.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

**Tipo de documento: Tesis de Doctorado**

**Título del documento: Hacia una «racionalidad ampliada»: una aproximación al pensamiento ético-político de Carlos Astrada (1916-1945)**

**Autores (en el caso de tesistas y directores):**

**Martín José Prestía**

**María Pia López, dir**

**Mariana De Gainza, co-dir**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2022**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Mg. Martín José Prestía

# Hacia una «racionalidad ampliada»: una aproximación al pensamiento ético-político de Carlos Astrada (1916-1945)

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Faacultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Directora: Prof. Dra. María Pia López

Co-Directora: Prof. Dra. Mariana De Gainza

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2022

**Resumen**

Hacia una «racionalidad ampliada»:
una aproximación al pensamiento ético-político de Carlos Astrada (1916-1945)

El propósito general de la presente tesis es indagar en la obra de Carlos Astrada para el período 1916-1945, mayormente descuidado por la crítica. Se buscará examinarla en su especificidad y poner de relieve su orientación ético-política, que considero su nota distintiva.

La tesis se divide en dos partes. La primera está abocada a un tratamiento de su obra juvenil, que cubre el período que se extiende de 1916 a 1927 y coincide con su obra juvenil. La segunda indaga en el período 1927-1945.

En la primera parte de la investigación, ofrezco un marco interpretativo general de su obra, situándola en el cruce del «vitalismo» y el «romanticismo» como dos sensibilidades que atraviesan su pensamiento (capítulo I); y sus debates públicos, a saber: su discusión con el positivismo vernáculo en torno a los límites de la racionalidad y el papel de la filosofía y la ciencia; los modos en que interpreta la Revolución rusa de 1917 y la Reforma universitaria de 1918, de la que es partícipe; su vinculación con algunos círculos intelectuales de filiaciones libertarias y anarco-bolcheviques; su disputa con el nacionalismo católico en torno a la noción de «patria»; y el modo en que se acerca a las vanguardias estéticas y se auto-comprende como perteneciente a la «nueva generación», que expresa una «nueva sensibilidad» (capítulo II). En segundo lugar, indago en las nociones que considero centrales de su pensamiento ético-político juvenil, ejercicio para el cual se relevan, además, las influencias filosóficas más significativas. Analizo los alcances e implicancias contenidas en las distintas relaciones que nuestro autor traza entre las nociones de "ideal" y "vida" (capítulo III) y los diversos modos en que el pensamiento astradiano impugna la racionalidad instrumental como paradigma para pensar la política y la *praxis* humana en general, sin caer por ello en el irracionalismo y buscando, antes bien, la elaboración de una «racionalidad ampliada» a partir de la complementación de la razón con el anhelo, las pasiones, los instintos, la «prefiguración estética» y el mito (capítulo IV).

Como resultado de la primera parte de la tesis, ofrezco una «imagen unitaria» de la obra juvenil astradiana, que aparece como un terreno sobre el que emplazar los desarrollos de la segunda, que corresponden a la madurez del autor. Allí intentaré mostrar posibles resonancias de la filosofía ético-política juvenil en su obra posterior, al tiempo que intentaré establecer ciertas innovaciones y desplazamientos.

La segunda parte de la investigación replica la estructura general de la primera, para el período que abarca los años 1927 y 1945. Presento, en primer lugar, el pasaje que Astrada realiza desde las «filosofías de la vida» hacia las «filosofías de la existencia» (capítulo V); y ofrezco una síntesis del contexto histórico-intelectual y biográfico del período 1927-1945, para lo cual abordo los siguientes ejes: su viaje formativo a Alemania y su recepción de la obra de Scheler y Heidegger, parte del proceso de profesionalización de la filosofía argentina; su participación en algunas actividades políticas hacia comienzos de la década de 1930, de las cuales se destaca el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (F.A.N.O.E.); su primera aproximación al pensamiento de Marx; la reinterpretación que realiza de la Reforma universitaria de 1918, de la cual cuestiona sus reales alcances; su intento de comprensión histórico-filosófica de la llegada del nacional-socialismo al poder; su vinculación con círculos intelectuales y políticos nacionalistas y su participación en numerosas publicaciones de la misma orientación, en las cuales elabora una serie de textos en que traza una perspectiva «nacional-revolucionaria» (capítulo VI). En segundo lugar, presento las nociones y conceptos más destacados del período, para lo cual también se relevan las influencias filosóficas más significtivas. Examino la pregunta astradiana por el ser humano, dividida entre indagaciones antropológico-filosóficas y metafísicas, que encuentra cauce a partir de un tratamiento del carácter de «juego», la unidad de teoría y *praxis*, la centralidad del «espacio» y la relevancia de la «corporalidad», todos ellos elementos que se oponen a la primacía de la racionalidad (capítulo VII). Por otra parte, analizo las elaboraciones astradianas en torno a una «ética existencial»; (capítulo VIII); y las relaciones entre «poesía», «mito» y «religiosidad», que replican su búsqueda de una «racionalidad ampliada» (capítulo IX). Un Excurso al último capítulo pretende abordar *El mito gaucho* (1948) a partir de los puntos desplegados anteriormente.

En las conclusiones se ofrece, además de una síntesis de lo presentado a lo largo de la tesis, una serie de indicaciones para futuras investigaciones, identificando posibles resonancias de la filosofía ético-política de Carlos Astrada para el período analizado y en el resto de su obra, como también algunos desplazamientos e innovaciones.

## Abstract


Towards a «broadened reason»:
an approximation to the ethico-political thought of Carlos Astrada (1916-1945)

The general aim of this thesis is to research Carlos Astrada's work between 1916 and 1945, a period which has been largely neglected by critics. Hence, Astrada's work will be study giving

priority to its ethical-political orientation, which I consider a distinctive feature throughout this period.

