde su visión a partir del trabajo los seres humanos asimilan un territorio y lo convierten en suyo. En las tierras del sur del continente americano, Astrada considera que este derecho les corresponde a los gauchos y los indios. Desde su lectura, ellos fueron quienes trabajaron las tierras y, a partir de ese trabajo, lograron una relación particular, emotiva y sentimental con el paisaje, ese escenario infinito, inmenso y profundo llamado “las pampas” o “la pampa gaucha”, a la que define así: “la extensión ilimitada, como paisaje originario y, a la vez, como escenario y elemento constitutivo del mito, he aquí nuestra Esfinge, la Esfinge frente a la cual está el hombre argentino, el gaucho” (1964, p. 69).

Para Astrada, si uno se propone divisar una imagen humana en las tierras australes, esa imagen es la del gaucho y la del indio, son

los habitantes naturales de un lugar que —parafraseando al poeta Rainer Maria Rilke— “parece limitar con la eternidad” (1980, p. 129). Escribe Astrada: “La Pampa, con sus horizontes en fuga, nos está diciendo, en diversas formas inarticuladas, que se refunden en una sola nota obsesionante: ¡o decifras mi secreto o te devoro!” (1964, p. 59). Ese plano metafísico del paisaje en el continente y en el mar e islas argentinas, dan una dimensión espiritual que se encuentra ligada indisolublemente con los seres que mejor lo interpretaron y respetaron con su errático ambular: el gaucho y el indio, y que según Astrada, se extiende hasta nuestros días, en el sentido de manifestarse en quienes viven y trabajan en estos suelos, los y las trabajadoras, en resumen: el pueblo.

V. El nacionalismo de Astrada, el legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía

Para el filósofo ruso Aleksandr Dugin (Moscú, 1962) Astrada es un nacionalista telúrico, del latín *tellus* —tierra, montículo. Según Dugin, Astrada construye sus ideas en torno a los vestigios humanos presentes en el paisaje. Para ser más preciso, habla de aquello que del hombre termina consustanciándose con la naturaleza, que se eterniza, en el sentido de quedar en el terreno esperando su resurrección, recuerdo o evocación para volver a cobrar vida. En el caso al que alude Astrada en *El mito gaucho* (1948), por ejemplo, la resurrección, recuerdo o evocación de los gauchos de las montoneras federales del siglo XIX se manifiesta en las movilizaciones de las asociaciones libres del pueblo que emergen a la superficie a partir de octubre de 1945. Escribe Dugin:

[p]ara Astrada el telurismo del hombre argentino es su matriz existencial, su autodeterminación inicial en la estructura del ser. El

argentino es hijo de la tierra, es continental. Por ello es que Nimio de Anquín se rebela ante el hecho de que la capital de esta provincia terrestre esté situada en un puerto (de donde proviene la dualidad: gaucho/porteño, que contrapone a los habitantes del *Hinterland* continental argentino con los residentes en la urbe porteña). Para Astrada, este es el rasgo principal del argentino: ser continental, estar conectado con la tierra (Dugín, 2019, p. 77).

En numerosas oportunidades Astrada se manifestó contra la mentalidad mercantil portuaria/extranjera/foránea/ajena y contra sus clientes y socios, “la oligarquía traidora” argentina.

En tiempos de la Segunda Guerra Mundial, cuando los intereses y agentes británicos fomentaban con el sector agroexportador (oligarquía terrateniente argentina) el fin de la neutralidad con el lema de “Argentine Action”, Astrada denunció a: “Los partidos políticos que, en total falencia, hoy se han amalgamado en ‘Argentine Action’ para defender en reciproca complicidad los sórdidos intereses de entrega de los anti patria” (2021 [1941], p. 627).

Astrada se encargó de mostrar “las injustificadas pretensiones de la mentalidad internacional del capitalismo mercantil, que, sin raíces en ninguna patria, solo se aposenta, con fines exclusivamente utilitarios y de conquista, en las factorías o en los países que de hecho han abdicado su soberanía” (2021 [1943], p. 653), una concepción individualista que, según Astrada, es impuesta, ajena y extraña en nuestras tierras pobladas por un pueblo trabajador, solidario y comunitario por naturaleza.

Al mismo tiempo, en reiteradas ocasiones reveló el carácter colonial de la oligarquía local que, aunque se autopercibía liberal y progresista, era sumisa a los requerimientos de las potencias del Atlántico Norte, y el progreso que proponían tenía más que ver con las estructuras agrarias del siglo XVIII que con las modernas tecnologías que existían en la segunda mitad del siglo XX. Al respecto dice Astrada:

“constituyó la gran vergüenza nacional, pues durante esos treinta años [1880-1910] se proclamó y consumó la entrega del país al amo extranjero. Fue una época en qué para los indios de pelambre rubio, el país tuvo el honor de ser ‘la granja de Inglaterra’ (1964, p. 19). También condenó a los “marxistas indoctos” por basarse en libros foráneos para resolver nuestros problemas, dijo: “Quienes obedecen burocrática y ciegamente a instancias internacionales, ya que el ‘bastón de mando’ señala la sumisión sectaria, occidentalista y racista, inspirada en un marxismo indocto y de cartilla, que les dice, lo que han de hacer y decir. Son cómplices, así, de la política y de los intereses *in genere* del imperialismo colonialista” (1964, p. 125).

Frente al avance depredador y violento del capital extranjero, Astrada destaca la esencia rebelde y emancipadora del pueblo argentino: las invasiones inglesas de 1806-1807, las luchas por la independencia lideradas por San Martín y Belgrano, la heroica defensa de nuestros ríos en la Batalla de la Vuelta de Obligado. Escribe Astrada:

[l]a nueva y grande Argentina que se está gestando, la que se impone a retomar el hilo de una tradición ininterrumpida, tendrá que ser, si quiere afirmarse en la plenitud de su soberanía, en su impulso ascendente hacia la universalidad, fiel testamentaria del pensamiento político de San Martín. La única expresión de este pensamiento se concretó en una decisión que en su pleno significado debe sernos sagrada; legó su espada, sin mancha, símbolo de la libertad de los pueblos, al estadista argentino [Juan Manuel de Rosas] que defendió sin una sola vacilación la integridad de la patria contra la agresión extranjera. Y es sabido que cualquier acto o expresión de voluntad de una personalidad señera, de esas que crean historia, no es un mero azar en la sucesión de actos, en la íntima legalidad de su conducta, sino que trasunta el sentido total que troquela y otorga relieve inconfundible a la personalidad en tanto unidad anímico-espiritual operante (Astrada, 2021 [1943], p. 652).

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, “Martín Fierro y el mito de los argentinos”, en *Tribuna de la Revolución*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Argentina, Centro Universitario Argentino, 1948, pp. 211-240.
- , “El renacimiento del mito” [1921], en *Metafísica de la Pampa*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2007. Compilación y apéndice de Guillermo David.
- , “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” [1948], en *Metafísica de la Pampa*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2007. Compilación y apéndice de Guillermo David.
- , “Nacionalismo” [1940], en *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021, pp. 624-626. Estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía.
- , “El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía” [1943], en *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021, pp. 651-654. Estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía.
- , *El mito gaucho*, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964.
- , “Introducción a *El conflicto de la cultura moderna*” de Georg Simmel, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba – Grupo Editor Encuentro, 2011.
- , “Los modelos personales valiosos” [1943], en *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades — UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021, pp. 646-650. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- , “Manifiesto de ‘Afirmación Argentina’. El destino de los argentinos debe ser fijado por los argentinos” [1940], en *Escritos escogidos*.

- Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021, p. 619. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La Filosofía Argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.
- Devoto, Fernando y Barbero, María Inés, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL, 1983.
- Dickmann, Enrique, *El socialismo y el principio de nacionalidad*, Buenos Aires, Talleres Gráficos L. J. Rosso y Cía, 1916.
- Dugin, Aleksandr, *Logos argentino. Metafísica de La Cruz del Sur*, Buenos Aires, Nomos, 2019.
- Fichte, Johann, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.
- Fouillée, Alfred, *L'Évolutionnisme des idées-forces*, París, Félix Alcan, 1890.
- Gálvez, Manuel, *El diario de Gabriel Quiroga [1910]*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- Gálvez, Manuel, *El mal metafísico [1916]*, Madrid, Aguilar Editor, 1949.
- Geli, Patricio, "El Partido Socialista y la II Internacional: la cuestión de las migraciones", en Camarero, Hernán y Herrera, Carlos, *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- González, Horacio, *Restos pampeanos*, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Guénou, René, *La crisis del mundo moderno [1927]*, Buenos Aires, Ediciones Masónicas Argentinas, 1995.
- Halperín Donghi, Tulio, *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideología entre 1930 y 1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2007.
- Huizinga, Johan, *Hombres e ideas. Ensayo de historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960.
- Ingenieros, José, "El suicidio de los bárbaros", en *Revista Caras y Caretas*, Buenos Aires, nro. 835, 1914.

- , “Ideales nuevos e ideales viejos”, en *Revista de Filosofía. Cultura. Ciencias. Educación*, Buenos Aires, julio de 1918.
- , *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Cúneo, 1921.
- Irazusta, Julio, “El Liberalismo y el Socialismo. Dos efectos de la misma causa: dos causas del mismo efecto” [1929], en *Estudios Histórico-Políticos. El Liberalismo y el Socialismo y otros ensayos económicos*, Buenos Aires, Dictio, 1973.
- Lefranc, Abel, “Reseña al libro de Alfred Fouillée: *L'Évolutionnisme des idées-forces*”, en *Revue internationale de l'enseignement*, París, julio-diciembre de 1890, n° 20, pp. 430-431.
- Lenin, Vladímir, *El Imperialismo última etapa del Capitalismo* [1916], Buenos Aires, Sociedad Editora Latino Americana, 1946.
- Lugones, Leopoldo, *Didáctica*, Buenos Aires, Otero y Cía. Impresores, 1910.
- Palacio, Ernesto, “Nacionalismo y Democracia” [1928], en Irazusta, Julio, *El Pensamiento Político Nacionalista. Antología seleccionada y comentada por Julio Irazusta* [5 tomos], Buenos Aires, Obligado Editora, 1975, pp. 114-116.
- Prestía, Martín, “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario”. Estudio preliminar de Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*. Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021, pp. 27-130.
- Quesada, Ernesto, *El problema del idioma nacional*, Buenos Aires, Revista Nacional, 1900.
- Rilke, Rainer Maria, *Obra Poética*, Efece, Buenos Aires, 1980.
- Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1971.
- Simmel, Georg, *De la esencia de la cultura* [1911-1919], Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- , *El conflicto de la cultura moderna* [1923], Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba – Grupo Editor Encuentro, 2011.

- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente* [1922], Madrid, Espasa Calpe, 1946.
- Ugarte, Manuel, "El peligro yanqui", *Diario El país*, Buenos Aires, 19 de octubre de 1901. Recogido en Ugarte, Manuel, *La Nación Latinoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- , *El porvenir de América Latina* [1910], en Manuel Ugarte, *Pasión latinoamericana. Obras elegidas*, Remedios de Escalada, EdUNLa, 2015.
- Unamuno, Miguel de, *La agonía del Cristianismo* [1925], Buenos Aires, Espasa Calpe, Colección Austral, 1950.
- Zuleta Álvarez, Enrique, *El nacionalismo argentino* [2 tomos], Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975.

UNA FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN POLÍTICA ARGENTINA. UNA INQUIETUD ALREDEDOR DE SUS FUERZAS

Juan Ignacio Garrido

El ensayista Eduardo Grüner sostiene que, en su *República* —a la que caracteriza como la primera filosofía sistemática que se propone fundar teóricamente el orden político—, Platón *expulsa y abomina a los poetas*. Afirmar que lo de Platón tiene su lógica porque el arte y, en particular, la poesía —matriz del arte— “constituye la posibilidad misma, no tanto de un ‘desorden’ anárquico, como de un orden propio, un orden otro, contra el cual se construyen las ‘gramáticas’ organizadoras, aplacadoras del desborde del entendimiento por la palabra” (2005, p. 56). El *miedo a la poesía*, dice Grüner, puede pensarse como paralelo al terror que la constitución larvada de un contrapoder alternativo le produce al Poder. Mientras las gramáticas se dejan homologar a las teorías políticas preceptivas de un orden “ideal”, la poesía, por su parte, se deja asemejar a la *violencia fundadora* de Benjamin, al *poder constituyente* de Negri.

Pero Grüner afirma algo más: plantea que la experiencia de lo poético no se vincula con la comunicación; es más, sostiene que es su opuesto. Lo poético “es lo que quiebra la armonía entre el Mundo y el Signo, que siempre es allí un más o un menos, pero otra cosa, con respecto al mundo: ‘otra cosa’, pero no algo ajeno a él. Sino algo que sabotea su apariencia de totalidad reconciliada consigo misma, homogénea, ‘natural’” (2005, p. 57). Podemos sostener que la expresión misteriosa y poética del mito es, justamente, lo que impide el planteo

de una correspondencia traslúcida entre el mundo y el signo. El mito es eso mismo que Grüner llama “otra cosa”, pero parte del mundo, mundo mismo. En última instancia, podemos pensar que lo mítico es lo que posibilita la política como acción abierta y no como mera adecuación de la realidad y sus símbolos o como gramática racional. Si así lo fuera, Horacio González plantea, “todos los nombres surgirían de un catálogo que le adjudicaría a cada ente el valor que le correspondiese... y así la política nunca revelaría sus esencia salvadora y turbia” (2007, p. 273). Pensar la política —González reflexiona en la frontera de los sistemas representacionales— no es adecuar símbolos y expresiones a los entes culturales reales; es la *severa imaginación de lo inadecuado*. Otro nombre del mito y de la revolución.

El pueblo argentino es poeta por carácter

Desde el centro de una experiencia política popular como la del primer peronismo, Astrada propone fundar la nación en las posibilidades abiertas de un poema: el *Martín Fierro* de José Hernández. No expulsa; por el contrario, reclama la presencia de los poetas. Es necesario que ellos se enfrenten al mito de los argentinos para interpretar su misterio y develar nuestro destino como patria. Astrada sostiene que es la pampa, como extensión ilimitada, el escenario y elemento constitutivo del mito del hombre argentino. La pampa no es solo un *medio físico*, es también *pampa espiritual*. “Casi siempre —Horacio González afirma, enlazando a Sarmiento con Astrada—, el ensayo argentino pensó a la pampa como una fuerza interior, como una íntima revelación de energía. La imaginó como el dilatado contraste entre la superficie apática y un subsuelo rebelde” (1999, p. 126). Nuestra Esfinge, nuestro enigma. Para Astrada: “La pampa, con sus horizontes en fuga, nos está diciendo, en diversas formas inarticuladas, que se refunden en una sola nota obsesionante. ¡O descifras mi

secreto o te devoro!” (2006, p. 76). Sostiene que enfrentarse con la Esfinge no es empresa fácil, ni placentera. No supone una actividad contemplativa, ni una ociosidad intelectual; no es algo susceptible de *puntos de vista* teóricos y estrictamente *objetivos*. Constituye el primer acto de un drama desarrollado en nosotros mismos, como pueblo, y en cuyo tiempo y ámbito se inscribe nuestro destino histórico.

Es interesante observar la insistencia de Astrada sobre la imposibilidad de realizar un abordaje teórico de la realidad nacional y su fondo mítico. Hay una recurrencia romántica que sostiene lo enigmático del mito de los argentinos: “el pálido y borroso recuerdo de lo que vive transformado y estilizado en la zona lúcida de la conciencia individual o colectiva” (2006, p. 107). Sin embargo, el filósofo no abona una hipótesis irracionalista; sostiene, por el contrario, la posibilidad de interpretar, develar y expresar el mito mediante un *logos poético*. Esta potente figura centaura —el logos poético— tiene diversas fuentes en Astrada, entre las que podemos anotar el *Primer Programa del Idealismo Alemán* de Hölderlin, Schelling y Hegel o su relectura heideggeriana, aquella que afirma que “la filosofía como creación racionalista, separada de la vida, es impotente; y el misticismo como experiencia irracionalista es un despropósito” (Heidegger, 1997, p. 87).

Esteban Vernik expone que la pregunta por el significado del término *argentino* en Astrada no se responde desde una perspectiva puramente racional: “la respuesta por la que somos, requiere en parte algo atribuible al logos y en parte a los mitos. Su respuesta es en parte racional y en parte intuible” (2004, p. 22). Un logos poético, una razón poética, que no renuncie a sus posibilidades racionales de interpretación y sea capaz de recoger y expresar el conjunto de los “enunciados emocionales de nuestra comunidad” (Astrada, 2006, p. 82), los que —en última instancia— son para Astrada los materiales que componen la imagen del mito.

Astrada reconoce que quien supo enfrentarse a la Esfinge de la pampa argentina y convertirla en su larga obsesión fue Sarmiento.

El filósofo discute, exalta y anhela superar su mayor obra, el *Facundo*, de 1845. En más de una oportunidad lo cita, como en este significativo pasaje:

¿[q]ué hay más allá de lo que se ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía: el hombre que se mueve en estas escenas, se siente asaltado de temores e incertidumbres fantásticas, de sueños que le preocupan despierto. De aquí resulta que el pueblo argentino es poeta por carácter (Sarmiento, 1967, p. 22).

Más allá de lo que se ve, están los sueños de los despiertos. A Sarmiento, esta expresión le generará tanta fascinación como desasosiego: el argentino “cuando más hunde los ojos en el horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se le aleja, más lo fascina, lo confunde, y lo sume en la contemplación y la duda” (1967, p. 23). Más allá de lo que se ve: el gauchaje *sonámbulo*, adjetivación resonante desde la juventud de Astrada, quien en *El mito gaucho* no duda en definir a Martín Fierro “como sonámbulo del sueño de un auténtico destino” (2006, p. 108). Más allá de lo que se ve: el mito, como incertidumbre fantástica: “Solo donde acaba lo palpable i vulgar —Sarmiento afirma— empiezan las mentiras de la imaginación, el mundo ideal” (1967, p. 23). El problema con estas idealizaciones, dice Sarmiento, es que “la imaginación poética del pueblo embellece los tipos de fuerza brutal que tanto admira” (p. 51). Más allá de lo que se ve: la soledad, el peligro, lo salvaje, la muerte. Hans Blumenberg sostenía que en el mito habitaba tanto terror como poesía. Hay una relación entre lo terrible, incomprensible y bello de la pampa argentina y las posibilidades abiertas e inciertas de su mito, y los temores que también lo alimentan.

En el entramado de esta lectura, la intervención de Grüner podría reinterpretarse en un nuevo sentido: el miedo a la poesía como el miedo a la imaginación popular, a lo salvaje, a esa vida —aún y siempre— incierta, indefinida y peligrosa que habita —vaporosa— más

allá de lo que se ve; también, capaz de una violencia mítica fundadora. Del entramado de esta lectura y ante la amenaza de esa violencia, surge también la pregunta política: ¿cómo fundar una república donde el pueblo mismo es poeta por carácter? Ante la abominación platónica, responder este interrogante es lo que desvela la escritura del *Facundo*. Por su parte, desde una mirada filosófica y política diversa, también lo será para Astrada.

Astrada escribe *El mito gaucha* sobre la base de una decisión filosófica y política sobre el interrogante expuesto, reconoce una poética en el origen fundacional de la nación, pero no cualquiera, elige aquella que Sarmiento llama con tono despectivo: “la poesía popular, candombrada i desaliñada del gaucha” (1967, p. 24). O, como el propio Astrada la describe, una poesía que en su canto hace aflorar el recuerdo que “se arrastra doliente en el alma popular”; una poética que hace un recorrido fantasmal sobre la pampa: “llega a las viviendas en sueños y hiere las cuerdas tácitas de las guitarras” (2006, p. 102-103). La nación (y la revolución) en Astrada se construyen sobre las bases de una poética popular, la poesía gauchesca:

nosotros, los argentinos, tenemos un privilegio singular. Somos el único pueblo de Latino-América que posee un poema épico de la belleza y jerarquía de *Martín Fierro*, poema que acrisola los orígenes heroicos de la nacionalidad y, a la vez, devela, aclara e interpreta el mito de los argentinos, proyectándolo hacia el futuro a la conquista de la gloria y la continuidad (2006, p. 101).

Como Vernik señala, en el corazón de la obra de Astrada y su razón poética aparece la cuestión —incómoda y rehuída por muchos cuerpos teóricos— de la nación. Además, aclara la cuestión nacional como sitio de *condensación de tradiciones y sujetos culturales*, pero también como *emplazamiento colectivo de la futuridad*, es decir, como el origen y el destino aún no escrito de todo pueblo: la nación como mito.

El sujeto popular: la prole-gaucha

En Astrada, la poética popular nos remite a través de la poesía gauchesca no solo a un fondo literario, sino —y a través de sí— a un fondo social, al subsuelo político de la nación. La poética es popular porque remite a un sujeto histórico popular: el gaucho, “cimienta de nuestra vida nacional... roca viva donde se asentó la comunidad política argentina” (Astrada, 2006, p. 83). Sujeto popular, vida nacional y comunidad política son los principales ejes de la filosofía que Astrada despliega a través de una nueva concepción del mito en los años cuarenta.

¿Por qué la presencia popular del peronismo es reivindicada y comprendida bajo la figura del gaucho? Astrada elige desarrollar una genealogía poética para explicar y fundamentar su decisión. Encuentra un punto de apoyo en los famosos discursos que Leopoldo Lugones había dado en 1913 en el Teatro Odeón, ante el entonces presidente de la nación, Roque Sáenz Peña, y que fueron compilados en su libro *El payador*, en el que se reivindica el poema *Martín Fierro* y se exalta la figura del gaucho como paradigma de la nacionalidad. El filósofo describe a Lugones como un *gran poeta de la patria* que logra esta reposición histórica, pero que se equivoca acerca de los alcances que aquella reivindicación supone. Lugones —plantea Astrada— piensa que el gaucho es un producto del pasado que desapareció como consecuencia del progreso social, por el incremento de la técnica y el paso a otra clase de economía. Astrada afirma que Lugones:

se duele de que una figura de perfiles tan recios y nobles no haya tenido fuerzas para sobrevivirse y prosperar, pero, invocando, con un alcance que no tiene, esa ley del progreso, noción cara al superficial positivismo sociológico, agrega “No lamentamos, sin embargo, con exceso su desaparición. Producto de un medio atrasado, y oponiendo a la evolución civilizadora la renitencia, o mejor decir, la incapacidad nativa del indio antecesor” (Astrada, 2006, p. 122).

La discusión filosófica que Astrada sostuvo a lo largo de su vida contra las corrientes positivistas adquiere el carácter recio de un debate nacional —quizás su giro más potente. Posiblemente no encontremos fragmentos como el que Astrada cita de Lugones en el que sea tan visible la alianza entre proyecto civilizatorio, *evolucionismo darwiniano* y *spenceriano* y el desprecio oligárquico por los sujetos “extintos”, de los que resalta su *atraso* y la *incapacidad nativa* indígena, su antecesor. En realidad, lo que ha desaparecido —responde Astrada— es una *promoción histórica del gaucho*, una expresión de época, porque “el gaucho mismo, contemplado en su estructura arquetípica, como alma, como estilo gentilicio, solo se ha metamorfoseado” (2006, p. 123) y, tras haber hecho su ciclo en medio de la adversidad, renace en este nuevo clima histórico de los años cuarenta y bajo una nueva fisonomía de nación.

Guillermo David sostiene que Astrada es consciente de que en su filosofía también se piensa el poder y que sus intervenciones tienen como destinatarios a los conductores del Estado nacional y a las fuerzas populares que comenzaban asumir las posibilidades de su propio destino. Por eso “al gaucho decimonónico, desaparecido como figura histórica, lo leerá como fuerza esencial transmutada y corporizada, devenida potencia actual” (David, 2004, p. 187). Retenemos nuevamente la imagen del gaucho como *fuerza* y *potencia social*, la que supone aún develar en quién transmuta y se corporiza.

En *El mito gaucho* se debaten dos formas de entender el tiempo y, en su lugar, la derrota como experiencia histórica y política: ante la *ley del progreso*, Astrada sostiene la *palingenesia anímica* de la historia. Como Dionisos, el gaucho “murió porque era su destino renacer; de declinación y muerte se nutren todos los renacimientos, que son siempre, cuando se ha perdido el hilo de la fluencia, un volver a la fuente” (2006, p. 124). La temporalidad propuesta permite vivir y pensar de otra manera los trágicos avatares de la vida popular. En realidad —Astrada nos dice—, creemos que el gaucho ha desaparecido,

porque no lo encontramos con su estampa clásica, pero lo que señala el filósofo argentino es que su *atuendo colectivo* se ha transformado. Si el argentino afina un poco su mirada introspectiva, verá al gaucho presente en las artes y las letras, y —agrega— señoreando todas las modernas instrumentaciones de la técnica. Si no es por ese ejercicio antropológico sobre nosotros mismos, tan necesario ante tanto olvido, se lo verá —nos dice Astrada— en la fábrica, trabajando; lo llama la *prole-gaucha*. Resulta inevitable pensar en la figura mariateguiana hermana, el proletariado indígena. En Argentina, como en Perú, no hay simplemente proletarios: hay prole-gauchos, hay peronistas; una incongruencia para la gramática (marxista y racionalista) que no encuentra el término para describir la fisonomía y el carácter de ese sujeto histórico con precisión. El trabajador de los años cuarenta reviste un *atuendo colectivo* que requiere reconocer sus raíces en la historia nacional argentina.

En más de una oportunidad, en *El mito gaucho*, Astrada identifica a ese sujeto colectivo con una *progenie de parias*. Al mismo tiempo, invoca la idea de una alcurnia, un linaje y sostiene como figura representativa al que está por fuera y por debajo de las castas, el paria, producto de una vieja y sistemática marginación del Estado que no ha dejado de multiplicarlos: *progenie de parias*. Para las gramáticas de la izquierda allí solo se escucha lo que se aleja del concepto de clase. Marx ya los había nombrado e identificado: el *lumpemproletariado*, “la escoria de todas las clases” (1957, p. 256). En un ensayo sobre el tema, el teórico inglés, Peter Stalleybras expresa que la sola acción de nombrar al lumpemproletariado, su misma enunciación, interrumpe desde adentro el binarismo de la teoría marxiana de la lucha de clases: burgueses y proletarios. El paria, el lumpen —el propio Marx era consciente— “resiste las pretensiones totalizadoras y teológicas de la dialéctica” (Stalleybras, 2000, p. 71). A esto, Stalleybras lo llama *la conmoción de lo político*, de lo *heterogéneo*, dentro del marxismo. Esta es la *incómoda lección* de Luis Bonaparte —y de Juan Domingo

Perón, podríamos agregar. El *paria*, el *lumpen*, conmueve el concepto de *clase*; no lo niega, ni niega su unidad; al contrario, puede resguardarla de una encerrona teórica, histórica y política.

En su ensayo, Stalleybras recupera a Frantz Fanon y una cita de su libro *Los condenados de la tierra*, desde la cual se puede pensar un diálogo y un contrapunto con *El mito gaucho*:

el lumpenproletariado, una vez que está constituido, pone toda su fuerza en poner en peligro la “seguridad” de la ciudad, y es el signo de la decadencia irrevocable, la gangrena siempre presente en el corazón de la dominación colonial. Así los rufianes, los truhanes, los desempleados y los pequeños delincuentes... se lanzan a la lucha como intrépidos trabajadores. Estos desclasados descubrirán, a través de su acción militante y decisiva, el camino que conduce a la nacionalidad (2000, p. 76).

Como Stalleybras interpreta, la política para Fanon es la *autoorganización* de lo *heterogéneo* que describe un camino hacia la formación de un *nacionalismo de los oprimidos*. Discute así las interpretaciones dogmáticas de la izquierda, según las cuales en lo heterogéneo de lo lumpen se constituye una necesaria predisposición a una reintegración reaccionaria. Así se habían leído los fascismos. En 1936, el socialista alemán Otto Bauer —Stalleybras ejemplifica— sostiene que lo característico del lumpen no es tanto su referencia sociológica a un grupo social, sino el modo en que, en condiciones extremas de crisis y desintegración social del capitalismo, muchas personas se “separan” de su clase y forman una *masa en libre flotación*, en disponibilidad, *vulnerable* a las ideologías y los movimientos reaccionarios. Fue un modo de interpretar también el peronismo. La respuesta de Fanon es que todo sector político es en realidad vulnerable, y que no hay un vector que determine específicamente al lumpen, ya que la política es ella misma el campo conflictivo de la desarticulación y rearticulación de identidades.

Sin embargo, Astrada propone otra dirección para llegar a la idea de un nacionalismo de los oprimidos. Busca comprender a esa progenie de parias, no solo a partir de la identidad nacional que alcanza en la acción militante, sino percibir que esta acción es provocada porque ya en ellos estaba el germen de la nacionalidad, que se actualiza y transforma en la acción militante. El paria —Astrada dirá— no es una clase sin historia; por eso, la referencia al linaje. En realidad, “se lo trata como a un paria, con todo rigor, cuando después de haberse desangrado por la patria, todavía es carne sufrida en los cuadros de la Guardia Nacional... y es número computable en las votaciones canónicas” (2006, p. 126). Lo que lo une como sujeto popular, como pueblo, es el protagonismo en el ejército nacional, en las guerras de la Independencia, es decir, su relación con la patria se da porque él mismo es quien ha luchado y se ha desangrado por ella. Entonces, lo que se une —que no es mera articulación— es la nación como trama de lo común, que fue destruida y fragmentada. Así Astrada lo sostiene: “el paria soledoso y errante, era infinitamente rico en su pobreza, era nada menos que el poseedor de todo el oro pampeano, pero no ciertamente el de los trigales; era, pues, el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad” (p. 83). El paria no es la escoria, es el germen de lo nacional y, en una clara alusión al significado profundo del 17 de octubre, Astrada profundiza:

el gaucho guardaba celoso, en la entraña de la pampa, la veta inexhaustible de su tesoro, a la espera del vate que, interpretando a anónimos rapsodas, lo hiciese brillar ante la mira extraviada o dormida de los argentinos [...] tardó, quizás, en venir el vate esperado, pero al fin llegó, en la egregia compañía de Martín Fierro, llegó con la llave del tesoro, con el recuerdo, la canción y la esperanza (p. 84).

En este fragmento, se plantea una filosofía que adquiere un cierto tono mesiánico, necesario de perseverar en la derrota; la *espera* de

quien pueda interpretar esa progenie de parias, visibilizarlos y lograr que el tesoro del que son portadores brille. “Tiene el gaucho que aguantar / hasta que venga algún criollo / en esta tierra a mandar”. Cierta mesianismo —cercano al sostenido por Mariátegui— que se complementa con la idea de que las clases populares argentinas no aguardan pasivamente, sino que ese *aguante* implica una praxis; para Astrada, tienen un tesoro, un mito común, del cual son guardianes *alertas*, son sujetos culturales activos.

La *conmoción de lo político y lo heterogéneo* vinculada al carácter gaucho que se le adjudica al proletario argentino se sucede —entre otros motivos— porque los hechos revolucionarios de los que son protagonistas despiertan recuerdos y esperanzas —que nunca están en los cálculos de los enemigos—, que se expresan de forma mítica.¹ Nicolás Casullo (2011) extrema esta idea y afirma que el mito peronista es *obrerista*, pero que su idiosincrasia *peronista* reviste a esa clase trabajadora de atributos que *des-orientan* una lectura simplemente sobre proletarios. Más aún, Casullo señala que el peronista es un sujeto mucho más producto de ese mito —mundo simbólico cultural que lo sitúa en escena— que del *explotado a secas* por las relaciones de producción; de allí que, para la dominación histórica, haya sido siempre más soportable y dentro de su lógica, la idea de una izquierda obrera socialista, marxista, reformista, que la singularidad

1. Es justo consignar que Astrada retoma el problema del paria en los años sesenta, en la redición de *El mito gaucho*. Allí vincula al peronismo de forma directa al lumpemproletariado, pero no como la heterogeneidad que conmueve y complementa una política revolucionaria, sino como excrecencia de lo revolucionario y exterioridad del *verdadero pueblo argentino*. Su pluma recuerda inevitablemente al *18 Brumario*...; así describe a la progenie peronista: “una verdadera olla de grillos. Entre estos hay de todo: jefes sindicales con estancias y automóviles, católicos oportunistas, clericales, trota iglesias, promotores de funerales, misas y novenas, hispanizantes cavernícolas, sapos, culebras, toda una fauna, hasta de zurdos ‘marxistas’... esta masa amorfa e ignara” (2006, p. 136). El final, casi una réplica: Marx había dicho esa masa *informe, difusa y errante*. Astrada elige no criticar el concepto de errancia, que describe lo propio de la histórica vida gaucha, pero sí incorpora la connotación despectiva intelectual —entre otras— al tratarla de ignorante.

del peronista como representación interpretable dentro de un juego social. Finalmente, el peronista sería *indescifrable*, producto de un mito más que de identificables secuencias históricas.

Este análisis de Casullo permite pensar la constitución de una subjetividad colectiva en Argentina a partir de la presencia histórica del mito peronista, bajo la hipótesis de que el trabajador asume su condición de clase (como expresión histórica de lucha, no como categoría sociológica) a partir del mundo simbólico cultural peronista, y no de la figura del *explotado a secas* de la patrística marxista. En esto, identificamos dos principios importantes para los movimientos populares: ni la situación de explotación en sí misma engendra el motor de la acción política, ni constituye el principio y fin de la identidad colectiva que la vuelve revulsiva. Además, la imposibilidad de su clasificación, que para muchos significó el alejamiento de la clase trabajadora de los cauces revolucionarios, para Casullo constituyó el verdadero factor de trastrocamiento del orden y lo que desesperó a las clases dominantes argentinas. El mito asume un contenido revolucionario al cuestionar la lógica capitalista y su trama racionalista, profiriendo una lengua popular que trastoca al capital en su lugar de árbitro de la existencia y sus formas de expresión y conocimiento. El mito como crítica del capital.

Astrada afirma que el gaucho estuvo a punto de irse del todo cuando a principios de siglo; con la *fuerza aluvional* inmigratoria, *colonizadora* —subraya—, la patria comenzó a adquirir una *fisonomía gringa*, lo que no terminó sucediendo, porque “el alma gaucha, retraída a sus pliegues más íntimos, reconcentrada en la callada *fuerza* de su mito, siguió alentando como *potencia* oculta e insobornable” (2006, p. 123). Es importante resaltar la idea del mito como *fuerza*, como *potencia* histórica. Astrada dirá que el mito es un impulso ontológico que asciende de las más profundas capas de la existencia: “no es una zona de luz, que flota por encima de la existencia del hombre, ni un simple subproducto supraestructural de la vida cultural”, en alusión al lugar

que el marxismo le otorgaba a cualquier dimensión espiritual; por el contrario, el mito “tiene por tarea eminente conservar y acrecentar las fuerzas terrenas ínsitas en la existencia humana, en una comunidad social e históricamente determinada” (p. 90). He ahí una tarea política revolucionaria de la que el mito es capaz: conservar y acrecentar fuerzas, aún en sus momentos de repliegues y silencios, donde vive “de sus más íntimas reservas” (p. 93). Astrada elige la figura del mito gaucho, porque ella puede *sacudir* y *concentrar* las distintas capas de la existencia (histórica) de la comunidad argentina. No aparece, sin trabajo, otra imagen que sea capaz de esa resonancia épica y política.

Justamente, lo que sostiene Astrada es que el *Martín Fierro* de Hernández había logrado encarnar el mito gaucho y rescatarlo del olvido que las clases dirigentes habían procurado sobre él. Cuando el gaucho quiso tener su sitio en la comunidad política argentina, este le fue negado por esa clase dominante:

[u]na sombra de olvido se cierne sobre la pampa... y el protagonista anónimo de nuestra epopeya es tan solo un paria, al margen de las preocupaciones tutelares del Estado cuya concepción política fue formada y articulada, por esa clase dirigente, con retazos y remanentes doctrinarios adquiridos en el extranjero (2006, p. 83).

Es importante decir que el sujeto popular en la filosofía de Astrada, si bien se sostiene como el cimiento de la vida de la nación, aloja en su presencia un combate social. Ese sujeto —como supo subrayar Guillermo David— no es una figura arquetípica indiferenciada que iguala a todos los hombres de la patria, es —antes bien— fundamento de una nación en el anhelo de la igualdad del cual él es símbolo primario de su forma inacabada. El ser argentino —Astrada remarca— es una *tarea*. El sujeto popular es, en este sentido, obra justiciera. Lo argentino es y será también —en esta disputa— la voluntad popular de serlo, como ejercicio de soberanía política y justicia social.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006.
- Casullo, Nicolás, *Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*, Buenos Aires, Colihue, 2011.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Grüner, Eduardo, *La cosa política o el acecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- , *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Sarmiento, Domingo F., *Facundo o civilización y barbarie*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.
- Stallybrass, Peter, "Marx y la heterogeneidad. Pensando en el lumpenproletariado", en *El Ojo Mocho. Revista de crítica política y cultural* (15), primavera de 2000, pp. 65-77.
- Vernik, Esteban, "La nación que somos", en Vernik, Esteban (comp.) *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 13-21.