The thesis is divided into two parts. The first part is focused on his early work, which covers the period 1916-1927. The second part is devoted to the period 1927-1945.

In the first part of the research, I offer a general interpretative framework for his early work, which is placed at the crossroads of two sensibilities that run through his thought: «vitalism» and «romanticism» (Chapter I). In this regard, I focus on his most relevant public debates, e.g., Astrada's discussion with vernacular positivism on the limits of rationality and the role of philosophy and science; the ways in which Astrada interpreted the Russian Revolution of 1917 and the University Reform of 1918 (in which he took part); his links with some intellectual circles related with libertarian and anarcho-Bolshevik political trends; his debate with Catholic nationalism on the notion of «fatherland»; and the way in which he approached the aesthetic avant-garde, while considering himself as belonging to a «new generation» that expressed a «new sensibility» (Chapter II). Secondly, I examine the notions that I consider central to his youthful ethical-political thought. Accordingly, I also underline the most significant philosophical influences that shaped his work at the time. I analyse the scope and implications of the different relations that Astrada drew between the notions of «ideal» and «life» (chapter III) and the different ways in which Astradian thought challenged instrumental rationality as a paradigm for thinking on politics and human praxis in general. In order to do this, I will show his efforts to avoid falling back into irrationalism, but rather seek the elaboration of an «broadened rationality» based on the complementation of reason with longing, passions, instincts, «aesthetic prefiguration», and myth (Chapter IV).

As a result of the first part of the thesis, I offer a «unitary image» of Astrada's youthful work. This image represents a solid ground to situate the developments of the second part, which correspond to the author's later work. Then, I will attempt to demonstrate possible resonances of the youthful ethico-political philosophy in his work, while also attempting to establish some theoretical innovations and displacements.

The second part of the research replicates the general structure of the first, but for the period 1927-1945. In the first place, I present Astrada's passage from the «philosophies of life» to the «philosophies of existence» (Chapter V); and I provide a synthesis of the historical-intellectual and biographical context of the aforementioned period, for which I address the following core topics: his formative trip to Germany and his reception of the work of Scheler and Heidegger, which constitute a part of the process of professionalisation of Argentine philosophy; his participation in some political activities towards the beginning of the 1930s, especially in the Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (F.A.N.O.E.); his first approach to Marx's thought; his reinterpretation

of the University Reform of 1918 and its actual goal; his attempt at a historical-philosophical understanding of the arrival of National Socialism to power; his links with nationalist intellectual and political circles and his participation in numerous publications of the same orientation, in which he produced a series of texts outlining a «national-revolutionary» perspective (chapter VI). Secondly, I present, in conceptual terms, the salient moments of his work. In order to do this, I will underline his most relevant philosophical influences. I investigate the Astradian research on the meaning of the human being, which is divided between anthropologico-philosophical and metaphysical enquiries. This research lines find his ways through an insight on the character of «play», the unity of theory and praxis, the centrality of «space» and the relevance of «corporeality», all of them elements that contradict the primacy of rationality (chapter VII). On the other hand, I analyse the Astradian elaborations around an «existential ethics» (chapter VIII); and the relations between «poetry», «myth», and «religiosity», which replicate his quest for a «broadened rationality» (chapter IX). Finally, an Excursus to the last chapter seeks to address *El mito gaucho* (1948) on the basis of the points made above.

The conclusions offer, in addition to a synthesis of what has been presented throughout the thesis, a series of indications for future researchs, identifying possible resonances of Carlos Astrada's ethico-political thought for the analyzed period the rest of his work.

*Dedico esta tesis a mis padres,*
*Alberto Luis Prestía y María Inés Fernández,*
*que sembraron en mí el compromiso con el conocimiento*
*y con aquellos espíritus de los que somos herederos.*

## Agradecimientos

Mi primer contacto con la obra de Astrada fue en 2010 y gracias a mi padre, que me dio a leer *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961) para la materia de Filosofía, en la Licenciatura en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires. Aún sin saber quién era el «personaje del drama» ni conocer detalle alguno de su vida —a excepción de que había sido, de algún modo, mentor de Andrés Mercado Vera, profesor con el que cursó mi padre en Filosofía y Letras y de quien siempre hablaba y habla con reverencia—, recuerdo haber leído con especial entusiasmo a un autor que no escatimaba en giros polémicos y cuya pluma estaba alejada de toda asepsia academicista. Más allá de este primer encuentro fortuito con la obra de Astrada, debo agradecer a mi padre y a mi madre por el apoyo incondicional que siempre me han brindado en todo. Tengo la suerte, asimismo, de compartir con ellos una comunidad de inquietudes y de contar, por ello, con su certera y precisa lectura y consejo de profesionales.

Mi segundo contacto con Astrada —esta vez con su figura además de su obra— fue dos años después, en 2012, mientras cursaba la materia Pensamiento Político Argentino de Horacio González, en el último tramo de la carrera universitaria. La clase estuvo a cargo de quien, con los años y tras una serie de vicisitudes por ese entonces insospechables, se convertiría en uno de mis más queridos amigos: Matías Rodeiro. Algo en Astrada me cautivó de golpe. En retrospectiva, pienso que la imagen casi teatral que comunicaba Matías al presentar la conferencia "Sociología de la guerra y filosofía de la paz" (1947) prendió en mí. Quise ver en aquel acontecimiento la filosofía y la política encarnadas en hombre, hecho y acto. A partir de ese momento, se sucedieron la modesta monografía final de la materia y el comienzo de una lectura más profunda de su obra. Matías aconsejó y facilitó mi postulación a una beca interna doctoral de CONICET, contactándome con mis Directoras, las profesoras María Pia López y Mariana de Gainza. También apoyó —e inspiró, a raíz de su trabajo sobre Saúl Taborda— mi proyecto de compilar algunos textos de Astrada y recuperar otros perdidos, acompañándolo con discusiones, consejos, textos inéditos y material personal del autor —cartas y postales enviadas a su abuelo, Manuel Rodeiro, quien fuera amigo de Astrada—, e incluso materialmente, brindándome la posibilidad de quedarme en su casa en Córdoba para realizar visitas a diversos archivos y bibliotecas, donde tuve el gusto y el privilegio de conocer a su padre, Luis, quien me recibió de brazos abiertos y a quien estoy también profundamente agradecido. De aquel proyecto inicial de investigación es fruto un libro, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Volumen I (1916-1943)*, como así también, en parte, la presente tesis.

Agradezco de manera especial a mi directora de tesis, la Dra. María Pia López, por el apoyo brindado a la presente investigación desde su primer momento, por las conversaciones, precisiones y recomendaciones, y por su comprometida lectura y dirección, realizada siempre con mucha cordialidad y afecto.

A la Dra. Mariana de Gainza, Profesora de la Universidad de Buenos Aires, Investigador Adjunta de CONICET (IIGG-UBA), Co-directora de mi Beca Doctoral, por su apoyo a este proyecto.

A Guillermo David, por las cotidianas conversaciones y consejos, por el gran apoyo brindado a mi investigación y, ante todo, por su amistad.

A todos los amigos que han colaborado con lecturas de pasajes de esta tesis, especialmente a Facundo Bey, con quien compartimos desde hace varios años discusiones e intercambios invaluables, y cuya mirada lectora devolvió siempre la precisión que lo caracteriza; pero también a Esteban Montenegro, Agustín Artese, Jonás Chaia de Bellis, Germán Spano y Tomás Ferreyra, que me han honrado, no sólo con su lectura, sino también con su inestimable afecto y compañía.

A Gerardo Oviedo, por su confianza en mí al extender la amable y amistosa invitación a publicar en la revista *Questiones de Ruptura*, donde pude esbozar por primera vez algunas líneas de esta tesis.

A la presencia inspiradora de Horacio González.

A Marcelo Velarde Cañazares, por su precisa lectura y comentarios a algunas páginas de la presente tesis que esbozara en el marco del dictado de su Seminario de Doctorado "Sentido y situación de la libertad en el existencialismo argentino" dictado en la UNLa en 2017.

A la Profesora Paula Canelo del IDAES-UNSAM, que con sus atentas lecturas e indicaciones me ha ayudado a profundizar y precisar el trabajo de investigación.

Al Profesor Julián Melo del IDAES-UNSAM, que me ha dedicado su tiempo e interés para pensar la estructura de esta investigación durante el Taller de Tesis II. Debo agradecer también sus consejos y lectura, ya que integró el Jurado de mi Tesis de Maestría, junto a los Profesores Eduardo Rinesi y Gabriel D'Iorio, a quienes quedo también agradecido.

Un agradecimiento especial merecen las instituciones que me han apoyado en mi investigación: el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín, donde cursé la Maestría.

Al Grupo de Investigación R18-232 "Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político" (PRII-UBA), dirigido por el Lic. Tomás Ferreyra y la Lic. Alicia Cusinato, proyecto que me honra integrar.

A las trabajadoras y trabajadores de las bibliotecas, hemerotecas y archivos que visité durante el curso de la presente investigación, en especial a Silvia Graciela Fois de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

A todos aquellos que, de un modo u otro, me han brindado su apoyo y cariño sinceros, tramando el necesario sostén afectivo para emprender cualquier programa vital, que de un modo u otro siempre es colectivo.

A las sombras que también trazan —aún en sus ausencias— la «serie ideal» de nuestras vidas.

# Índice

**INTRODUCCIÓN**……..**14**
**I. La obra de Carlos Astrada en el período 1916-1945: antecedentes de su investigación**……14
**II. Escorzo para una interpretación**……...25
II. 1. El hilo del pensar de Carlos Astrada ……25
II. 2. Las «antinomias del espíritu» y el «equilibrio precario»……30
**III. Estructura de la tesis**……34
**IV. Aclaración sobre los principales textos analizados**……42

**PRIMERA PARTE**

**I. PRIMER CAPÍTULO. La sensibilidad vitalista y el romanticismo. Coordenadas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada**……**44**
I. 1. Hacia una «cultura para la vida»……..44
I. 2. Modernidad y *pathos* romántico……57

**II. SEGUNDO CAPÍTULO. Los años de formación. Contexto histórico-intelectual del joven Carlos Astrada (1916-1927)** ……...**68**
II. 1. Contra el «sectarismo de la diosa Razón»: las polémicas con el positivismo……68
II. 2. La Reforma universitaria como *Kulturkampf* ……..74
II. 3. El grupo «Justicia» y la revista *Mente*: el pensamiento libertario del joven Astrada……83
II. 4. «Patria» y «humanidad»: la disputa con el nacionalismo católico……91
II. 5. Las vanguardias, la «nueva generación» y la «nueva sensibilidad». El toque de *Clarín* en la «Arcadia Prehistórica»……93

**III. TERCER CAPÍTULO. El «ideal» y la «vida». Líneas principales del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada**……...**100**
**III. 1. Acción y contemplación: la figura trágica de Obermann**……100
III. 1. a. La «noluntad» como «forma de vida»……101
III. 1. b. «Vida activa» y «vida contemplativa»……103
III. 1. c. ¿La «noluntad» de Carlos Astrada? ……105
**III. 2. Hacia una «síntesis vital» entre el «ideal» y la «vida»**……107
III. 2. a. Ideal y Acción: Jean-Marie Guyau……109
III. 2. b. La génesis vital de los ideales y la discusión con el kantismo: Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler……..115
III. 2. c. Hacia un «Ideal humano orientador»: Rudolf Eucken y Georg Simmel……127