NOTAS EN TORNO A LA REVISTA CUADERNOS DE FILOSOFÍA (1948-1954) DURANTE EL PRIMER PERONISMO

Jimena Sosa

Introducción

El escenario intelectual argentino, durante el primer peronismo, ha sido abordado por varios autores y desde diferentes perspectivas. Neiburg (1998), Altamirano (2001), Sigal (2002), Terán (2008) y Fiorucci (2011), por ejemplo, atienden a los lugares ocupados por los principales agentes, desde distintas posiciones políticas, centrándose en la organización de los espacios de socialización intelectual, las redes editoriales, la construcción del pasado nacional y las inclinaciones en torno a la política internacional, para dar cuenta —en definitiva— de un campo fuertemente polarizado.¹

Sigal y Verón (1986), Terán (2008) y Fiorucci (2011) arrojan luz en torno al lugar que ocupan las publicaciones periódicas en este contexto, enfatizando las estrategias de los intelectuales antiperonistas que intentan resistir en espacios de producción externos a los académicos. De allí que los estudios se centren en revistas de la élite intelectual y de la juventud de izquierda.

Para contribuir al estudio de los casos que presentan una mayor complejidad en las posiciones ocupadas por los agentes y sus variables políticas y académicas —como los de David (2004),

1. El presente trabajo es una anticipación de: Sosa (2024).

Buchbinder (2005), y Ruvituso (2015)—, me propongo trabajar la revista *Cuadernos de filosofía*,² editada por Carlos Astrada durante el primer peronismo.

En este sentido, el presente trabajo analiza algunos aspectos de la revista *Cuadernos*, teniendo en cuenta dos enfoques: por un lado, atiende a aspectos relacionados a la sociología de los intelectuales, brindando algunos trazos generales sobre la agrupación en torno a la cual se erige la revista y, por otro, desde un enfoque de historia de las ideas y de análisis del discurso, busca atender a algunas intervenciones allí presentes. En torno a este segundo enfoque, nos detendremos en procesos de recepción de modelos filosóficos centrales presentes en *Cuadernos*, y sobre todo en el estudio de linajes, paternidades y filiaciones que se juegan en la revista, como también en la disputa por la historia de las ideas argentina y la identidad filosófica nacional.

Cuadernos de Filosofía entre las publicaciones periódicas

En torno a la disciplina filosófica, podemos mencionar, entre las revistas académicas laicas, *Cuadernos de Filosofía* y *Notas y Estudios de Filosofía* (editada en Tucumán bajo la dirección de Juan Adolfo Vázquez, ente 1949 y 1954); otras en donde conviven intelectuales laicos y católicos (como *Philosophia*, publicada entre 1944 y 1955, en la UNCuyo, a cargo de Juan Ramón Sepich; *Arqué. Revista de metafísica*, editada entre 1952 y 1956, y *Diálogo*, que sale entre 1954 y 1955, ambas de la UNC, y dirigidas por Nimio de Anquín y Julio Meinville respectivamente). Asimismo, hay revistas publicadas por instituciones católicas privadas (como *Sapientia*, impresa desde 1946 por la Sociedad Tomista Argentina, bajo la dirección de Nicolás Octavio Derisi); y también cabe mencionar revistas culturales publicadas

2. En adelante, nos referiremos a *Cuadernos de filosofía* con la abreviatura *Cuadernos*.

por fuera de las universidades (como *Cursos y Conferencias*, que sale entre 1931 y 1952, impulsada por los integrantes del Colegio Libre de Estudios Superiores; *Realidad*, editada entre 1947 y 1949, dirigida por Francisco Romero, e *Imago Mundi*, publicada entre 1953 y 1956, a cargo de José Luis Romero).

En general, el primer peronismo es leído como un momento de vulneración de los principios del reformismo universitario y de decadencia académica en favor de figuras del espectro católico. Sin embargo, *Cuadernos* es una revista laica, a cargo de Astrada, quien por entonces cuenta con prestigio filosófico internacional y nacional pues desde mediados de 1930 inicia una carrera meteórica en las universidades argentinas, destacándose no solo como director de la revista *Cuadernos*, sino también como director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y figura clave en la conducción del Primer Congreso Nacional de Filosofía.³

A diferencia de las revistas culturales de este periodo, como *Sur* o *Realidad*, el propósito de *Cuadernos* es estrictamente filosófico. Es una revista para especialistas, con marcados rasgos académicos que la acercan a la revista *Notas y Estudios de Filosofía*, editada por profesores de la Universidad Nacional de Tucumán.⁴ No obstante, existen pocos vínculos entre *Notas y Estudios de Filosofía* y *Cuadernos*.⁵ Justamente por el rechazo de los intelectuales de *Notas y Estudios de Filosofía* hacia el peronismo.⁶

3. En adelante, nos referiremos al Congreso Nacional de Filosofía con la sigla CNF.

4. El plantel docente de Tucumán se compone, en esta etapa, por jóvenes profesores de filosofía provenientes de universidades rioplatenses, y destacados intelectuales exiliados a causa del franquismo y de la Segunda Guerra Mundial.

5. En este punto, el vaso comunicante más importante es Luis Farré, por entonces profesor en Tucumán y colaborador creciente de los proyectos guiados por Astrada.

6. Aunque *Notas y estudios de Filosofía* no aparece con el sello del Instituto de Filosofía de la UNT —como es el caso de *Cuadernos*— se vale de todos los recursos desplegados por entonces por el gobierno, para refuerzo de bibliotecas, creación de institutos, puestos para docentes y un proyecto de despliegue y de profesionalización disciplinaria que la convierte en una revista de circulación internacional de las ideas.

Otros rasgos generales sobre la revista: fundada en 1948, su primera época se extiende hasta diciembre de 1954, con una periodicidad irregular y un total de ocho fascículos.⁷ A diferencia de otras revistas académicas, no propone un índice a los contenidos en la tapa, sino una tapa sobria, que solo tiene el nombre de la universidad, la facultad, el sello en donde versa: “La virtud argentina es la fuerza y el estudio” en latín, como el sello mayor del diseño de Ernesto de la Cárcova. Este estilo sobrio —y esta homogeneidad— hace que la revista tenga un despojo de imágenes, incluso respecto del gobierno, reforzando la identidad académica y convocando a los lectorados capaces de también reconocer la calidad de los contenidos.

Para darle circulación a la revista, Astrada contacta algunos de sus vínculos internacionales. Por ejemplo, en la correspondencia se ve la relación con Manfred Thiel a quien Astrada le propone cambiar *Cuadernos* por *Studium Generale* y le expresa, además, al delegado interventor por entonces, Enrique François, que el propósito de los *Cuadernos* era que fuera un espacio de expresión de los miembros del Instituto de Filosofía. Allí le dice que “Para la edición de *Cuadernos* se tendrá en cuenta no la cantidad de las colaboraciones, sino su calidad y jerarquía. De modo que, cada número, no exceda de 120 páginas, en formato estético, de pulcra presentación gráfica y manual” (Astrada, 2022, p. 381).

Consideraciones en torno a la agrupación de *Cuadernos*

Entre las principales figuras del Instituto de Filosofía que intervinieron en *Cuadernos*, la revista explicita a la bibliotecaria María Ángela Fernández, los auxiliares técnicos Mario García Acevedo y

7. La segunda corresponde a los años 1968-1978, y la tercera se inicia en 1989, llegando hasta la actualidad.

Juan Pedro Bürgin (ad honorem), la auxiliar administrativa Nelly Marta Ravizzoli, y el jefe de trabajos prácticos (también ad honorem) Andrés Mercado Vera. A partir del nro. 4, la revista añade el nombre de Coriolano Alberini como miembro honorario, y el de Francisco González Ríos como miembro adscripto.⁸

Asimismo, la revista presenta un gran número de contribuciones de filósofos europeos. Como director de la revista, Astrada recurre tanto a miembros que intervienen en el CNF, como a aquellos contactos previos a su regreso a la Argentina, para publicar sus contribuciones en *Cuadernos*. Entre ellos, se pueden mencionar los textos de Martin Heidegger (su maestro en Alemania), de Wilhelm Szilasi (también discípulo de Heidegger y amigo de Astrada), Hans-Georg Gadamer y el filósofo italiano Nicola Abbagnano, entre otros. Aunque de forma minoritaria, también la revista comenta contribuciones de filósofos latinoamericanos (como las alusiones a obras del peruano Mariano Ibérico y del brasileño Luis Washington Vita), al tiempo que incluye trabajos en torno a los procesos de recepción de modelos teóricos centrales en Latinoamérica, como lo evidencia la intervención de Horacio Cárdenas.

Ahora bien, detengámonos en la trayectoria de la figura central de *Cuadernos*, es decir, Astrada. Tras su regreso a la Argentina, vive un lustro vital e intelectualmente difícil, resultando compleja su inserción en las universidades (Prestía, 2022). Sin embargo, a partir de 1936, ingresa como profesor en la UBA, y desde 1937 en la UNLP. Además, Astrada complementa su perfil como docente universitario interviniendo en diarios, revistas y produciendo obras. Esta etapa de su vida, interpretada certeramente por Prestía (2022) en función del avance meteórico de su carrera profesional, adquiere mayor relevancia a partir del primer peronismo. Tal como observan Ruvituso (2015)

8. Además, *Cuadernos* cuenta con aportes de Miguel Ángel Virasoro, Rafael Virasoro, Luis Felipe García de Onrubia, Carlota T. de Mathaus, Rosa de Lio Brizzio, Beatriz Hilda Grand Ruiz, María Teresa Oliván y Catalina Schirber.

y Belloro (2021), por entonces Astrada le disputa exitosamente al sector católico la conducción del CNF de 1949; asume la dirección del Instituto de Filosofía de la UBA, y crea *Cuadernos*, además de escribir en publicaciones periódicas nacionales e internacionales, y de intervenir en congresos latinoamericanos y europeos.

Desde la perspectiva de la sociología de los intelectuales, es posible interpretar que el grupo que participa en *Cuadernos* se destaca por la permanencia en la universidad y el aprovechamiento de los recursos económicos destinados al apoyo de la profesionalización disciplinaria, pero, al mismo tiempo, defiende un posicionamiento filosófico laico en clara oposición con las figuras del espectro católico que ingresan a las universidades en esta etapa.

Las complejas posiciones del grupo se manifiestan no solo en la valoración del período y en el accionar del grupo, ya que sus miembros en general permanecen en la Universidad (e instan a sus alumnos a permanecer en ella); conducen el CNF de 1949, avalado por el gobierno;⁹ crean nuevas publicaciones periódicas e impulsan nuevos institutos especializados al interior de la Universidad.¹⁰ Un caso donde se busca cristalizar la independencia del grupo más allá del apoyo del gobierno, se observa en la valoración del CNF, cuando los agentes de *Cuadernos* reivindican el evento como espacio de libertad de expresión. De esta forma, con tono celebratorio manifiestan:

[e]s la primera vez que filósofos y estudiosos argentinos se congregan entre sí y con eminentes representantes de la actividad filosófica continental europea. Todos se congregan para discutir, para elucidar en común con entera libertad de opinión, sin más límite que el impuesto por el respeto recíproco de las distintas posiciones y opuestas convicciones. Los grandes temas de la filosofía, es decir

9. Véase: Ruvituso, Clara (2015).

10. Como el Instituto de pensamiento argentino creado en esta etapa y dirigido por Miguel Ángel Virasoro.

todos los problemas que, con efectiva proyección e influjo en la vida individual y colectiva, imantan el interés inquisitivo del espíritu contemporáneo (*Cuadernos*, Fasc. II, 1949, p.7).

Además, dicho evento tiene un rol central, considerando que el segundo número incluye destacadas referencias al evento. Entre ellas, un breve discurso de Astrada, el temario de las mesas,¹¹ y el decreto del Presidente, otorgándole carácter nacional al congreso, e información sobre el comité ejecutivo.¹²

Intervenciones y posicionamientos filosófico-políticos en *Cuadernos*

Durante el primer peronismo, sobre todo atendiendo al CNF, se despliegan significativas recepciones de modelos teóricos centrales. En especial, se destaca el debate entre quienes adhieren al tomismo y a las filosofías de la existencia. A su vez, al interior del existencialismo se instalan debates entre intelectuales católicos y laicos, heideggerianos y sartreanos (Ruvituso 2015; Belloro 2021).

En este contexto de debates y disputas, la revista *Cuadernos* se instala claramente desde una afiliación más heideggeriana. Esto se observa desde el primer número, cuando se imprime “De la esencia de la verdad”, texto basado en conferencias pronunciadas por Heidegger y recogidas por Astrada. Además, el primer número

11. Entre las mesas se destacan: “Metafísica y ontología”; “Ética y axiología”; “Problemas gnoseológicos y epistemológicos”; “Filosofía de la Religión”; “Filosofía de la historia e historia de la filosofía”; “La persona humana”; “Comunidad y educación” y “Problemas de la Comunidad” y “Educación argentina”.

12. Allí se destacan los puestos de Fernando Cruz, como interventor de la Universidad de Cuyo, el vicepresidente, el decano de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Cuyo, Toribio M. Lucero, como secretario, Coriolano Alberini, como secretario técnico, y Luis García de Onrubía, como pro-secretario técnico.

incluye un aporte de Nicola Abbagnano titulado “Finitud y problematicidad” y el del propio Astrada titulado “La mostración ontológica de la idea de ser”. Estos primeros títulos dan cuenta de hasta qué punto el problema de la existencia tiene importancia en *Cuadernos* y sobre todo la gravitación en ella de la figura de Heidegger, autor que reaparece de forma permanente en la publicación. De hecho, el filósofo de Friburgo es saludado en algunos capítulos como un verdadero Maestro y se traducen algunos de sus escritos, se comentan sus libros, textos críticos y otros.

Como bien observa David (2014), Astrada se consolida, a través de la revista, como un lector privilegiado de Heidegger. Combate las interpretaciones católicas, defendiendo la primera etapa de su pensamiento, vinculada a *Sein und Zeit*. Sin embargo, como señala Ruvituso (2015), la presencia de nuevos textos heideggerianos se traduce en críticas, por parte de Astrada, quien cuestiona la a-historicidad de su maestro en esta etapa.

Mientras crece la tensión con las nuevas propuestas de Heidegger, el número 2 de *Cuadernos* presenta un fuerte interés por la filosofía de Hegel. Esta inclusión, en el marco del creciente distanciamiento respecto de la filosofía heideggeriana, puede indicar un nuevo interés en las adhesiones filosófico-políticas de Astrada, anticipando quizá la convergencia entre el existencialismo y el hegelomarxismo, que luego estará en su ensayo *La revolución existencialista* de 1952.¹³

Además, Tras el CNF, reaparecen las inquietudes por la historia de la filosofía, la pregunta por la filosofía argentina y la necesidad de profesionalizar el campo, También toma relevancia el gesto de incluir

13. Sobre esta convergencia de posicionamientos filosóficos Prestía señala: “Inscripto en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del ‘humanismo’, el texto de Astrada se trata, en primer lugar, de un ajuste de cuentas con Martin Heidegger, su maestro de Friburgo, y el consecuente despliegue de problemáticas y categorías de la filosofía hegelomarxiana, que el pensador argentino conoce bien desde hace varios años pero que recién en este momento —en que considera estéril el giro [*Kehre*] de su maestro— comienza a asimilar a su visión general del existencialismo” (2019, p. 66).

un texto de Alberini y el de Luis Farré, profesor de la Universidad Nacional de Tucumán, quizá como una búsqueda —por parte de Astrada— de reinscribir su práctica en un linaje local que, al mismo tiempo, mantuviera abierto el diálogo con los centros culturales en un proceso de profesionalización disciplinaria.

El vínculo entre Astrada y Alberini se remonta a la década de 1930, cuando Astrada funciona como mediador entre Alberini y algunos filósofos alemanes (como el propio Heidegger). Este cruce de itinerarios internacionalistas trae beneficios para ambos, dejando consolidada una relación de simpatía intelectual que se evidencia en el epistolario de Alberini,¹⁴ quien manifiesta su admiración hacia Astrada, revelando que era uno de los pocos profesores argentinos de los que él aprende filosofía.

Durante la gestión del CNF, se cristaliza el vínculo entre ambos, ya que Astrada y Alberini disputan exitosamente la conducción del evento a Juan Ramón Sepich, traccionando su impronta católica e hispanista en favor del sector laico. Además, el refuerzo del vínculo se visibiliza en *Guadernos*, en la medida en que Alberini aparece como un miembro honorario y, a partir del número cuatro, interviene con una contribución de claro tono ensayístico. En ese sentido, en el fascículo 7 Alberini publica “Génesis y evolución del pensamiento argentino”, texto que más tarde funciona como prólogo a *Cincuenta años de filosofía argentina*.

La presencia de un texto de Alberini puede ser pensada como un gesto significativo —por parte de los miembros de la revista— ante una figura de gran importancia en la construcción de la disciplina en el país. Sobre todo si se tiene en cuenta que, por entonces, Francisco Romero interviene en diferentes espacios —como en su ensayo titulado *Sobre la filosofía en América*¹⁵ en 1952 y en la revista

14. El epistolario de Alberini es recogido y compilado por Diego Pró.

15. Allí, Romero destaca el rol de Korn como parte de la generación de los “fundadores”. Esta última generación es clave para la posterior “normalidad filosófica” que en Romero se destaca en su proyección americanista, occidental, anticlerical y antipositivista.

Realidad— intentando consolidar la figura de Alejandro Korn como Maestro y padre fundador del saber filosófico nacional.

Ante estas operaciones de construcción de sentido, el gesto —por parte de Astrada— de incorporar a Alberini en *Cuadernos* y convalidarlo como miembro honorario en el Instituto de Filosofía revela, quizá, la búsqueda de una red magisterial en paralelo.

Por su parte, Farré celebra la posibilidad de contar tanto con el apoyo de Alberini, para el prólogo del libro, como de Astrada, para su primera publicación en *Cuadernos*. En el texto de Alberini, hay toda una serie de operaciones. Por un lado, restituir esta historia de las ideas etapista, presente en sus trabajos previos de en 1930, en Alemania, pero también detenerse en consideraciones sobre la historia de las ideas argentinas, considerando especialmente lo que denomina “idealismo”, a saber, aquel momento de profundización de los estudios filosóficos desplegado por una juventud de la que él mismo forma parte a principios del siglo XX. Para legitimar esta “etapa” del pensamiento nacional, Alberini traza una lectura de un pasado filosófico, desplegado incipientemente por la generación de 1837. En torno a esta intelectualidad, Alberini sostiene que

[e]ntre los próceres, Alberdi fue el más eminente pensador. Echeverría profesaba una especie de dogmatismo lírico, aplicado a la poética y a la filosofía de la cultura argentina, de Sarmiento no puede decirse que haya sido un filósofo, si tomamos la palabra filosofía en sentido estricto (1953, p. 10).

Alberini jerarquiza las etapas del pensamiento argentino, priorizando lo que denomina “romanticismo histórico”, considerando especialmente el rol de Alberdi como una figura de autoridad frente a Sarmiento. En este punto, Alberini coincide con algunas operaciones también desplegadas por Astrada, en distintos textos de esta etapa,

en los cuales se despliega distintas operaciones de lectura en torno a la generación de 1837.¹⁶

La importancia de dicha generación se conecta con otro proyecto que intentan consolidar ambos autores, a saber, la profesionalización. Estableciendo vasos comunicantes con los letrados del siglo XIX, tanto Alberini como Astrada intentan “completar” el legado de autores previos, insistiendo en profesionalizar la filosofía en el país. Para ello, proponen el modo legítimo de practicar la filosofía, orientada en torno a conceptos, autores y textos bien definidos de cara a la consolidación de un canon espiritualista.¹⁷

En ese sentido, Alberini se posiciona como parte de una juventud capaz de combatir exitosamente el positivismo y, por lo tanto, instaurar un pensamiento metafísico y especulativo que prospera durante el siglo XX, consolidando un lugar socialmente legitimado para la disciplina filosófica (Donnantuoni Moratto, 2014).

Sobre la etapa “idealista”, Alberini destaca el incremento de acontecimientos que marcan la “evolución” del pensamiento filosófico argentino. Entre estos hechos señala cómo desde principios del siglo XX, los jóvenes impulsan un desarrollo extraordinario conducente a la profesionalización disciplinaria. En este sentido, destaca la multiplicación de traducciones de textos significativos, la apertura de nuevas cátedras en las universidades, la creación de revistas especializadas, la presencia de nuevos libros sobre filosofías extranjeras, la intervención cada vez más frecuente de pensadores argentinos en congresos internacionales, la fundación de sociedades e institutos de

16. Nos referimos por ejemplo al texto de Astrada en torno a Esteban Echeverría titulado “El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional” (1952). Para profundizar en esta dirección, véase: Prestía (2019).

17. Recordemos que, por entonces, muchas explicaciones sobre la imposibilidad de tener una filosofía nacional se basan en el supuesto de que las generaciones previas se ocupan de forjar primero las bases de la Nación y por lo tanto no contaban con el tiempo para dedicarse a la profundización especulativa.

filosofía, el enriquecimiento de las bibliotecas filosóficas y los reconocimientos otorgados a los pensadores argentinos, entre otras cosas. Además, celebra la realización del CNF, expresando que

[t]iene luego, por fin, un gran acontecimiento en la historia de la cultura filosófica argentina. Se realiza el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza. espléndidamente apoyado por el Estado, habiendo sido, en realidad, un congreso internacional (Alberini, 1953, p. 14).

En este punto es posible ver dos elementos que tensionan el discurso de Alberini y de Astrada, por un lado, la recuperación de una ensayística que se remonta al pasado, a saber, la generación de 1837 y, por otro, la búsqueda de la profesionalización disciplinaria, que funciona tarea para el tiempo presente, organizado en torno a un futuro deseable para el desarrollo de la disciplina. La interpretación de Alberini prolonga las valoraciones anteriores, desplegadas por Astrada en torno al Congreso, como espacio de recuperación de una filosofía autónoma, de matriz alberdiana, en donde la filosofía funciona como modo de reconciliación del espíritu individual y colectivo al manifestar que

[e]n la vida espiritual de un pueblo, la filosofía tiene, al lado de la literatura y el arte, una función primordial, pero, con respecto a la de estos últimos, de carácter privilegiado, por constituir la vertebración de toda verdadera cultura e informar, con sus principios, tanto el espíritu individual, como el de una nación. Reconociéndole este rango, ya enunció certeramente nuestro Juan Bautista Alberdi: 'la filosofía, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad como de toda individualidad' (Astrada, 1949, p. 8).

En este sentido, Astrada, en sintonía con Alberini, reconcilia lo particular con lo universal al expresar que

[p]ero la filosofía, en tanto es la expresión de la manera de pensar peculiar de un pueblo, de una nación, de una comunidad humana, hace objeto de su conocimiento al pensamiento ajeno, a otras maneras distintas de pensar o filosofías, históricamente condicionadas, como asimismo a la conexión en que con estas está (*Cuadernos*, Fasc. II, p. 8).

Así, en la recuperación del romanticismo como momento clave para inscribir su proyecto de profesionalización disciplinaria, Astrada y Alberini se enfrentan al sector católico en general y a los hacedores de *Sapientia* en particular, quienes conciben el CNF como prueba de la ineludible raíz tomista de la cultura filosófica nacional al expresar que

[s]u filosofía desde el tiempo de la Colonia, en sus Colegios y Universidades, donde se formaron nuestros padres de la Patria ha sido substancialmente una filosofía realista, ya francamente tomista, ya por lo menos escolástica. Semejante filosofía —y teología— organizadora del acervo espiritual que ha informado a la Patria, es la filosofía connatural del espíritu humano, la única que ofrece los principios fundamentales de una Sabiduría Organizada sobre la verdad. Esta es la fortuna, o por mejor decir, la gracia que Dios nos ha hecho a los argentinos: tener una concepción de la vida y una cultura nacional organizada sobre la verdad, y poder defender nuestra cultural tradición defendiendo a la vez y por eso mismo la verdad (*Sapientia*, 1949, p. 105).

Consideraciones finales

Cuadernos pone en marcha un importante proyecto de circulación internacional de las ideas, desplegado por figuras claves en el campo intelectual de este periodo. Por entonces, tales figuras intentan mantener un proceso profesionalización disciplinaria, dedicándose a la gestión editorial, a la intervención en docencia y a la gestión de encuentros científicos, entre otras cosas. Con respecto al contenido filosófico difundido en *Cuadernos*, el papel de las filosofías de la existencia en el debate internacional y su repercusión en algunos miembros de la revista permiten considerar que *Cuadernos* recupera la polémica existencialista presente en otras publicaciones, como *Realidad*, en donde se observa la recepción activa de Sartre, y *Notas y Estudios de filosofía*, inclinada hacia el existencialismo cristiano.

Frente a estas publicaciones, *Cuadernos* se posiciona como una revista en la cual prevalece la simpatía hacia el existencialismo de Heidegger, pero, al mismo tiempo, el quiebre respecto de su maestro, sobre todo de Astrada, abriendo un debate en torno a la filosofía de Hegel, como así también una reivindicación de las polémicas en torno a la historia y a la posibilidad de una filosofía argentina. Sobre este último aspecto, las intervenciones de Alberini, Astrada y Farré muestran hasta qué punto la historia del campo es un escenario de disputa por la imposición de sentido hegemónico, tal como la entiende Marc Angenot (2010). En particular, resulta interesante el modo en que se recupera la tradición alberdiana, comprendida como una suerte de “espíritu práctico”, y de síntesis entre el elemento particular, la nación, y la aspiración universalista, como condición de toda filosofía legítima. Esto abre un espacio de reflexión en donde *Cuadernos*, más allá y a través de su búsqueda de profesionalización, permite pensar temas más amplios como la identidad filosófica nacional.

Referencias bibliográficas

Revistas

Cuadernos de filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1948-1954).

Sapientia (Sociedad Tomista Argentina, 1946-).

Cultura (Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires, 1949-1952).

Epistolarios

Alberini, Coriolano, *Epistolario (Primer tomo)*, Cuyo, UNCuyo, 1980.

—, *Epistolario (Segundo tomo)*, Cuyo, UNCuyo, 1981.

Astrada, Carlos, *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.

Bibliografía crítica

Alberini, Coriolano, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Proyecto CINA E, 1981.

Altamirano, Carlos, *Bajo el signo de las masas, 1943-1973*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

Angenot, Marc, *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Tomo I (1916-1943)*, compilación de Martín Prestía, Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía.

Belloro, Lucía, *Intellectuels et philosophes dans l'Argentine péroniste*, París, Chrysalides, 2021.

Buchbinder, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.

- , “Los Cuadernos de filosofía y la modernización filosófica”, en Korn, Guillermo y Panella, Claudio, *Ideas y debates para la nueva Argentina*, La Plata, Ediciones de Periodismo y comunicación, 2014, pp. 171-180.
- Donnantuoni Moratto, Mauro A., “El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini”, en *Revista de Filosofía y teoría política*, nro. 45, 2014. Disponible en https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn45a01/pdf_11
- Fiorucci, Flavia, *Intelectuales y peronismo, 1945-1955*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Frondizi, Risieri, “¿Hay una filosofía iberoamericana?”, en *Realidad*, nro. 8, 1948, pp. 158-170.
- Neiburg, Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
- Oviedo, Gerardo, “Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX”, en *La Biblioteca*, nro. 2-3, 2005, pp. 86-111.
- Prestía, Martín, “Del Año del Libertador a la Campaña Echeverría: las figuras de Carlos Astrada y Héctor P. Agosti en la disputa por la historia nacional”, en *Monograma*, nro. 3, 2018, pp. 101-120.
- , “Prólogo”, en Astrada, Carlos, *Epistolario*, t. I (1907-1947), Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022.
- , “Humanismo y técnica. Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada”, en *Symploké*, 2019, pp. 66-70.
- Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid, 2015
- Sigal, Silvia, “Intelectuales y peronismo”, en J. C. Torre (dir.), *Los años peronistas (1943-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, pp. 481-522.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo, *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1986.
- Sosa, Paula Jimena, “El papel de Cuadernos de filosofía en el campo filosófico durante el primer peronismo”, *Cuadernos de humanidades*, nro. 39, 2024, pp. 70-86.

Terán, Oscar, "Imago Mundi: de la universidad de las sombras a la universidad de relevo", en *Punto de vista*, nro. 33, 1988, pp. 3-7.

Terán, Oscar, Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

EL BUDISMO EN CARLOS ASTRADA Y RODOLFO KUSCH

Max Kubaseck

A continuación, presentaré algunos aspectos sobre las interpretaciones realizadas por los filósofos Carlos Astrada y Rodolfo Kusch acerca del budismo. Este análisis se enmarca dentro de un proyecto de investigación más amplio, que se enfoca en las representaciones sobre las filosofías chinas y de la India desarrolladas dentro del campo filosófico argentino —y latinoamericano, en general— entre los años 30 y 60. Dicha investigación toma como antecedente los trabajos de Axel Gasquet y Martín Bergel, quienes en sus respectivos libros *El llamado de Oriente* y *El oriente desplazado* consideran que, a partir de la crisis de Occidente a inicios del siglo XX, y la desestabilización de la hegemonía de los países europeos dentro de los diversos espacios culturales, se produjo un “despertar del Oriente” en algunos ámbitos del campo intelectual argentino y latinoamericano. Esto implicó la inversión del signo negativo que pesaba en las representaciones acerca de lo oriental heredadas de la mirada negativa europea del siglo XIX. El proyecto de investigación emprendido se enfoca específicamente en el campo filosófico argentino.

Por otra parte, como marco teórico el proyecto retoma la perspectiva de la historia intelectual o de la nueva historia de las ideas. En este sentido, contamos con los trabajos de Granados y Marichal (2004) y de Palti (2003) para, problematizando el antiguo enfoque de la historia de las ideas, reconstruir los contextos de debate,

atendiendo a la dimensión pragmática de los discursos, cuestionando la esencialización de las identidades culturales. A su vez, tenemos en cuenta del enfoque teórico de la sociología de los intelectuales las nociones de “campo intelectual”, “campo filosófico” y “campo de poder” de Bourdieu (1991 y 2002) para pensar las posiciones de los intelectuales en tanto agentes, dentro del campo filosófico argentino, y su relativa dependencia o autonomía respecto de dicho campo. También retomamos la noción de “*habitus* de clase” desarrollada por Bourdieu para indagar en torno a las posiciones sociales de los diferentes agentes, y a las estrategias de autolegitimación de los intelectuales. Por su parte, apelamos a los aportes de Altamirano (2006 y 2010), Martínez (2007) y Miceli (2003 y 2012), quienes reinterpretan la teoría de Bourdieu para comprender las trayectorias intelectuales en el contexto latinoamericano.

Para el análisis del discurso, nos basamos en Angenot (2010), atendiendo especialmente a su reelaboración de la idea bajtiniana de “polifonía”, y de la noción gramsciana de “hegemonía”, que permiten pensar el discurso como un entramado complejo de voces que presionan y luchan por la imposición de sentidos hegemónicos. Así podremos analizar sincrónicamente la noción de “Oriente” como un ideologema en el que entran en tensión diversas voces que disputan entre sí la imposición de un sentido hegemónico. Por su parte, los conceptos de elementos “dominantes”, “residuales” y “emergentes”, definidos por Williams (1981), permiten pensar las crisis de paradigmas epistemológicos y los cambios de hegemonía discursiva. En este mismo sentido, nos resulta relevante el concepto williamsiano de “estructura de sentimiento” para dar cuenta de nuevos elementos filosóficos en proceso de incipiente enunciación.

Por último, para el análisis de la recepción de las filosofías chinas y de la India, retomamos el enfoque de Bourdieu (1990) respecto a la circulación internacional de las ideas, atendiendo al modo en que, al migrar un modelo teórico desde su contexto original hacia otro,

este es reapropiado activamente por los agentes intervinientes en tal recepción. A su vez, el enfoque bourdieusiano es ampliado aquí con los planteos de Dotti (2009) y su noción de “figura conceptual”, para dar cuenta del valor simbólico de una figura para el receptor, sin que necesariamente se vea acompañado por un conocimiento exhaustivo del modelo teórico asociado a esa figura.

Es, entonces, desde esta mirada, que analizamos revistas académicas y no académicas, y ensayos de autores que han abordado de algún modo las filosofías orientales. En base a trabajos de grado realizados previamente, el primer filósofo abordado fue Rodolfo Kusch, de quien nos ocuparemos más adelante. Luego, analizamos la gravitación de filosofías y religiones orientales en *Cuadernos de Filosofía*, revista académica fundada por Carlos Astrada en 1948 a través de la dirección del Instituto de Filosofía perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). A partir de este análisis, pudimos observar una apertura significativa a los estudios orientales en el segundo período de la revista (1968-1978). Dicha apertura la observamos no solo con la publicación de artículos especializados, sino con la presencia de diversas informaciones en relación a la temática, como reseñas de visitas de figuras extranjeras relacionadas a los estudios orientales (Mircea Eliade), reseñas de homenajes (a Vicente Fatone) o reconocimientos de la labor emprendida en torno a estudios de Oriente (Fernando Tola y Carmen Dragonetti). A su vez, llegamos a la conclusión de que la apertura a estas filosofías fue, en parte, debido al contexto institucional dentro de la UBA. En efecto, en 1968 se creó, a instancias de Armando Asti Vera, director en aquel entonces del Departamento de Filosofía, la Sección de Estudios de Filosofía Oriental y la Biblioteca de Filosofía Oriental (a partir de la adquisición de la colección personal de libros de Fatone). En dicha Sección se han desarrollado diversos cursos e investigaciones en torno a lo oriental e, incluso, llegaron a publicar un número de la revista especializada *Estudios de filosofía y religiones del Oriente*.

El número de la revista más representativo de esta apertura hacia Oriente es el publicado a fines de 1975. Allí encontramos dos artículos, “Vicente Fatone: El pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez” de Francisco García Bazán y “Vicente Fatone” de Francisco José Olivieri, donde este pensador es presentado como una figura fundacional de los estudios orientales dentro de Argentina, y de Latinoamérica en general. Pero, a su vez, en este número podemos observar la construcción de un linaje dentro del campo filosófico argentino. Pues, por ejemplo, allí también figura “Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn”, un escrito corto de Fatone sobre su maestro publicado originalmente en el número de 1943 de la revista *Libertad creadora*. En este trabajo el autor transcribe cinco poesías escritas por Korn para afirmar que uno de los temas principales en el pensamiento de su maestro es el de lo religioso y místico. Consideramos que, al publicar este escrito, la revista quiso demarcar un linaje en el que el interés por lo religioso y místico de Korn ha sido heredado por Fatone. Por último, en este número encontramos una reseña realizada por el indólogo Fernando Tola sobre el primer tomo de las *Obras completas* de Fatone publicado en 1972 por Editorial Sudamericana. Esta reseña nos resultó sumamente interesante ya que, luego de reconocer a este pensador como una figura fundamental en los estudios orientales, Tola procede a discutir algunas afirmaciones de aquel. Y, en este sentido, consideramos que esta reseña fue publicada por la revista con la intención de señalar una continuidad en los estudios orientales bajo las investigaciones de Tola, pero desde un punto de vista crítico hacia Fatone.

En relación al proyecto de investigación emprendido, el análisis de la revista nos permitió demarcar temporalmente nuestro campo de estudio. Así, podemos dar un inicio a los estudios orientales con Fatone a partir de los años treinta y un cercenamiento a esta apertura con la irrupción de la dictadura militar de 1976, al menos dentro del ámbito académico público. A su vez, el análisis realizado nos permitió

cartografiar las redes intelectuales que dialogaban en torno a estas filosofías. En este sentido, podemos destacar las figuras de Vicente Fatone, Fernando Tola, Carmen Dragonetti, Francisco García Bazán y Armando Asti Vera para siguientes investigaciones.

Ahora; si bien *Cuadernos de Filosofía* fue fundada por Astrada, la apertura a los estudios orientales se dio en el segundo periodo de la revista, bajo la dirección de Eugenio Pucciarelli. Sin embargo, el análisis desarrollado nos impulsó a investigar la mirada astradiana sobre las filosofías orientales. Y, en este sentido, a partir de un primer acercamiento a su obra, pudimos encontrar en algunos de sus ensayos la lectura y reappropriación del budismo, en particular de la noción de *karma*. No encontramos en Astrada un filósofo dedicado a los estudios orientales, más bien, encontramos a un pensador de lo nacional que retoma elementos de otras tradiciones, y, en esta medida, podemos considerar que Astrada coincide con las palabras dichas por Arturo Jauretche: “lo nacional es lo universal visto con ojos de criollo”.

La reappropriación del *karma* búdico podemos encontrarla primero en “*Martín Fierro* y el mito de los argentinos” artículo de Astrada publicado en *Tribuna de la Revolución* de 1948, luego en *El mito gaucho* (1948) y, por último, en el artículo “La máxima de San Martín y el destino argentino” escrito entre los años 1951 y 1958, y publicado en su libro *Tierra y figura* de 1963. En estos trabajos Astrada relaciona la noción de *karma* con el destino argentino. Y, para esto, el filósofo parte de la noción de mito ya que, según él, este puede actuar como una especie de fermento en la vida histórica de una comunidad y en sus empresas espirituales. De modo que, el mito opera como aquella forma y disposición en que la comunidad puede contemplar en imágenes “las omnipotentes fuerzas del ser y sus manifestaciones telúricas y vitales” (Astrada, 2006 [1948], p. 81).