**IV. CUARTO CAPÍTULO. El pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada como la búsqueda de una «racionalidad ampliada»**……**135**
**IV. 1. Antropología del anhelo, «futurismo» y «estética vital»**……135
**IV. 2. La noción de «mito» en el joven Astrada, entre Georges Sorel y Friedrich Nietzsche**……142
IV. 2. a. El mito como «imagen motriz»: Georges Sorel……145
IV. 2. b. El mito trágico y la auto-disolución de la razón: Friedrich Nietzsche……155
IV. 2. c. Mito y religión: el nuevo Dios, «creación viviente de la humanidad»……164
**IV. 3. La razón y la vida: el «filósofo sonámbulo»**……167

**CONCLUSIONES PARCIALES**……172

**SEGUNDA PARTE**

**V. QUINTO CAPÍTULO. El existencialismo, «filosofía de nuestra época»**……**179**
V. 1. Existencialismo: filosofía, clima espiritual, moda……..186
V. 2. De la «vida» a la «existencia»; de la «existencia» a la «vida»……...198
V. 3. «Sentidores», «filósofos» y «publicistas». La encarnadura histórica de la filosofía existencial….208

**VI. SEXTO CAPÍTULO. Filosofía, normalización filosófica y pensamiento ético-político. Contexto histórico-intelectual (1927-1945)** ……**214**
VI. 1. a. El viaje formativo……..214
VI. 1. b. Compromisos políticos y escaramuzas públicas tras el regreso al país……218
VI. 2. Misión de la Universidad: ciencia fundamental, formación cultural y *ethos* nacional……223
VI. 3. El «sentido originario» del materialismo histórico. Primera aproximación al pensamiento de Karl Marx……...226
VI. 4. La «Nueva Alemania»: Universidad, Estado, Pueblo……232
VI. 5. Imperativo de unificación. Carlos Astrada, nacional-revolucionario……249

**VII. SÉPTIMO CAPÍTULO. La pregunta por el ser humano, entre metafísica existencial y antropología filosófica**……..**270**
VII. 1. De Scheler a Heidegger: la existencia humana como «juego»……270
VII. 2. La centralidad de la *praxis*: Heidegger, Marx, Freyer. El ser humano como *homo faber*……278
VII. 3. El papel del espacio en la «estructura de la existencia humana». El paisaje en la consideración del «ser-sí-mismo»……291
VII. 4. La valoración del cuerpo, «nuestra gran Razón»: de Nietzsche a Scheler……303

**VIII. OCTAVO CAPÍTULO. Derivas éticas de la filosofía existencial**……**308**
VIII. 1. Kant y la ética de un «siglo devoto de la razón»……312
VIII. 2. La génesis existencial de los valores y la «inversión» de la axiología scheleriana……319
VIII. 3. El *ethos* de la filosofía existencial……330

**IX. NOVENO CAPÍTULO. Poesía, mito y religiosidad: hacia un «misticismo terreno»**……**336**
IX. 1. «Lo que perdura lo instauran los poetas»: filosofía, poesía, Historia……337
IX. 2. Mito, «fundación» y «formación»……343
IX. 3. Rilke y la «vivencia mística de la tierra»……..……351
**Excurso**. El mito de los argentinos……360

**CONCLUSIONES**……**368**
**I. Consideraciones finales sobre el pensamiento ético-político de Carlos Astrada (1916-1945)** …368
**II. El pensamiento ético-político de Carlos Astrada en su derrotero posterior. Indicaciones para un estudio «prospectivo»**……374

**Índice de abreviaturas**……...……380
**Bibliografía**……382

Impulsado por misteriosa fuerza telúrica y guiado por un certero instinto vital, el gitano es sonámbulo del sueño cósmico de la vida. Quien no haya sido, por instantes, sonámbulo de este mismo sueño, el que no se haya sentido, alguna vez, gitano, ese tal no comprenderá jamás la alquimia maravillosa que realiza el intelecto creador en la forja de las normas, ni cómo éstas, desde el ámbito luminoso del espíritu, imperan la trayectoria de la humanidad superior

—Carlos Astrada, "Sonambulismo vital", 1925 (SV, 313).

Nietzsche ve la culminación del desarrollo de la cultura y del espíritu griegos en Homero o en el apogeo de la tragedia, valorando así con criterio absoluto y *pathos* romántico los tiempos primitivos. Sin duda, el alma griega alcanzó la plenitud de su triunfo y expansión a costa del doloroso sacrificio de su juventud, de sus potentes impulsos primarios, de su primitividad turbulenta y creadora, que, por superabundancia, engendraba dioses, héroes y monstruos en el seno tempestuoso de sus sueños; pero, en virtud del proceso ineluctable e irreversible que condiciona históricamente toda cultura y toda civilización,
el ave simbólica de Minerva, como nos dice Hegel, sólo inicia su vuelo en el crepúsculo, vale decir en la hora en que, sobre un fondo de penumbra y por contraste con la sombra que se aproxima,
es más clara y sosegada la luz del espíritu,
y las formas, ya distantes del caldeado mediodía,
se dibujan más netas y recortadas en el claroscuro.

—Carlos Astrada, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, 1945 (67)

Nada apagará el hervor milenario de los grandes mitos —llama en que se abrillanta la idea del hombre— que impulsan a la humanidad hacia metas lejanas.

—Carlos Astrada, *La Real-politik. De Maquiavelo a Spengler* (RPMS, 280).

# INTRODUCCIÓN

## I. La obra de Carlos Astrada en el período 1916-1945: antecedentes de su investigación

Carlos Astrada (1894-1970) ha sido reconocido como una de las figuras más eminentes de la filosofía y el pensamiento político del siglo XX argentino. En los últimos años, la difusión de su obra y sus ideas ha sido ampliamente facilitada por la muy documentada biografía intelectual e importante interpretación a cargo de Guillermo David (2004), hasta el momento el trabajo más completo y ambicioso sobre nuestro autor, ineludible para quien quiera sumergirse en el estudio de su pensamiento. De ese tiempo a esta parte, Astrada ha vuelto a generar interés en los medios académicos, y es innegable un aumento considerable de las investigaciones en torno a su obra y figura, como así también de ponencias y trabajos en jornadas y congresos científicos especializados, y en diversas publicaciones o capítulos de libros dedicados a la filosofía argentina[1].

No obstante, como señalaba con acierto Noelia Billi tres años después de la publicación del libro de David, la obra de Carlos Astrada "ha tenido un destino errante. Si bien muchos estudiosos actuales lo consideran el mayor filósofo argentino, el estudiante corriente de la carrera de Filosofía no ha escuchado de él, no figura en sus programas, no es mencionado por sus profesores" (2007: 208). Y agregaba, sutilmente:

> [s]intomático del estado de los espacios académicos actuales, por lo menos, resulta este "olvido" de quien tuviera una vida intelectual —volcada a la docencia universitaria tanto como a lo político, muchas veces ambos enlazados— reconocida institucionalmente tanto aquí como en el exterior (por esas instituciones llamadas Universidad, Diccionarios de Filosofía, revistas científicas, Congresos Internacionales, vb. las "instituciones filosóficas") (2007: 208).

Quince años después del trabajo de Billi, en lo fundamental no han cambiado las cosas tal y como ella las describe. Pese a la verificada revaloración de nuestro autor, la producción bibliográfica en torno a su obra es todavía escasa y podemos afirmar que, en líneas generales, Carlos Astrada continúa siendo un pensador mayormente olvidado. Asimismo, el período propuesto para la presente investigación, que abarca los años 1916 y 1945, sigue siendo una

[1] Sin ánimo de ser exhaustivos, pueden destacarse los siguientes trabajos en torno al pensamiento de Carlos Astrada que, sin embargo, no abordan el período propuesto en el marco de la presente tesis, o lo hacen de un modo parcial, deteniéndose en unos pocos textos: Billi (2007); Bustos (2011a; 2011b; 2016); D'Iorio (2007a; 2007b); Donnantuoni Morato (2010; 2011); Eiff (2016); Mora Martínez (2010); Olmedo (2015), Oviedo (2007; 2010; 2013; 2017), Ramaglia (2007); Vernik (2006; 2010). No puedo dejar de mencionar mis propias contribuciones, que abordan aspectos de la obra astradiana por fuera del período estudiado en esta investigación: Prestía (2018b; 2019a; 2019b; 2020b; 2021a).

dimensión poco explorada de su obra, y la mayoría de las interpretaciones vigentes tiene poco que decir sobre él.

Carlos Astrada nació en la provincia de Córdoba en 1894, y murió en Buenos Aires en 1970. Su lugar privilegiado entre las más destacadas figuras de la filosofía argentina le es dado en función de su formación y el alcance de los problemas tratados —pues su obra aborda algunas de las líneas más relevantes de la filosofía europea que le era contemporánea, fundamentalmente la continental, como también los puntos altos de la filosofía moderna, incursionando en metafísica, ética, estética y gnoseología—; pero también en razón de su originalidad, pues Astrada no fue un mero comentarista o divulgador de la filosofía europea —a pesar de ser un destacado introductor de algunas de las problemáticas filosóficas más relevantes de la primera mitad de siglo para los lectores de habla hispana, en especial en lo que concierne a la obra de Martin Heidegger, pero no exclusivamente—, sino que la recepción de las mismas, siempre con un pronunciado sentido crítico, buscó abrir nuevos rumbos al pensar, al punto de desarrollar una filosofía y un estilo que le eran inconfundiblemente propios.

A ello debe sumarse una dimensión adicional acerca de la obra y figura de nuestro autor, que lo convierte en un filósofo consubstanciado con el «destino» de su pueblo. La obra de Astrada es la de un pensador resueltamente comprometido con su situación histórica, y guarda, como es sabido, un lugar fundamental para pensar la vida nacional. Más aún: ese inquirir sobre el destino histórico nacional, y el innegable volcarse sobre lo político de su pensar, recorre subrepticiamente toda su obra, si por político entendemos los modos de ser-en-común, esto es, los problemas que hacen a la con-vivencia humana, al co-existir en un «aquí y ahora» distintivos. La filosofía como discurso preeminente y privilegiado de elucidación y proyección del *ethos* que configura la vida en común de nuestro país, tal es la nota dominante que recorre el pensamiento astradiano, desde su primer trabajo del que tenemos noticias ("Unamuno y el cientificismo argentino", 1916) hasta el último ("Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo", 1970), y que va adquiriendo características peculiares sin variar el corazón, la médula, en una incesante «superación dialéctica» de sus posiciones.

En una entrevista realizada sobre el final de su vida, al ser interrogado por 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. Sólo 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 éste brota de las circunstancias; es un proceso natural y como proceso conceptual puede ser siempre el mismo, y sólo 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).