Así, ya en el primer artículo mencionado, Astrada plantea que el *Martín Fierro* encarna el mito de los argentinos (2007, [1946], p. 25). Según el filósofo, el personaje de José Hernández se caracteriza por

mantenerse fiel a la esencia de su ser, es alguien que sabe lo que quiere y hacia dónde lo encaminan sus pasos. Y, en este sentido, afirma lo siguiente: “Someterse a la ley del propio destino, sin traicionarla ni adulterarla, es el imperativo supremo tanto para el individuo como para una comunidad humana”. Martín Fierro sería, entonces, una exhortación para los argentinos que “nos la ofrece plenamente cumplida en cada uno de sus actos y en la total trayectoria de su conducta, en la plenitud del karma prebosquejado en el mito pampeano” (2007 [1946], p. 35).

Luego, en *El mito gaucha* es profundizada la reflexión en torno al karma búdico, así afirma en el apartado “Karma búdico y destino gaucha” que en la cosmogonía gaucha hay una indudable resonancia oriental:

[...] el *karma* pampeano tiene profundas notas de semejanza con el *karma búdico*. En ambos se trata no solo de un acatamiento resignado al destino, sino incluso de su consciente aceptación, y de la certeza de que el destino puede modificarse por obra del querer del hombre, ya que este con la potencia de su voluntad puede situarse fuera de la acción de los elementos naturales y enfrentarlos para afirmar, frente a la total naturaleza, su supremacía [...] Martín Fierro, fiel al *karma* pampeano, siente el destino como una potencia operante en la vida humana. (Astrada, 2006, p. 114).

Alfredo Llanos, en su libro sobre Astrada, destaca la relación en *El mito gaucha* entre el destino argentino y el karma búdico, y aclara:

[e]l *karma*, en la religión búdica no es el destino en su expresión caprichosa; es el efecto producido a partir de una causa y está representado por una serie de consecuencias éticas que surgen de los propios actos, los cuales fijan la posición en la futura existencia. El *karma* pampeano se infiere del mito; es su efecto necesario,

despojado del trascendentalismo religioso; ya que la dialéctica que lo prefigura está encerrada en la finitud humana y obedece a la ley de la inflexible temporalidad en que se desenvuelve la existencia [...] Astrada ha descubierto influencias orientales en la poesía hermandiana, y parece probado que el gran bardo estaba informado de la evolución de las culturas del Este y era lector asiduo de tal tipo de literatura (Llanos, 1962, p. 55).

Por último, encontramos la reapropiación de este concepto budista en su artículo “La máxima de San Martín y el destino argentino”. Allí realiza una exégesis de la máxima sanmartiniana “Serás lo que hay que ser, si no, eres nada”, máxima que considera como una especie de imperativo para los argentinos: “una incitación a ser fieles a un destino, a ser lo que hay que ser conforme a una vocación humana e histórica” (Astrada, 1963, p. 27). A su vez, plantea que esta máxima sanmartiniana es una versión argentina del “conócete a ti mismo” griego y de la frase de Píndaro “deviene el que eres”, “sé tú mismo” y considera que es “el mandato a obedecer a nuestra naturaleza, a someternos, con la más lúcida conciencia, a nuestro karma” (p. 28).

De modo que podemos observar en Astrada una reapropiación del concepto budista de *karma* para poder pensar el destino nacional a través de la figura de Martín Fierro y de San Martín, y cómo es que opera la noción de mito en nuestro destino.

Nos interesa destacar que el discípulo de Astrada, Rodolfo Kusch, no solo retoma de su maestro la importancia del mito —en efecto, plantea la necesidad de un mito “que responda exclusivamente a una intuición de lo americano y no a una intuición de lo europeo” (Kusch, 1962, p. 144)—, sino que también replica el movimiento de reapropiación de elementos orientales teniendo en mente *El mito gaucho*. Para afirmar esto nos fundamentamos particularmente en la carta que le envía a su maestro el 13 de mayo de 1970 solicitando su colaboración para participar del II Congreso Nacional de Filosofía

realizado en Córdoba en 1971. Allí, Kusch le señala algunas de las líneas de investigación emprendidas, y entre estas indica lo siguiente:

[L]os temas que estoy investigando son entre otros el del “así es” de los aymaras, al cual llegué después de mis investigaciones en el altiplano. Lo resumo en el libro *El pensamiento indígena y popular en América* que saldrá de un momento a otro en Cajica de México. El concepto del “Así darse” las cosas se vincula en gran medida con el de la *Vorhandenheit* de Husserl y tiene un fuerte sabor oriental, de tal modo que lo encuentro vinculado también con el “Así llegar” del budismo. Usted ya había insinuado en un trabajo sobre el *Martín Fierro* esta relación entre el pensar popular americano con el oriente (Astrada, 2022, p. 665).

Cabe destacar, entonces, que cuando Kusch le solicita colaboración a Astrada para poder participar del Congreso, uno de los puntos que le menciona es pensar lo americano a través de paralelismos con Oriente. Astrada le responde afirmativamente el 18 de mayo del mismo año indicándole que le escriba al profesor Alberto Caturelli, encargado de la organización del Congreso. Si bien Kusch pudo participar, en su presentación sobre la noción del *estar siendo* no retomó su lectura sobre el budismo, tal como consta en las Actas. Sin embargo, dicha lectura puede encontrarse en ensayos como *América profunda* y *El pensamiento indígena y popular en América*.

Con respecto al primer ensayo mencionado, en “Taoísmo y budismo en la ontología de Günter Rodolfo Kusch” mostramos cómo el discípulo de Astrada realiza una hermenéutica de las ideas religiosas precolombinas marcando paralelismos ontológicos entre Oriente y América. Kusch se reapropia, entre otras nociones orientales como el *mandala* hinduista y el *wuwei* taoísta, del concepto budista de *asida* para pensar el *estar aquí* americano. En efecto, si bien vincula el *estar aquí* al *Dasein* heideggeriano, o a la distinción entre realidad formal y

entidad específica que realiza Duns Scoto con el concepto de *heceidad*, considera que es mejor relacionarlo con el concepto budista de *asidad* o “así-llegado” (Kusch, 1962, pp. 97-98). Si bien no se explaya en este vínculo, en el ensayo menciona el artículo “El budismo como filosofía de ‘Asidad’” del erudito budista Junjiro Takakusu, quien plantea que la “asidad”, “talidad” o “matriz del así-llegado” son los únicos términos con los que puede expresarse lo indefinible último (Takakusu, 1965 [1944], p. 137). La *Asidad* significa el verdadero estado de las cosas en el universo, es la base de la iluminación. Así, Takakusu destaca el carácter incondicionado de la asidad: “El verdadero estado o verdadera realidad —afirma— es el estado sin ninguna característica específica” (pp. 142-143). La *Asidad*, entonces, es un estado en el que no hay ninguna sustancia ni ninguna naturaleza específica. Y, en base a este planteo, destacamos la mención que Kusch realiza de los *huancaquilli*, ascetas a los que Manco Capac les indicó la tarea del ayuno para encontrar el saber de Viracocha, dios de los amautas (Kusch, 1962, p. 77). Estos ascetas buscaron una fusión con lo divino a través de la “fuga del espacio y del tiempo” que el filósofo interpretó como un *estar aquí* contemplativo y en equilibrio con el paisaje (p. 95).

Por último, podemos observar que, en *El pensamiento indígena y popular en América*, donde busca interpretar “el pensar indígena en sí mismo” (Kusch, 1977, p. 11), persiste en el vínculo del *estar aquí* con la *asidad* budista y, a su vez, realiza una exégesis de la noción de *pacha* reappropriándose de la idea budista de la “Rueda de la Vida” y su teoría de las causaciones. “La teoría de las causaciones volcada en la Rueda de la Vida —afirma— significa también una concepción del *pacha*, pero entremezclado con otros conceptos, como el de la reencarnación” (pp. 122-123). Y, a través de los paralelismos, realiza afirmaciones como las siguientes: “El budismo igual que la religión incaica hace en el fondo una fenomenología de la vida diaria, a partir de donde recién se estructura la religión” (p. 123), y más adelante, afirma: “El pensamiento indígena y el budismo arrancan del mismo

punto y mueven los mismos resortes. Parten, en suma, de la única vivencia realmente filosófica: la sorpresa de descubrir la encrucijada que se da en el mero estar, y sobrellevar el sentido de lo absoluto, aunque por negación” (p. 267).

En base a estas consideraciones podemos concluir que, no solo Kusch retoma de su maestro la ponderación del paisaje, el telurismo y la importancia del mito, sino que también replica el movimiento de reapropiación realizado por Astrada para pensar lo americano.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, Carlos, *Intelectuales. Notas de investigación*, Argentina, Grupo Editorial Norma, 2006.
- , *Historia de los intelectuales en América Latina*, Bs.As., Katz, vol. 2, 2010.
- Angenot, Marc, *El discurso social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006. Edición crítica de Guillermo David.
- , “Martín Fierro y el mito de los argentinos” [1946], en *Metafísica de La Pampa*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, pp. 23-48.
- , *Tierra y figura*, Buenos Aires, Editorial Ameghino, 1963.
- , *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.
- Bourdieu, Pierre, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1990.
- , *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Montessor, 2002.
- Dotti, Jorge et alt. “Encuesta sobre el concepto de recepción” en *Políticas de la memoria*, 2009, nro. 8-9.

- Granados García, Aimer y Marichal, Carlos, *Construcción de las identidades latinoamericanas*, México, Colegio de México, 2004.
- Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999.
- , *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977.
- Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- Martínez, Ana Teresa, “Para estudiar campos periféricos”, en *Trabajo y Sociedad*, 2007, vol. 9, nro. 9.
- Miceli, Sergio, *Nacional estrangeiro*, San Pablo, Companhia das Letras, 2003.
- , *Ensayos porteños*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.
- Palti, Elías, “La historia intelectual latinoamericana y el malestar de nuestro tiempo”, en *Anuario IEHS*, 2003, nro. 18.
- Takakusu, Junjiro, “El budismo como filosofía de ‘Asidad’” [1944], en *Filosofía del Oriente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 123-171.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1981.

LA IMPRONTA DE CARLOS ASTRADA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Nora Andrea Bustos

En este trabajo damos cuenta de la influencia de Carlos Astrada en la Filosofía Latinoamericana, en especial en el movimiento “Filosofía de la liberación”. Para ello analizamos una de sus obras fundamentales, *El mito gaucho* (1948), en donde encontramos un importante tratamiento del tema del colonialismo y del lugar del vínculo telúrico en la conformación del “ser nacional”. Luego veremos el derrotero que toman estas ideas en sus obras posteriores, acompañadas por el alejamiento del filósofo del peronismo, ampliando sus conceptos centrales hacia los mitos de los pueblos originarios y la consideración de la patria latinoamericana. Finalmente, a partir de este recorrido, nos atreveremos a afirmar que Astrada es uno de los principales fundadores del proyecto de liberación latinoamericana.

Astrada publica *El mito gaucho* en pleno auge del primer gobierno de Perón, por el cual tiene una gran admiración, siendo uno de los intelectuales que va a acompañar las principales decisiones del entonces presidente. Este libro surge junto a otros textos como “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” (1948), que contiene un fundamento de la tercera posición ante la guerra mundial, y “Fetichismo constitucional” (1948), que acompaña los argumentos a favor de la reforma constitucional próxima a realizarse. También otro aspecto a destacar de esta época es el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 en

Mendoza, en parte organizado por Astrada, donde Perón pronuncia su conferencia *La comunidad organizada*.

En *El mito gaucho*, Astrada realiza una interpretación del *Martin Fierro*, planteando que el poema nacional contiene el mito de los argentinos. Este mensaje emerge de la tierra y hace que nosotros tengamos los lineamientos esenciales de nuestra comunidad nacional. Por la fuerza del mito, el mensaje de los argentinos se mantiene en la tierra y surge siempre de nuevo en los distintos momentos en que nuestro país se encuentra en peligro. Son varios los eventos en los que Astrada interpreta que surgió este mensaje. Señala la hazaña de San Martín que, según su interpretación, luego de oír el llamado de la tierra, volvió de Europa para liberarla. También aparece la figura de Güemes armando la denominada “guerra gaucha”, clave para la liberación del continente.

Martín Fierro es un gaucho que vive tranquilo con su familia hasta ser reclutado forzosamente por el ejército argentino para la campaña de exterminio de los pueblos originarios. Esta experiencia lo convierte en un ser resentido y violento, pero luego realiza un viraje en sus acciones y vuelve al reencuentro con sus hijos para formar la comunidad nacional. El habitante argentino, a pesar de haber sido maltratado y ninguneado por los gobiernos de turno, tiene la posibilidad de volver a buscar a sus hijos para construir un auténtico pueblo en el que nadie sufra las injusticias que él, como tantos otros, padeció. Aquí Astrada hace una diferente interpretación de la “Vuelta” de Martín Fierro, que para algunos intelectuales era una especie de contradicción de la “Ida”. Según Astrada el gaucho, a pesar de todo lo que padeció en la “Ida”, por la fuerza del mito que emerge desde la pampa, puede volver a construir esa comunidad perdida.

En la época en la que Astrada escribe esta obra, Juan Domingo Perón emerge como un líder que entusiasma a muchos intelectuales que estaban esperando a alguien que tuviera la capacidad de darle voz a sectores de la sociedad que habían sido históricamente postergados.

Es así que Astrada se atreve a afirmar que en ese momento vuelve a emerger el mito: un líder nuevamente ha escuchado el llamado de la tierra. El 17 de octubre de 1945 será el momento del resurgimiento del mito y uno de los principales actores sociales que aparecen en esa Plaza de Mayo son los peones rurales, descendientes de los gauchos. Precisamente el “Estatuto del Peón rural” será uno de los principales estandartes del peronismo. Astrada dirá que son los “hijos de Fierro” los que guardan ese tesoro y dan el mensaje de llevar a la comunidad nacional a su plenitud.

Tras la lectura de este texto, es posible vislumbrar la existencia de dos proyectos de nación: el de las provincias, donde realmente suceden las guerras de la independencia, la historia de los gauchos, de la gente de la tierra, de grupos sociales que luego no son reconocidos por los gobiernos de turno. Gentes que se referencian más con los caudillos, que con los gobernantes de Buenos Aires. Y otro proyecto es el de Mitre y de Sarmiento, que deja de lado precisamente a sus verdaderos protagonistas. Sin embargo, como la tierra tiene ese poder de emergencia, en ese mismo momento en que se está escribiendo la historia oficial, surge nuestro poema nacional. *Martín Fierro* expresa esa voz silenciada y acallada por tantos años, con un éxito descollante entre los pobladores del país, incluso en gauchos analfabetos que se aprendían el poema de memoria como símbolo de resistencia ante un estado que les hace faltar de todo y les pide que entreguen su vida a su servicio. El gaucho, su misma existencia, representa una suerte de resistencia a un proyecto colonizador o, podríamos decir neocolonizador, ya que luego de la independencia militar se da un proceso de recolonización o colonialismo interno por parte de una oligarquía que permanentemente negocia con el extranjero, instalando un proyecto totalmente negacionista de la historia de nuestros habitantes. Con esta profundización de la colonización se abona el terreno para el desarrollo del capitalismo, proceso que, afirma Astrada, sigue siendo el mismo que comenzó la colonización europea. Astrada se adelanta,

así, a lo que dirá Aníbal Quijano (2003) muchos años después. Hay que volver a nuestros orígenes, buscar nuestra identidad, para hacer frente a un capitalismo extranjerizante que tiene como situación común la dominación colonial. La cultura hegemónica que acuñó la oligarquía hizo todo lo posible para profundizar ese colonialismo. Si se empeñaron, entonces, en destruir las culturas originarias, considerando al habitante americano como un ser inferior al europeo, ahora el capitalismo sigue profundizando ese modelo para que los pueblos oprimidos no levanten la voz frente a la situación de dominación que padecen. Y por eso es que Perón vuelve a aparecer dentro de esa categoría de “héroe” que plantea Astrada, así como Martín Fierro o San Martín, ya que el entonces presidente logra darle voz a esos que fueron históricamente acallados, enfrentándose a la oligarquía reinante en nuestro país.

Con el correr de los años Astrada se irá alejando del peronismo, pero no por ello dejará de trabajar en sus principales tesis sobre la cuestión colonial. Su hijo Rainer Horacio Astrada será quien nos ilustre ese momento de viraje en donde su padre queda perplejo al visitar las ruinas de Machu Pichu. Allí, según cuenta, el filósofo argentino se preguntará si no es posible realizar una nueva filosofía de la historia que comience en nuestros territorios. Grandes civilizaciones empiezan a aparecer en su derrotero y lo llevarán a pensar en las posibilidades de que América Latina pueda construir un discurso filosófico propio. En el año 1953 publica en sus *Cuadernos de Filosofía* el texto “Mito, tiempo e historicidad”, continuando el tema del “mito” pero haciendo alusión a un libro de la cultura maya: *Chillan Balam*. También allí cita a José Imbelloni, antropólogo italiano que hace un estudio muy importante sobre las culturas originarias de América Latina y que será un referente de Günter Rodolfo Kusch. Un año después asiste a un congreso en Brasil y da una conferencia clave en este viraje de una filosofía nacional hacia una filosofía latinoamericana, bajo el título “La filosofía latinoamericana como exponente de

una cultura autónoma". Allí plantea la idea de que nuestra filosofía comience a emanciparse de la filosofía europea. Asume la importancia que ha tenido la filosofía del viejo continente, como la impronta de Heidegger, de quien ha sido su principal discípulo e introductor en nuestro país, Astrada dirá que es tiempo de tomar un camino propio. Si para Heidegger la angustia es clave para la comprensión del Ser, ese concepto no es muy aplicable a nuestros pueblos. La angustia, propone, es de los europeos, puesto que ya se ve a Europa como continente en decadencia. En consonancia con el discurso de Perón, Astrada dirá que, luego de tamañas guerras, es una sociedad sin más nada que ofrecer, y que asistimos al momento en que los pueblos periféricos tienen la oportunidad del protagonismo histórico mundial. Nosotros, dice Astrada, tenemos un estado de ánimo más bien levantado, eufórico. Quizá entonces lo que nos caracteriza a los latinoamericanos es la alegría, y deberíamos partir de ahí. Respecto a Hegel, de quien Astrada es también uno de sus principales exponentes, sobre todo de la dialéctica, se va a atrever a decir que el "espíritu hegeliano" es un "cometa errático" que no pasó por acá porque Hegel tenía una visión muy sesgada de la historia universal, ciñéndose solo a lo que pasaba en Europa.

Unos años después publica otro texto en esta línea, *El marxismo y las escatologías* (1957). Allí Astrada, si bien termina decidiéndose por el marxismo como camino político a seguir, le dedica un capítulo a lo que él llama "culturas amerindias", y cita al *Popol Vuh* y al calendario azteca. También alude al histórico diálogo entre Cortés y Moctezuma afirmando que, cuando el europeo le refiere la impresión que le causan los sacrificios humanos que llevan a cabo las religiones americanas, Moctezuma le responde que a él le da escozor que en cada misa los cristianos se coman al cuerpo y la sangre de su dios. Astrada condena la conquista de América, afirmando que aquí había un *logos* muy desarrollado, que fue diezmado por los conquistadores y luego por los propios argentinos en la posterior conquista del desierto. Este tema

había quedado bastante solapado en *El mito gaucho* y aquí ya lo analiza como un todo: nuestra realidad está profundamente asociada a esa historia de exterminio de nuestros pueblos originarios.

En el año 1962 concurre a un Congreso en Tucumán con una conferencia titulada “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”. De esa época datan sus encuentros con la familia Santucho. Concretamente, en la conferencia mencionada cita un texto de Francisco René Santucho, en donde se refiere a la situación latinoamericana, y comienza un vínculo muy estrecho con Mario Roberto Santucho, con quien mantendrá una vasta correspondencia. Hay aquí una importante consideración sobre la existencia de un rico mestizaje cultural y una reivindicación de la cuestión indigenista que la familia Santucho venía defendiendo. Con lo que nos animaríamos a arriesgar que, si en 1948 es Perón quien le proporciona el ejemplo del héroe que escucha el mensaje de la tierra, en los años 60 son estos luchadores los que lo van a entusiasmar para marcar un camino de insurgencia agraria. Este tema será profundizado en la segunda edición de *El mito gaucho*, en 1964. También en este texto aparece una alusión al padre Bartolomé de las Casas como uno de los primeros denunciantes de las masacres que se hicieron en la conquista, tema central en los “filósofos de la liberación”, como Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel. Para todos ellos, el padre de las Casas sería un precursor del humanismo latinoamericano.

Un año después se publica *Tierra y figura* donde se empieza a ampliar el horizonte de sentido del gaucho. Ya no será solo la pampa, sino que se incluyen la selva y los andes. Y hay allí una importante alusión a la hazaña de San Martín, completando un texto que había escrito en 1950, a propósito del centenario de la muerte del “héroe máximo”. El mito también será ampliado, del mito gaucho a los mitos de toda la diversidad de pueblos originarios que habitaron nuestra tierra. El mensaje telúrico emerge de los cuerpos que están enterrados aquí y que siguen emanando los símbolos de las culturas ancestrales.

Astrada acude al concepto de *genius loci* que es como una especie de élan de las vidas pasadas que siguen presentes y se manifiestan a través de la tierra. El hombre, dice el paideuma de la cultura quechua, es “tierra que anda” y su cultura no es otra cosa que el cultivo de esa tierra humanizado a través de los símbolos que se dan en la historia de todo pueblo. Nuestra cultura es de carácter dual, ya que hay una especie de hibridación entre las culturas originarias y aquellas que vinieron de otros lugares. Este concepto será central en la obra de otro de su ya mencionado discípulo Günter Rodolfo Kusch, sobre todo en su estética de lo americano en donde dice que tenemos una cultura bifronte. O también en su concepto de “fagocitación” que ya había desarrollado un año antes en su obra *América profunda*.

En la edición de 1964 de *El mito gaucho*, aparece el gaucho más como un híbrido entre el indio, el negro, el mulato y el hombre de campo. El gaucho es el paria que reúne el numen de la nacionalidad. Astrada invierte la tesis sarmientina en algo que ya Kusch había trabajado en *La seducción de la barbarie*: no es desde la civilización donde se va a encontrar el camino a seguir del pueblo, sino desde la barbarie. Incluso Astrada va a afirmar que los verdaderos bárbaros fueron los colonizadores y también los argentinos que emprendieron la más tremenda masacre contra sus pueblos originarios. Fue Sarmiento, con su tan dañina dicotomía civilización y barbarie, quien fundamentó la destrucción de las culturas autóctonas, siendo que Darwin en sus notas de viaje en torno a la Argentina había afirmado que el gaucho era un hombre superior al de las ciudades.

A lo largo de su derrotero intelectual, Astrada irá profundizando su concepto de “humanismo”, central en su obra *La revolución existencialista* de 1952, pero ahora arribará a un humanismo práctico latinoamericano. De hecho, se vislumbra un especial interés por la figura del Che Guevara. En 1968 escribe “Realismo de la utopía” en la revista *Kairós*, una publicación que dirige junto a su cada vez más pequeño círculo intelectual. Concretamente cuenta con su discípulo

Alfredo Llanos y su hijo Rainer Astrada. Aquí afirma la existencia de una dialéctica de la *praxis* en donde la utopía tiene un lugar central. Las utopías de Moro, Bacon y Campanella han sido inspiradas por Amerindia, dice. La utopía no es algo imposible de realizar, sino que estos autores se inspiraron en sociedad reales, que existieron aquí y, por lo tanto, esa idea tiene una fuerza dialéctica. La utopía implica una negación del estado de cosas actual y, con la negación de la negación, se puede arribar a una sociedad posible. Estas ideas estarán en consonancia con el clima que se vivía en 1968, donde la utopía tiene un lugar fundamental en el discurso de las nuevas generaciones políticas. Un año antes, Herbert Marcuse había escrito su texto sobre la utopía, con un mensaje parecido al de nuestro autor. Este tema será ampliamente trabajado por Arturo Andrés Roig y por Horacio Cerrutti Gulberg.

De modo tal que, como dijimos, hay un tránsito en Astrada del concepto de “libertad” hacia el de “liberación”, que nos hace coincidir con la hipótesis de Gerardo Oviedo (2022): más que un precursor de la filosofía de la liberación, Carlos Astrada es un solapado fundador del movimiento, aunque no llega a figurar entre sus miembros porque muere un año antes de que se produzca ese encuentro, pero al que no se le ha dado el lugar que se merece.

Retomando, Astrada aparece en la obra de Kusch desde *La seducción de la barbarie* y *América profunda*. Todo el trabajo antropológico que hace Kusch en el norte argentino, en Bolivia y en Perú, de alguna manera está anunciado por Astrada, así como el auxilio necesario de la antropología y la etnografía del que Kusch se servirá para completar sus investigaciones. El trabajo que hacen Cerrutti y Roig sobre la utopía y el reconocimiento de Astrada en el texto introductorio de Roig al libro fundante *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* que se publica en el año 1973 refleja la influencia de nuestro pensador en estos dos autores que, a pesar de su alejamiento del movimiento, siguieron profundizando estos temas. El

reconocimiento de Mario Casalla de su discipulazgo en toda su obra y la dedicatoria al maestro en el texto fundacional, así como su presencia en los textos de Carlos Cullen y de Julio de Zan dan cuenta de lo que venimos sosteniendo: es desde el seno de la misma filosofía de Astrada que surge un proyecto liberador de la opresión del colonialismo que será posible por la unión de los pueblos latinoamericanos, así como de todos los oprimidos del mundo.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948.
- , “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”, Universidad de Buenos Aires, 1948.
- , “Fetichismo constitucional”, en *Hechos e Ideas*, Buenos Aires, Año IX, nro. 55, 1948.
- , “Mito, tiempo e historicidad”, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VII, Universidad de Buenos Aires, 1953.
- , “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”, *Anais*, Vol. III, Sao Pablo, Brasil, 1956.
- , *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957.
- , *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.
- , *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.
- , *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952.
- , “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, año I, nro. 1, 1967.
- , “Realismo de la utopía”, en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, año II, nro. 4, Buenos Aires, agosto de 1968.
- Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- Oviedo, Gerardo, “La ‘diferencia práctica’. Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada”, en *Revista de Hispanismo filosófico*, 2022.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina",
en Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias
sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2003.

CARLOS ASTRADA Y LA TÉCNICA: CONTINUIDADES Y DESPLAZAMIENTOS DE SU SENTIDO

Santiago Cordero Salusso

El siguiente escrito pretende rastrear las huellas del interrogante de la técnica en las distintas etapas de producción intelectual de Carlos Astrada. Con el objetivo de explicitar las continuidades y desplazamientos de su sentido, abordaré de manera cronológica los textos en los que desarrolla esta temática, resaltando su componente político. La reflexión sobre la técnica acompaña, de manera colateral, las publicaciones más distintivas de su obra. Astrada interroga esta concepción desde 1925, con su ensayo de juventud titulado “La deshumanización de Occidente”, hasta su última publicación en vida, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Sin embargo, la técnica no estructura su pensamiento, como bien podría hacerlo la identidad nacional, el humanismo o la *praxis*; sino que sus indagaciones son más bien fragmentarias e inconexas. Esto no oscurece la continuidad con la que refiere esta problemática, que permea su producción filosófica y explicita su adscripción ideológica.

En “La deshumanización de Occidente” (1925) afirma que la edad científica contemporánea tiende progresivamente hacia una tecnificación integral, mediada por el utilitarismo del trabajo y la desintegración de las posibilidades vitales de la humanidad. Con el apogeo de la ciencia, el perfeccionamiento de la técnica y el complejo proceso de industrialización, las conquistas materiales se han vuelto un fin en sí mismo,

deshumanizando su actividad práctica y espiritual para saciar la sed de riquezas. Por esto, Astrada refiere que solo bajo un ideal humano orientador de las prácticas técnicas pueden plantearse alternativas a este escenario deshumanizante, promoviendo así el usufructo de las fuerzas naturales al servicio de fines específicamente humanos. Esto se consumará, afirma con cierto tono simmeliano, a partir de una síntesis ideal que unifique, desde una finalidad ética y espiritual, los resultados fragmentarios y parciales de la ciencia y la técnica. Con esta significación explícita los claros desajustes entre el progreso técnico y el progreso moral, y la problemática de la inversión de fines y medios en el campo científico. Entonces, ante el avance desmedido de la tecnificación, explícita un interrogante que acompañará, subrepticamente, las distintas etapas de su trayectoria intelectual: “¿Es posible esta humanización de la técnica?” (Astrada, 1925, p. 17). María Pía López, centrada en el periodo vitalista de su obra, entiende que ante esta interpelación, el filósofo oscila en “sostenerla como interrogación irresuelta y resolverla con la negación” (2009, p. 95).

La incertidumbre ante el despliegue técnico se origina a partir de tres variables fundamentales. Por un lado, el incremento desproporcionado de la técnica, a expensas del desarrollo espiritual y moral, conduce a una *inadaptación* en su implementación. Por otro lado, al convertirse en una suerte de segunda naturaleza, la técnica ha generado una *dependencia* de los propios instrumentos que ha forjado, convirtiendo la sociedad en un “fantasma deshumanizado”. Por último, la *servidumbre* frente a los medios técnicos debilita la libertad y vitalidad de las potencialidades humanas. La elucidación de estas marcas de una progresiva tecnificación de la vida concuerda con su crítica al modelo occidental, que lleva inscripto en su funcionamiento la huella de la dominación.¹

1. En la década de los años cuarenta, estas primeras aproximaciones a la reflexión sobre la técnica fueron integradas, con notables modificaciones, tanto en *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) como en su reedición de los años sesenta, *Nietzsche*

Un año más tarde, Astrada publica en el diario *El país* de la ciudad de Córdoba un breve artículo titulado “El teorema de Paul Valéry” (1926). Si en 1925 prefigura una postura reaccionaria frente a la técnica para expresar su crítica y rechazo al proceso deshumanizante de su implementación, en este escrito valorará la instrumentalización de la técnica como un elemento central de las luchas emancipatorias nacionalistas y anticoloniales, como las que tienen lugar en el mundo musulmán, el continente africano, India y Japón. La irrupción de la Revolución Rusa en la historia expone la decadencia de la cultura del continente europeo, que ya no es la única región que cuenta con medios técnicos de avanzada. Este cambio de perspectiva de la implementación tecnocientífica instaaura un contrapunto entre una posición reaccionaria y otra progresista frente a la técnica, aspecto que profundizará en desarrollos filosóficos posteriores.

En 1927, Astrada emprende su primer viaje por tierras europeas, donde asiste en Alemania a las cátedras y conferencias de filósofos de renombre como Scheler, Hartmann y Heidegger. A su regreso de este periodo formativo por Europa, publica su primer libro, *El juego existencial* (1933). En esta obra dedica dos capítulos, “Fenomenología de la radio” y “Fenomenología del film”, a la reflexión sobre las determinaciones existenciales del progreso técnico a través de ejemplos concretos como la radio y el cine. Astrada advierte que la existencia humana corre el riesgo de “quedar aprisionada en la red inexorable desplegada por el producto de la invención técnica” (1933, p. 131). No obstante, destaca que en la tendencia hacia la concreción de un máximo rendimiento y dominio de las cosas, la instrumentalización técnica se pone “íntegramente al servicio de las necesidades prácticas de la existencia” (p. 121). Una vez más, este posicionamiento oscilatorio esclarece el dualismo que opera en su acercamiento al problema de la técnica, ya

y la crisis del irracionalismo (1961). Esto permite considerar cómo Astrada emprende constantemente un proceso de reescritura de sus reflexiones sobre esta temática, lo que posibilita el rastreo de las continuidades y desplazamientos de su sentido.

sea desde una posición regresiva o desde una perspectiva redentora de las posibilidades vitales y existenciales de la humanidad.²

A lo largo de la década de los años cuarenta, Astrada reflexionará sobre la influencia y adaptación de la tecnificación en el proceso de desarrollo industrial nacional. En “Destino de las Américas en la historia, según Hegel” (1942) retoma las tensiones entre el progreso técnico y el progreso espiritual, en consonancia con las distinciones fundamentales de los modelos de las “dos Américas”, la del Sur y la del Norte. Estas regiones geográficas, refiere, han tomado rumbos históricos y espirituales divergentes, lo que dio lugar a una serie de violentos contrastes que evidencian dos formas de vida irreductibles. En Estados Unidos, la “otra América”, la tecnificación de la vida tiende a mecanizar las potencialidades de la humanidad. En contraposición, Sud-América, o la “América Hispana”, como suele denominarla, no rechaza la técnica, sino que rehúsa la posibilidad latente de devenir parásito de sus instrumentalizaciones. Con esta postura, apuesta por colocar la espontaneidad vital del hombre por encima de la mecanización técnica, el desarrollo del temple espiritual sobre toda utilidad o comodidad mercantilista. En este sentido, “recupera la posibilidad de pensar la técnica como un instrumento que puede ser puesto al servicio de fines espirituales, en tránsito a su concepción plasmada en *La revolución existencialista* (1952)” (Prestía, 2021, 126).

En su breve artículo titulado “Proyección histórica y mítica de Don Quijote” (1947), posteriormente integrado en la serie de ensayos

2. En la introducción de su reedición de *El mito gaucha* (1964), Astrada hará referencia a estos capítulos publicados en *El juego existencial* (1933). Demarca, con especial énfasis, la implicancia de los mitos creados por la “era mitológica del acero”. En esta civilización técnica, los mitos son concebidos “por una parte como una proyección existencial, y, por la otra, como una realidad modificada y distorsionada en escala gigantesca por la propaganda” (Astrada, 1964, p. 45). A su vez, en esta reedición integra, con leves modificaciones, sus aproximaciones sobre la técnica desarrolladas en el cuerpo central del texto de 1948.

de *Tierrayfigura* (1963), Astrada reflexiona sobre el carácter cultural y mitológico de Quijote. Contrapone esta figura a la del Robot, que simboliza la mecanización de la sociedad occidental capitalista. Quijote, por su parte, representa el espíritu pujante de una nueva estirpe que surge en la realidad nacional, determinada por las posibilidades básicas de una técnica y una planta industrial altamente eficiente. Desde una postura modernista y políticamente progresista, pretende articular el elemento mítico y cultural de la figura de Quijote con el proceso de modernización fabril que se desarrolla en el territorio nacional. Al reflexionar sobre la determinación real de la acelerada industrialización que el gobierno justicialista emprende en el contexto del Primer Plan Quinquenal en Argentina (1947-1951), encontrará insuficiente el modelo norteamericano como la concepción hispanista.

Por esto, cuestiona el legado cultural español en el continente latinoamericano, rechazando su ridícula pretensión de ejercer una hegemonía histórica y menos cultural sobre nuestros pueblos. Así, se desmarca tanto de Miguel de Unamuno como de “los quijotistas”, quienes profesan un pernicioso romanticismo que reniega de la ciencia y la tecnificación. Para Astrada, el recurso de la técnica es central en la afirmación de lo universal de la cultura latinoamericana. La construcción nacional requiere del aporte de técnicos, ingenieros y de toda la capacidad organizativa disponible, ya que son valores instrumentales indispensables para la concreción de esta empresa. De todos modos, independientemente de su función especializada y mediaticada, destaca que no serán los técnicos quienes deberán gobernar o determinar el rumbo histórico y la meta política del destino de la nación, sino una tarea propia del estadista, del hombre de Estado:

[s]olo una comunidad política, con su tarea propia, encauzada por las vías de la técnica y la organización, pero no supeditada al proceso mecánico de estas, es decir, consciente de la jerárquica conjugación de medios y fines, puede acotar el ámbito, de un habla, de

una cultura, de una civilización, capaces de dar testimonio de la existencia de una estirpe dueña de su destino (Astrada, 1947).³

Un año más tarde publicará *El mito gaucho* (1948). Esta obra, inscrita en la tradición ensayística nacional, funda sus reflexiones en dos orígenes: por un lado, el ilustrado, arraigado en valores democrático-progresistas y en un espíritu cosmopolita; y, por otro, el romántico, caracterizado por sus elementos comunitario-organicistas e influenciado por la impronta del *Volksgeist*. Raúl Domínguez refiere que “la permanente apelación al pueblo, lo telúrico, la poesía, el gaucho y el destino suelen conjugarse con las ideas de urbanizar la pampa, la técnica, industrialización, universalidad y humanidad que obliga a resignificar las nociones anteriores” (2012, p. 136).

Si bien la industrialización nacional, emprendida “sin plan ni método”, ha resultado en una correlativa tecnificación a nivel local y en un acusado incremento del capital extranjero —aplicado a explotaciones productivas—, los réditos y ganancias de este proceso no se condicen con un beneficio económico para la nación. A causa de esta dependencia e injerencia extranjera, la comunidad ha atravesado etapas ficticias de progreso técnico y económico que no

3. En una carta enviada en 1960 desde la ciudad de Bahía Blanca, presenta un contrapunto de esta posición que subvierte la centralidad de la política frente al destino de la tecnificación: “La técnica y su metodología gubernativa y administrativa —afirma Astrada— harán muy pronto superflua la existencia del político, como asimismo la de su congénere, el militar. ¿Qué valen hoy los ejércitos regulares (con su ferretería y chatarra clásicas) ante un reducido número de técnicos, encargados de la cohetaría teleguiada? Quedarán, aquellos, por el momento, en los países coloniales, para en desfiles y paradas carnavalescas atraer turistas, los que vendrán a ver supérstites de un pasado que la velocidad del tiempo histórico ha tornado inmemorial, arqueológico. ¿Y qué pueden significar los políticos, constituidos en anacrónica clase gubernamental (u opositora “parlamentaria”) ante el avance de la cibernetología, que lleva a la descentralización de todas las funciones y trámites de rutina, con la desaparición de la ‘casta’ burocrática? Quedarán solo en los países subdesarrollados, como una curiosidad de jardín zoológico: ‘oradores’, papagayos amaestrados en una retórica pasatista” (David, 2004, p. 291).

representaban un desarrollo interno ni una expansión de la vitalidad argentina, sino más bien aportes foráneos que demarcaban su condición de factoría, de *Hinterland colonizado*, en conformidad con las demandas y necesidades de la metrópolis europea (Astrada, 1948, p. 105). Por esto, surgieron formas institucionales y políticas “informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica” (p. 36). En línea con su reflexión de los años sesenta sobre el asincronismo tecnológico, Astrada refiere que la problemática radicó en haber adoptado la técnica sin una decisión consciente de reconducir su implementación, adaptándola a las necesidades de la realidad nacional.⁴

Un año más tarde, en el marco del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Mendoza, publica “Historicidad de la naturaleza” (1949), una suerte de disputa amistosa con el filósofo italiano Ernesto Grassi en torno al vínculo de la naturaleza y su paisaje con la historicidad y la técnica. Esta temática puede rastrearse de manera incipiente en “Meditación de Rumipal” (1935), aquel breve escrito en clave poética donde Astrada traza una relación entre el embalse eléctrico, determinado por la técnica moderna, y el fluir natural del río.

Ya en la década de los años cincuenta, durante su segundo viaje por Europa en 1952, Astrada dicta la conferencia “Humanismo y técnica” [*Humanismus und Technik*] en la Universidad de Hamburgo, Alemania. Esta conferencia se corresponde con uno de los capítulos

4. En un claro desmarque de la posición de Leopoldo Lugones —quien guardaba resabios de un positivismo sociológico ingente—, al cierre de esta obra Astrada refiere que el gaucho, como agente social figurativo del pueblo, no ha desaparecido, sino que se ha “metamorfoseado” en nuevas promociones históricas. Por este motivo, afirma, se requiere abrirle “cauce en la ciencia y en las instrumentalizaciones de la técnica” (Astrada, 1948, p. 110) para ver su florecimiento en renovadas selecciones. En esta línea, el sociólogo Esteban Vernik entiende que para Astrada el gaucho había transmutado su figuración “de generación en generación hasta llegar al proletariado urbano del siglo XX, para erigirse en sujeto soberano capaz de realizar históricamente el destino de la nación” (Vernik, 2010, p. 53).

de *La revolución existencialista*, publicada en diciembre de aquel año. En esta obra, destaca que el nuevo orden mundial está determinado por la era atómica, por lo que la técnica se convierte en un problema filosófico de primer rango.⁵ Y la concibe como “la aplicación práctica del dominio teórico de la naturaleza, del globo terráqueo con sus energías potenciales, por parte de la moderna ciencia natural y sus recursos instrumentales, para satisfacer necesidades humanas” (Astrada, 1952, p. 149). Esta posición no problematiza la reflexión sobre la técnica como Heidegger planteará por esos años, en tanto interrogación por su esencia, sino que Astrada más bien indaga en sus articulaciones económicas y sociales (David, 2004).

Por esto, esclarecerá las posiciones contrapuestas frente a la técnica: la “negación romántica de la técnica” y la tecnocracia. La primera posición está representada por pensadores como Henri Bergson, o incluso el propio Heidegger, quienes abogan por un retorno a la vida previa a la industrialización, en renuncia al poderío de la técnica. Este enfoque, según el filósofo argentino, ignora o bien desconoce la determinación de coexistir “en medio de la organización y sometido a ella, rodeado por aparatos o instrumentos técnicos” (Astrada, 1952, p. 150). En lo que respecta a la posición tecnocrática, concebida como religión de la técnica, cuestiona “la primacía absoluta que la concepción positivista otorga al conocimiento fundado en las ciencias físico-naturales” (p. 153). Erigida en única forma legítima de conocimiento, esta concepción utilitarista y cientificista deriva en una ideología secular del progreso que valora desmedidamente el accionar técnico. Ambas posiciones, referirá Prestía, resultan “diametralmente opuestas pero igualmente inoperantes de cara a establecer los límites y posibilidades de un programa de vida humano” (2021, p. 41). La técnica, y la

5. Las reflexiones subsiguientes sobre la técnica en los años cincuenta recuperan lo expuesto en: Cordero Salusso, Santiago, “De instrumento de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)”, en *Anacronismo e irrupción* 14 (25), 2023, pp. 38-68.

ciencia, entonces, solo tendrá sentido o contrasentido mientras se lo otorgue la existencia humana desde un ideal ético-político que regule y proyecte sus prácticas.

A partir de estas coordenadas, Astrada cuestionará el empleo de la técnica desde “el caótico impulso hacia el poderío sobre las cosas y circunstancias por medio del sometimiento a sus designios de las fuerzas de la naturaleza” (1952, p. 165). El “demoníaco instinto de poderío y dominio” se concentra en “el estrato oscuro del alma del hombre de mando, del capitán de industria, de los grupos sociales, constelaciones estatales, continentales, imbuidas del ansia de hegemonía” (p. 165). Estas representaciones sociales, entiende Astrada, instrumentalizan los medios técnicos para ejercer la dominación en los distintos estratos de la comunidad política. De todos modos, frente al avance desmedido de los distintos procesos de alienación de la sociedad capitalista, la fuerza telúrica de las *masas apátridas* ofrece resistencia.

El temperamento insurreccional logra articularse, comprende Astrada, en movimientos sociales e ideológicos de aspiración económica y política. Dicha fuerza, a su vez, “ha creado sus mitos impulsores, humanamente prospectivos, y hasta se ha vehiculizado en la técnica, a la que asigna un valor de medio para la liberación” (Astrada, 1952, p. 161). Con esto, concibe la posibilidad de articular el mito nacional y la teorización de su *humanismo de la libertad* con la instrumentalización de los medios técnicos desde una *praxis* revolucionaria y emancipadora. Con el término *liberación* agudiza un posicionamiento frente a la técnica que sostendrá a lo largo de su trayectoria intelectual, particularmente en la década de los años cincuenta y sesenta.

En 1956, Astrada emprende su tercer viaje a Europa, con la particularidad de que recorre Rusia, donde dicta, invitado por el Instituto de Relaciones Culturales Argentina-URSS (IRCAU), una serie de conferencias en la Academia de Ciencias de la URSS. Estas presentaciones se denominaron: “El porvenir de la dialéctica”, “La cultura argentina y su orientación histórica” y “La técnica y la liberación

económica y política de América Latina”. Si bien no contamos con un registro pormenorizado de estas exposiciones, los títulos de sus conferencias explicitan su interés por elucidar el lugar de la técnica local y regional, junto con una reflexión sobre la dialéctica en el marco de la *coexistencia pacífica*, aquel conflicto que involucró las dos mayores potencias bélicas del momento, EE.UU. y la URSS. Abordará este plexo temático en *El marxismo y las escatologías* (1957), obra publicada al retorno de su viaje por tierras eslavas.

En este escrito, Astrada desarrolla los contenidos teológicos racionalizados de las distintas escatologías que han tenido lugar en la tradición occidental. Así, retoma los lineamientos centrales de la filosofía de Heidegger —aquel “vocero del imperialismo”—, con el propósito de reflexionar acerca de la dimensión escatológica de la historia. Con esto, cuestiona los secretos políticos que subyacen en la reflexión que el filósofo alemán realiza sobre el destino del ser en la historia. Astrada, en este sentido, pretende clarificar la determinación de las escatologías en su derivación al terreno de los hechos sociales y políticos. Así, esclarecerá las consecuencias históricas efectivas del posicionamiento de Heidegger cuando se lo enfoca, de manera crítica, desde el punto de vista de la verdad material y no desde una indagación metafísica sobre la verdad del ser.

Por otro lado, Astrada demarca el arrastre ideológico de la caracterización que Heidegger emplea entre comunismo y americanismo. El filósofo alemán es cauteloso en denominar “americanismo” al modelo imperialista norteamericano que emplaza, con su frenético y anti-humano activismo utilitario, el soporte de la forma capitalista de producción. Este modelo pretende, en su supuesta transitoriedad, consumarse como la expresión hegemónica universal “para consolidar la explotación del hombre por el hombre y colonizar económica y políticamente, en todos los continentes, pueblos y comunidades étnicas enteras” (Astrada, 1957, p. 140). En este sentido, para Astrada, el problema de la técnica no reside en la dilucidación de su

esencia ontológica, como inquiría Heidegger, sino más bien en comprender desde qué dirección ideológica y bajo qué articulación y finalidad práctica la humanidad se sirve de sus instrumentalizaciones.

Por esto, entiende necesaria una demarcación pormenorizada entre los modelos contrapuestos de Rusia y Estados Unidos. Astrada se interroga si estos enfoques “son lo mismo en lo que respecta a la relación de la técnica con los objetivos humanos y sociales y con el ulterior destino de la tecnización” (1957, p. 140). Así, despliega las distinciones fundamentales de los dos esquemas y opta por posicionarse, desde una adscripción hegel-marxista, al modelo ruso. En tanto eje de transformación de la historia universal, refiere que esta concepción “ha antepuesto a la técnica signo positivo, validándola para la más grande empresa telúrica de la humanidad” (p. 144).

Entonces, si bien comprende los aspectos negativos de un tipo de civilización y cultura como la de Occidente —encargada de explotar la economía, conquistar la política y colonizar la ideología de los pueblos de las distintas regiones geográficas del Tercer Mundo—, Astrada valora positivamente la unidad consumada en lo que refiere al punto de vista tecnológico. Por esto, refiere que “todos los pueblos y ámbitos culturales tienen que contar, en mayor o menor medida, con la técnica que configura un hecho de dimensiones planetarias” (Astrada, 1957, p. 140). La tarea prospectiva que se impone en un contexto geopolítico de conflictividad ascendente radicará en disponer de la técnica como “instrumento de liberación para todos los pueblos colonizados, y los reducidos a una situación semicolonial, por el imperialismo financiero e industrial de Occidente, permitiéndoles luchar por su autonomía económica y cultural” (p. 144).

En 1959, publica un breve artículo en la revista cultural *Por* titulado “Las dos Américas”. El filósofo retoma y reelabora sus reflexiones sobre la técnica desarrolladas en “Destino de las Américas en la Historia, según Hegel” (1942). Si al comienzo de la década del cuarenta inicia sus teorizaciones sobre los medios técnicos apelando a la

matriz espiritual de “Sur-América” como bastión fundamental para contrariar el avance de la instrumentalización finalista y la mecanización tecnocrática de “Norte-América”, a fines de la década del cincuenta reescribirá estas argumentaciones. En esta reversión prescinde de la influencia de la matriz espiritual hispanista y enfatiza particularmente en el rol redentor de nuestro continente. En estos pasajes referirá la relocalización geopolítica de Latinoamérica, “ali-neada en el frente mucho más amplio, económico y social, de la lucha entre dos mundos, entre dos formas dialécticamente antagónicas de convivencia humana y de organización social” (Astrada, 1959, p. 14). Con esta distinción, articula una posición latinoamericana autónoma y crítica de la tecnificación del modelo deshumanizante de “la otra América”. Nuestro continente, afirma Astrada, no renuncia a la técnica y a sus instrumentalizaciones sino que

[l]a concibe y la acepta, dispuesta a ejercitarse en su instrumentación, como un medio para liberarse económica y socialmente y superar su triste etapa semicolonialista. Y sabe que no está sola en su empresa, sino que, salvando distancias, lucha al lado de muchos pueblos de otras constelaciones continentales, que también insurgen a su propio destino. Ella es un sector comunicante de un frente antiimperialista y anticolonialista mundial, el que, a pesar de las particularidades étnicas, culturales y geográficas de los combatientes, es uno e indivisible, formando una sola línea de embestida (Astrada, 1959, p. 14).

Desde una relocalización que clarifica su propio lugar de enunciación geopolítico, se distancia del dualismo preconizado por la *coexistencia pacífica* entre Estados Unidos y Rusia. Este lugar privilegiado del continente Latinoamericano será ampliado, luego de su gira por China y su pasaje por el maoísmo, en una perspectiva que integra las regiones periféricas. Tal postura, entonces, anticipa la valoración

que Astrada sostiene en la década de los sesenta, tanto de la figura de Mao Zedong, quien lidera la revolución mundial anticolonialista y anti-imperialista en los países del Tercer Mundo, como de la República Popular China, considerada el último bastión geopolítico que canaliza la lucha socialista internacional a partir de la apropiación de la tecnología occidental con fines emancipatorios.⁶ Su estima de la revolución china se entrelaza con su reflexión en torno a la cuestión rural, lo telúrico y lo nacional, aquellos “núcleos ideológicos que le permitieron en su momento valorar al peronismo” (David, 2004, p. 294). No obstante, “ni Lenin ni Mao ocupan el centro de su análisis, sino siempre Marx, marco y medida de toda valoración del pensamiento dialéctico” (Oviedo, 2018, p. 63).

A partir de los años sesenta reflexionará sobre el impacto de la universalización de la técnica en la cultura de los países del Tercer Mundo. En *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960) destaca, en el marco de un diálogo intercultural, la importancia de la originalidad de las culturas nacionales, en lo que respecta al equilibrio que ejercen frente a la primacía de un tipo de civilización exclusivamente tecnológico. Por este motivo, su matriz humanista de corte hegelo-marxista se construye como un debido contrapeso del desequilibrado predominio de la implementación técnica y sus saberes en las distintas regiones periféricas del globo. Unos años más tarde publica “Penetración imperialista y cambio social” (1963). En este breve artículo, resalta las implicancias del proceso acelerado de industrialización efectuado por los gobiernos desarrollistas en el continente latinoamericano. Bajo la apariencia de cierta soberanía política, estos países se encuentran determinados por el imperialismo financiero internacional, por

6. Ahora bien, ante este escenario, no podemos esquivar el siguiente interrogante: ¿Puede el pueblo —ya sea “los hijos de Fierro” (1948) o las *masas apátridas* (1952)—, el proletariado (1957), o las clases subalternas (1959), apropiarse efectivamente de los medios técnicos e instrumentalizarlos camino a su emancipación? (Prestía, 2019). ¿Acaso la técnica, y la ciencia occidental, no lleva inscrita en su propia lógica de funcionamiento la voluntad de poderío que fraguó el imperialismo transnacional?

lo que “las modificaciones acarreadas por la técnica y la tecnización producen, en las sociedades en las que la empresa industrial hace de punta de lanza de la penetración económica, graves tensiones, a las que deben seguirse procesos de adaptación a las nuevas condiciones creadas” (Astrada, 1963, p. 3). Si bien refiere que la progresiva tecnificación de las sociedades subdesarrolladas del globo promueve el bienestar material, explicita el impacto de esta transformación en la estructura política y cultural en la que se asienta.

En *Fenomenología y praxis* (1967), establecerá una crítica a los presupuestos metafísicos de la ontología universal que plantea tanto la fenomenología trascendental husserliana, como la vertiente existencial de Heidegger. Ambos pensadores, afirma Astrada, “distorsionan la imagen de la realidad, sin calar en los entresijos procesales del presente” (1967, p. 10). El eurocentrismo de Spengler, Husserl, Heidegger y Jaspers les ha impedido vaticinar la potestad de la técnica y del despliegue del materialismo a escala internacional. El futuro inmediato, la nueva realidad social-histórica insurgente, estará demarcado por el equilibrio de fuerzas entre Occidente y Oriente. Esto, a causa de la universalización de los principios de la física nuclear “y su aplicación con fines bélicos en contra de los que pretendían monopolizarlos para consolidar su dominio económico y político en el mundo” (p. 70).

Dos años más tarde publicará *Dialéctica e historia* (1969), obra compuesta por una ampliación de sus reflexiones editadas con anterioridad en la revista *Kairós*, dirigida junto a su hijo Rainer y su colega Alfredo Llanos. La filosofía de la *praxis* que configura su pensar en aquellos años se centra en los problemas del trabajo, la industria, la tecnología y la cibernética. Por esto, interroga no solo los límites de la técnica, sino el destino general de la sociedad industrial, en lo concerniente a las posibilidades efectivas y materiales de un modelo socialista, presuntamente escindido entre “tecnicismo” y “utopismo”. Estados Unidos moviliza su potencial bélico y dispositivos tecnológicos y psicológicos complementarios para frenar el avance

del comunismo. Rusia, asentada en una férrea burocracia estatal, comanda un acelerado proceso de industrialización —mediado por la *automation*— que le ha permitido poner en funcionamiento sus primeras usinas atómicas, equilibrando la potestad bélica entre ambos modelos tecnocráticos. Si bien Astrada apostó primero al modelo de la URSS, en contraposición del escepticismo sostenido por los representantes de la Escuela de Frankfurt con respecto a toda forma de socialismo real, su apelación a una revolución ininterrumpida resignifica el lugar de China y los países del Tercer Mundo. Por este motivo, refiere Astrada, la historia de la contienda geopolítica internacional no puede reducirse, como lo hace Alexandre Kojève, a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética.

Desde estas coordenadas ideológicas cuestionará el postulado del presunto “fin de la historia” preconizado por Kojève y restituye el rol protagónico del ciclo de levantamientos anti-coloniales en la periferia. Sobre este asunto, también discutirá con Herbert Marcuse, quien, bajo una autocomprensión histórica de eurocentrismo ontológico, desestima —en línea con las consideraciones de Kojève— la irrupción de nuevos modelos utópicos de socialismo no-occidentales que contradicen la inercia de los avatares históricos.⁷ Para el filósofo alemán, refiere Astrada, a causa del “fin de la historia” —y de su consecuente “fin del utopismo”— la liberación que promete el progreso

7. Sin embargo, Astrada morigeró su entusiasmo por la determinación de la técnica en los movimientos emancipatorios del Tercer Mundo, como es el caso de Vietnam. En la correspondencia que mantiene con su hijo Rainer en 1966 expresa lo siguiente: “...el comunismo occidental ha fracasado totalmente y que entre un mundo de posible estructura socialista, muy lejano todavía, y las etapas previas, tendremos una época de anarquía y confusión, en la que es probable que asistamos al fracaso de la tecnología; la URSS ha dejado de ser una nación ‘progresista’ (en el sentido de favorecer las luchas de liberación de los pueblos del Tercer Mundo); va a una alianza con USA y fracasarán juntos en su propósito de hegemonía mundial, pues no detendrán por mucho tiempo el proceso histórico mundial y quedarán a su margen trabadas por la tecnolatría. Mientras sus élites tecnocráticas ‘están en la luna’, en la tierra pasarán cosas terribles. Hay que esperar que China tome un impulso decisivo para equilibrar la balanza de los futuros acontecimientos” (Astrada, 2022, pp. 625-626).

técnico no es posible. Si bien las fuerzas materiales e intelectuales pueden coordinarse para la organización de una sociedad libre, la falta de una articulación política, entiende Marcuse, trastoca su propia posibilidad de liberación. Frente a esto, Astrada interroga: “¿A estas fuerzas disponibles para la liberación, quién las dirige e instrumenta?” (Astrada, 1969, p. 132). Sin un núcleo ético regulador de la implementación de los medios técnicos; sin una *praxis* conductora que desarticule la marcha inercial de la estructura mecanicista del modelo tecnocrático no puede proyectarse la liberación económica y social. De este modo, Astrada revitaliza la tracción del motor dialéctico que aún pervive en los acontecimientos históricos y recupera la necesidad de una decisión fundada en la libertad y en una meta racional que ofrezca resistencia a la *unidimensionalidad* del capitalismo transnacional “post-histórico”.

En su última obra publicada en vida, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970), Astrada retorna al pensamiento de quien fuera su maestro para resaltar su viraje filosófico —que no deja de ser una operación de revisión e interrogación de su propia transición intelectual—. El giro del pensamiento de Heidegger, según Astrada, se encuentra “determinado no solo por el desplazamiento de la interrogación por el ser, sino asimismo por el estado actual de las investigaciones de la física nuclear, y el apogeo planetario de la técnica y de la sociedad industrial” (1970, p. 12). Con esto, reconsidera la posibilidad de abordar la técnica en su componente metafísico, es decir, desde la matriz que comprende que el potencial de energía de la naturaleza puede ser revelado mediante la intervención tecnológica.

La recopilación de ensayos previos sobre Heidegger que conforma esta obra, cuenta con un análisis pormenorizado de la determinación de la escasez de las distintas fuentes de energía que posibilitan la supervivencia de la humanidad. Dentro del marco de una tercera revolución científico-industrial, donde las potencias tecnocráticas pretenden aprovechar pacíficamente de la energía

atómica y comparten el temor de una guerra termonuclear, Astrada analiza los datos estadísticos suministrados por la ONU en 1967. A partir de este documento, destaca no solo la escasez de reservas de elementos básicos como el carbón o más complejos como el uranio, sino también la falta de rentabilidad de fuentes de energía renovable como el petróleo y los gases naturales. Las fuentes hidroenergéticas, la generación de electricidad mediante energía eólica, solar, geotérmica o de los mares están en una etapa experimental incipiente, al igual que la exploración de plataformas marinas. Por este motivo, resulta apremiante que los Estados fomenten el uso de la energía nuclear con fines pacíficos, considerándola “condición del desarrollo económico y del avance técnico para la sobrevivencia de una sociedad industrial capaz de asegurar el bienestar de sus miembros” (Astrada, 1970, p. 190).

La reflexión constante sobre la técnica en la trayectoria intelectual de Astrada esclarece su interés específico en delimitar las implicancias de esta temática. Las “rectificaciones y sobrepasamientos” —sintagma que utilizaba para demarcar las variaciones escriturales de su prosa— explicitan las bifurcaciones de una misma interrogación, ajustada a coyunturas filosóficas e histórico-políticas divergentes. Esta breve recuperación temática ha pretendido justificar la postulación de Astrada como un intelectual comprometido con las determinaciones de la creciente tecnificación de la vida a nivel nacional, latinoamericano e internacional. Sus reflexiones filosóficas se convierten así en un pilar ineludible en la indagación de la técnica en el siglo XX.

Referencias bibliográficas

Astrada, Carlos, “La deshumanización de Occidente”, en *Sagitario*, La Plata, 1925.

- , *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.
- , “Destino de las Américas en la Historia, según Hegel”, en *Nueva política*, Buenos Aires, 1942, nro. 23.
- , “Proyección histórica y mítica de Don Quijote”, en *Homenaje a Miguel de Cervantes Saavedra en ocasión de su IV Centenario*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1947.
- , *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1948.
- , *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952.
- , *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Ediciones Procyon, 1957.
- , “Las dos Américas”, en *Por*, Buenos Aires, año 1, nro. 2, 1959.
- , *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.
- , “Penetración imperialista y cambio social”, en *Revista de la Liberación*, Buenos Aires, nro. 1, 1963.
- , *El mito gaucho*, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964 [Edición revisada, modificada y ampliada].
- , *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- , *Dialéctica e Historia*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- , *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, Colección Paideuma, 1970.
- , *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto, UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- , *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2022. Prólogo, selección, notas y apéndice biográfico de Martín Prestía.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Domínguez, Raúl, “Laberintos de una filosofía de la argentinidad: la filosofía astradiana y el destino de la libertad”, en *Identidad y libertad en la filosofía argentina*, Buenos Aires, FEPAI, 2012.

- López, María P., *Hacia la vida intensa: Una historia de la sensibilidad vitalista*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Oviedo, Gerardo, "Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx", en *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Valparaíso, nro. 5, 2018.
- Prestía, Martín, "Humanismo y técnica. Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada", en *Symploké*, Buenos Aires, 2019.
- , "La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada", estudio introductorio a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 9-58.
- Vernik, Esteban, "Carlos Astrada. La nación como mito y traducción", en *Tensões Mundiais*, t. 6, Fortaleza, 2010.

CARLOS ASTRADA, LECTOR DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA: LA ÚLTIMA VERSIÓN

Omar Acha

Me propongo presentar algunos elementos, más bien esquemáticos, de la manera en que el filósofo argentino Carlos Astrada leyó a G. W. F. Hegel como *pensador dialéctico del presente*, a la luz de una problemática marxista. Eso implica que el Astrada aquí relevado será el de los textos publicados durante los últimos tres lustros de su vida (1894-1970), segmento biográfico en que asumió, tras su decepción de la revolución peronista, una perspectiva socialista sustentada teóricamente en el marxismo.

El despliegue del tema planteado seguirá el siguiente curso: en primer lugar, contextualizaré el retorno a Hegel en Astrada tras su alejamiento del pensamiento heideggeriano en tanto signo filosófico de la actualidad (sección introductoria); en segundo lugar, reconstruiré la interpretación astradiana de Hegel como el pensador del método dialéctico según se plasma en la “última versión” del libro *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (1970); en tercer lugar, plantearé lo que, a mi juicio, es el nuevo presente en que es posible renovar la interrogación dialéctica a la luz de la problemática marxista, que por ende habilita repensar ese aspecto de la obra astradiana desde nuestra situación intelectual. Una breve coda sintetizará los elementos previamente desarrollados.

Introducción: recolocación de Heidegger y Marx en la lectura de Hegel

La lectura de Hegel en Carlos Astrada fue un rasgo perdurable de su trayectoria filosófica.¹ Hugo Figueredo Núñez ha reconstruido hace poco los hitos centrales del primer texto astradiano relacionado con el tema que interesa al presente escrito, la dialéctica filosófica en su versión hegeliana, tal como aparece en su folleto de 1931 intitulado *Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial* (Figueredo Núñez, 2021). Según permite anticipar el título, la hermenéutica de Astrada vuelve sobre Hegel, particularmente en una reconstrucción parcial de la *Ciencia de la lógica*, desde una perspectiva heideggeriana. Después de subrayar la vocación sistemática del filósofo de Stuttgart, Astrada lo pondera como signo de su propia época, por lo tanto desacompasado respecto de aquel otro signo contemporáneo que, en su criterio, expresa mejor la situación actual: el “presente” está iluminado por *Sein und Zeit*. Confrontado con la analítica existencial, el déficit de historicidad y temporalidad atribuido al idealismo absoluto hegeliano lo situaba en un pasado glorioso, pero irremediablemente clausurado.

Luego de su prolongada ruptura política y teórica con el peronismo, al que adscribió entre, aproximadamente, 1945 y 1955, y de un paralelo desplazamiento ocurrido durante el mismo periodo respecto de la afinidad con el existencialismo heideggeriano, se produce una mutación en la valoración astradiana de Hegel. Ese desplazamiento tectónico de filosofía y política tuvo lugar en escalas y niveles no siempre consistentes entre sí. En todo caso, para un pensador que, como en otras circunstancias, había decidido adoptar un curso de pensamiento transversal a sus intereses teóricos y

1. Para una perspectiva de conjunto de la obra filosófica y ensayística de Astrada, véase David (2004).

políticos, lo fundamental y bien conocido fue el acercamiento progresivo al marxismo durante todo el arco de los años cincuenta. La publicación en 1957 de *El marxismo y las escatologías* corroboró en letra de molde su adscripción al escenario de la intelectualidad socialista de izquierda. Su fallecimiento en 1970 lo encontró todavía situado en esa estación teórico-política.

Con la novedad advenida en su relación con el marxismo, la lectura de Hegel por parte de Astrada verificó un vuelco notable. Fue su manera, en clave filosófica, de situarse en el nuevo “presente” regido por la eventualidad de una revolución socialista. Durante los quince años que precedieron a su muerte, Astrada publicó numerosos libros breves, con esa prosa concisa y sincopada tan característica de su aliento intelectual, relacionados de alguna u otra manera con Hegel.²

El pasaje de la transferencia filosófica con Heidegger a la transferencia filosófico-política con Marx entalló un modo muy específico de retornar a Hegel: con el diccionario de la dialéctica, que en el lenguaje marxista involucraba, sobre todo después de la intervención de György Lukács en *Historia y conciencia de clase*, los problemas de la totalidad y el cambio revolucionario. Leer a Hegel en el tablero de su invención de la dialéctica, que como veremos según Astrada fue también una reinversión, implicaba emplazarlo en un diálogo marxista.

Debido a limitaciones de espacio en el presente trabajo, el énfasis señalado respecto de la criba marxista en el retorno a Hegel se inhibe de un careo documental con el análisis de las lecturas astradianas de Marx. Como ha relevado Martín Prestía (2023), los primeros ejercicios de escritura de Marx por Astrada son contemporáneos al

2. Carlos Astrada, *Hegely y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956; *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960; *Dialéctica y positivismo lógico*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1961; *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962; *La génesis de la dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1968; *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

mencionado estudio sobre Hegel de 1931.³ Lo que me interesa subrayar de dicha contemporaneidad y de que los trabajos de Astrada sobre Marx daten de 1932 es la familiaridad con su lectura como filósofo de la *praxis*, que sería asociada con la publicación por David Riazanov del *Marx-Engels Archiv*, sobre todo el primer volumen de 1926 con el “Manuscrito Feuerbach” y las célebres once “Tesis” presentadas como un conjunto coherente del *Nachlass* marxiano. Según advierte Prestía, las conferencias de Astrada de las que provienen los textos de 1932 son deudoras de los escritos publicados pocos años antes por otro estudiante de Heidegger, Herbert Marcuse, inspirados por el redescubrimiento de un Marx praxeológico accesible a un diálogo con la analítica existencial. El joven filósofo argentino, sin embargo, era por entonces menos entusiasta que Marcuse sobre la viabilidad de una “fenomenología del materialismo histórico”. Astrada no era marxista. En todo caso, cabe destacar que la lectura de los escritos juveniles prevaleció en la biblioteca marxiana de Astrada, sin que otros textos influyentes como *El capital* (y más tarde los cuadernos denominados *Grundrisse*) jugaran un rol significativo. Al finalizar el presente trabajo explicaré las consecuencias analíticas de esa inflexión en la lectura de Marx.

Otro déficit del presente trabajo reside en que carece de aquello que un estudio completo debería incorporar, a saber, una reconstrucción paralela de la relación de Astrada con Heidegger y la dialéctica. El asunto es importante pues, a pesar de sus diversas estaciones ideológicas y filosóficas, un rasgo común en el filósofo nacido en Córdoba (incluso cuando se lo adscribió a un nacionalismo radicalizado próximo al fascismo) fue su crítica fundamental del presente, su ánimo revolucionario. En esa actitud, Heidegger fue relevante tanto como crítico de un Hegel al que atribuía una concepción inadecuada del tiempo como en el papel de un impugnador, alternativo al

3. Véase, también, Bustos (2010).

marxismo, de la modernidad y la técnica. No puedo dejar de mencionar, en este sentido, que en el mismo año de publicación de *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, tratada en la siguiente sección, apareció un estudio sobre la dialéctica y Heidegger.⁴ Como sucedió con Lukács, Marcuse, Kostas Axelos y Lucien Goldmann, también para Astrada la conversación con los textos de Marx fue inseparable del diálogo crítico con los escritos de Heidegger.

Pars totalis: la dialéctica como filosofía en Hegel

He mencionado previamente los diversos textos de Carlos Astrada relativos a la dialéctica donde Hegel tiene una presencia principal en su incorporación al plexo de la filosofía marxista. Cabe destacar aquí dos elementos de esa transición teórica. El primero es que, para el Astrada posterior a 1950, Marx es un filósofo dialéctico para el cual los textos económicos y sociales son instancias en las que se tratan problemas teóricos orientados a una praxis transformadora. El segundo es que justamente porque el afán práctico es un hilo conductor principal, la dialéctica ocupa el escenario primario del quehacer filosófico. En el lenguaje marxista de la época, la dialéctica era precisamente lo que Friedrich Engels había estipulado en varios textos de divulgación como propio de la juventud hegeliana de izquierda a la que se había acercado antes de conocer a Marx en París: la dialéctica era revolucionaria, incompatible con la tergiversación conservadora e incluso reaccionaria de los *Althegeleaner*. Según Engels, esto implicaba también a las ambigüedades del propio Hegel, una opinión compartida con el Marx de los tiempos de *El capital*. La vigencia póstuma del “fin del idealismo alemán” consistió, de acuerdo con Engels,

4. Carlos Astrada, *Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

en identificar a la dialéctica como un “método” cuyas derivaciones disolventes de lo existente (“todo lo que existe merece perecer”, resumía el autor del *Anti-Dühring*) se independizan de las actitudes circunstanciales que en materia política pudo adoptar el hegelianismo.

Una lectura pormenorizada de Astrada y la dialéctica (incluso en su parcial “troquel”, para utilizar un término caro al autor de *El mito gaucho*, hegeliano) exigiría considerar una diversidad de escritos del mismo autor irreductibles a una unidad compacta. Por lo tanto, implicaría relevar las variaciones y desvíos cuya mera fenomenología requeriría análisis tal vez abrumadores y no sé si adecuadamente reveladores. Aquí seguiré otro camino. Analizaré la formulación última legible en el libro de 1970 *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Este volumen tracciona consigo la elaboración de Hegel por el Astrada marxista. Sucede que esta exposición final recupera, en la modalidad peculiar de Astrada para lidiar con sus textos ya publicados en renovadas discusiones, cuestiones previamente elaboradas. Incluso acudió a tramos textuales de trabajos anteriores. Veamos un ejemplo relativo al crucial “método dialéctico” con que leyó la filosofía hegeliana. Astrada había escrito lo siguiente en la página 23 de *Hegel y la dialéctica* de 1956:

[p]ara Hegel la esencia del método dialéctico consiste en que, allí donde una oposición se resuelve, el resultado no es, como para el escepticismo, igual a cero, sino que este método capta tal resultado como algo negativo determinado, es decir como una negación con contenido positivo, por cuanto lo negado no ha desaparecido, sino que ha quedado como momento, situación que, a causa de su doble sentido, Hegel ha designado con las palabras *aufgehoben sein*, o sea superado y a la vez recogido.

En la página 64 de *La dialéctica en la filosofía de Hegel* se reproduce el fragmento con una ligera enmienda en el uso de las comas y la

incorporación de que en el *aufgehoben sein* “superado” puede ser también entendido como “levantado”. La coincidencia textual no es sorprendente porque *La dialéctica en la filosofía de Hegel* es la rescritura, con adiciones, de *Hegel y la dialéctica*. Un ejercicio similar puede ser realizado con el libro de 1970 respecto de pasajes de *La génesis de la dialéctica*, de 1968, o de los textos vinculados al nexo Hegel-Marx. Estas superposiciones no implican necesariamente que los distintos escritos carezcan de novedades o matices relevantes. En todo caso, he optado por reconstruir aspectos de la “última versión” del libro de 1970 como un acontecimiento singular, sin referencias medulares a textos previos o contemporáneos. Pienso que así accedemos al careo final del modo astradiano de incorporarse a la discusión sobre la dialéctica hegeliano-marxista, de la misma manera que el *Heidegger* de 1970 emplaza la “última versión” de la prolongada conversación con el filósofo de los *Holzwege*.

Astrada comienza su argumentación tomando posición contra la “leyenda” difundida poco después de la muerte de Hegel sobre este como un filósofo reaccionario.⁵ Con la relectura de Wilhelm Dilthey a la luz de la documentación de los textos juveniles, *Jugendschriften*, se habilitó una discusión con mayor calado historiográfico susceptible de interrogar desde nuevos horizontes la sedimentada condena en que había caído el autor de la *Fenomenología del espíritu*. La dificultad de este renacimiento de los estudios hegelianos residía, sin embargo, en el énfasis que, sobre todo gracias al discípulo diltheyano Herman

5. Después de 1955, cuando Astrada se ubicó con certeza en el terreno de la intelectualidad de izquierda, pesaba todavía sobre él la acusación de filósofo filofascista, esto es, “reaccionario”. Aunque publicara eventualmente en revistas tan indiscutiblemente de izquierdas como *Estrategia* (dirigida por el historiador trotskista Milcíades Peña), en el órgano literario *El Escarabajo de Oro* o fuera requerido por Roberto Mario Santucho desde Santiago del Estero para dar cursos sobre Hegel, la polémica sobre sus simpatías políticas durante la Segunda Guerra Mundial lo acompañaron de manera perdurable. No es ocioso preguntarse si en la disputa por el legado de Hegel el pensador argentino no estaba, al mismo tiempo, polemizando contra sus propios detractores.

Nohl, se había instalado respecto de la matriz *teológica* del pensamiento del joven Hegel. Nohl, en efecto, intituló su influyente edición de los escritos inéditos de periodo de Jena como *Hegels theologische Jugendschriften*. De acuerdo con Astrada, en cambio, si bien los temas estaban vinculados con asuntos teológicos, el sentido de los mismos redundaba en una *crítica* de la religión. El *Jenseits* proclamado por el cristianismo era inadecuado para sostener el ideal buscado de “la unión dialéctica de la particularidad y la universalidad” (1970, p. 12).⁶ Eso era fundamental para su argumento pues en tales escritos juveniles se encontraría “la forma originaria de la dialéctica hegeliana” (p. 10). Más adelante aclaró que dicha forma operaba en la interpretación, por caso en *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, pero todavía no discernido como *método* (p. 45). Tal método sería “profundizado” en textos ulteriores entre los que destaca el artículo “Glauben und Wissen” de 1802.