Dos imágenes características, consagradas por la crítica, surgen al conjurar el nombre de Carlos Astrada. Por un lado, la del introductor de la filosofía «existencial» heideggeriana al país, el discípulo iberoamericano dilecto del Maestro de Friburgo[2] que en la década de 1940 intentó proveer, a través de esa y otra serie de «fuentes germánicas», de sustento filosófico al proyecto de la «tercera posición», inaugurando una ontología mito-poiética del ser nacional que pudiera recuperar y re-trazar los "lineamientos esenciales" de nuestra comunidad política —por momentos, indisimulablemente a tono con el ideario justicialista. Por otro, y de manera complementaria, la del díscolo discípulo de Heidegger que, junto con otros autores, denunció el «giro» [*Kehre*] en el pensamiento del *Gelehrte* alemán y pronunció su apelación a una *praxis* política, manteniéndose en el fecundo campo del humanismo y buscando, a través de esa mediación, un diálogo con la filosofía hegelo-marxiana, una apertura hacia "la dimensión dialéctica" que lo llevaría, en el terreno de la historia, a renunciar a su apoyo al peronismo en el plano local —en función de las limitaciones que, de cara a una política revolucionaria, Astrada veía en él— y, desde comienzos de la década de 1960 y hasta el final de sus días, a saludar al maoísmo y la Revolución China como los puntales de un nuevo comienzo para el ser humno, agotadas las posibilidades de la experiencia soviética, entregada a la «coexistencia pacífica». Junto con esas imágenes surge, de modo complementario, una excesiva importancia otorgada a

[2] Ricardo Maliandi ofrece un testimonio al respecto, en un texto en que recuerda su visita a Heidegger en marzo de 1963: "[a]l enterarse de que venía de la Argentina, comenzó preguntándome por Carlos Astrada. Advertí que sentía por Astrada un particular afecto. Yo había tenido, mucho tiempo antes, oportunidad de conocer a Astrada, pero no tenía noticias «frescas» de él. El caso es que el tema de la filosofía en la Argentina sirvió como una excelente introducción a la conversación que sostendríamos durante algo más de una hora. Creo que todavía resonaban en Heidegger los ecos del Congreso del '49…" (2009: 30). Maliandi se refiere al Primer Congreso Nacional de Filosofía, organizado durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón, del cual Astrada fue uno de sus principales organizadores y al que Heidegger, en pleno proceso de «desnazificación», no pudo asistir. En el mismo libro puede encontrarse un texto de Graciela Fernández en que recuerda una visita realizada por ella y el propio Maliandi a Hans-Georg Gadamer en la primavera de 1992. También Gadamer —a quien Astrada conoció en su paso por Alemania entre 1927 y 1931 y con quien se reencontró, precisamente, en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949—, rememora afectuosamente a nuestro autor, según puede inferirse de los dichos de Fernández: "nos despide con la misma vitalidad y la sonrisa con la que nos recibió. Allí se van otros extraños de ese país, del que sólo recuerda a su viejo compañero, *el loco Astrada*, apodo con el que recuerda a Carlos Astrada, el único filósofo argentino nítido en su memoria" (Fernández, 2009: 63; énfasis original).

los libros *El mito gaucho* (1948), *La revolución existencialista* (1952) y, en general, los escritos de las últimas dos décadas de su vida, que de algún modo han «opacado» la producción anterior, a excepción de unos pocos textos.

Asimismo, lo que caracteriza ambas imágenes o reconstrucciones biográfico-filosóficas presentadas anteriormente es que Astrada es leído, no sólo en una relación de estricta dependencia de sus fuentes filosóficas —de un modo casi «servil»—, sino también en una estricta vinculación con su compromiso político contingente. En ese sentido, esas imágenes nos enfrentan a un doble problema, o bien, a las dos caras de un mismo problema: de un lado, se reduce el pensamiento astradiano a una tendencia política o, en el mejor de los casos, tradición político-intelectual con la que, si bien puede tener un vínculo o un diálogo —incluso un efectivo compromiso—, en función de un lenguaje y una serie de preocupaciones comunes, siempre está en una relación de necesaria —aunque relativa— externalidad; del otro, se proporciona la imagen de un filósofo que es «político» en una acepción, digamos, «llana» de la palabra, y hasta con un cierto dejo peyorativo: como un mero «legitimador» de un proyecto que lo excede y al que le brindaría, meramente, su voz autoral.

En otra entrevista realizada en 1963, a sus casi setenta años de vida, Astrada fue interrogado por las relaciones entre filosofía y política. Allí afirmaba que "[l]a 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" (1963c). El discurso filosófico, entonces, no es una mera «legitimación» *ex post* de una realidad histórico-política determinada, ya «dada», ni tampoco la «iluminación» que el filósofo arroja «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 esa entrevista, una concepción que recorre toda su obra: la "primacía de la *praxis*", que está siempre implicada en la teoría. En la propia filosofía, entendida como

"actividad", va ínsita la dimensión política o, mejor, ético-política, pues Astrada buscará comprender, desde su juventud, el modo en que una serie de valores e ideales, un *ethos*, configura la actividad práctica del ser humano, que es siempre y ante todo una determinada con-vivencia.

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" (1963c). Esa afirmación se enlaza a las palabras de apertura de su primer libro, *El juego existencial* (1933), en las que asegura, conmovido aún por el encuentro con Heidegger[3], 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" (1933a: 9)[4].

En esa clave, así como he afirmado que el pensamiento de un autor como Astrada no puede ser reducido enteramente a una tradición política o ideológica previa o contemporánea, tampoco considero que se pueda hacerlo a una serie de fuentes filosóficas que se agregarían sin más, como si de una mera sumatoria se tratase. Siempre hay un «resto», que remite a la labor filosófica y la apropiación creativa de toda lectura. La obra astradiana se construye en un diálogo filosófico que toma aspectos parciales del pensamiento de otros autores como insumos para su propio pensar. De ese modo, asume también el devenir histórico-político, al que busca aprehender y en el que busca incidir. No niego con ello, por supuesto, que la elucidación de esa serie de posiciones políticas e influencias filosóficas sea importante, pero debe considerarse como una labor distinta —a lo sumo un «momento»— de la que se busca realizar en estas líneas: una indagación que tome al texto en lo que pretende primeramente ser, texto filosófico de implicancias ético-políticas, según la visión del propio autor. En ese mismo sentido, la ligazón entre textos juveniles y maduros —pero también tardíos— debe comprenderse al nivel de la "línea de constancia problemática" o "núcleo problemático", que se presenta al filósofo con el carácter de una urgencia existencial.