Astrada sigue la autointerpretación hegeliana de la dialéctica tal como es desarrollada en las lecciones de historia de la filosofía. De acuerdo con el planteo hegeliano, la filosofía es inseparable del propio itinerario de la historia filosófica de la filosofía, y esta *como historia pensada* solo puede realizarse consistentemente de modo especulativo. No puede haber una filosofía de la filosofía prescindente de su propia historia (p. 40). Respecto de lo que define la preocupación de Astrada, la dialéctica alcanza niveles cada vez más elevados de desarrollo desde los eléatas hasta ese umbral provisto por la versión “objetiva” presente en Heráclito, en contraste con la concepción de Parménides del ser como uno indivisible e inmóvil. Para Astrada, como para Hegel, no era un obstáculo fundamental que el término “dialéctica” estuviera ausente de los fragmentos sobrevivientes de los escritos heraclíteos. Si Hegel sostuvo en sus *Vorlesungen über die*

6. Todas las citas entrecomilladas de esta sección pertenecen a *La dialéctica en la filosofía de Hegel* y las cifras parentéticas corresponden a su paginación.

Geschichte der Philosophie que, con Heráclito, “¡Aquí divisamos tierra firme!”, Astrada compartió el gesto hegeliano retrospectivo de someter los fragmentos a una conversión plena al vocabulario del idealismo absoluto. Así escribió a propósito de la “dialéctica heraclíteica”:

a la que el propio Hegel iba a sistematizar en su verdadera estructura y erigirla en instrumento apto para dar cuenta de la experiencia y de su devenir en el dominio de la historia y en el de la naturaleza, concibiendo como experiencia el proceso de las cosas mismas, en el cual va implicado el sujeto cognoscente (p. 25).

Astrada recuerda, nuevamente a la vera de las lecciones hegelianas, que para Platón la dialéctica consistía en un método de conocimiento. Procuraba, a través del diálogo (no del mero argumentar sofístico), el ascenso conceptual hacia los principios ideales de mayor generalidad. Es un “método de esclarecimiento” (p. 25) respecto de la confusión propia del mundo sublunar. Su limitación consiste en intentar alcanzar la universalidad a través de representaciones. Platón, en este sentido, desandaba la conquista de Heráclito, quien había excedido la dialéctica del pensar hacia la dialéctica de las cosas. Con el filósofo de la *Apología de Sócrates*, sin embargo, concluía el desarrollo afirmativo de la dialéctica en el pensamiento antiguo. En efecto, para Aristóteles los razonamientos originados en la dialéctica, en oposición a la analítica, son solo probables. Desde el Estagirita y hasta Kant, la dialéctica en filosofía tuvo un sesgo peyorativo. Hegel, como crítico de las limitaciones del formalismo kantiano para superar la escisión sujeto/objeto, y por ende incapaz de acceder a lo absoluto, rechaza que la oposición sea mera contrariedad para situarla en términos de contradicción. Sucede que lo así emergente de una negación puede ser a su vez negado. Siempre según Astrada, la tesis crucial de Hegel es que, contra Platón y Kant, la dialéctica no opera solo en el plano de las representaciones. Es una lógica a la vez que una ontología: por eso parte del

ser y alcanza a la historia. La oposición entre particularidad y universalidad es dinamizada y elevada a un rango superior donde son integradas en una unidad que, para Hegel en su consumación en el saber absoluto, ya no puede continuar escindiéndose.

Astrada se distancia entonces del Hegel leído desde la *Fenomenología del espíritu* donde su propia filosofía consume y agota el horizonte de nuevas fases históricas (en otros textos el filósofo argentino dedica largas páginas a polemizar con la interpretación de Alexandre Kojève sobre el “fin de la historia”), en el gesto *Junghegelianer* de separar la dialéctica del sistema en tanto método: “Este es el punto en que la dialéctica se desprende del sistema, al que aquella deja atrás como *caput mortum*, para proseguir su marcha histórica” (p. 32, una expresión similar en p. 97). Más adelante agregó que al proclamar su sistema como el destino insuperable, “el gran pensador paga tributo a la vieja idea ahistórica de la filosofía, que él mismo dejó de lado en su propia concepción de la historia de la filosofía” (p. 38). Hegel pretende de tal modo contener la eficacia del pensamiento especulativo en que constituyó su filosofía. Se trata entonces de dislocar un método irreducible al sistema del que surge: “El pensar especulativo, que se recluye en el sistema y se identifica con este conduce inevitablemente a su superación, como acontece con el de Hegel, pero su método, la dialéctica, permanece viviente y fecunda” (p. 41). De hecho, Marx lo habría reconocido al señalar en un prólogo a *Das Kapital* que él solo habría puesto de pie lo que en Hegel estaba cabeza abajo (p. 51). No obstante, la conexión con Marx habilita la “prospectiva de la dialéctica”. En el cierre del sexto capítulo, Astrada opone a los reproches formalistas contra Hegel la inviabilidad de una crítica solo externa: “La dialéctica, en su troquel hegeliano, puede ser susceptible de crítica, sin duda, pero esta ha de hacerse en otro nivel y teniendo en vista el verdadero carácter y contenido real del objeto que le es propio” (p. 69).

Un término clave en la evolución de la dialéctica objetiva es el pasaje de la sustancia al sujeto, encrucijada en la cual el propio

Descartes proporciona un momento necesario, incluso y sobre todo, gracias a la distinción entre materia extensa y materia pensante. Pero es claro que para Descartes no son tesis y antítesis. Imposibilitado de aspirar a una síntesis, sin embargo, la convoca, prepara las condiciones del pasaje de la sustancia al sujeto autoconsciente, del “en sí” al “en sí y para sí”, o “sujeto absoluto” (p. 37).

El que la trinidad de la dialéctica hegeliana tuviese antecedentes no necesariamente remitibles a la teología cristiana (al respecto, la polémica astradiana contra el espíritu religioso fue una nota persistente en su biografía intelectual), por ejemplo en Proclo, no impide considerar a su formulación por Hegel “una creación enteramente autóctona y original” (p. 50). Sus antecedentes místicos y las aplicaciones del joven Hegel a los problemas de la especulación religiosa son compatibles con la secularización realizada en el pasaje al terreno propiamente filosófico (p. 55). Lo fundamental es que en este nuevo terreno la dialéctica no es solo el pensamiento racional del entendimiento. Involucra en inmanencia la verdad del concepto en la experiencia. Excede la reflexión proposicional individual y demanda un sistema de proposiciones o, en otras palabras, las relaciones sistemáticas de una “proposición especulativa” (p. 58). Para esta proposición, y allí reside según Astrada lo viviente del pensamiento de Hegel, la dialéctica habilita la captación de la estructura de lo real como experiencia (p. 75). Es por tal razón que las figuras de la conciencia reconstruidas por Hegel en la *Fenomenología* son plenamente compatibles con las tres grandes fases de la gran *Lógica*: las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto. Las páginas más densas de la última versión de la dialéctica hegeliana por Astrada están dedicadas a explicar la transición entre la inmediatez del ser, la implicación de la nada y la transición al devenir (*Werden*). Contra la inmovilidad del ser parmenídeo, lógicamente el ser involucra su contrario, esto es, la nada. Esa conceptualización escinde y manifiesta la contradictoriedad intrínseca del ser, por lo que la relación con la nada no es meramente externa. Ante

las objeciones de Friedrich Adolf Trendelenburg sobre lo injustificado del pasaje de lo finito y determinado a lo infinito, Astrada responde rápidamente respecto de las limitaciones de la lógica formal en que se basa la objeción aristotélica del crítico. También parece legítima al pensador argentino la pretensión hegeliana del acceso creciente a niveles complejos del ser concreto (p. 110), a la existencia (*Dasein*), así como las categorías derivadas.

Para Astrada, la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* calzan entre sí sin rebordes ni desajustes. Al respecto, otra vez, el filósofo argentino acepta la autointerpretación retrospectiva del propio Hegel (p. 90), al punto de seguir al hegelianista Richard Kroner cuando este afirma que la *Fenomenología* “se funda, en última instancia, en la *Lógica*” (p. 93), asunción que leería con circunspección cualquier historiador intelectual atento a las incertidumbres constitutivas de todo acto lingüístico. Como fuere que sea, con el objeto de mostrar la unidad entre la *Lógica* y la *Fenomenología*, Astrada dedica varias páginas a explicar la figura de la “conciencia infeliz” como ejemplo de la experiencia en una “marcha dialéctica” superadora del desdoblamiento entre estoicismo y escepticismo que la habita.

A ello debe añadirse muy especialmente el descubrimiento y desarrollo de la forma “definitiva” de la dialéctica, para cuya explicación Astrada no duda en acudir a los términos de Fichte en la *Wissenschaftslehre* de tesis, antítesis y síntesis (p. 51). De acuerdo con Astrada, el legado de la filosofía especulativa hegeliana, y con su núcleo dialéctico como proeza perdurable, siguió dos líneas posibles de desarrollo. El “sistema” apuntaba en dos direcciones con sendas orientaciones de interpretación. La filosofía “burguesa” lo ha leído desde una conciencia “histórico-liberal”. La otra vía fue la conciencia histórico-materialista en su devenir dialéctico, encarnada por la izquierda hegeliana y conducida por Marx “a su total despliegue” (p. 123). Esta orientación, liberada de la metafísica idealista “va a valorar la dialéctica, proyectándola al terreno social y político-práctico”

(p. 123). Pero no de una manera unilateral, como Astrada reprocha al propio Hegel cuando este privilegia las “estructuras ideales”, sino situándose en la totalidad dialéctica con “el desarrollo de las cosas”. He aquí, en una extensa cita, la formulación conclusiva de la posible actualidad de Hegel reafirmada por Astrada en 1970:

La dialéctica, en su troquel hegeliano, es un principio de estructuración de la realidad, y particularmente de la realidad histórica. Los contenidos fluentes del proceso histórico se ofrecen a la dialéctica como un objeto de contornos flexibles, sin duda, pero no por esto menos acotables. El método dialéctico puede ciertamente ser desprendido de la totalidad conclusa del sistema hegeliano y, en este caso, es susceptible de transformación, como lo ha demostrado la aplicación que de él ha hecho Marx. La dinámica del mundo histórico atraviesa y estremece, como verdad viviente, la rígida arquitectónica externa de la concepción filosófica hegeliana. Pero esta verdad queda absorbida y fijada en las estructurales ideales, a cuyo desarrollo Hegel otorga primacía lógica y ontológica sobre el desarrollo de las cosas, constituyendo ambos desarrollos dos aspectos de una única y misma realidad en devenir (p. 124).

En 1970 Astrada ha modificado sustantivamente sus opciones teóricas juveniles. Heidegger ya no es el “presente” como lo fue en 1931 y todavía lo era en la intervención de Astrada en el Congreso Internacional de Filosofía de 1949. Hegel es consagrado como “el filósofo más grande de Occidente” (p. 133). Su grandeza reside en que el método por él creado ha sobrevivido a la rigidez exterior de su propio sistema, el que defiende una unilateralidad cuestionada por la propia dialéctica. Conmovida por el mundo histórico contemporáneo, la dialéctica todavía explica la realidad en devenir.

Un presente otro

He procurado mostrar los argumentos de la reconstrucción final de la dialéctica por Carlos Astrada como sucedáneo de la filosofía hegeliana vista a través del prisma materialista de Marx. Intentaré avanzar ahora una breve indagación de su lectura de la dialéctica de acuerdo con un gesto astradiano: confrontarlo con el presente histórico y teórico. ¿Cuál es ese presente? El del momentáneo triunfo de la lógica del capital en el siglo XXI.

Astrada adhirió al socialismo marxista en una situación en que aparecía como el signo altamente probable, y para algunos inevitable, del porvenir comunista de la humanidad. No requiere demasiada justificación señalar que ese porvenir hoy se encuentra en ruinas. Mas caída la teleología del marxismo como “materialismo histórico”, como ciencia de la Historia, es posible argumentar que el marxismo como crítica dialéctica de la totalidad lógico-material del capital no ha perdido vigencia. En cambio, esa posibilidad de persistencia de la crítica marxista no está acompañada, como lo creía Astrada, por una *filosofía de la praxis*. Se ha producido un desacople entre la teoría marxista y la política socialista como destino manifiesto de la clase obrera. Dicho desacople en modo alguno implica la irrelevancia del marxismo para la política socialista. Supone, más bien, repensar la conexión directa y necesaria que se imaginó durante buena parte del siglo XX.

Este contexto político, social y teórico es el que explica el solo en apariencia paradójico renacimiento del interés por la dialéctica en la que retorna la ya clásica interrogación por la relación entre Marx y Hegel. Estudiosos como Roberto Finelli, Fred Moseley, Chris Arthur, Moishe Postone, o los identificados con la *Neue Marx Lektüre* han regresado al viejo tema de la conexión Marx-Hegel en un mundo histórico irreductible al vigente en el siglo pasado. Es decir, al mundo que fue también el de Astrada.

Como es previsible, las lecturas marxistas de la dialéctica en la actualidad no son unívocas. Lo fundamental es que en la investigación contemporánea la pregunta central está organizada por otro vector temporal: el que regula el uso por Marx de la dialéctica hegeliana que el propio autor de *El capital*, en uno de sus prólogos (precisamente al de la segunda edición alemana de 1873), caracterizó con la incierta metáfora de poner de pie lo que Hegel había pensado como parado sobre la cabeza, es decir, de manera eminente en el plano del pensamiento. El problema de la metáfora de la “inversión” de la dialéctica para tornarla “materialista” es un asunto abierto. Con eso se hace más incisiva la pregunta sobre si la forma de la dialéctica puede seguir siendo la misma que la dialéctica idealista. Pero lo que quisiera ponderar, y al respecto hay un acuerdo general en la investigación actual, es que para Marx la dialéctica es específica de la sociedad capitalista, de su “lógica capitalista”. No es, por lo tanto, un principio organizador de la “concepción materialista de la historia”, del “materialismo histórico” o cualquier otra formulación alternativa de una filosofía de la historia.⁷

Marx es situado históricamente como un investigador de la relación social capitalista a través de un ejercicio de “crítica de la economía política”, esto es, como analista dialéctico de las formas de saber específicas de la sociedad burguesa.⁸ Esa reinterpretación no hace de Marx un economista alejado de toda reflexión filosófica. Por el contrario, y aquí es donde la dialéctica retoma su validez, Marx reconstruye a través de las contradicciones emanadas de los propios límites alcanzados por el pensamiento burgués (concebido como su autocrítica, sobre todo en David Ricardo, aunque no solo en los textos ricardianos), reveladores de una lógica social, material y subjetiva, cuya inteligencia es accesible a un enfoque

7. He analizado este tema en Acha (2023).

8. La bibliografía contemporánea es muy extensa. Pueden hallarse referencias y discusiones de la investigación marxista reciente en Campos (2021) y en Martín (2014).

filosófico. En efecto, Marx procura esclarecer las “formas” asumidas por la lógica del capital, sea la de la mercancía, del dinero, del capital, del salario, del Estado o del mercado mundial. Esas formas no son ideas o conceptos, según el autor de *El capital* subrayaba en sus *Randglossen* al tratado de economía política de Adolf Wagner. Su punto de partida es una forma social histórica, a saber, la mercancía, cuya generalización se encuentra solo en el modo capitalista de producción.

Por otra parte, la lógica-ontológica de la dialéctica descubierta por Marx es de manera eminente una construcción histórica contingente y violenta: la sociedad capitalista no estaba destinada a existir y prevalecer. Una vez instituida, debe vencer sus propias contradicciones y los desafíos revolucionarios. En otras palabras, la lógica social no es infalible, requiere permanentes reajustes y auxilios del Estado como su órgano garante de la reproducción de las relaciones sociales. Ahora bien, esta circunscripción histórica no niega algo que Marx no investigó, a saber, que puedan existir dimensiones dialécticas *de otra índole* con una temporalidad diferente a aquella singular de la “historia de la sociedad burguesa”. Pero incluso reconociendo la oportunidad de incorporar otras dimensiones, la lógica capitalista, como la lógica “hegeliana”, “pone” como sus presupuestos o premisas todo aquello que en apariencia le es ajeno. Dicho en otros términos, la lógica dialéctica capitalista incorpora a su dinámica de valorización todo lo externo que sea apto para la acumulación dineraria, es decir, para ingresar a la fórmula D-M-D’.

Desde este punto de vista, es preciso señalar que los textos astradianos maduros sobre la dialéctica están advertidos de la diferencia histórico-teórica entre Hegel y Marx. Así las cosas, Astrada critica al Herbert Marcuse de *Razón y revolución* por postular un tránsito directo entre la dialéctica hegeliana y la marxiana. Al respecto escribe:

Marcuse esfuma el tránsito de Hegel a Marx y homologa situaciones harto diferentes. Cabe precisar las notas diferenciales de ambas para apreciar las consecuencias divergentes y hasta opuestas. En Hegel, el desarrollo parte del ser y se realiza para la esencia. Tal desarrollo, en la *Ciencia de la Lógica* corresponde a los acápites “cualidad”, “cantidad”, “medida”. En cambio, Marx parte de la mercancía, el verdadero ser de la economía política. La mercancía se despliega en capital, recorriendo los estadios mercancía-dinero-capital; la cantidad tiene su expresión en la mercancía, la cualidad en el dinero, y la medida es la mutación del ser en la esencia, y se puede compararla con la transformación del dinero en capital. La esencial diferencia metodológica entre Hegel y Marx reside en que este no parte, como Hegel, de una construcción abstracta de la existencia, que comienza en la nada y llega al autodesarrollo del pensamiento, sino que su punto de partida son los hechos, es decir, el ser dado y determinado de la sociedad capitalista (1969, pp. 127-128).

Este Astrada es más próximo a la investigación marxista contemporánea sobre la dialéctica materialista e histórica postulada por Marx. En cambio, el Astrada reconstructor de la dialéctica hegeliana, en la precisa medida en que sigue al filósofo de Stuttgart en las transiciones lógicas del ser a la esencia y luego al concepto, esto es, como teórico ahistórico y universal, es menos apto para ingresar a una reinterpretación ligada al presente en los términos planteados. Los momentos en que a partir de la *Fenomenología del espíritu* y especialmente las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* aproximan a Hegel al análisis históricamente situado de una lógica devenida retrospectivamente universal y que, en consecuencia, se proyecta en términos ideológicos como historia natural y transhistórica no son desarrollados en los escritos teóricos de Astrada sobre la dialéctica hegeliana. Posiblemente una lectura de las tesis engelsianas sobre el

carácter transhistórico e incluso naturales de las “leyes de la dialéctica” haya generado un obstáculo epistemológico en Astrada.⁹

En consecuencia, se advierten las divergencias del enfoque de Astrada con la investigación contemporánea en la cual la dialéctica como lógica social, tanto conceptual como económica, tanto objetiva como subjetiva, es delimitada en su valencia histórica a la sociedad burguesa, donde la dialéctica se compone en una dinámica doble de emancipación y dominación. Otra faceta característica de la investigación marxista sobre la dialéctica del capital consiste en el lugar de la crisis como momento constitutivo de su “espíritu”.

En el plano económico, la crisis ya había sido identificada por Marx como un rasgo esencial de la reproducción capitalista. Algunas prognosis marxianas no se verificaron, pero sí es plausible sostener la vigencia del alcance cada vez más radical de las crisis a medida que continúa el proceso de subsunción real de la totalidad social a las exigencias de la acumulación. Aunque esto está menos claramente formulado en Marx (a pesar de las reconstrucciones que hallan en sus textos inéditos una “ecología”), la crisis climática y el extractivismo capitalista introducen otra vertiente de la crisis inherente al sistema social cuya síntesis dialéctica ya no puede ser dada por descontada. Es plausible que estas facetas de las crisis de la lógica del capital sean

9. La tensión entre universalidad teórica y situación histórica conduce a una encrucijada decisiva en el itinerario intelectual de Astrada. Su pensamiento se encontró situado en la divisoria entre el ejercicio deslocalizado de la reflexión teórica y la pregunta por el lugar de la filosofía. Al respecto, las alternativas están abiertas. Si en *El mito gaucha* es viable rastrear la búsqueda de una praxis filosófica reconocible en una trayectoria nacional, los escritos sobre la dialéctica prescinden de una inflexión en la geopolítica del pensamiento, pues todo límite involucra necesariamente un más allá de dicha restricción hasta alcanzar una universalidad deudora, sin embargo, de una particularidad conservada en un nuevo contexto. Una vía alternativa, presente en un texto de Astrada hasta ahora no mencionado, es la reflexión sobre la filosofía de la historia de Herder donde la universalidad y la singularidad histórica (por ende, diversa, irreductible a una línea progresiva según se atribuye simplificadoramente a la Ilustración) da paso a una fluidez elusiva tanto de una universalidad desarraigada como de un esencialismo particularista. Véase Astrada (1944-1945).

menos teorizables a través de la dialéctica hegeliana. En efecto, si las crisis económicas pueden ser contradicciones que impulsan la expansión sistémica antes que su derrumbe, las ecológicas parecen menos controlables para la insaciable sed capitalista de ganancias.

Más comunicable con la investigación reciente es la insistencia de Astrada sobre la dialéctica de la totalidad. Si esa dialéctica es vertida como crítica o negativa en lugar del carácter afirmativo propio de la filosofía de Hegel (aunque según aquél el “todo lo real es racional” implica que la irracionalidad en lo real es impugnable), se renueva la actualidad de su pensamiento revolucionario. Es verdad, al mismo tiempo, que la confianza en la “praxis” no puede ser sostenida en los mismos términos en que los pensó el Astrada marxista. Todo sugiere que el Marx de Astrada fue más el joven entusiasta de los *Manuscritos económico-filosóficos* que el más circunspecto analista de *Das Kapital* (las referencias al libro fundamental de Marx son escasas y teóricamente laterales).

Entiendo que ese Astrada lector de un Marx “antropológico” o “humanista” es menos actual. En efecto, un desplazamiento conceptual notable se ha generado entre el énfasis en la explotación del trabajo y la apropiación de plusvalor y el “carácter fetichista” de la circulación mercantil. La contradicción esencial no es entonces la que opone capital y trabajo (esta fue la convicción del “marxismo del movimiento obrero”), aunque dicha oposición sea fundamental para cualquier porvenir de la política socialista. Pero en lo que refiere al concepto de dialéctica, el “trabajo” o la “esencia humana” alienados por la labor asalariada no son un fundamento.

Ante el triunfo del capital y los escenarios políticos en que circunstancialmente prevalecen las celebraciones mesiánicas del “capitalismo”, la crítica dialéctica deviene más urgente que nunca. Desde este punto de vista, los textos de Astrada cobran un renovado interés para la lectura contemporánea. La a primera vista extemporaneidad de su perspectiva revolucionaria lo

torna legible en un horizonte teórico en curso. Que esa perspectiva carezca actualmente de plasmaciones prácticas como las diseminadas en las décadas de madurez de Astrada no sostiene una objeción sin respuesta en la exacta medida en que las dificultades de la práctica son irreducibles a las derivaciones de la teoría. A menos, naturalmente, que se aspire a una imaginaria reconciliación sujeto/objeto propia del idealismo absoluto.

Coda

La lectura final de Hegel por Carlos Astrada defiende la validez de la dialéctica como método de conceptualización filosófica de la época. El filósofo argentino acepta la autocomprensión del propio Hegel, tanto de la historia de la dialéctica como de la unidad de su propio sistema. Sin embargo, para Astrada el método dialéctico es separable de la transitoriedad del sistema, efectivamente contemporáneo a su propio tiempo, según el mismo Hegel lo había proclamado en el prólogo a la *Filosofía del derecho* al definir a la filosofía como “la época aprehendida en pensamientos”. La fertilidad del método elaborado en otro tiempo habría sido demostrada por el uso realizado en la obra de Marx.

Repensada la posibilidad de una persistencia de la dialéctica marxista en el presente, es forzoso reconocer que los términos ya no son los mismos que los vigentes para Astrada en 1970. La victoria de la sociedad del capital sobre el proyecto socialista del siglo XX exige una recolocación de la dialéctica, que no obstante parece adecuada para captar críticamente la totalización capitalista. Menos evidente es que, como creía Astrada, la forma de la dialéctica sea la definida por Hegel. La eficacia especulativa para reconciliar las contradicciones se verifica solo parcialmente en una experiencia epocal donde la totalidad capitalista está atravesada por crisis que no son, sin lugar a dudas, momentos negativos de una *Aufhebung*, o negación de la

negación, inexorable. Lo que en cambio perdura del legado dialéctico consiste, sin por eso traducirse en una deriva práctica inmediata, que el *Geist* capitalista, por su alcance total, no puede ser reformado parcialmente ni transformado en una espacialidad particular (por ejemplo, en la nacional). Solo puede ser reemplazado por otro *Geist* postcapitalista y mundial. Involucra, pues, un ánimo revolucionario no meramente subjetivista que perdura de las premisas interpretativas del último Astrada.

Referencias

- Acha, Omar, *Marxismo e historia. Deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2023.
- Astrada, Carlos, *Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial*, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones, Sección Humanidades, 1931.
- , “El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de la humanidad”, en *Humanidades*, nro. 30, 1944-1945, pp. 21-36.
- , *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956.
- , *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyón, 1957.
- , *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.
- , *Dialéctica y positivismo lógico*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1961.
- , *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962.
- , *La génesis de la dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1968.
- , *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969.
- , *Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.
- , *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970.
- , *Escritos escogidos. Tomo I (1916-1943)*, Buenos Aires, Caterva Editorial/Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río

- Cuarto, UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía.
- Bustos, Nora, "Heidegger y Marx en el pensamiento de Carlos Astrada", en *Agora Philosophica*, nro. 21-22, 2010, pp. 23-40.
- Campos, Mariano, *El desciframiento del mercado. Brillo, automatismo y lógica en Karl Marx*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2021.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Figueredo Núñez, Hugo, "La recepción de la *Wissenschaft der Logik* en la filosofía argentina (1932-1956)", en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, nro. 42, 2021, pp. 62-78.
- Martín, Facundo, *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, Buenos Aires, El Colectivo, 2014.
- Prestía, Martín, "La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932", en *El Banquete de los Dioses*, nro. 12, 2023, pp. 137-167.
- Riazanov, David (ed.), *Marx-Engels Archiv. I. Band*, Fráncfort del Meno, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, 1926.

CARLOS ASTRADA, PARA UN HUMANISMO SITUADO

Juan José Giani

Antes de empezar, me gustaría dedicar estas palabras a la memoria de un gran amigo, un gran tipo y un gran peronista: Mario Wainfeld. Quienes tenemos una historia de militancia en el proyecto nacional y popular y nos interesan el pensamiento político, la filosofía y el análisis políticos, hemos sufrido con su muerte una gran pérdida.

¿Qué decir de Carlos Astrada? Yo pensaba hablar un poco de las “rarezas” de Astrada. Astrada es un filósofo raro, por muchas razones, de la cuales yo mencionaré algunas, y una en particular, que es la que me interesa más, para hablar del tema del humanismo. La primera rareza... más que rareza, una incógnita, que pasa el tiempo y nos seguimos interrogando sobre ella. Me refiero a su vínculo con Perón. Es enigmático lo que pasa con Perón, ¿no? Astrada es alguien que se llegó a pensar que había sido el *ghost writer* de *La comunidad organizada*; fue un protagonista fundamental del Congreso de Mendoza. Aquí se habló del interés de Perón por él, por su pacifismo, entre otras cosas. Y, como todos sabemos, cuando reescribe *El mito gaucho*, en 1964, produce un distanciamiento radical de la figura de Perón. Dice barbaridades de Perón, eso es muy llamativo. Palabras de las que no se puede volver; ese vínculo queda roto sin ningún retorno.

Recordemos que Perón se había llevado relativamente mal con varios intelectuales peronistas: Arturo Jauretche, Scalabrini Ortiz, John William Cooke. El vínculo de Perón con sus intelectuales nunca

fue muy amigable; sin embargo, todos ellos siguieron siendo, digamos, “soldados de Perón”. Astrada no solo no sigue siendo “soldado de Perón”, sino que dice cosas que bien podría haber dicho un furibundo gorila, que podrían haber dicho Américo Ghioldi, Ezequiel Martínez Estrada; dice de Perón cosas de una enorme gravedad que implican romper definitivamente un vínculo. Y eso no es un dato, ciertamente menor, pero nos interesa para lo que voy a decir al final, la manera en la que Astrada resuelve, después, por lo menos de alguna manera, traumática e irreversible, su vínculo con Perón.

¿Por qué pasa eso? ¿A qué se debe esa ruptura? No se sabe bien, yo todavía no termino de entender por qué él toma esa decisión tan drástica respecto de una figura central de la política argentina y de un movimiento en el cual él había participado de una manera filosóficamente protagónica.

La segunda rareza, vinculada a la primera, pero en una dimensión que quiero incorporar, es cómo Astrada es una figura que va a contramano de lo que va ocurriendo del cincuenta en adelante en el desarrollo del nacionalismo de izquierda. Me refiero a la posición del nacionalismo de izquierda respecto al peronismo. A partir de 1955 aparecen las llamadas “izquierdas nacionales”. Aparece toda una serie de figuras que hacen la siguiente parábola: vienen de la izquierda, del marxismo, y se van haciendo peronistas. Del trotskismo —Jorge Abelardo Ramos—, del comunismo —Rodolfo Puiggrós, Eduardo Astesano—. Astrada es exactamente lo contrario. Es una figura que se va haciendo de izquierda y se va alejando del peronismo. No hay un caso igual, o al menos no conozco ningún caso, en los años sesenta, de esa parábola inversa a la que hace toda la izquierda, que se va nacionalizando. Hasta hace lo contrario, va girando a la izquierda y se aleja, como ya explicamos, drásticamente del peronismo, de una manera brutal, a contrapelo de lo que hacía toda la izquierda nacional. Es una expresión que es interesante: Astrada habla de “socialismo integral”, nunca de “socialismo nacional”. Se suponía que el socialismo

integral era la incorporación del hecho nacional. Se ha dicho en estas Jornadas, y es bueno volver a mencionarlo: Astrada siempre fue un nacionalista, nunca dejó de ser un nacionalista, tal vez en su primer momento fue más vitalista, nietzscheano, anarco-nietzscheano, habría que verlo... Pero la idea, el problema de la nación, está muy presente en su obra. Sin embargo, cuando se “izquierdiza” lo hace rompiendo todo vínculo con el peronismo.

Es interesante, incluso, el tema del maoísmo, porque, sabemos, Perón se encargó todo el tiempo de mostrar sus similitudes con Mao. Perón decía “El gran Mao...”. Perón, en su giro hacia el socialismo nacional, intenta mostrar que era una especie de Mao argentino, o que Mao era un Perón chino, es decir, que había una comunidad ideológica entre el peronismo y el maoísmo. Y, como sabemos, Astrada se acerca intensamente al maoísmo. Sin embargo, lo hace sin reparar nunca esas durísimas palabras que dice contra Perón. Es decir, nunca lo tematiza —que yo sepa—, pero es absurdo, absolutamente incompatible o inviable establecer una suerte de puente, de alianza, de vínculo, de fraternidad, entre maoísmo y peronismo prescindiendo de Perón. Cuando decíamos peronismo en los años sesenta y pico, hablábamos de la jefatura, del liderazgo de Perón.

La tercera rareza ya fue mencionada aquí. Astrada es una figura, en mi opinión, bastante ignorada, precisamente por quienes no la deberían haber ignorado. Es decir, por lo que hoy llamaríamos el “autonomismo filosófico americano”. Astrada es, en mi opinión, uno de los cuatro grandes filósofos argentinos. Carlos Astrada, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel y Ernesto Laclau. Y, sin embargo, si uno mira las cuatro grandes corrientes que uno puede señalar, de esto que llamamos el “singularismo filosófico americano”, “autoctonía filosófica americana”, historia de las ideas, filosofía de la liberación, la filosofía intercultural y, ahora, la de moda, filosofía decolonial, la figura de Astrada es una figura muy poco visitada, muy poco reconocida o solo muy marginalmente. Se lo menciona o se lo estudia en una dimensión

indebida respecto a la envergadura de su obra, incluso respecto a las preocupaciones de esas mismas corrientes. Esa es también una rareza. ¿A qué se debe esa reluctancia a reconocer la importancia de la figura de Astrada? Se los dejo como una pregunta. En mi opinión está vinculado a la relación entre la Modernidad, como proyecto filosófico, y la búsqueda de una filosofía auténtica americana. Esa idea, digamos, de pensar la relación entre la tradición moderna, la filosofía y la construcción de un pensamiento propio. Ahí hay una tensión, me parece a mí. Por ejemplo, Astrada —y esto solo lo puedo postular— no habría visto con interés términos como *transmodernidad* o *pluriversalidad*, que son palabras que ahora utiliza mucho la llamada filosofía decolonial. Me parece que hay una diferencia en la valoración de la Modernidad y la influencia del pensamiento occidental, más amigable en el caso de Astrada.

Creo que es Guillermo David quien repone a Astrada. El que dice: “Señores, esta es la filosofía argentina. Presten atención a Carlos Astrada”. Hasta ese momento no se le prestaba atención. No una atención de “lo menciono”, digo, una atención sustantiva. Ahora vas a la universidad y se lo estudia, y yo creo que una cosa que ha pasado es que la obra de Astrada se empezó a revisitar intensamente, en gran medida, por la obra Guillermo. Ahora, cada vez más, aparecen las personas que estudian y estudiamos a Carlos Astrada. Pero se podría decir que hasta principios del siglo XXI era una figura prácticamente olvidada, por varias razones.

Con Kusch pasó algo parecido también. Pero la obra de Kusch es diferente, ingresa al debate académico en gran medida porque aparece la cuestión de los pueblos originarios. Hay un interés por la recuperación de ciertas tradiciones culturales. No pasa eso con Astrada. No ingresa por ese lado, como sería el caso de Kusch, al cual tampoco le prestamos la suficiente atención y hace veinte o treinta años, mucho menos.

La cuarta rareza que quiero mencionar es su visión de Echeverría. Creo que allí hay algo vinculado a la cuestión anterior, que podríamos

expresar como “la relación entre lo particular y lo universal”. Echeverría tiene una muy famosa frase, que todos recordamos, el “estrábico”, cuando dice: “tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad”. Es el proyecto filosófico de Echeverría y, en general, de la generación del 37.

Echeverría era una figura del antiperonismo. En 1951 se hace una gran jornada por el centenario de la muerte de Echeverría, celebración que se hace “contra” Perón, para denunciar al “dictador” Perón (Perón/Rosas). Recordemos que ese mismo año Astrada escribe uno de sus artículos sobre Echeverría, “El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional”, en el que llama a Rosas, como el propio Echeverría, “déspota iletrado”. Era muy poco rosista, Astrada.

Echeverría era una figura que había tomado la tradición liberal, la izquierda liberal, el Partido Comunista, en particular, Héctor Agosti, figura del antiperonismo. En Astrada aparece un interés muy marcado, no tanto por la generación del 37 —aunque también—, sino especialmente por la figura de Echeverría que, de los tres, es el que ha quedado más opacado en la historia del pensamiento argentino. Tiendo a pensar que esa recuperación de Echeverría tiene mucho que ver con este especial historicismo —porque es el más historicista, Echeverría, ¿no?—, que busca resolver la tensión entre lo universal y lo particular, entre Occidente y lo propio. Astrada lo lee como el más consecuente con este historicismo “no cosmopolita”. Me parece que esa es la lectura que uno podría hacer. Pero me sigue extrañando por qué Astrada, siendo en el cincuenta y pico un peronista, remite a Echeverría, que era la figura a la cual se aferraron los antiperonistas para aplicar a Perón la estampa de un dictador maléfico, como hubiera sido Juan Manuel de Rosas en ese mismo momento.

Y la quinta “rareza” que voy a nombrar, que es la que más me interesa mencionar, es la que tiene que ver con el humanismo, la lectura, nuevamente, a contrapelo, que hace Astrada de la figura de Heidegger.

Hay una famosa polémica, que todos conocemos, entre Sartre y Heidegger. Sartre escribe *El existencialismo es un humanismo* contra la derecha católica. Sartre ya había escrito *La náusea*, *El muro*. Los católicos lo acusaban de nihilista: el absurdo, la filosofía del absurdo. Sartre dice “¡No! El existencialismo no es un absurdo, no es la inacción nihilista, es un humanismo, es un humanismo de transformación”. Escribe ese libro para explicar que, en realidad, el absurdo no supone un nihilismo pasivo, sino un nihilismo activo. Y desarrolla lo que podríamos llamar las potencias de la subjetividad. Mientras que Heidegger dice algo que, para mí, tiene un enorme impacto filosófico hasta hoy: la idea, dicho de otra manera, del sujeto que, creyéndose libre, construye su propia dominación. Ese es un concepto filosóficamente contundente: en la prometeica visión de que el sujeto transforma, en verdad, construye su propia destrucción. ¿Cuál es la destrucción? La destrucción que viene de la técnica y de la bomba atómica. Entonces, ¡cuidado! ¡Atención, humanistas!, porque en nombre de la libertad o de la liberación, están construyendo su propia destrucción, la destrucción de la especie humana. Heidegger escribe esto en 1947, en la “Carta sobre el humanismo”.

No olvidemos que esa pretensión subjetivista, liberadora, transformadora es, para empezar, peligrosa y es, por otra parte, una impostura, porque efectivamente ese sujeto es un sujeto que está atado, encarnado, está sometido a un conjunto de “atenazamientos” sobre el mundo. Y, en el caso de Heidegger, sabemos que no era el inconsciente, no era la “clase”... Otra cosa que es interesante, hablando de las rarezas de Astrada, es que Astrada tiene una absoluta indiferencia o desdén por el psicoanálisis, el estructuralismo, o sea, por todas aquellas filosofías de la época; eso también habla de su singularidad. ¿Por qué ese olvido a Astrada? Porque Astrada construye un humanismo en un contexto fuertemente antihumanista que, en general, surge de la perspectiva antihumanista de Heidegger. ¿Qué le importa a Heidegger? Le importa el significante, es decir, el lenguaje, la casa

del ser. Entonces, nacemos en un mundo simbólicamente estructurados, somos hablados por el mundo, no hablamos, somos hablados. En *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere a lo que denomina *habladurías*, el mundo nos habla. Ya hay algo ahí de que venimos hablados por otro, entonces, ¿qué libertad hay en un mundo que nos habla a nosotros y no somos nosotros los que nos dirigimos al mundo? Heidegger radicaliza eso y dice: hay algo que tiene que ver con la técnica, primero; y, segundo, no supongamos, presuntuosamente, que el sujeto, efectivamente, puede liberarse de esas ataduras que no son las económicas, no son las del inconsciente: son las del lenguaje.

¿Quién ganó esa polémica? Esto es muy importante para la filosofía posterior. La ganó Heidegger, porque efectivamente, ¿cómo entender a Lacan sin Heidegger? ¿Qué toma Lacan de Heidegger? La idea de que el inconsciente es un significante, y a mí me parece que se impone lo que yo voy a llamar la primacía del significante. Entonces, la filosofía contemporánea, post 1947, es la primacía del significante. En su enorme diversidad, porque hay para todos los gustos. Pero Astrada sostiene el humanismo y la liberación en un contexto filosófico que iba a contrapelo. Aun los marxismos dominantes son los marxismos que no se van a llamar *heideggerianos* en aquel momento, pero que tienen esa impronta.

En ese contexto, Astrada, a contrapelo, como un autor raro, intenta plantear la idea de un humanismo. Fue muy interesante la intervención de Santiago Cordero en cuanto al tema de la técnica.¹ Efectivamente, uno de los legados que podríamos recuperar de Astrada es la idea de que hay una autonomía liberadora de la técnica. *Puede* haber una autonomía liberadora de la técnica, puede haberla, *podría* haberla... Ahora la técnica que nos inquieta es la digital. Ahí aparece la figura, por ejemplo, de Dussel, como aquel que tiene una

1. "Carlos Astrada y la técnica: continuidades y desplazamientos de su sentido", en este mismo volumen [N. d. E.].

visión totalmente optimista sobre las tecnologías de la comunicación. Las tecnologías de la comunicación son absolutamente liberadoras.

Raro, porque hoy estamos discutiendo más bien con toda una serie de autores, los cuales yo vengo siguiendo con cierta preocupación, que dicen exactamente lo contrario, que todo el avance de la tecnología de la comunicación nos hace creer que somos libres, siendo que estamos dominados. Pienso en Éric Sadin, por ejemplo, o en Franco Berardi, que han construido la idea de que nos estamos sometiendo a tecnologías que nos hablan. Como en Heidegger, somos un mundo digitalmente estructurado, solo que en base a una nueva forma de prevalencia del significante: la pantalla, las tecnologías de la comunicación.

La posición de Astrada en esa conocida polémica es notable. No simpatiza con Sartre, al cual ve como una forma tardía de cartesianismo, pero tampoco con Heidegger, a quien ahora denuesta como mero “ontólogo del ser”, despreocupado por la *praxis* y la existencia como proyecto.

La orientación del pensamiento filosófico no va en esa dirección, va en la dirección de pensar una idea un poco decadentista, apocalíptica, de la relación entre el hombre y la técnica. No en el sentido que podía tener cuando la preocupación principal era la bomba atómica, sino de cómo vincularse con el modo en que circulan los símbolos. En ese sentido, Astrada marca la posibilidad de un resquicio de libertad en un conjunto de determinaciones, ya no de clase o del inconsciente —que no digo que no las haya—, sino de las máquinas.

Ahora, ¿por qué el título elegido para hablar esta tarde? ¿Por qué “humanismo situado”? Porque hay una relación entre libertad y destino en Astrada, entre el humanismo y la idea de destino. Es un humanismo “destinal”, el de Astrada. Lo voy a decir de una manera brutal: estamos destinados a ser libres.

Hay un artículo de Astrada sobre San Martín, “La máxima de San Martín y el destino argentino”, de 1950. Ese año, el peronismo

hace una gran reivindicación de la figura de San Martín con motivo del centenario de la muerte del Libertador. Recordemos que San Martín está en la marcha peronista. San Martín y Perón, entonces, los dos grandes personajes de la historia argentina. Astrada toma dos consignas: una es “conócete a ti mismo” —o sea, la délfica consigna, conocer-nos a nosotros y conocer cuál es nuestro lugar en la historia— y, luego, cita la frase de San Martín: “Serás lo que debas ser o no serás nada”.

Todos los que hemos estudiado a San Martín nos hacemos una gran pregunta: ¿por qué San Martín se viene para acá? ¿Por qué San Martín, que estaba peleando en España contra Francia, que era un oficial destacado del ejército español, decidió venir a la Argentina? A la que no era la Argentina, decidió arribar al Río de la Plata, a participar de las gestas emancipadoras. ¿Por qué hace eso San Martín? Hay muchas teorías. La que está más extendida ahora es que lo mandó la logia. Astrada dice: viene por el llamado de la tierra. No es una metáfora que usa Astrada, la usa de manera literal. Hay un llamado. Tiene una expresión que toma del quichua, creo, “la tierra que anda”. La tierra es un poder; el telurismo en Astrada es muy fuerte. La frase está en *Tierra y figura*, de 1963. Astrada ya se hizo marxista; sin embargo, el telurismo es enorme, esa marca telúrica, ese peso del mundo, del paisaje, del *genius loci*. Si uno mira, por ejemplo, a las otras izquierdas nacionales, ninguna tiene el nivel de telurismo que afirma Astrada, y, sin embargo, se peleó con Perón, y, sin embargo, mantiene incólume el mismo telurismo que en el año 48 lo llevó a escribir *El mito gaucho* y lo llevó al peronismo; lo tiene ahí, en 1963, cuando él tomaba otro rumbo político. Eso es raro, para mí. ¿Qué pasó ahí? No lo sé, pero pasó. Entonces, en esa lógica, Astrada toma a San Martín y dice: “hay un destino”. ¿Y cuál es ese destino? Liberarnos. Eso es interesante, ¿no? Estamos destinados a liberarnos. ¿De dónde viene esa impronta liberadora? Bueno, viene de un pasado, hay una recuperación mítica y un destino liberador. Puede sonar un poco paradójico, pero así funciona, me parece a mí. Estamos destinados a motorizar una fuerza

liberadora, como San Martín, que lo llamó la tierra, un pueblo, y nos liberó. Por eso digo que es un humanismo situado, porque es una impronta impulsada por un mensaje ancestral.

Una cosa que quiero decir, y vuelvo al tema de Perón, a la idea del mito, de la recuperación del pasado, que es una idea constante en Astrada. Su pelea con Perón le deja un problema, ¿no? Porque el de Astrada, en un momento, es un mito sin sujeto. Su apelación mítica, telúrica, de la década del sesenta, en un punto, tiene un problema, porque, ¿cuál sería la manifestación práctica? Ser maoísta en la Argentina era como ser nada, en esa época. ¿Qué era eso? No existía. ¿Cuál era el actor político de ese maoísmo argentino? Ninguno, no sé, un grupo, el PCR, ¿quiénes eran? ¿Cuál era la encarnadura práctica de esa recuperación mítica de un pasado liberador, siendo que ya él se había peleado irreversiblemente con el que lo encarnaba, que era Perón?

Por ejemplo, para Cooke, ¿quién es el mito? Perón. Cooke escribe poco antes de morir —ya se había alejado de Perón— y plantea la idea de que el mito es Perón. Es decir, Perón ya no puede conducir, porque no es marxista, pero sigue funcionando como un mito movilizador de las bases proletarias que siguen siendo peronistas.

Ahora, ese movimiento Astrada no lo puede hacer, porque ya había dicho lo que había dicho de Perón. La política tiene como tres temporalidades. Si bien la política está marcada por el presente, porque el político tiene que hacer algo, tiene que actuar, sin embargo, esa política está tensionada por un pasado y por un futuro, por un mito y por un anhelo. Eso en Astrada está muy claro. La gravedad, la densidad del pasado. La idea del puro *presentismo* de la política es un problema. La política vacía de la densidad del pasado es una política que se piensa mal a sí misma. Ahí hay una discusión con las tecnologías de la comunicación.

Una cosa que quiero decir, hablando un poquito del presente. Estamos a tres días de una elección presidencial. Nos pasamos discutiendo el peso de TikTok en la votación a Milei. ¿Cuánto pesa? Y el

peso, dicho también, el peso de las redes sociales en la formación de la voluntad colectiva, ¿cuánto pesa eso? Y hay todo un grupo de trabajo que está con Massa, que cree que la clave fue el TikTok, y lo empezaron a poner a Massa más en el TikTok, y pensar que lo que definió la elección es el TikTok. No digo que no nos importen el TikTok ni las redes, pero digamos que no se puede *pesar* la política de esa manera. Se supone que los actores actúan en base a materialidades, a corporalidades, a densidades del pasado, a pesos simbólicos... Hay un mundo de la subjetividad social que hay que pensarlo de otra forma. Me parece que eso está en Astrada. Hay efectivamente un peso del mito, una densidad del pasado, una gravidez de la historia, de los muertos; hay anhelo, hay un principio de esperanza, una utopía. Creo que lo que le termina pasando a Astrada, desde la pelea de Perón en adelante, es que él se queda sin presente.

CARLOS ASTRADA: HORIZONTES EN FUGA

Martín Prestía

C ompartiré aquí algunas reflexiones con motivo de la filosofía “existencialista” de Carlos Astrada o, si se quiere, en torno a su período “maduro”. Hay un consenso general sobre la existencia de tres períodos en la producción astradiana.¹ El primero de ellos, “juvenil”, “vitalista”, se extendería entre los años 1916, cuando publica su primer texto conocido, “Unamuno y el cientificismo argentino”, y 1927, año que viaja a Alemania por una beca por el ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual”. En su estadía europea, hasta 1931, se produce el encuentro determinante con el pensamiento de Martin Heidegger. Con el impacto de *Ser y tiempo* y los textos, cursos y conferencias de los años inmediatamente posteriores, se abriría para Astrada un período “maduro”, caracterizado por un pasaje hacia la filosofía “existencial”. Finalmente, su libro *La revolución existencialista*, de 1952, oficiaría de bisagra entre los períodos “maduro” y “tardío”. Este último, que se cierra con su muerte en 1970, se caracteriza por un viraje hacia la dialéctica hegel-marxiana, que Astrada intenta poner en diálogo productivo con su formación previa, una vez sentenciado estéril el “giro” [*Kehre*] de su maestro.

1. Los distintos momentos de la periodización no deben comprenderse como fases o etapas «fijas», sin nexos comunicantes entre sí, sino como momentos de una totalidad cuya delimitación y descripción pretende únicamente facilitar la labor heurística. Toda periodización conlleva, a un tiempo, la posibilidad de una iluminación y un inevitable oscurecimiento, riesgo inherente a toda labor hermenéutica.

Como es sabido, Astrada fue uno de los principales introductores del pensamiento heideggeriano al país y, más aún, al ámbito latinoamericano. En *El juego existencial* (1933), su primer libro, refiere a él como “el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual” (p. 9). Sin embargo, la gravitación hacia la filosofía heideggeriana no se produjo de manera inmediata, ni exenta de vacilaciones. Entre 1928 y 1933, Astrada aparece “dividido” entre Max Scheler y Martin Heidegger, sus dos grandes influencias de madurez. Ello puede apreciarse, particularmente, en los desarrollos en torno a las posibles relaciones entre la antropología filosófica y la metafísica, uno de los principales debates de la época. De modo harto sintético: si para Scheler la antropología filosófica se presentaba como la necesaria y perentoria tarea de su tiempo, cuya estructuración permitiría toda otra línea de investigación, incluida la metafísica, para Heidegger la antropología —fuera ella “filosófica”, o no— se mostraba incapaz de encarar el problema de las determinaciones esenciales del ser humano de modo suficientemente radical, por lo cual debía ensayarse una metafísica existencial capaz de mostrar la esencia del hombre como *Dasein*, más primaria y fundamental que toda determinación antropológica. Luego de los titubeos y vacilaciones iniciales, en *El juego existencial* Astrada sentencia como insuficiente toda aproximación antropológica, eclipsada ante la analítica heideggeriana (pp. 27 y ss.).

Astrada asume esta perspectiva como definitiva durante el resto de su período de madurez. Dos décadas más tarde, en el “Prólogo” a *La revolución existencialista* (1952), argumentará, taxativo: la filosofía contemporánea ha operado un “giro radical”, que implica la superación de una “consideración meramente antropológica” del ser humano, “haciendo lugar a una ontológico-existencial”. En esa clave, la filosofía ha pasado “del hombre, asentado ya como hombre por toda antropología, sea esta filosófica o no, como un *compositum* de vida, alma y espíritu, o vida y conciencia, a la estructura en él realmente

primaria del *Dasein*”, esto es, al “estar en el mundo” como “apertura del ser y acceso a la existencia” (p. 8).

Pero la ponderación astradiana de la ontología existencial no implicará descartar la posibilidad de una antropología filosófica ni dejar de lado las inquietudes abiertas por ella; antes bien, toda su producción de madurez —esto es, repetimos, su “existencialismo”— puede comprenderse como un intento de articular la perspectiva abierta por la ontología existencial heideggeriana con preocupaciones de orden antropológico-filosófico —y ético. Y ello, a su vez, debe leerse al trasluz de la orientación “humanista” que caracteriza toda su producción y, de modo más general, en relación con el acento colocado en la vida histórico-fáctica y las posibilidades práctico-políticas reclamadas para la filosofía.²

Bajo este marco inicial, propongo una somera introducción a cuatro dimensiones de la producción astradiana de madurez, que pueden pensarse a partir de aquella articulación. Se trata de notas marginales de su obra, que no pasaron de simples apuntes o indicaciones. Tomando una expresión del propio autor, he llamado “horizontes en fuga” a esos momentos: señales “evanescentes” e “inciertas”, rutas abandonadas antes de comenzar. En ese sentido, si bien no cabe reprochar a un autor por aquello que “dejó de hacer”, es de lamentar que Astrada no haya incursionado con mayor profundidad en proyecciones como las que presentaré a continuación, que se encontraban en el horizonte de sus propias inquietudes y exigencias, esto es

2. Tras su ruptura con el «segundo» Heidegger, Astrada aún considerará que la distinción entre ontología fundamental y antropología filosófica era operativa, como puede observarse en los amistosos debates que tuvieron lugar tras la conferencia “Antropología Filosófica y Filosofía de la Existencia” dictada por Miguel Ángel Virasoro en la Universidad del Sur, el 16 de junio de 1959, debates en los que participaron Astrada y Rodolfo Mario Agoglia. Pese a la «vigencia» de su distinción, Heidegger habría quedado también implicado en una consideración «antropológica», sobre otras bases, que Astrada acabará impugnando por «irracionalista». Tales críticas se completan con la objeción del carácter «solipsista» de la filosofía heideggeriana, a la que también caracteriza de «eurocéntrica» y «burguesa» (1960, pp. 12 y ss.).

—como explicita en la “Introducción” a su libro *La ética formal y los valores* (1938)— que el pensamiento existencial instaure “una relación viva con los problemas éticos y antropológicos” (p. 11).

I. 1. Una pedagogía “existencialista”

La trayectoria intelectual de Carlos Astrada tiene, como una de sus aristas distintivas, la preocupación recurrente por la ética. Mientras que buena parte de sus textos juveniles se caracteriza por la búsqueda de una “síntesis vital” entre el “ideal” y la “vida”, opuesta al racionalismo abstracto del idealismo y al subjetivismo particularista del empirismo,³ durante las décadas de 1930 y 1940 sus reflexiones se dirigen a establecer una ética acorde a las que considera las exigencias de “su tiempo”, signado por el retorno hacia lo concreto de la existencia histórica. De esa serie de escritos se destacan su medular libro *La ética formal y los valores* (1938), intento expreso de enlazar los problemas de la ontología existencial y la ética, y los artículos “Bancarrotas de la filosofía de los valores” (1939) y “Los modelos personales valiosos” (1943), ampliado y reformulado considerablemente años después bajo el título de “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” (1950).

Vistos en conjunto, esos textos pueden estructurarse a partir de tres elementos o dimensiones. 1) En primer lugar, y de modo preeminente, Astrada desarrolla en ellos una crítica al racionalismo kantiano, para lo cual recurre al apriorismo emocional de Max Scheler; 2) al mismo tiempo, lleva adelante una crítica a la axiología “objetiva” del propio Scheler —y de Nicolai Hartmann—, de la cual impugna sus presupuestos trascendentes, pero también pondera el personalismo, al que coloca sobre la base de la existencia histórica, “inmanente”; 3) por último, intenta una fundamentación “existencial” de la

3. He expuesto las líneas principales de esa preocupación juvenil en: Prestía (2022).

ética a partir de un desarrollo de la problemática ontológica heideggeriana —de *Sein und Zeit* (1927) a *Vom Wesen des Grundes* (1929)—, lo cual no se hará sin ambigüedades ni tensiones.

No pretendo realizar ahora un desarrollo pormenorizado de esos tres elementos, motivo de un artículo en preparación. Sí subrayar que en ese texto no aparece ninguna referencia, siquiera como indicación, a lo expresado en *Ser y Tiempo* con motivo de las diferentes expresiones de la “solicitud” [*Fürsorge*], ni tampoco a las “instituciones sociales fácticas” que, como apunta el propio Heidegger, se fundan en la estructura existencial del co-estar [*Mitsein*] (SZ, p. 121).⁴ Recordemos brevemente que, además de los diferentes modos “deficientes” de la “solicitud”, Heidegger menciona dos “posibilidades extremas” de sus “modos positivos”: la “sustitutivo-dominante” y la “anticipativo-liberadora” (p. 122). Mientras que la primera está caracterizada por “quitarle al otro el ‘cuidado’ y en el ocuparse tomar su lugar reemplazándolo”, la segunda se define por un anticiparse al “poder-ser existensivo” del otro y “devolvérselo como tal”. En ese sentido, la solicitud “anticipativo-liberadora” “ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre* para él” (p. 122; énfasis original). Si bien, como Heidegger pretende, se trata de descripciones que se mueven en un estricto plano ontológico, tienen, sin dudas, proyecciones ónticas de variado cariz, entre las que podrían destacarse algunas de carácter ético e, incluso, ético-político, que al autor de *Sein und Zeit* no le interesa explicitar ni desarrollar.

Con todo, y a pesar de que Astrada no haya reparado expresamente en esas dimensiones de la *Daseinsanalytik*, quizá sea pertinente dirigir la mirada hacia “Suicidio y tarea existencial”, un capítulo de *El juego existencial* (1933) en el que plantea por primera vez

4. Las citas pertenecientes a *Ser y tiempo* aparecen con la sigla SZ. He utilizado la traducción de Jorge Eduardo Rivera, que cuenta con varias ediciones. La numeración corresponde a la paginación original, como es habitual entre los estudios heideggerianos.

el “imperativo” —que será recurrente— que conmina al ser humano a “mantenerse en la existencia”. Luego de prevenir sobre el aumento en el número de suicidios en algunos países de Europa tras la Gran Guerra, Astrada se interroga por cómo preservar a la “juventud” de este “extremismo existencial”. “Sencillamente”, responde, “iluminándole con decisión y sin nocivas ocultaciones los caminos que conducen a ese estremecimiento único que es el auténtico y pleno existir” (p. 113). Así, uno de los principales afanes de la época radicaría en establecer una nueva “pedagogía”, capaz de “preparar a esta juventud para la tarea indeclinable de la existencia”, acorde a “la nueva situación histórica” (p. 114). Tal pedagogía —que, sin traicionar el espíritu astradiano, bien podríamos llamar “existencialista”— tiene que pensarse como una expresión óptica de la solicitud “anticipativo-liberadora”. En el plano “histórico-contextual”, puede ser interpretada como una traducción del programa de la Reforma universitaria a los moldes exigidos por la nueva época. Finalmente, también puede aventurarse que el “humanismo de la libertad” de las últimas décadas de su producción terminará recogiendo esta inquietud, reelaborada a partir de la problemática de la enajenación.

II. 2. Ética del respeto, el amor y la amistad

También en *La ética formal y los valores*, la generalización de la ley moral a partir de una fundamentación existencial conduce a Astrada a una tematización de la idea kantiana de “humanidad”, a la que reinterpreta en términos ontológicos (1938, pp. 53, 61-62). Kant ve al ser humano como integrante de “un mundo de sus iguales” o “contemporáneos”, mundo en que ellos participan en virtud de un mismo “*droit de naissance*”. “Mediante este mundo de los coetáneos”, prosigue Astrada, “cada uno llega a la existencia y, en tanto persona existente, le toca asumir la responsabilidad moral que le corresponde” (p. 53).

Siempre según Astrada, si el sentido profundo de la ética kantiana se corresponde, aún, a las exigencias y aspiraciones del presente, ello es en razón de esta dimensión co-existencial de la vida humana, que obliga a dirigirse moralmente hacia los otros como si nos dirigiéramos hacia nosotros mismos. En esta línea argumental, brinda especial relevancia al “sentimiento de respeto” y al “pluralismo”, que se oponen a la tendencia, ínsita en el hombre, a conducirse únicamente en función del propio interés (pp. 55-62).

Astrada continúa su reposición de la ética kantiana indicando someramente el papel que juegan, junto a “la voz solemne del deber”, los móviles complementarios del “amor” —al que, siguiendo a Kant, distingue explícitamente del “nudo apetito sexual”—, la “simpatía”, el “reconocimiento” y la “benevolencia” (1938, pp. 63-65). Guarda también un lugar especial para el tratamiento del ideal de la “amistad”, en que van reunidos respeto y amor. “La amistad”, propone siguiendo a Kant, “es el camino que nos conduce a nuestra plena humanidad, a aquilatarla y afinarla en la convivencia personal. Todo hombre trata de revelarse digno de ser un amigo y merecer, por su sinceridad y generosidad, la amistad de otro hombre”. Y agrega, finalmente: “[l]a amistad es una comunión activa en la que nos es dable rectificarnos y afinar el alma para el trato recíproco, para nuestra efectiva incorporación al mundo humano y al común destino de la ciudadanía moral” (pp. 66-67). Es de lamentar que Astrada no haya profundizado, en esta obra ni en otras, en esta dimensión de la existencia humana, de tan ricas sugerencias.⁵

5. Un intento, contemporáneo al texto de Astrada, de tematizar la «amistad» y el «amor» en sus proyecciones ético-políticas es el de Saúl Taborda, contenido en “El fenómeno político”, de 1936. Tal intento tiene lugar a partir de una discusión con Carl Schmitt, una de las «fuentes germánicas» del todo ausente en Astrada. Matías Rodeiro ha sugerido certeramente la necesidad de un cabal estudio de las vinculaciones entre la filosofía política de ambos autores cordobeses (2009, pp. XXVIII y ss.).

II. La “muerte propia” y la muerte de los otros

Contemporáneamente, hacia el filo de las décadas de 1930 y 1940, Astrada da a luz una serie de textos en que examina los vínculos entre filosofía y poesía, como también el papel del poeta y su relación con la historia. Por un lado, al amparo de las consideraciones heideggerianas recogidas en *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), Astrada publica los artículos “Ontología y Poesía” (1938) y “Autenticidad de Juan de Mairena” (1939), en los que comenta la conferencia de su maestro de Friburgo —a la que aproxima a ciertos aspectos del pensamiento de Kierkegaard y Unamuno—; por otro, escribe tres ensayos en torno a la poesía de Rainer Maria Rilke, en los que proyecta una serie de posibilidades existenciales contenidas en su obra: “La muerte propia” (1940), “El clima de la filosofía existencial” (1942) y “El Encargo de la Tierra” (1943).⁶ La importancia que Astrada brinda a la “poesía” no implica un repliegue en un “esteticismo” de ningún tipo. Tampoco está vinculada a la elaboración de una estética o una poética, ni se orienta por una perspectiva “disciplinar”.⁷ No puedo, en este punto, detenerme pormenorizadamente en ello porque me alejaría del propósito de la presente ponencia; basta advertir que esa serie de escritos puede interpretarse a partir de una orientación ético-política, lo que permite enlazarlos con el resto de

6. Los cinco artículos fueron recogidos, con ligeras modificaciones, en su libro *Temporalidad* (1943). “Autenticidad de Juan de Mairena” —nombre con el que Antonio Machado firmó sus reflexiones de corte filosófico, que Astrada reseña como homenaje ante su fallecimiento, en 1939— aparece en *Temporalidad* bajo el título de “Límites de la poesía y la metafísica”; “Rilke y la muerte propia” se convierte en “La muerte propia”, mientras que “El clima de la filosofía existencial” lleva por título “Mística y clima existencial”. Las versiones originales de los textos están recogidas en: Astrada (2021).

7. Lo cual no impide que Astrada aborde temas de Estética y Teoría del Arte, aunque en ellos se adivinan retazos de una meditación que también escapa a una mirada disciplinar, como es el caso de “Progreso y desvaloración en Filosofía y Literatura” (1931) o el capítulo “Existencialidad del arte”, incluido en *El juego existencial* (1933).

la producción del período.⁸ Quiero dirigir la atención únicamente a uno de los elementos contenidos en la serie de ensayos enumerada anteriormente, principalmente en los textos en torno a Rilke. Estos escritos pueden articularse alrededor de tres ejes, íntimamente vinculados: la “muerte propia”, el “imperativo telúrico” y el “misticismo terreno”. Es sobre el primero de ellos que quiero decir unas palabras.

La “muerte propia” es, según Astrada, un “postulado poético-existencial” central en la obra de Rilke, que forma una “unidad inescindible” con el de “vida propia” (Astrada, 2021, p. 614). Tal postulado prefiguraría, en una expresión estética, aquello que Martin Heidegger ha planteado en el terreno propiamente ontológico: la muerte como “totalizadora” de la existencia, en cuya resuelta anticipación se encuentra el punto de partida para una “existencia propia”. La muerte no es un accidente que llega al ser humano desde fuera, sino que queda implicada en la vida. De ese modo —y aquí quería llegar—, la noción de “muerte propia” llevaría implícita una impugnación de la “generalidad abstracta de la muerte”, a la que se opone “la muerte individual” (p. 615).

Astrada conduce su argumentación hacia un tratamiento de “diferentes clases de muerte”. Hay muertes “genéricas” o “en serie”, entre las que se cuentan aquella muerte “innominada”, que tiene lugar en “los hospitales” y la que concierne a “enfermedades clasificadas y estudiadas, cuyo desenlace pertenece a las mismas, pero no a los hombres”. Existe también una muerte “fina”, que corresponde a “la buena sociedad”, y que es la muerte que se elige “cuando se muere en la propia casa”; la muerte de los niños, “pequeñita” y la de los adultos, “grande”; la muerte “terrible” de una personalidad destacada —como Christoph Detlev Brigge, en la novela de Rilke—, que se sucede “con estruendo y atuendo” (2021, pp. 615-616). Como vemos, Astrada se ha desplazado, en este punto, hacia lo que podría caracterizarse como

8. He ensayado una justificación y desarrollo de estas cuestiones en: Prestía (2023).

“expresiones ónticas de la muerte”. Quizá no resulte vano señalar la necesidad de ahondar en ellas, pues asoma allí una comprensión del ser. De manera complementaria, en esa enumeración de los diferentes tipos de muerte se divisa una vía de acceso para una indagación que considere la relación entre el “yo individual” y la muerte de los “otros”, que Astrada apenas insinúa al comentar los “escenarios” de aquellas. La asunción de nuestra condición mortal, de nuestra finitud, debe ser considerada como un fenómeno interpersonal, que ocurre en el “entre” de la existencia humana. En ese sentido, hay aquí un espacio abierto para una consideración del tratamiento que una comunidad (se) da de la muerte: cómo lidiar con ella, cómo prepararse para ella; ya no únicamente desde el punto de vista de la vida individual, sino en relación a los otros. Con ello, la filosofía podría ser pensada, no solo como una anticipación de la propia muerte, sino también como una preparación para la muerte ajena.

III. Sobre el papel histórico de la filosofía y la cultura.

Las figuras del “intuitivo”, el “filósofo” y el “publicista”

Por último, quisiera decir unas palabras sobre tres “figuras” que Astrada introduce, aunque de modo fragmentario, en una serie de escritos contemporáneos a los mencionados —es decir, publicados entre mediados de la década de 1930 y comienzos de la de 1940. Se trata de las figuras del “intuitivo”, el “filósofo” y el “publicista”. Ellas aparecen en textos en los que Astrada intenta dar cuenta de las relaciones entre el existencialismo como “sensibilidad” o “atmósfera”, de un lado, y como filosofía “estricta”, del otro. En esa clave, no hay que perder de vista que, durante toda su producción madura, Astrada distingue entre una acepción “amplia” del existencialismo y otra “restringida”. La primera apunta a definirlo como una tonalidad epocal que recorre los productos culturales pero también el modo de ser del

hombre contemporáneo. La segunda, en cambio, se ciñe a la elucidación de la estructura ontológica del existir ensayada por Heidegger. Sin embargo, los planos que expresan ambas definiciones no se encuentran enteramente escindidos.

En “El clima de la filosofía existencial” de 1942, Astrada propone la figura del “intuitivo” o “sentidor” para referirse a Unamuno; este, si bien reclama el retorno al “hombre de carne y hueso” como modo de desembarazarse de las entidades objetivas forjadas por el idealismo —esto es, por una racionalidad “todopoderosa” en que se hallaría enajenado—, “no fundamenta” su posición. Junto a Unamuno, y también como “intuitivos” —aunque no los califica expresamente de ese modo—, podrían señalarse otros exponentes del existencialismo religioso: Søren Kierkegaard y Gabriel Marcel. Ellos pre-anunciarían el clima espiritual de la época, pero sus posiciones habrían quedado presas del punto de vista individual o subjetivo. Desde esta perspectiva, el propio Rilke podría considerarse un “intuitivo”. Todos ellos “ignoraron los fundamentos de sus intuiciones y anticipaciones y no se detuvieron a reflexionar en su contenido y alcance” (2021, p. 637). Frente a los “intuitivos” o “sentidores” se recorta entonces la figura del “filósofo” —léase: Heidegger—, que logra expresar en su alcance ontológico aquellas indicaciones dispersas.

Asimismo, en las últimas líneas de *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), Astrada había planteado que “Heidegger es un filósofo difícil, pero no oscuro” y que, portanto, no está “al alcance de la mayoría *curiosa*” (p. 122; énfasis propio). El uso de la palabra “curiosidad” no es casual. Aunque no lo explicita, Astrada alude con ella a uno de los modos “impropios” del cuidado, la curiosidad, que dicta lo que “se debe haber leído y visto” (SZ, pp. 172-173). Algunas líneas más adelante, Astrada agrega, con un tono ciertamente aristocratizante, que la metafísica existencial heideggeriana no puede ser “popular, ni necesita serlo. Acercarla al mayor número es tarea de

los *escritores*, de los *publicistas cultos*, los que difunden y generalizan las ideas filosóficas, las concepciones del mundo y del hombre troqueladas por los pensadores de estirpe” (1936, p. 122; énfasis propio). Aquellos tendrían la tarea de hacer accesible al gran público las “ideas filosóficas”, en este caso, las de la ontología heideggeriana, cuyo signo distintivo es la finitud del *Dasein*, la radical asunción de la muerte como más “extrema posibilidad” que permite una “existencia propia”. En ese sentido, Astrada afirma que “[s]i, como lo pensamos, la filosofía de Heidegger llega a ser la de una época —la nuestra— dejará de ser difícil; asimilada por nuestro tiempo, informará su espíritu y su orientación especulativa” (p. 122).

En línea con la figura del “publicista culto”, pueden leerse algunos pasajes del artículo que Astrada escribe con motivo del fallecimiento de Antonio Machado, “Autenticidad de Juan de Mairena”, de 1939. Allí afirma que los poetas tienen ante sí, en este momento histórico, la posibilidad de ofrecer al hombre “el poema del éxtasis abismático de nuestra temporalidad finita” (2021, p. 595), esto es, aquello que la analítica existencial ha develado en el plano ontológico. Astrada no deja de subrayar los “límites” que existirían entre filosofía y poesía. Sin embargo, su reflexión habilita una suerte de pasaje o, si se quiere, “puente”, tendido desde la filosofía como saber riguroso de las estructuras esenciales del *Dasein*, a una expresión poética capaz de ofrecer al ser humano una clarificación sobre el sí-mismo por otras vías.

Así, lejos de cualquier menosprecio, podría ensayarse una “salvación” del “publicista culto” y del “escritor”, que colaboran en la “toma de conciencia” de la humanidad de su situación histórica —que es siempre, y en un mismo movimiento, conciencia de sí. Ellos pueden, no solamente hacer la exposición —o “divulgación”— de un conjunto de filosofemas que, quizás como “consignas”, acerquen al “mayor número” las líneas esenciales de la filosofía existencial, sino también proponer, partiendo de esa base, “proyecciones ónticas” de diverso

tenor, en tanto ellas también alumbran zonas de la vida humana que la filosofía —entendida en términos “estrictos” o “restringidos”—, puede luego elaborar en el ámbito que le es propio. Esta valoración del “publicista” y del “escritor” ayuda también a comprender el sentido positivo con que Astrada interpreta el fenómeno de la “moda” (1933, p. 53): la difusión del existencialismo en la literatura y el arte puede labrar un terreno para que el hombre acceda a su existencia, para lo cual no precisa necesariamente de la elucidación de la estructura ontológica del existir.⁹ La propia tarea astradiana de “difusor” del pensamiento heideggeriano —a partir de traducciones, comentarios y exposiciones, entre las cuales se destaca, precisamente, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*— puede entenderse como fundada en aquella figura y sus perspectivas históricas.

Las tres figuras propuestas —“intuitivos”, “filósofos” y “publicistas”— están entrelazadas. La relación establecida entre ellas es análoga a la que existe entre el existencialismo como “sensibilidad” y “filosofía”. En su mutua imbricación queda expresada la dinámica histórico-espiritual; ellas articulan el “devenir-filosofía del mundo” y el “devenir-mundo de la filosofía”, por utilizar las expresiones que Astrada toma expresamente de Marx en el tardío *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963, pp. 216 y ss.). Si los temas que Heidegger expresa estaban en el “clima espiritual” de la época —del que “sentidores” e “intuitivos” habrían ofrecido indicaciones— es porque el mundo ha devenido-filosofía. Pero si la época se asienta sobre esas nuevas bases, aquilatadas por el “genial filósofo Martin Heidegger, y otros pensadores más o menos afines” (2021, p. 636—, y si la filosofía

9. Astrada insiste sobre este sentido «positivo» de la “moda” desde, al menos, 1926, en su artículo “Plasticidad mental” y su reversión del mismo año, “Imperativo de plasticidad”. Allí, refrendando las posiciones de Simmel y Ortega y Gasset, afirma que “la vigencia de ciertos temas o ideas, contra los cuales el misonista despotrica por considerarlos producto de la moda, puede ser el índice de un estado general de espíritu que adviene a consecuencia de una variación, más o menos profunda, en la sensibilidad de una época...” (Astrada, 2021, p. 330).

existencial llega finalmente a ser “asimilada por nuestro tiempo” (1936, p. 122), es porque la filosofía deviene-mundo, se “mundaniza”.¹⁰

En los elementos presentados en las líneas precedentes, Astrada ha tocado el punto neurálgico del papel de los “intelectuales” en la vida pública, tema que, si bien no se propuso desarrollar ni tratar en su especificidad, recorre subrepticamente toda su producción, incluso al modo de una secreta auto-comprensión que se manifiesta en este tipo de apostillas o notas marginales.

Con todo, huelga decirlo, el “devenir-mundo” de la filosofía requiere, no solo de figuras intelectuales —intuitivos, filósofos, publicistas— sino, principalmente, de la movilización de un sujeto colectivo, el “pueblo”, verdadero “factor histórico” de la transformación. Se realiza, con ello —y para continuar con las formulaciones que Astrada toma expresamente de Marx—, la “transubstanciación en carne y sangre” de la filosofía, su “encarnación” (1952, p. 13).

Referencias bibliográficas

Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, Buenos Aires, Caterva Editorial y Meridión; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades-UNC; Río Cuarto,

10. En esa proyección e incidencia histórica va cifrado su carácter político y revolucionario. En “Ruptura con el platonismo”, una disertación radiofónica de 1943 incluida en *Temporalidad*, de ese mismo año, Astrada afirma que el proceso de desmantelamiento de todo “objetivismo” y “esencialismo” iniciado por la filosofía de la vida y continuado por la filosofía de la existencia “tiene necesariamente un significado revolucionario en el dominio de la praxis social y del acontecer histórico en general” (2021, p. 661). Así, la filosofía contemporánea —argumenta Astrada en referencia al “existencialismo”—, “en estricta referencia a las estructuras inmanentes de la existencia humana y a sus expresiones concretas” —es decir, en las diversas instancias de la vida “material”—, “derivará las consecuencias, contenidas ya en germen en su posición básica, en lo que atañe a la transformación de la realidad social y del mundo histórico” (pp. 661-662). El rescate del ser humano al que conduce la filosofía existencial en el plano filosófico encuentra así su correlato en el terreno de la vida política y económica.