La presente tesis está dividida en dos partes. La primera de ellas está abocada a un tratamiento de su obra juvenil, que cubre el período que se extiende de 1916 a 1927. En un primer momento ofrezco un marco interpretativo general de su obra, situándola como expresión de la sensibilidad

[3] "Movido por un sentimiento de admiración y gratitud, debo escribir en la portada del presente libro el nombre de Martin Heidegger, el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual. Por la pujanza genial de su filosofar ha renacido en el suelo de Germania con una profundidad e ímpetu que solo conoció Grecia, en el pensamiento de Aristóteles, el afán metafísico […] No nos ofrecía un nuevo sistema —un sistema más—, ni venía a glosar viejos sistemas consagrados, sino que su lección, centrada en una nueva situación histórica, era la inclinación viva y perentoria a un filosofar concreto, tendiente a develar su propio horizonte" (Astrada, 1933a: 9).

[4] Con matices, Astrada repite la formulación en *El juego metafísico* (1942: 27).

«vitalista» (capítulo I); y reconstruyo la situación histórico-intelectual del período a partir de sus primeras intervenciones filosóficas y debates públicos (capítulo II). En un segundo momento indago en sus escritos, intentando establecer los vínculos entre nociones que considero centrales de su pensamiento ético-político juvenil, tales como «ideal» y «vida» (capítulo III) y «mito» (capítulo IV), ejercicio para el cual tomo en consideración las influencias filosóficas que creo son las más significativas. Como resultado de la primera parte de la tesis, pretendo ofrecer una «imagen unitaria» de la obra juvenil astradiana, que aparece como un terreno sobre el que emplazar los desarrollos de la segunda, que corresponden a la madurez del autor. Allí intentaré mostrar posibles resonancias de la filosofía ético-política juvenil en su obra posterior, al tiempo que intentaré establecer ciertas innovaciones y desplazamientos.

La segunda parte de la tesis replica la estructura general de la primera, para el período que abarca los años 1927 y 1945. Primeramente presento el pasaje que Astrada realiza desde las «filosofías de la vida» hacia las «filosofías de la existencia» (capítulo V); y ofrezco una síntesis de las principales instancias de intervención pública, en la medida en que ellas tienen un correlato con su obra (capítulo VI). En segundo lugar presento en términos conceptuales los momentos destacados de la obra en el período: la pregunta por el ser humano, que encuentra cauce a partir de un tratamiento del carácter de «juego» de la existencia, la *praxis*, el paisaje y corporalidad (capítulo VII); la indagación en torno a las posibilidades de establecer una «ética existencial»; (capítulo VIII); y las relaciones entre «poesía», «mito» y «religiosidad» (capítulo IX). Presento pormenorizadamente la estructura de la tesis en el apartado III de la presente Introducción.

* * *

Existe un consenso general en torno a la existencia de tres períodos en la obra astradiana. El primero de ellos, «vitalista», se extendería entre los años 1916 y 1927, esto es, desde el primer texto conocido del autor, "Unamuno y el cientificismo argentino" [1916] hasta su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca por el ensayo "El problema epistemológico en la filosofía actual" [1927]. En su estadía europea, hasta 1931, se produce el encuentro determinante con el pensamiento de Martin Heidegger, que ese mismo año publica *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], su obra señera, y a cuyos cursos Astrada asiste. Se abre con ello un período maduro, caracterizado por un pasaje hacia la fenomenología y la «filosofía existencial». Su libro *La revolución existencialista* (1952), finalmente, oficia de bisagra entre los períodos maduro y tardío. Este último —que se extiende hasta su muerte, en 1970— se caracteriza por un viraje hacia la dialéctica hegelo-marxiana, que Astrada intenta poner en diálogo productivo con su formación previa.

La periodización elegida para la presente investigación toma el primer texto astradiano, ya mencionado, como punto de apertura, y su libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de 1945, como cierre. Una primera razón para tal punto límite obedece a lo que podría considerarse un «criterio externo» a la obra: existe un tratamiento en general incompleto de la producción previa a su compromiso con el peronismo. La presente tesis, a un tiempo que busca estudiar el período 1916-1945 en su especificidad, pretende también ofrecer elementos para una mayor comprensión del resto de su obra. En segundo lugar, el bienio 1945-1946 presenta, a los ojos del lector contemporáneo —siempre ávido de convenciones—, un elemento adicional para una justificación como la aquí ensayada, y que se vincula a la relación de Astrada con Heidegger. En 1945, Astrada edita su libro sobre Nietzsche y en 1946 Heidegger escribe la *Carta sobre el humanismo*, publicada al año siguiente. En los cruces entre «humanismo», «voluntad de poder» y «metafísica» se producirá el alejamiento astradiano final. Hacia el filo de las décadas de 1940 y 1950, Astrada comenzará su impugnación de *Kehre* y acusará al maestro de haber «ontizado» al ser, y reclamará una vuelta a la comprensión del *Dasein* en los términos de *Sein und Zeit*. En la reedición a su libro sobre Nietzsche (1961), por último, objetará la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder como expresión de la «metafísica de la subjetividad»; antes que la consumación de la tradicción occidental, Nietzsche permitía desplegar una profunda impugnación de la Modernidad y convertirse en puntal de una filosofía prospectiva que tiende hacia el rescate del ser humano de todas sus enajenaciones. Finalmente, podría apuntarse también que en 1946 Astrada dicta su primera conferencia en torno al poema nacional *Martín Fierro*, que dos años después integrará el célebre *El mito gaucho*. Si bien este libro se construye —como se verá en la segunda parte de la presente investigación— en función de una serie de líneas de indagación que despuntan hacia mediados de la década de 1930, la exégesis filosófica del poema gauchesco comporta una novedad.