- UniRío Editora, 2021. Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía.
- , *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.
- , *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1936.
- , *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, 1938.
- , *Temporalidad*. Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943.
- , *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Destino, 1952.
- , *Existencialismo y crisis de la Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963.
- Astrada, Carlos; Agoglia, Rodolfo M.; Virasoro, Miguel Á., *Filosofía de la existencia y antropología filosófica*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1960.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009. Trad. Jorge Eduardo Rivera. [GA 2. Sein und Zeit. Tübingen: M. Niemeyer, 1986].
- Prestía, Martín, “Entre la ‘ética idealista’ y el ‘empirismo de la vida’: notas en torno al concepto de ‘ideal’ en el pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada”, en *Tópicos*, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, nro. 63, mayo-agosto de 2022, pp. 227-263.
- , “Carlos Astrada y el mito de los argentinos” [Estudio preliminar], en *El mito gaucho*, Buenos Aires, Meridión, 2023. Edición crítica a cargo de Guillermo David y Martín Prestía.
- Rodeiro, Matías, “Apuntes sobre los ‘Escritos Políticos’ de Saúl Taborda (1918-1934)”, en Taborda, Saúl, *Escritos Políticos (1918-1934)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

HORACIO GONZÁLEZ, LECTOR DE ASTRADA (DESDE UN RECUERDO PERSONAL)

Gerardo Oviedo

Testimonios

¿De qué modo circula un filósofo crítico —hoy se diría, antisistémico— en el campo intelectual local a inicios de los años noventa? ¿Cómo nos sale al paso un pensador marginado del canon progresista argentino en plena configuración de la hegemonía neoliberal? ¿Cabe sospechar, como se hizo airadamente, una conjura insidiosa o un olvido iniucuo? ¿O también el espectro de su letra supo filtrarse por las hendiduras de los protocolos de lectura hegemónicos y gotear entre las junturas de las autorizaciones culturales oficiales? Paso a encarnar autobiográficamente estas preguntas.

¿Cómo me enteré de la existencia del tal Carlos Astrada? Ciertamente, en la Universidad de Buenos Aires, en sus dos Facultades humanísticas —que rehúsan denominarse así. No parece ser un dato pueril. Primer encuentro: 1990. Preparando en condición de libre la asignatura introductoria del primer año de la Carrera de Filosofía de la muy porteña “Puán”, me encuentro leyendo y releendo —casi bíblicamente— la fotocopia anillada del libro *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, de Adolfo P. Carpio. Observo, sin darle particular importancia, en la última referencia que aporta Carpio en el material de consulta del capítulo que versa sobre Hegel,

en la página 350 de su viejo y nunca del todo bien ponderado manual, el siguiente asiento bibliográfico: “C. Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970” (Carpio, 1995, p. 350). Cito por la edición del libro que adquirí unos años después (tapa azul eléctrico), luego de que perdiera todos los papeles de mis primeros pasos por el grado (incluyendo mucho material de Astrada) en un sótano inundado de la ciudad de Morón, por un problema de saturación de las napas freáticas... Era el humus pampeano carcomiendo de humedad penetrante, primero, y disolviendo de agua turbia, luego, algunas renegridas fotocopias de bibliotecas universitarias argentinas.

Retomo el hilo testimonial. Téngase en cuenta que, por entonces, dado que a los estudiantes libres se nos recomendaba (exigía) conocer la bibliografía “secundaria”, me pregunté, como ante cualquier otro autor ¿Y este Astrada, será claro? ¿Lo explicará bien? ¿Estará en la Biblioteca? Sediento de tornar legible a Hegel, que ya me abrumaba como a la mayoría de los mortales, al final pido el libro del tal Astrada (casi el único en castellano que proponía Carpio) en la Biblioteca del Instituto de Filosofía —época en la que no me costaba alcanzarlo por escalera— y, tras consultarlo un par de horas, siento una suerte de incomodidad, muy vaga, que no adquirió significado sino mucho después... Sentía que la de Astrada no era una exposición didáctica de Hegel, porque más bien “el tipo” —como le decíamos íntimamente los estudiantes de entonces a los autores— parecía dar una versión demasiado personal (ya que mi primera imagen de Hegel fue, efectivamente, la que me proporcionada la lectura del propio Carpio, esta sí de veras clarificadora). Empero, semejante decepción didáctica, a la larga, resultó filosóficamente fructífera. En cualquier caso, ¿por qué Carpio, con toda la bibliografía crítica existente en al menos cuatro idiomas (así eran sus listados) recomendaría a Astrada desde la primera edición de su libro, en 1973, hasta veinte años después y más, sabiendo que lo leerían numerosas camadas de estudiantes? Tampoco me parece una pregunta insustancial.

Pero algo más con respecto al “manual” de Carpio. Este acude a Astrada al menos en dos ocasiones más y, significativamente, con respecto a Marx. Carpio envía a *Trabajo y alienación* en la página 357 y luego en la 369 de su libro. Se diga lo que se diga con respecto al tópico del “olvido”, no puede acusárselo a Carpio de ello, desde luego, sin excluir manipulaciones, injusticias y aun oprobio por parte de tantos. A propósito, hoy no tengo ningún empacho en manifestar que creo haber aprendido tanto de esas lecciones liminares de Carpio (yo leía filosofía desde antes de mi ingreso a la Universidad, pero desordenadamente, así que necesitaba un buen mapa histórico y conceptual), que creí que debía también leer otro de sus libros para preparar libre lo que entendía que era su materia (sobreactuando tácticamente mi condición de estudiante irregular pero aplicado, para qué negarlo). Entonces me topo de nuevo con Astrada, cuando Carpio, esta vez en su libro *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la “anarquía” de los sistemas y la verdad filosófica*, publicado por Eudeba en 1977, en su capítulo décimo, titulado “El filosofar como trascender”, cita un breve pero fundamental pasaje de *El juego metafísico* (Carpio, 1977, pp. 363-364). A esa altura ya sabía que Astrada era argentino, algo que por entonces no me pareció especialmente revelador. Pero Carpio fue apenas un comienzo.

Segundo encuentro. Justamente en la UBA y ahora como estudiante regular de la Facultad de Ciencias Sociales, en 1992. Aparece de nuevo Astrada en la bibliografía de consulta de un programa, esta vez del “Seminario de lectura de *El Capital*” dictado por Emilio Cafassi. Con un pequeño detalle. Es que este buen profesor cierra el curso con una reunión informal y fraterna en un pequeño bar, que hoy ya no existe, situado enfrente de la vieja sede de “Marcelo Té”, que se llamaba “El Tutu”. Cafassi me pregunta a mí (sí, a mí, a su alumno), si yo tenía alguna lectura que recomendarle, a él, aduciendo que nosotros, “los pibes” como dijo, estábamos más actualizados; modestia de sabio. Tras sugerirle alguna obviedad (que yo creía importante y él

desde luego ya conocía), le devuelvo respetuosamente la misma pregunta, o sea, de veras qué me recomienda leer ahora *él*, Cafassi, más allá de seguir profundizando todo Marx. “¿Leíste bien la bibliografía crítica que armé?”, me pregunta respecto del curso. “Sí, Profesor” (yo le decía profesor, jamás “Emilio”, ni mucho menos “profe”, como se estila hoy), “pero solamente llegué a Mandel y a Rosdolsky”, le contesto. Caffasi me inquiere nuevamente: “¿viste que ahí hay un filósofo argentino?”. Hice unos segundos de silencio y contesté, recordando a Carpio, pero con tono de duda: “¿Astrada?”. “Sí, Astrada, ¿lo conocés entonces?”, me sigue preguntando Cafassi. Le respondo con vanidad de ignorante: “lo leí para el primer año de Puán, pero no me interesó”. “*No seas boludo*”, me dijo Caffasi. Sí, Cafassi me dijo boludo, algo infrecuente aún en los años noventa. “Leélo y después me contás”, me recomendó. Así que ese de Cafassi fue el primer guiño que recibí de Astrada en cuanto a visualizarlo como una figura que trascendía la mera dimensión de autor de consulta. Argentino.

Bueno, a Cafassi —bajo ningún aspecto un perpetrador del olvido de Astrada, como está visto, sino más bien uno de sus rescatadores para las aulas de “Marcelo Té”, y esto en pleno auge del poder de Domingo Felipe Cavallo—, decía, jamás llegué a contárselo, pero al leer los textos que él proponía y yo sacaba de la Biblioteca de Puán (incluso antes de su mudanza definitiva al subsuelo, cuando todavía estaba en el segundo piso y en un lugar muy chico, eso sí), me formé la imagen de un pensador rigurosamente marxista. Leí, fascinado, *Trabajo y alienación* (ese mismo que Carpio refiriera dos veces pero que yo no había buscado), que es, para mí, uno de los textos cardinales de Astrada, aunque sé que no encuentro consenso en este juicio, evidentemente de melancolía posmarxista.

Tercer encuentro, dos años después: 1994. En la entrada de Puán había por entonces dos o tres mesas con libros usados de libreros jóvenes, y alguna que otra agrupación que también vendía sus revistas, ediciones varias del *Manifiesto*, viejas traducciones de escritos de

Lenin, etc. Al costado derecho, si mal no recuerdo, se abría, o se disponía en paralelo, una especie de covacha estrechamente alargada, con ventanas de vidrio corredizas. Allí había una fotocopidora con apuntes de las materias y, a veces, de publicaciones de la Facultad. Entonces veo, un día de otoño, la tapa de la siguiente Revista: *Cuadernos de Filosofía. Nueva época*, Instituto de Filosofía, nro. 40, abril de 1994. Y allí sí descubro un artículo que para mí es la verdadera inflexión del horizonte de lectura que me sume definitivamente en Astrada. Me refiero al texto de José Fernández Vega, titulado “En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas”. Parecía todo un *sino*, una estrella de los confines. Es que ya eran demasiadas coincidencias astradianas para la espiritualmente indigente década del noventa. Pistas, indicios, señales de que era hora de *estudiar* a Astrada en serio. Y digo y subrayo el verbo “estudiar”, porque por entonces no me impulsaba un afán de investigación (en cuanto a reconstruir su vida y obra, rastrear documentos, editar fuentes, etc.) sino solamente de hacerme, en fin, de una filosofía emancipatoria y desde ella poder ubicarme nítidamente en la densa cartografía de las distintas corrientes en pugna por el sentido de la misma. Posicionamiento que, en mi caso y por influjo de José Sazbón —el primer profesor que generó en mí una huella formativa profunda—, se ligaba básicamente a la Escuela de Frankfurt y a los modos de no sucumbir, por decirlo así y en el espíritu de la época, a las seducciones postestructuralistas y postmodernas. Mi vocación, creía por entonces, concernía a la “teoría marxista” en sus múltiples, contenciosas y difractadas expresiones. En esa clave comencé a leer a Astrada y es un “sesgo” que conservo hasta el día de hoy. Mejor dicho, que no he querido expurgar de mi recepción de su obra, pese a posteriores tentaciones del nacionalismo y el populismo ontológicos (fundamentalmente en sus variantes telúricas, las menos adecuadas para la intervención de coyuntura y la incidencia polemista), que en mí fueron reales e intensas.

Paso a mi época como doctorando. En la Universidad Nacional de Cuyo tuve el privilegio de haber sido alumno de posgrado de Arturo Roig (en una de sus últimas, si no su última participación en una actividad docente, aunque como conferencista, un año antes de fallecer en 2011) y luego de Horacio Cerutti Guldberg (a la vez discípulo del primero), en 2013. Valgan pues dos recuerdos mendocinos en relación a Astrada.

Como parte de mis consultas para una futura investigación tesista, concerté una primera entrevista con Roig, formalmente organizada por su discípula Marisa Muñoz en las oficinas de lo que actualmente es el CCT CONICET Mendoza, casi contiguo al Cerro de la Gloria, en la primavera de 2005. Mi objetivo, cuestionario en mano, era preguntarle a Roig expresamente su postura general sobre Astrada y, de paso, sobre su participación como joven secretario de actas del Congreso de Filosofía del 49. Austero a la vez que afable y con un fuerte sentido moral, casi de sacralidad, ante las memorias ideológicas, Roig empero se mostró ambivalente. Se encargó de dejar bien sentado, primero que nada, sus firmes sospechas de que Astrada fue un nazi convencido todavía en el 49, y también cuestionó la “discontinuidad” de sus escritos, principalmente los libros, que parecían no dialogar entre sí (nada sorprendentemente, Horacio González pensaba exactamente lo mismo, y ambas opiniones tuvieron y tienen en mí un fuerte peso formativo). Por el otro lado, al mismo tiempo Roig relativizaba el estigma totalitario frente a quien, en el fondo, consideraba un filósofo encarnado en el clima revolucionario del siglo XX, enzarzado entre sus extremos políticos (pero esto último es solo una inferencia mía a partir de las entrelíneas orales de Roig, claramente posicionado en el socialismo ilustrado). Tal vez no tan consciente de la ambigüedad que transmitían sus palabras, Roig comentó, con verdadero entusiasmo, un juicio que ya había vertido por escrito unos años antes (yo todavía no lo sabía). Me dijo convencido, no solo que Astrada era alguien determinante para hacer una

lectura “progresista” y “democrática” de Nietzsche, sino para entablar un diálogo productivo con el marxismo, que al mismo tiempo convocaba José Gaos desde México (fines de los años cuarenta, principios de los cincuenta). Dicho sea de paso, comencé a interesarme mucho por José Gaos tras esa alusión de Roig. También mencionó la circulación que entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta tenía la obra de Astrada por iniciativa de Diego Pró en la Universidad Nacional de Cuyo (por decoro, Roig evitó señalar que él mismo participaba también de esa transmisión astradiana, lo que me confirmó posteriormente Horacio Cerutti Guldborg).

A propósito, también indagué en su momento a Horacio Cerutti Gulberg sobre sus lecturas juveniles de Astrada, publicadas en parte en el libro colectivo y fundacional *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). También escuché un laudo cauteloso pero entusiasta por parte del “otro” Horacio, como comencé a llamarlo una vez que trabamos un trato amistoso. La primera vez que lo interrogué puntualmente, se mostró convencido de que la idea de la dialéctica de la utopía del último Astrada todavía era válida y que debía ser repensada (lo cual interpreté, sin mayor dificultad, como un envío cifrado a su propia línea de trabajo en relación al indudable influjo astradiano en ese punto). Eso sí, dijo no compartir con Astrada la prioridad del Mito, por ser un concepto “deshistorizante”. Horacio Cerutti Gulberg me hizo un comentario, a su vez, sobre cómo ponderó la herencia de Astrada en su investigación doctoral, realizada en condiciones dramáticas y publicada finalmente como el ya clásico *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, a través del Fondo de Cultura Económica y prologada por Leopoldo Zea. Tal vez exagero, pero sospeché, tras escucharlo, que la presencia de Astrada en la escritura de su Tesis era más fuerte que lo que la versión editada permite inferir.

Se me reprochará que hasta ahora no hablé del lector Horacio González. Así que, para terminar esta parte anecdótica, ahora un par de recuerdos con él en relación a Astrada. En una de nuestras primeras

charlas de café, *solos* —y enfatizo “solos” porque era algo infrecuente con el siempre convocante Horacio González en cualquier espacio—, allá por el invierno del 2000, me pregunta conminativamente si yo estaba leyendo algún autor argentino. “A Carlos Astrada”, le respondí con entusiasmo un tanto incauto (porque antes le referí solamente autores de la Escuela de Frankfurt). “Bien, bien, ¿y por qué no Martínez Estrada?”, me repregunta Horacio González. A esta sugerencia suya le respondí con un libro, aunque muchos años después. Pero ese día, enseguida Horacio González acotó: “te voy a presentar a un amigo que es el que más sabe sobre Astrada, ya que estos temas le interesan a menos de diez personas”. Esta expresión —*Astrada le interesa a menos de diez personas*—, la retengo como si la hubiera escuchado ayer. Se puede adivinar, en efecto, que así conocí a Guillermo David, ese amigo astradiano que me presentara Horacio González a fines de ese 2000.

El año 2007 me encuentra ya como ayudante de una de las materias de Horacio González en la UBA (Pensamiento Social Latinoamericano). Le comenté que quería hacer una tesis sobre Astrada y que buscaba Universidad, ya que en “Puán”, mi primera opción, por ese entonces era obligatorio, o parecía serlo, estar en un equipo de investigación de la Facultad (los denominados UBACYT), requisito que yo incumplía. Horacio González me sugirió entonces Córdoba, porque ahí, en Filosofía, era decisivo el ascendiente de Digo Tatián, y sobre todo porque serían más que receptivos con un proyecto que daría cuenta siquiera parcialmente de la obra del joven Astrada, inserto plenamente en la tradición cultural y política vanguardista de la provincia (aunque confieso que relegué bastante este objetivo inicial, que a Horacio González le interesaba particularmente y que solo habíamos acordado oralmente, ya que en el escrito fui centrándome cada vez más en la cuestión de las intersecciones analógicas entre ensayismo telúrico, latinoamericanismo filosófico y Teoría Crítica). Así que finalmente me doctoré en la Universidad Nacional de Córdoba

con dirección de Horacio González y codirección de Silvio Mattoni, con una tesis sumamente libre que apenas en su tercera parte versaba sobre Astrada, porque las otras dos eran sobre la teoría del ensayo latinoamericano, la antropología emergente de Roig, la ética de la liberación de Enrique Dussel y el debate epistemológico en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Desmesura que las firmas de los ensayistas González y Mattoni generosamente autorizaron.

Ahora bien, el tema de fondo, para mí, era cómo repensar la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (en las derivas paralelas de Dussel y Roig) desde un giro hermenéutico que, según mi hipótesis de lectura, ya estaba anunciado en Astrada; por si no bastara, como uno de los impulsores velados del movimiento liberacionista que protagonizara la generación de relevo. Por esta vía intentaba, y todavía persisto, proseguir críticamente los legados de mis maestros: principalmente Horacio González y Arturo Roig. Por eso admito que mi verdadero problema no era la restauración exhaustiva del *corpus* textual y documental astradiano y su reinserción polemológica en la ontología nacional-popular (cosa que haría incomparablemente Guillermo David y quienes hoy siguen, ahondan y ensanchan su huella, como descollantemente Martín Prestía), cuanto su inscripción lateral pero crucial en el ensayismo de interpretación nacional, de un lado, y del otro, su borroso vínculo con la Filosofía de la Liberación. Tradiciones, ambas, que conozco a través de esos influjos formativos personales (González, Roig, Cerutti Guldborg). Lo interesante para mí, empero, siempre fue que en el centro de esa doble trama de efectos —poética de ideas/latinoamericanismo filosófico—, a la que llego desde un linaje porteño-mendocino, si pudiera decirlo así, estaba desde el principio Astrada, como el Dios de la telaraña.

Resumo este último punto, para mí crucial: en Astrada estaban coherentemente reunidos los hilos del ensayo libertario y de la filosofía liberacionista, sin que ese haz padezca mayor merma frente a la disparidad de sus virajes ideológicos e intereses teóricos. Modesta

disidencia frente a una visión menos indulgente por parte de Horacio González y Roig, quienes, dicho sea de paso, exploraron cada uno por su lado y casi sin conexión entre sí esas constelaciones eidéticas que en la obra de Astrada todavía coexistían consistentemente en su despliegue multívoco o, cuando menos, aportaban la trama profunda de una continuidad formal y normativa en el marco de significado de una única trayectoria bio-bibliográfica. Esto es, la mitopoética de ideas y la filosofía crítico-práctica, yendo de la metafísica de la pampa al socialismo amerindio.

En cuanto al modo en que al menos yo tuve un vínculo nada convencional con Horacio González como director de tesis, percibí en él, al momento de interrogarlo puntualmente por Astrada (que no fueron muchos), lo mismo que con Roig: una sugestiva ambivalencia. En la conversación, cuando yo le tocaba la cuestión del “marxismo telúrico” o del humanismo dialéctico del último Astrada (o sea, mi corte de lectura para la tesis), Horacio González se mostraba entusiasta. Celebraba concretamente la segunda edición de *El mito gaucho* como un acontecimiento filosófico radical. No era así, sin embargo, cuando mencionaba “Filosofía de la Paz y Sociología de la Guerra” (texto, además, que daba en sus materias). Esa intervención orgánica de Astrada como filósofo de Estado le provocaba escozor; por así decirlo, no se la dejaba pasar. De las charlas, recuerdo apenas un par de adjetivos sobre Astrada —“camaleónico” y “desgarrado”—, y cierta vez, un rechazo por su comunitarismo severo (Horacio González no solía decir “populismo” ni “autoritarismo”) que a su vez hizo expreso en el libro de diálogos con Feinmann, si bien muy al pasar, precisamente en un contexto oral, propio del discurrir conversacional, como constataremos enseguida. También hubo una suerte de incomodidad inicial, apenas detectable, al no decidirme por Martínez Estrada como tema de tesis (creo que él tenía en mente, como referente o modelo, a Christian Ferrer, el único amigo suyo al que elogiaba cada vez que nombraba, al menos frente a mí y en privado), pero a la vez

se lamentaba de que Macedonio Fernández se hubiera convertido en un bien de la “industria académica”, cosa que, por ese entonces (mediados de la primera década de este siglo), Astrada, claramente, no lo era aún. Por supuesto, Horacio González me acompañó en la elección astradiana con su generosidad habitual (más considerando lo absorbido que lo tenía la función pública en la Biblioteca Nacional, el surgimiento de Carta Abierta en 2008 y el desarrollo, incansable, de su propia obra). Pero creo que en el fondo aceptó dirigir mi trabajo sobre Astrada sin tanto entusiasmo, diría, desde el punto de vista de su ética intelectual.

Tal vez se entienda mejor así su vindicación, tardía pero contundente, de Luis Juan Guerrero en *Ecos Alemanes en la historia argentina*.¹ Horacio González valoraba a Luis Juan Guerrero, concluyentemente, como el creador del máximo libro de la filosofía local, la *Estética operatoria en sus tres direcciones* (y que quede constancia de que si hoy tuviese veinticinco años menos, mi tema de tesis sería la estética guerreriana...). Es una forma muy suya de declarar que Luis Juan Guerrero fue el máximo filósofo de este país, y no, conforme a un consenso del que yo también participaba calurosamente, Astrada o Macedonio. La preferencia de Horacio González por Luis Juan Guerrero también se la escuché personalmente (“acá nadie escribió un libro de filosofía así”, compartiendo una cerveza en la librería *Caburé*); cuestión que me resultaba llamativa, no tanto por Astrada cuanto por Macedonio, su santo y seña de aceptación en

1. “Lo cierto es que leyéndose hoy la impresionante obra de Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones*, —publicada por primera vez en 1957, el mismo año de la muerte del autor—, no puede abandonarse el sentimiento de que estamos ante el mayor libro de filosofía escrito en la Argentina. Ciertamente están Juan Bautista Alberdi, Carlos Astrada, Saúl Taborda, Ezequiel Martínez Estrada y un poco más allá, José Ingenieros y Alejandro Korn —y entre los actuales, Oscar del Barco y León Rozitchner—, pero lo que nos sigue asombrando es cómo en esa obra, el propósito pedagógico y sistemático se evade siempre en beneficio de un conjunto de acciones, de una ‘operatoria’, que implica la facticidad de un idioma filosófico donde a la distancia subyace Heidegger” (González, 2010, p. 70).

la comunidad filosófica argentina (lo que no es poco). A propósito, la vindicación final de Luis Juan Guerrero demuestra que Horacio González no era ajeno a convicciones profundas de la actual filosofía académica local, que, en este punto, hoy yo también comparto. Pero ahora quisiera acreditar estos vaivenes y tensiones de Horacio González ante Astrada, sobre la base de *algunos* indicios textuales.

Textos

Como es notorio, Horacio González jamás leyó a Astrada como un investigador. Nunca “trabajó” a Astrada. Lo leyó alegóricamente como a la Argentina. No se acercó a él como filósofo titulado, se sabe, pero sí con *disposición filosófica* de hermeneuta libre. No parece haberle interesado en particular la filosofía alemana más allá de las “tres H”, Hegel, Husserl y Heidegger (a la que habría que agregar, subrepticamente, una cuarta “H”, la de Habermas), puesto que su devoción por los pensadores franceses era sincera y profunda, sobre todo con respecto a Sartre (a quien más celebraba en los intercambios privados). Se distanciaba, a su vez, de toda manifestación “técnica” de la normalidad filosófica.² Lo que suponía en Horacio González, “metodológicamente”, la distinción (a veces sin retorno de un sector

2. La remisión de la filosofía académica especializada —o de la “normalidad filosófica”, en los términos de Francisco Romero para el caso argentino— hacia el acontecer ético-político —marca radical de la obra de Astrada—, comportaría una suerte de “descaracterización” de su condición áulica, según sugirió Horacio González al ser inquirido sobre la relación entre filosofía académica y esfera pública. “Creo que cualquier incidencia —dice Horacio González— que reciban los ámbitos extraacadémicos de la filosofía académica (aceptemos que con esta expresión hablamos de cosas más o menos parecidas, quizás la herencia de Francisco Romero, que hay que convenir que ha llegado hasta aquí sumamente decaída) supone una interesante ‘descaracterización’. Sería un ‘hacerse mundo de la filosofía’, perdiendo su carácter sin perder su fuerza expresiva, en lo cual la principal responsabilidad de la filosofía sería la de permanecer como tal y a la vez como algo diferente de ella misma” (González, 2000, p. 134).

y del otro) entre “filosofía profesional” y “filosofía viva” (ensayística), que él mismo introdujo en su crítica a la diferenciación que hacía Jorge Dotti entre “recepción rigurosa” y “recepción cultural”.³

Empero, luego de tantas aguas polémicas corriendo bajo los puentes, uno se pregunta si ambas labores, que todavía Horacio González y Jorge Dotti tendían a preservar en sus respectivos dominios sin prestarse a hibridaciones o haciéndolo con numerosos recaudos —filosofía rigurosa/filosofía viva— no solo no son excluyentes, sino que los tiempos que se avecinan nos avisan que volver a unir esos hilos, que Astrada pudo retener en una unidad mayor —hoy, los del pensador de coyuntura y los del investigador minucioso, los de la

3. “Acaso habría que preguntarse también sobre los alcances de conceptos como ‘recepción’ o ‘campo intelectual’, pues aunque Dotti los menta con prudencia, cargan en sí la dificultad de proponer regulaciones institucionales en la vida cultural que no siempre hacen justicia al mundo de las ideas. Ciertamente Dotti acepta, si lo podemos expresar así, dos ‘recepciones’, la *rigurosa* y la *cultural*, pero prefiere notoriamente la primera, lo que lo lleva a entregar valoraciones de Ingenieros o Macedonio Fernández que acaban sin rendir la cabal significación de ambos. No nos parece inadecuado el desenfado de ambos ensayistas argentinos cuando se refieren a Kant —desde luego, sin aquel rigor que con razón Dotti reclama—, pues se trata de lecturas que participen del poder innovador del error, sin contar que la discusión macedoniana con Kant no deja de ser un atrevidísimo capítulo del carácter querellante del mejor ensayo filosófico argentino. El trabajo de Jorge Dotti, un filósofo argentino con vuelo propio, es de gran estima, pero no queremos dejar de señalar cierta perplejidad que nos causan estos trabajos ‘repcionistas’. Aun aceptando que Dotti lleva el género a un rango de expresión e investigación sumamente atractivo (*La letra gótica* es un libro de historia de la cultura argentina, con todas las letras), nos proporciona la sensación de que la filosofía demasiadas veces se propone limitaciones voluntarias provenientes de la ‘sociología del poder o del campo intelectual’. Y el tema que tanto Ingenieros y Macedonio propusieron (el papel muchas veces reificador que cumple la filosofía profesional respecto a la filosofía viva) queda sin un despliegue crítico, como el que el propio libro de Dotti podría haber ofrecido” (González, 1995, pp. 93-94). Nótese la fina ironía, entre macedoniana y borgeana, de Horacio González respecto a Dotti, cuando valora a “*La letra gótica*” como un libro de historia cultural “con todas las *letras*”. Es decir, un libro de historiografía, no de filosofía. Como complemento cáustico, no pueden dejar de advertirse los términos en que un “sociólogo” de origen, Horacio González (en verdad un ensayista filosofante), se atreve a reprocharle a un filósofo profesional de la alta academia local su excesivo sociologismo y su carencia de autorreflexión crítica (esto es, de fundamentación y valoración filosóficas) sobre la recepción viviente.

incidencia cultural y los del saber evaluado, los de la intervención política y los de la tradición académica, los de la poética de ideas y los de la especialización profesional, los del intelectual y los del experto—, tal como algunos y algunas lo vienen haciendo pero acaso más en un registro privado, se erige como tarea crucial de resistencia cultural en un amplio frente epistemológico público. O dicho en términos gonzaleanos, si la “descaracterización” de la filosofía universitaria puede tener lugar en la propia institución y sus organismos oficiales, gravemente amenazados como se encuentran.

Dejando aparte tribulaciones de la actualidad argentina, comencemos por una cuestión espinosa. Nos referimos a cuando Horacio González pone el dedo en la llaga. Veamos. Partiendo del viejo marxista que había devenido Astrada, Horacio González refiere que “su ciclo anterior lo había encontrado en el discurso de la Escuela Naval defendiendo las notorias equidistancias políticas que el peronismo había promulgado”, poniendo de manifiesto así que “su problema era siempre el mismo”, a saber, si “es posible una filosofía que se sitúe entre el Estado y la Revolución, que los tome circunstancialmente como sujetos, pero que al cabo hable sin asumirse como comisionada o lugarteniente de ningún señorío de la historia” (González, 2008, p. 169).

He aquí una zona de pasajes entre filosofía académica y voluntad política en la que Horacio González ve trágicamente sumido y errante a Astrada. De ahí que Horacio González no se prive de advertir (y esto más de una vez), que “el discurso filosófico de Carlos Astrada a los marinos argentinos, debe provocar una indispensable reflexión —y que es la misma reflexión de siempre— respecto a las relaciones entre la filosofía y el Estado, entre el filósofo y las distintas figuraciones de poder” (González, 2010, p. 79).

Es que esto es lo que de veras pensaba Horacio González sobre este gran maestro filosófico del siglo XX argentino. Sobre tan grave trasfondo se entienden mejor ciertas idas y venidas valorativas que Horacio González no quiso conjurar en sus juicios sobre

Astrada, que fueron claros y copiosos, como las gotas de un chaparrón sorpresivo en una tarde soleada. Tomemos un atajo por *Restos pampeanos*. Allí Horacio González consagra como de “especial importancia al drama intelectual de Carlos Astrada”, puesto que se trata de alguien que “a su condición de ensayista filosófico une la de ser una desmedida figura trágica de la escena cultural argentina” (González, 1999, p. 15).

Es su modo oblicuo de intervenir, lateral pero incisivamente, con la mirada bizca, en la *discusión* en torno a los vínculos entre Filosofía y Nación, a su vez acicateada entre las coyuntas que tensan el plexo Universidad/Liberación y Texto/Ciudad. Correlativamente, esta estremecida ligadura connota la marca mito-poética y artístico-política barroquizante del pensador “bricoleur” arrojado a las arremolinadas coyunturas políticas. Y si en efecto “Astrada fue, como tantos, un hombre frágil con pensamientos fuertes”, ello se debe a los “complementarios ingredientes que chocan trágicamente en la conciencia intelectual contemporánea, produciendo sentimientos de congoja y de imposibilidad, con los que finalmente toda filosofía quedará desnuda e informada frente a los poderes que quiso abrigar” (González, 1999, p. 295).

Claro que esto no le impide a Horacio González trazar una ponderación laudatoria de la reescritura de *El mito gaucho*, enmendando parcialmente los “riesgosos” elementos de higienismo bismarkiano de la versión del 48. Rescata, efectivamente, como un logro “los agregados que Astrada hará con posterioridad a 1948”, cuando este admite “que la conquista del desierto fue una fábula que desde la época de Rosas, ocultaba sus verdaderos propósitos económicos: exterminar indios y ocupar las más feraces tierras pampeanas”; esta es, finalmente, “su respuesta al *Roca* de Lugones y a Lugones mismo” (González, 2010, p. 77). “Pero el problemático discurso de la Escuela Naval de 1947 fue pronunciado”, añade amargamente Horacio González, pocos párrafos después (González, 2010, p. 78).

Así y todo, tampoco este antecedente es óbice para que Horacio González deje de apreciar el autonomismo intelectual de Astrada, en particular de sus escritos de juventud (qué él conocía, se presume, básicamente por los textos reunidos en *Temporalidad*, de 1943). Así, por un lado, Horacio González observa que el “joven cordobés Carlos Astrada, habiendo estudiado con Heidegger en varios seminarios a fines de los años 20 en Friburgo, sufrió su decisiva influencia, pero expresada en forma entrecortada, contradictoria y con fórmulas diversas de rechazo al maestro, en diferentes períodos de su carrera” (González, 2010, p. 71).

Constatación reivindicativa que, por otro lado, también le permite señalar el efecto paradójico de este tan precoz como provecto gesto anarco-periférico de la disposición filosófica autonomista de ese receptor y transfigurador del canon filosófico occidental que fue Astrada. Ahora bien, lo que Horacio González llama las vacilaciones a favor y en contra de Astrada respecto a Heidegger, valen quizá para él mismo con respecto a Astrada. Horacio González, de un lado, comenta que según Astrada, del “dominio del mito, en pasmosa autocreación poética, surgía todo el proceso histórico social”, con lo que el atrevido doble-libro que es *El mito gaucha* “proponía para descifrar los versos del poema la ‘mística pitagórica del número’ y afirmaba que flotaba en él la idea védica de destino”, conforme a los “los signos de la *Ananke gaucha*”. Ante semejante operación de filosofía situada, Horacio González inquiere que quizás “sea posible ahora percibir hasta qué punto las vacilaciones a favor y en contra de Heidegger de su lúcido lector argentino, lo llevaron a una tesis sobre el ‘mito originario’ que replicaba las consideraciones sobre la ‘morada del ser’” (González, 2010, p. 72).

O sea que lo que hace Astrada es replicar autónomamente a Heidegger, nos asegura Horacio González, en vez de copiarlo y difundirlo subalternamente, conforme al *cursus honorum* de la enseñanza universitaria periférica. Ahora bien: en esta fortaleza de Astrada reside su debilidad. Por ello, del otro lado y no solo por motivos

didácticos, Horacio González arriesga un juicio general donde no puede decirse que salga del todo bien parada la figura de Astrada, y esto obviamente incluyendo el grave incidente del discurso en la Escuela Naval. Horacio González refiere que “Astrada osciló entre estaciones filosóficas nacionalistas y existencialistas, fue hacia tumultos cósmicos de influjo lugoniano y a marxismos hegelianos de simpatías maoístas”, atravesando “más de seis décadas de actividad filosófica y política en la Argentina, desde la reforma universitaria de 1918 hasta su fugaz conversación con Mao y la reposición de la clásica crítica hegeliano-marxista dirigida hacia la ‘sofística contemporánea’, en la que incluía a Marcuse, Merleau-Ponty, Sartre y Lúkacs, rescatando sin embargo a Heidegger”. Con este agitado y caleidoscópico periplo quedaría demostrado que Astrada, al cabo de todo, era un filósofo “caprichoso y adusto, que se deslizaba entre afirmaciones enérgicas que repentinamente subían y bajaban en su estima”, con lo que “una contemplación final de su obra ofrece el espectáculo de una coexistencia de gajos resquebrajados” (González, 2010, p. 74).

Esta imagen aparentemente adversa de Astada —autor de una obra afectada irremediablemente por giros políticos desconcertantes y una fatal incomunicación interna entre sus conceptos—, se puede rastrear en otros textos de Horacio González, para ya no abundar en las menciones orales y personales. Con todo y respecto a esto último, es pertinente traer aquí, cuanto menos, su diálogo con José Pablo Feinmann. Tampoco puede decirse que, en este caso, Horacio González se muestre concesivo con Astrada. Pero de nuevo, ambivalencia: él también subía y bajaba en su estima por Astrada. El punto aquí, se diría, es que bajaba exotéricamente y subía esotéricamente. Primero, Horacio González celebra cierto “estilo de lectura”, consistente en una “mirada más aceptadora de corrientes filosóficas que en Europa pueden confrontar y acá quizá tenemos la capacidad de conjugarlas, por ejemplo Heidegger con Marx”, tal como “lo intentó Astrada”, resultando “interesante lo que dijo de vincular la idea de Praxis con ser-a-la-mano de

Heidegger". Pero, segundo, en esta operación de mezcla, Astrada no era sino parcialmente creativo, puesto que ese movimiento teórico de fusión entre mundos conceptuales inicialmente heterogéneos entre sí (incluyendo sus procedencias nacionales de origen), pertenece en verdad a un rasgo "de la época". Pues —sigue diciendo Horacio González— "Astrada hizo eso que ya estaba hecho en Francia, me parece a mí, con cierta originalidad, aunque estamos dentro de algo que dicho así sería casi cruel, que es que el filósofo que intenta fundar la filosofía tal como se debería hacer en un país como Argentina, no hace sino mimetizarse a ciertos nacionalismos y comunitarismos europeos". Y es que eso que se venía haciendo en Francia (mejor), "Astrada lo intentó al escribir *El mito gaucho*, y sin embargo, a pesar de eso no deja de ser heredero de la filosofía del mito soreliano, que también cuestiona aunque lo toma". Así que Astrada, el mimético y poco generoso con sus inspiradores reales, señala Horacio González sin complacencias (no quiere ser "cruel"), se muestra "muy parecido y necesitado de ser un filósofo nacional, y critica esa misma manera en que se da lo suyo en Europa, y si es una fatalidad argentina habrá que verla" (Feinmann y González, 2013, pp. 138-139). O sea que Astrada realiza la misma operación orillera que Borges, pero sin autoconciencia final. Y tercero, encima estaba esa actitud de germanismo impenitente de la que tampoco Horacio González se avenía a absolverlo fácilmente. "Odiaba a los franceses, era un filósofo alemán en la Argentina", sentencia Horacio González, ásperamente, de Astrada (p. 356).

Pero estas prevenciones y advertencias, en el plano exotérico, pese a todo no deben llamarnos a engaño. Pasemos revista brevemente, en el plano esotérico, a algunas obsesiones filosóficas de Astrada que su lector Horacio González no dejó nunca de tener en cuenta, por no decir que devinieron espectros decisivos en su propia filosofía libertaria. Fantasmagorías conceptuales que eran, intelectualmente hablando, carne de su carne. La central: el *humanismo crítico* de Astrada. Horacio González estima que el drama de toda cultura es el que permite

considerar un humanismo como modo conversacional donde se citan autores, párrafos y frases imaginativas. Si ello es posible, no hay que olvidar, nos dice, que “el cruce con el ‘humanismo de la libertad’, propuesto por Astrada, comparte las críticas Merleau-pontyanas a Sartre y conforma una constelación que podemos llamar, gramscianamente, ‘filosofía de la praxis’” (González, 2021, p. 153).

Astrada, nos dice ahora el gramsciano Horacio González, fue un filósofo humanista de la praxis. Es lo que en el fondo cuenta; lo que de veras vale. Expeditivamente dicho: el Astrada *marxista*, el intelectual revolucionario. Por ello la imagen final que Horacio González transmite de Astrada no es solo la de sus —presuntas— heterogeneidades temáticas, dispersiones categoriales, excedencias retóricas y mutaciones ideológicas, que flexionarían tortuosa e irreparablemente su legado. Hay algo que es esencialmente parte misma, decíamos, del cuerpo lector llamado Horacio González, y por tanto, de sus resurrecciones hermenéuticas posibles. Porque Astrada, ante todo, resume la encarnación argentina del vínculo trágico entre saber y voluntad, filosofía y Polis. Astrada —dictamina Horacio González en *Restos pampeanos*—, “filósofo de exposición clara y contundente” a la vez que de “serena erudición y versátil escritura”, al cabo fue alguien que “vivió el drama irresoluble, drama hegeliano al fin, de sentirse el filósofo de un Estado y de una revolución” (González, 1999, p. 295).

Esto lo escribió quien luego fuera el máximo director de la Biblioteca Nacional de la República Argentina. Esa institución fundacional del Estado. Horacio González, el mismo filósofo libertario (como el joven Astrada; como el viejo Astrada) que antes había sentido, hasta el estremecimiento, desplegarse ante sus ojos y oídos, anarco-comunitariamente, una praxis revolucionaria singularizada bajo el modo asambleario y concejalista de esa “democracia bajo las araucarias” que habitara deliberativamente las plazas y las esquinas de Buenos Aires. Iluminando el cielo estival del 2001-2002 con su fugaz centella mesiánica.

Revoluciones y escatologías, entonces. Por cierto, reconoce Horacio González que “Astrada tiene para ofrecer ante estas teologías la suya propia, a la que puso muchos nombres, pero en primer lugar, la de ‘mito gaucha’”. Da cuenta de ello teniendo de fondo, entre otros, la herencia de Pico della Mirandola. Horacio González estima que “Astrada busca en su rito intelectual humanista y mitológico la misma intervención de múltiples fuentes originarias que obsesionan a Pico, pero en el caso del humanista argentino, esos comienzos diversificados tienen carácter revolucionario y se los territorializa históricamente”, esto es: “Francia de 1789, Rusia de 1917 y China de 1949” (González, 2021, p. 217).

La localización enunciativa de esta antropología profana de las sociodiceas escatológicas sí nos devuelve al caribe leído desde el Río de La Plata. Para el neobarroso Horacio González, es el Barroco americano emancipador quien restituye el ser social histórico como una inmanencia estético-política adecuada a la traducción secularizada de las escatologías salvíficas. De este mismo modo es como hubo de proceder el neobarroco rioplatense Astrada cuando elaboró su filosofía del paisaje espiritual de la llanura. El Mito también se sustrae al Dios del Logos, tolerando apenas su Olvido errabundo. Aquí la operación clave, como en parte en Lezama Lima, es la de un “ejercicio de ananké sobre el paisaje”, pensando en la cual el “autor marxista argentino —marxista heideggeriano— Carlos Astrada habló de una ananké gaucha” (González, 2014, p. 26).

Astrada, filósofo argentino marxista-heideggeriano, define Horacio González, que acaso quería lo mejor para él —entiéndase, para el trato con su memoria de nacionalización intelectual, y cuyo eco alemán, desplazado y transculturado, también lo rozaba a él mismo, pese a tantas mediaciones francesas, y entonces seguimos y seguiremos hablando una y otra vez de la primera “H”, la de Hegel—, prefería evocarlo, después de todo, en sus propias desgajadas y tronchadas conversaciones sobre la posibilidad de una “filosofía argentina”. Por

eso hay pasajes de *Ecos alemanes* que no podían dejar de sonarle íntimos, como caracolas de mar llevadas al oído. Es que Astrada, en “El marxismo y las escatologías” se propone inscribir el marxismo en un inmanentismo de la historia y al mismo tiempo introduce un severo trastorno en su anterior llamado a la explicación por el *mito*, al que ahora parece descartar lacónicamente”, pues, retomando “el tema marxista de la crítica a la religión, Astrada considera que las escatologías y teodiceas de la historia inspiradas en una espera mesiánica del porvenir, recobran sin mayores velos los milenarismos de cuño bíblico, siempre reforzados por el idealismo alemán”, que, cuando se transfieren impunemente “al terreno social, pueden acompañar, tal vez, un tipo de reivindicación progresista, pero ella se hallará siempre presa a una ‘servidumbre celestial’ que acepta cumplir la justicia en la historia, gracias a deshistorizar la propia raíz humana de la necesidad de justicia” (González, 2010, p. 73).

He aquí un problema central: atender el tema marxista de la crítica de la religión según su raíz humana de necesidad de justicia. También así leyó Horacio González a Astrada, pues estrictamente pensaba lo mismo frente a las actuales “nuevas teologías políticas” que en nada despreciaba, pese a convertirse estas, también, en uno de los bienes más preciados de la industria académica contemporánea. Entonces hagamos una última visita, aquí, a *Restos pampeanos*, libro fundamental de la restitución del legado de Astrada. Recordemos nada más que Horacio González denomina *pampa* a un conjunto de escritos argentinos, que son escritos sobrevivientes pero eclipsados o abandonados. Ciertamente, el envío lexical a la palabra *pampa* hace mención de ese rasgo del paisaje tan persistente en la imaginación, en la nomenclatura y en la voz coloquial de la Argentina. No quiere decir ello que sus potenciales figurativos se agoten en su andadura literaria. Porque en el afloramiento de ese significante letrado ha de poder reconocerse una de las aventuras del pensar más poderosas de la historia intelectual argentina, articulada en la eufonía, al cabo

casual, entre Estrada y Astrada. Para dar cuenta de esta experiencia a la vez textual y política, es menester cernirse sobre las peripecias de un tropo donde —como poetiza Horacio González— corriendo por un bosque de símbolos y entre la hojarasca de un cúmulo de escritos dormidos, sin embargo, aún pueda leerse la cifra, persistente más que perdurable, de sus “esenciales secretos”. Es por ello que la lengua filosófica, en su conversa decisión estilística por el ensayo, obra a su modo la resistencia intelectual a las despedidas postmodernistas de la gran tradición metafísica.

No lo olvidemos, con *Restos pampeanos* estamos en el cierre de la década del noventa en la Argentina, con Menem despidiéndose de su gobierno. En este preciso contexto de época es que Horacio González relee el ademán filosófico insumiso de Astrada, como una retórica de emancipación que con-figura, desde el mapa textual de las representaciones telúricas procedentes de las “literaturas del desierto”, el *mito del campo* como el *campo del mito*, produciendo esa coalición —única en su género y nada destinada a la recepción inmediata— entre metafísica existencial y poesía gauchesca. Todo lo cual no autoriza a inhabilitar la versión del 48 de *El mito gaucho* por sus lastres positivistas, recubiertos bajo densas capas de vitalismo y existencialismo. Horacio González señala, titubeando acaso entre el elogio y el denuesto, que si bien en el Astrada de los años cuarenta, la “política nacional quedaba cifrada en una poética tanto como en una geodemografía estatalista”, a la vez, es cierto que “los amuletos de esa actitud descansaban en el verbo arcano del gaucho, que era un conato *creador* en medio de la inestabilidad de la vida política”. Por consiguiente, “si Martín Fierro prefigura en sus actos *el karma de los argentinos*”, ello se debe a que “su espíritu no es originariamente impotente —como si se hubiera ido a buscarlo en la fenomenología de Husserl— sino impulso ontológico, una estricta *filosofía de la praxis* aunque Astrada desde ya no lo llama así...” (González, 1999, p. 149).

En las dos versiones de *El mito gaucho* hay una filosofía de la praxis nacional creada por un filósofo de la praxis, concluye Horacio González. Filosofía de la praxis argentina que, en un bucle alegórico, retuerce el propio Horacio González en *Restos pampeanos*. Esta doble operación intelectual y política, incluyendo sus implicancias filosóficas de cuño astradiano, no le pasó desapercibida a la filósofa y crítica literaria cordobesa Susana Romano. Bajo la forma de lo que denomina el “hiperensayo de González”, esta autora detecta las inflexiones teóricas y retórico-políticamente estilizadas que han de contarse sin duda entre sus apuestas filosóficas explícitas e implícitas. *Restos pampeanos* rehabilita la historicidad de los textos que pensaron la patria y propicia una restitución del mito entendido como germen del devenir narrativo de la nación. Lo que también conlleva disponer una relectura desplazada de la Modernidad, en cuyo horizonte de promisiones emancipatorias se sitúa el núcleo de convicciones últimas del poderoso y sutil ensayismo gonzaliano. Susana Romano expone los términos en que Horacio González pretende reestablecer el nexo entre filosofía y literatura, recuperando por primera vez un elenco de textos por los cuales una cultura se autopropone como espacio interno con un orden limitado y delimitado frente a lo externo, del que siempre necesita. Por cierto, esto implica introducir tácticas de ruptura y reconfiguración dentro de un canon que oficia de repertorio de referencia, en función de un triple movimiento: instituir, destituir y restituir. Del mismo modo, se trata de buscar allí donde está representada la idea de Argentina como literatura y por cierto como catálogo de operaciones retóricas. Es por ello que Horacio González se desplaza a través de un régimen heterodoxo de citas, que, sin embargo, en todo momento “satisfacen la dimensión estética y la dimensión epistémica del género, sosteniendo la ambigüedad que en el ensayo es estructural”. Es que el “programa retórico” y estilísticamente autorreferencial de Horacio González, provoca “la reivindicación del mito, en una agnóstica textual”, cuyos “actos de lenguaje se derivan de una agonística

general". Ello implica sostener una "defensa igualmente aguerrida de la lengua", desde la cual se historian "las formas que han caracterizado el debate argentino durante el siglo XX y que se metonimizan en el término *pampa* que se hace metáfora del ser argentino". Si el significante la "pampa" reaparece a la vez como "el suelo, el fondo de escritura de lo argentino", entonces el tema es "lo que está escrito y como esta escrito", pues "Pampa es lo escrito argentino". Así, la "voluntad de restablecer la condición retórica —y mítica— de la pampa, consagrada como tal por el ensayo argentino, es el estandarte gonzaliano" (Romano Sued, 2003, p. 76).

Con la misma lúcida sensibilidad, Susana Romano detecta la importancia clave que posee la remisión gonzaleana a *El mito gaucho*, pues se trata de una apelación que trasciende la sola referencia textual en su intencionalidad contra-canónica. En efecto, cuando Horacio González se pregunta "quién es el dueño ejemplar de la voz que pronunciara las palabras más certeras de la pampa-mito", Susana Romano responde, desde luego, que se trata de "Carlos Astrada, el filósofo, el que hizo de la pampa un mito". Para Horacio González —prosigue la autora—, su "tratamiento dado al filósofo, es otra muestra de la inclinación de nuestro autor por lo mítico, por la ligazón del mito con la tradición, con la memoria, componentes requeridos para la hechura de la nación", puesto que los valores de la nación "descansan en la llanura, espacio metafísico que supo andar el gaucho, y que sería cifra y respuesta del ser nacional" (Romano Sued, 2003, p. 79).

Si el análisis de Susana Romano es acertado —y creemos que lo es—, los distanciamientos y cauciones levantados por Horacio González frente a la filosofía estatista de Astrada de los años cuarenta no parecer ser suficientes, o en todo caso, no resultarían tan efectivos a la hora de desviar la atención respecto al auténtico influjo que aquél ha ejercido en su obra. Pero dicho así suena demasiado abstracto. Se trata de pensar por qué y cómo *Restos pampeanos*, que

evoca a la *Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada desde el título-tema y su horizonte semántico, es también y quizá ante todo un proyecto de lectura y reescritura —con su nuevo pacto de legibilidad— de *El mito gaucho*. Pero la clave la ha dado el propio Horacio González. Es que quizá se trata, en el fondo —del *campo* de sentido nacional—, de una traducción maldita. Hecha por uno de los últimos hijos de Fierro.

Bibliografía

- Carpio, Adolfo P., *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 1995.
- , *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la “anarquía” de los sistemas y la verdad filosófica*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento”, en AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.
- Feinmann, Pablo y González, Horacio, *Historia y pasión. La voluntad de pensarlo todo*, en diálogo con Héctor Pavón, Buenos Aires, Planeta, 2013.
- González, Horacio, *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Atuel, 1995.
- , *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- , “Respuesta” al Dossier Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual. *Adef: Revista de Filosofía*, Vol. XV, nro. 1, 2000.
- , *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2008.
- , *Ecos Alemanes en la historia argentina*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2010.
- , “Lezama Lima: la transmutación de la lengua como mito”, en Lezama Lima, José, *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*, Buenos Aires, Colihue, 2014.

—, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Buenos Aires, Colihue, 2021.

Romano Sued, Susana, “Retóricas de la resistencia y mitos de la nación: *Restos pampeanos* de Horacio González”, en AA. VV., *Umbrales y catástrofes: literatura argentina de los 90*, Córdoba, Epoké, 2003.

CAMINOS DEL BOSQUE

Guillermo David

En mi juventud bahiense, y durante muchos años, cultivé con pasión, esmero y paciencia de bibliófilo, urgido por interrogaciones políticas y existenciales, una persistente afición lectora sobre la obra de Carlos Astrada, el mayor filósofo que dio nuestro país.

Al principio se me aparecía como una figura enigmática, ungida de cierto hálito maldito. Su marxismo heterodoxo, su heideggerianismo que lo hacía indigerible para las izquierdas habituales, su adscripción al primer peronismo, del que se distanciaba críticamente, su condición de latinoamericano raleado por la cultura oficial, argentina y extranjera, alimentaban esa visión. Con el tiempo me fue ganando la certeza de que estaba ante un pensador original, verdadero, cuyas huellas se perdían en ciertos recodos olvidados de nuestra cultura y cuya impronta revitalizada, puesta en la escena contemporánea, se me antojaba vigente, dotada de potencia de remoción de la filosofía argentina. Sentía que su voz, algo arcaica, con dejos lugonianos, me hablaba. Era a comienzos de los años noventa, épocas de desazón, de “fin de las ideologías” y predominio de la llamada “condición posmoderna”. El menemismo arreciaba; la filosofía profesional miraba para otro lado, abocada a rutinas inocuas sin vocación de intervención histórica. Quienes pensábamos que había que recoger el hilo de las tradiciones de pensamiento soberano éramos vistos de soslayo, no sin cierta suspicacia. Sin embargo, allí estaba la inmensa obra del autor de *El mito gaucho*, que había sostenido su pensar en diálogo personal con Heidegger, Perón, y Mao Tsé-tung.

En algún momento concebí la idea de escribir sobre él. Pero había que estar a la altura. Me preparé estudiando con minucia a aquellos autores con los que dialogaba: básicamente, toda la filosofía occidental. Pasaron los años. Solo después de ciertas conversaciones en los inicios de nuestra amistad con Horacio González, allá por 1995, comencé a dar forma a un libro, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, que vería la luz en 2004. Escribí una primera versión en la que tanteaba algunos ejes problemáticos desde los cuales repensar el marxismo y las filosofías emancipatorias —entre ellas, el nacionalismo—, a la sazón sometidas a cuestionamientos radicales. Pero yo más que nadie sabía de sus notorias insuficiencias y el manuscrito fue abandonado, como decía Marx, a la crítica roedora de los ratones. No quedaban muchas alternativas, tenía que dar con su heredero. Por lo pronto, armar el rompecabezas parecía tarea imposible: ni siquiera había conseguido reunir la totalidad de la obra editada de Astrada, ni reconstruir algunos enclaves de su trayectoria vital.

Busqué a Rainer Horacio Astrada, su hijo, acerca del cual me habían llegado algunas leyendas más o menos ciertas: que se había retirado a un lugar impreciso —Córdoba o la Costa bonaerense—, que no se daba con nadie, que estaba resentido, maniático; en fin, que estaba loco. Comprendiendo que sin su ayuda no podría ir muy lejos y movido por la curiosidad y con el acicate de un posible encuentro, comencé una búsqueda de casi dos años por todo el país, hablando con hipotéticos conocedores de su paradero y enviando cartas con su nombre a diversos puntos escogidos medio al azar. Fue inútil. Sin embargo, cuando ya casi había desistido, sucedió el milagro. Una de esas misivas enviadas a poste restante, tras una espera de un año en algún anaquel de la oficina de correos, dio al fin con su destinatario. La noche del 20 de febrero de 1998, mientras celebraba mi cumpleaños, recibí una llamada telefónica que me estremeció: “Habla Astrada”, dijo una voz cavernosa del otro lado. Dos días después estaba en su casa.

En medio de un bosque en Valeria del Mar, de la que fue el primer poblador, Rainer había construido su casa donde albergaba una biblioteca —la de su padre— de unos treinta mil volúmenes con las obras mayores del pensamiento de la humanidad, desde los presocráticos a Spinoza, Hegel, Nietzsche o Marx, y por supuesto de Scheler, Husserl, Heidegger, Marcuse o Foucault, a quienes había frecuentado, y buena parte de la filosofía y la literatura argentina, en primeras ediciones, muchas de ellas autografiadas.

Rainer había nacido en Friburgo en 1929 mientras su padre asistía a las clases de Husserl, Hartmann y Heidegger. Su madre, Catalina Heinrich, futura traductora de Rilke, era muy amiga de Elfride Petrie, la esposa de Heidegger. Unas fotografías muestran a ambos matrimonios en la cabaña de Todtnauberg, un retiro en la montaña donde el autor del reciente *Ser y Tiempo*, obra cumbre del siglo, pasaba los fines de semana. Habiendo dejado Buenos Aires tras sus estudios universitarios, radicado desde los años sesenta en Valeria, Rainer se impuso un abandono del mundo efectuado en busca de la autenticidad del pensar y de las condiciones óptimas para sostener la preservación del legado de su padre, cuya memoria cultivaba con fervor. Sobrellevaba una suerte de retiro laico en su casona donde, rodeado de la biblioteca y un verdadero arsenal de fotos, cartas, manuscritos amarillentos y otros recuerdos paternos, en una atmósfera intemporal —no sin paradoja había impuesto el nombre *Temporalidad* al predio— procedió, con ritmo metódico y una pericia que solo él poseía, a establecer, ordenar y anotar los textos de las *Obras Completas* de Carlos Astrada y de Alfredo Llanos.

Temperamental, incansable y amenísimo anfitrión, así como recio y vigoroso discutidor; de complexión enjuta y rasgos bien criollos, dotado de un inquietante parecido con el retrato de su padre que esbozara Antonio Berni, Rainer Horacio —nombres cargados de poesía— cultivaba una pasión impenitente por el pensamiento de Nietzsche y de Hegel, sobre quienes se había prometido escribir tras la ímproba

labor que sustentaba en torno de quienes fueran sus más queridos maestros. Una punta de libros e infinidad de cuadernillos que editaba por su propia cuenta, y, sobre todo, una envidiable y precisa memoria de testigo privilegiado, son los saldos que su frecuentación me ha deparado, que apenas datan las enseñanzas que le adeudo.

En nuestro primer encuentro, con toda amabilidad, Rainer me sometió a un escrutinio meticuloso para saber si era digno de la obra de su padre. Con cierta imperiosidad me iba mostrando manuscritos y yo debía indicar a qué texto pertenecían. Dos días después había pasado la prueba. Los diálogos siguientes, así como los que sostuve con Horacio González, fueron mi universidad.

Su testimonio y generosidad fueron la clave para poder recuperar la obra de Carlos Astrada y terminar mi libro, al que siguieron dos décadas de promoción de su lectura. Junto a Rainer me sentí, por primera vez, cerca del hogar auténtico de la filosofía. Con su temperamento acerado y a la vez gentil infundía la seriedad, la enjundia, el rigor apasionado con que una estirpe centenaria de pensadores, de la cual se sabía acaso el último representante, asumió una existencia filosófica. A través suyo, durante largas caminatas por el bosque o en interminables charlas junto al fuego nocturno pude percibir la solemnidad y rudeza de un estilo de pensamiento que sabía los desafíos que enfrentaba, pura pasión y rigor. Algo de eso trasuntan los textos de su padre, del propio Rainer, de Alfredo Llanos y de todos aquellos que se sintieron convocados por sus obras. Que hoy, como lo demuestra este coloquio realizado en la Biblioteca Nacional, que publicó su *Epistolario*, así como el inmenso trabajo de edición de sus textos que realiza Martín Prestía, junto a una punta de investigadores en diversos puntos del país y del planeta, adquiere —propone— nuevas lecturas.

En 1972 Rainer había realizado una visita a Heidegger con la cual se cerraba el ciclo del rastro directo de su obra en nuestro país, por intermedio de su principal exponente. Con su viaje protagonizaba

la parábola del hijo pródigo en un doble sentido: él, que había accedido a la obra de su padre a partir de las últimas estribaciones de su recorrido signadas por la dialéctica hegeliano-marxista, acudía, en una suerte de peregrinación a las fuentes, a su lugar de nacimiento, Friburgo, donde tuvo lugar la configuración del primer momento del pensar astradiano. Pero a la vez encarnaba en su persona el mandato heredado de la restañación conciliatoria expresa en el último libro de Carlos Astrada, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, un ejemplar del cual entregó al filósofo de *Sery Tiempo* en sus propias manos. En este hecho se iniciará para él un camino de retorno a la tierra prometida, perdida y recuperada, de la letra paterna.

Rainer falleció en 2002. Como si, según la sospecha borgiana, la historia efectivamente gozase en infligir a sus actores siniestras simetrías deliberadas, la noticia me llegó con un año de retraso, de un modo nimio y terrible, análogo al que abrió nuestra relación. Una carta certificada en la que le refería mis proyectos para fundar la *Biblioteca Carlos Astrada* en Bahía Blanca me llegó devuelta con la lacónica expresión: *fallecido*. Inmediatamente tuve la certeza de que con él languidecía una tradición y se cerraba un ciclo en mi propia relación con la filosofía. Aunque más bien se abría una nueva dimensión signada por el mandato de sostener ese legado. Por lo demás, al ser rechazados por la biblioteca de Cariló, sus libros —salvo unos pocos rescatados por Armando Vites, librero de Rosario, junto a las cartas que me facilitó gentilmente— fueron a parar a la basura.

En la portada de su primer libro, dedicado a un amigo desaparecido, Marcel Proust escribió: “Los antiguos griegos ofrendaban a sus muertos vinos, pasteles y leche. Seducidos por una ilusión más refinada, ya que no más sabia, nosotros les ofrecemos flores y libros”. Hace veinte años recordé esta frase en la última página de mi libro, modesta ofrenda de gratitud personal a Rainer Horacio Astrada, ciudadano de Valeria del Mar, a quien consideré mi maestro, mi amigo.

ACERCA DE LOS AUTORES

OMAR ACHA es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), investigador asociado en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), y profesor asociado de “Pensamiento Argentino y Latinoamericano” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es autor de *Cambiar de ideas. Cuatro tentativas sobre Oscar Terán* (Prometeo, 2017), *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo: Ensayos sobre la abstracción social* (Teseo, 2018) y *La Argentina peronista. Una historia desde abajo (1945-1955)* (Red Editorial, 2019), entre otros. Su último libro es *Marxismo e historia: deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico* (Prometeo, 2023) y publicará próximamente *Peronismo de imprenta: comentarios sobre literatura y política*.

MARÍA CECILIA BARELLI es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS) y Profesora Adjunta en las cátedras Historia de la Filosofía Contemporánea I, Metafísica, Seminario de Grado y Posgrado de la misma institución. Participa en la coordinación de Seminarios de Posgrado en la UNC. Fue becaria doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Realizó una estancia de investigación en la Universidad de Ingolstadt/Eichstätt, Alemania. Colaboró y coordinó los libros: *Crisis de la metafísica. Nihilismo y superación* (EdiUNS, 2013), en Homenaje a la Dra. Laura Laiseca e *Individuo-Individuación-Vida en común. Problemas filosóficos modernos y contemporáneos* (EdiUNS, 2018). Fue Directora de los Proyectos de Investigación “Individuo, Individuación, Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, “El problema de la comunidad. Un relevamiento crítico de ideas filosóficas modernas y contemporáneas” y “El problema de la comunidad: mujer, subjetivación y resistencia”

en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (2014-2023).

NATALIA BUSTELO es Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, Magister en Sociología de la Cultura y Análisis cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA). Trabaja como docente en UNSAM y UBA. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI) e integra el Comité editor de *Políticas de la memoria. Anuario de Investigación del CeDInCI*. Investiga sobre intelectuales latinoamericanos, filosofía y política en el siglo XX. Es autora de *Todo lo que necesitás saber sobre la Reforma Universitaria* (Paidós, 2018) e *Inventar a la juventud universitaria. Una historia político-cultural del movimiento argentino de la reforma universitaria (1900-1930)* (Eudeba, 2021) y compiladora, junto a Lucas Domínguez Rubio, de *Carlos Astrada. Textos de juventud* (CeDInCI/Tren en movimiento, 2021).

NORA ANDREA BUSTOS es Profesora de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). Es Doctora en Ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Diplomada en “Filosofía de la liberación” por la Universidad de San Isidro (USI) y en “Educación Intercultural” por la Universidad de Chiapas y la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y Especialista en “Enseñanza y análisis del mundo contemporáneo” por el Instituto Nacional de Formación Docente (INFOD). Es Docente en la cátedra “Pensamiento Argentino y Latinoamericano” de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades UNMDP) y del Instituto Superior de Formación Docente N° 19. Sus investigaciones giran en torno a la obra de Carlos Astrada, en especial del tema “el humanismo de la

libertad” y, en la actualidad, se focalizan en la impronta del mismo en la filosofía latinoamericana contemporánea.

SANTIAGO CORDERO SALUSSO es estudiante de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Participa de dos proyectos de investigación encargados de estudiar, por un lado, la filosofía argentina reciente, y por otro, la cuestión colonial e imperial en América Latina y la circulación de este saber en la universidad de los años setenta. Cursó la Diplomatura Universitaria de Filosofía de la Liberación, y la Diplomatura sobre Pensamiento latinoamericano y caribeño de CLASCO. Participa de la Comunidad de Estudios de Filosofía y Liberación (CEFyL) y actualmente realiza su tesis de licenciatura sobre la concepción de técnica en la filosofía de Carlos Astrada.

GUILLERMO DAVID es escritor, traductor, curador. Es Director Nacional de Coordinación Cultural de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno. Es autor, entre otros, de los libros *Witoldo o la mirada extranjera* (Colihue, 1998), *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (El cielo por asalto, 2004), *El indio deseado* (Las cuarenta, 2009), *Darcy Ribeiro, la antropología militante* (Universidad Nacional General Sarmiento, 2019), *La risa de las mucamas* (Caterva, 2019), *El puchero misterioso* (Meridión, 2021), entre otros. Ha compilado, de Carlos Astrada, *Metafísica de la pampa* (Ediciones Biblioteca Nacional, 2007) y publicado las ediciones críticas de *El mito gaucho* (Fondo Nacional de las Artes, 2006; Meridión, 2023, en coautoría con Martín Prestía). Tradujo a Antonio Gramsci, Marcel Proust, Raymond Williams y Eduardo Viveiros de Castro.

FACUNDO DI VINCENZO es Doctor en Historia y Especialista en Pensamiento Nacional y Latinoamericano. Es Profesor de Historia en la Universidad del Salvador (USal), la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) y la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Docente e

Investigador del Centro de Estudios de Integración Latinoamericana “Manuel Ugarte” y del Centro de Investigaciones Históricas (UNLa). Es Coordinador del área: “Las Corrientes del Revisionismo Histórico Iberoamericano” en el Centro de Investigaciones Históricas – Departamento de Humanidades y Artes (UNLa). Compiló junto a Daniela D’Ambra el libro *Manuel Ugarte. Legado, vigencia y porvenir* (Edunla, 2018) y, junto a Mara Espasande y Carlos Godoy, el libro *Una hora americana. La Reforma Universitaria desde el pensamiento Nacional y Latinoamericano* (Edunla, 2019). Es autor, junto a Javier López, de *El Caudillismo en el Río de la Plata y otros ensayos de Historiografía, Política e Historia* (Azucena, 2022) y de *Liberales de Corral y Marxistas sin Nido más otros ensayos* (Azucena, 2023).

JUAN IGNACIO GARRIDO es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Doctor en Filosofía en la misma casa de estudios, con una tesis titulada “Imaginación plebeya. Mito y revolución en Carlos Astrada y José Carlos Mariátegui”. Trabaja como docente en la Universidad Nacional de Villa María (UNVM) y en la Universidad Provincial de Córdoba (UPC). Desde el año 2018 coordina la “Formación Política Sindical de la Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba”.

JUAN JOSÉ GIANI es Licenciado y *Profesor* de Filosofía. Docente en las cátedras de “Problemática del Pensamiento Argentino y Latinoamericano I y II” en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Docente en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Director del Centro de Estudios del Pensamiento Argentino. Es autor y compilador de los libros *Filosofías del Kirchnerismo*; *Jaureche, el profeta de la Nación*; *Perón, una filosofía política* y *El mito gaucho. Derivaciones del Martín Fierro*, entre otros.

MAX KUBASECK es profesor de filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía (FaHCE-UNLP), con el proyecto de tesis “Filosofías chinas y de la India en el campo filosófico argentino durante los años treinta y setenta”.

PABLO OLMEDO es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es docente en las cátedras de Filosofía de la Educación, Filosofía e Infancia y Filosofía con Niños del Departamento de Filosofía de la UNRC. Fue becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y realizó instancias de pasantía de investigación en la Pontificia Universidad Católica de Curitiba. Es miembro del grupo de investigación “Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta” dirigido por el Dr. Sergio Sánchez en la UNC y participa en la coordinación de Seminarios de Posgrado en la misma institución. Sus líneas de investigación se centran en el campo de la Filosofía de la Educación y la Historia de la Filosofía de la Filosofía Moderna, especialmente en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

GERARDO OVIEDO es Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) con estancia postdoctoral en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO) y Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) con estancia postdoctoral en la Universidad de Salamanca (USAL). Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Problemas Nacionales de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Docente de Pensamiento Latinoamericano en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y en el Doctorado en Filosofía

de UNLa. Es Colaborador del Seminario Permanente de Pensamiento Latinoamericano e Internalización Universitaria de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Es Miembro asociado del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo. Es autor de *Drama y utopía en el Facundo* (San Luis Libros, 2012); *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la Pampa y la Isla de Utopía* (Caterva, 2015) y compiló *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea, tomo III (Derechos humanos, resistencia, emancipación)* (Biblos, 2016), en co-autoría con Hugo Biazgini, entre otros trabajos. Su último libro es *La encrucijada de Rocinante. Antropología de la emergencia y hermenéutica crítica en Arturo Roig* (Ediciones de la Universidad Nacional de Cuyo, 2024).

MARTÍN PRESTÍA es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Ha publicado varios trabajos sobre Carlos Astrada, como también la edición crítica de sus libros *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado *Carlos Astrada. Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Carlos Astrada. Epistolario* (Ediciones Biblioteca Nacional, 2022).

JUAN RAMAGLIA es Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es Docente adjunto en

“Problemática filosófica” en la Universidad de Mendoza. Integra el grupo de investigación “Filosofía Práctica e Historia de las ideas” (INCIHUSA-CONICET) y es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

JORGE TORRES ROGGERO es Doctor en Literaturas Modernas. Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Profesor Titular de Literatura Argentina I y II en Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH-UNC). Director de la revista/libro *Silabario*. Su obra ensayística comprende, entre otros, los siguientes títulos: *La cara oculta de Lugones* (Castañeda, 1977), *Arturo Jauretche, profeta de la esperanza* (La Ventana, 1984); *Discípulo vivo* (Fundación Ross, 1985), *Elogio del pensamiento plebeyo* (Silabario, 2002), *Confusa Patria* (Fundación Ross, 2007), *Poética de la Reforma Universitaria* (Babel, 2008); *Arturo Jauretche. El ángel aullador / Ramón Carrillo. El ángel sanador* (Fundación Ross, 2019). Su obra poética es frecuentemente citada en estudios dedicados a la generación del 60. En 2019 publicó una antología con textos éditos e inéditos: *Poesía 1960-2015* (Alción).

AGUSTINA ROSA es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la misma institución con el proyecto “Ideal, crítica nietzscheana y humanismo(s) en la obra de Carlos Astrada”. Es miembro del Grupo de Investigación que desarrolla el proyecto “La filosofía de Nietzsche: fuentes y recepción en Hispanoamérica (1900-1950)”, dirigido por el Dr. Sergio Sánchez, con aval académico y subsidio de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la UNC (SECyT-UNC, Argentina). Adscripta a las cátedras de Filosofía Contemporánea, Metafísica I de la Carrera de filosofía de la FFyH (UNC).

SERGIO SÁNCHEZ es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Doctor en Ciencias de la Cultura por la Scuola Internazionale di Alti Studi (Modena, Italia). Es Docente de las cátedras de Filosofía Contemporánea y de Metafísica (UNC). Miembro del Comité Científico Internacional de Hyper-Nietzsche. Gruppo di ricerca internazionale (<http://www.hypernietzsche.org/>). Director del Grupo de investigación sobre “La filosofía de Nietzsche: fuentes y recepción en Hispanoamérica (1900-1950)” (SECyT-UNC, Argentina). Fundador y actual co-director, junto con Pablo Olmedo y Cecilia Barelli, de la *Colección nietzscheana* (Ed. Brujas, Córdoba), serie que recoge investigaciones sobre la filosofía del pensador alemán. Entre sus publicaciones se cuentan: *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño* (Ed. Brujas, 2014), *Borges lector de Nietzsche y Carlyle* (UNC, 2014) —que en 2018 tuvo una segunda edición, publicada en Italia en traducción de Giuliano Campioni: *Borges lettore di Nietzsche e Carlyle* (ETS, Pisa)— y *Los grandes hombres como calamidad pública. Carlyle en Nietzsche* (UNC, 2024).

JIMENA SOSA es Licenciada en Filosofía y Doctora en Humanidades (con orientación en Filosofía) por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Fue becaria doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de cooperación internacional entre Sorbonne Paris Cité y CONICET. Es Profesora Adjunta de “Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas de Argentina y América Latina” de la Universidad de La Plata (UNLP) y sus investigaciones se centran en las revistas de filosofía durante el primer peronismo.

A propósito de recientes ediciones y compilaciones de la correspondencia, libros y escritos inéditos de Carlos Astrada la Biblioteca Nacional abre un diálogo sobre las diversas interpretaciones y lecturas a las que dio lugar, las proyecciones de su producción y los aspectos centrales de su trayectoria biográfica.

Agustina Rosa

Sergio Sánchez

María Cecilia Barelli y Pablo Olmedo

Jorge Torres Roggero

Juan Manuel Ramaglia

Natalia Bustelo

Facundo Di Vincenzo

Juan Ignacio Garrido

Jimena Sosa

Max Kubaseck

Nora Andrea Bustos

Santiago Cordero Salusso

Omar Acha

Juan José Giani

Martín Prestía

Gerardo Oviedo

Guillermo David