En líneas generales, la producción astradiana del período propuesto para la presente tesis ha sido considerada de modo parcial e insuficiente. Algunos autores han colocado el acento en las dimensiones «metafísica» y «estética» del período juvenil (1916-1927) y otros han tratado la obra posterior (1927-1945) como mero ejercicio «técnico», ligada a la profesionalización de Astrada en tanto filósofo, en el proceso de constitución del campo disciplinar. Si bien algunos textos han dado cuenta de aspectos políticos del pensamiento astradiano en el período aquí abordado, incluso de la participación de Astrada en algunas experiencias político-culturales —como el reformismo universitario en su filiación libertaria y el vanguardismo estético de la década de 1920—, no se ha buscado mostrar la vinculación interna de nociones y motivos temáticos o conceptuales, ni

tampoco una ligazón entre su participación política o político-cultural y su pensamiento. El tratamiento de la obra astradiana del período elegido resulta, en suma, fragmentario.

El trabajo pionero de Alfredo Llanos (1962), una sustancial exégesis de las líneas maestras del pensamiento astradiano, se limita, sin embargo, al análisis de muy pocos textos del período juvenil, que denomina "Literario", y que estaría caracterizado por la presentación de ciertas intuiciones metafísicas y estéticas que tan sólo algunos años después —tras el viaje formativo a Alemania entre 1927 y 1931— encontrarían desarrollo y tratamiento adecuados. Por otro lado, Llanos circunscribe los alcances del período 1927-1945 a una función «técnica» o «profesional», que dominaría toda su producción. Así, si bien aclara que sus publicaciones "no están exentas" del "sello personal" —que se manifiesta "en la forma de crítica a los planteamientos eminentes de la filosofía moderna y contemporánea" (1962: 35)—, su tratamiento de las mismas, mayormente reconstructivo, no profundiza en los vínculos internos de nociones o motivos textuales, ni considera los numerosos artículos y ensayos que Astrada publicó por fuera de sus libros. Si bien es cierto que Astrada fue un de las principales figuras del proceso de profesionalización argentina, la presente investigación propone una lectura que no cierre el sentido de los textos a un género discursivo o a un ámbito de circulación de los mismos.

Una caracterización similar a la de Llanos es propuesta por Matilde Isabel García Losada en su estudio sobre los introductores de la filosofía existencial en Argentina (1999), en el que examina la obra de Astrada, Miguel Ángel Virasoro, Carlos Alberto Erro, Homero Mario Guglielmini y Vicente Fatone. Al abordar el período juvenil de nuestro autor, al que llama "pre-heideggeriano", destaca los alcances de su pensamiento en tanto incipientes preocupaciones que, "como *actitud natural*", encarnan un "«existencialismo» de inmediatez, *entrañado*" (1999: 23; énfasis original). Al regresar de su estancia alemana, y tras haber "asimilado sus estudios con Heidegger", Astrada habría asumido "no sólo una «actitud», sino —y principalmente— un «pensamiento» existencial", que podría llamarse "«de escuela» doctrinario o técnico" (23). En esa clave, las obras de Astrada que la autora analiza para el período propuesto en la presente investigación —*El juego existencial* (1933); *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936); *La ética formal y los valores* (1938) y *El juego metafísico* (1942)— desarrollarían "principalmente" ciertos "aspectos teóricos" del pensamiento existencialista, que únicamente encontrarían "proyección práctica" en *El mito gaucho* (1948). En síntesis, los trabajos de Llanos y de García Losada omiten toda dimensión ético-política del pensamiento astradiano juvenil y de primera madurez, quizás por mantenerse atados a la reconstrucción auto-biográfica que el propio

Astrada realizó, y que de algún modo consagrara Llanos en su trabajo —quien era, por otra parte, discípulo y amigo de Astrada[5].

La voluminosa biografía intelectual de Guillermo David (2004) tiene la virtud de aportar una serie de escritos al análisis del período juvenil; sin embargo, no ahonda en los numerosos aspectos que ligan tales textos, limitándose al comentario sucinto de aquellos que considera más importantes. Del análisis propuesto por David pueden, sin embargo, destacarse dos dimensiones: por un lado, la identificación del vínculo entre la preocupación estética y política en Astrada, mientras el horizonte epocal recorta los perfiles de las vanguardias y celebra la «primacía de lo nuevo»; por otro, la importancia que en su trayectoria intelectual tuvieron el proceso de la Reforma universitaria de 1918 —de la cual fue uno de los protagonistas en Córdoba, su epicentro— y de la Revolución rusa, acontecimientos históricos a los que Astrada identifica como capaces de erigir los ideales de una vida nueva. En relación a su primera madurez, David analiza pormenorizadamente los textos astradianos, a los que vincula a ciertos aspectos biográficos y políticos, en un logrado intento por destacar las diferentes inflexiones que Astrada realiza en su apropiación del pensamiento de Scheler y Heidegger, sus principales influencias del período. No obstante, en razón del carácter general de su trabajo, David no se ha propuesto un examen que vincule internamente los textos astradianos o busque señalar líneas de continuidad temática y conceptual —ni eventuales aporías. Asimismo, si bien destaca las principales experiencias de participación pública del período en que se adivinan la preocupación y orientación ético-política que caracteriza toda su trayectoria —como el F.A.N.O.E. o "Afirmación Argentina"—, no indaga en las posibles articulaciones entre sus textos y tales actividades, como sí lo hace para el período inmediatamente posterior.

Las documentadas investigaciones de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2015; 2021) indagan en la huella dejada por la Revolución rusa y la Reforma en la obra juvenil de nuestro autor, aportando una serie de datos biográficos sumamente relevante, como también textos que permanecían desconocidos entre los investigadores. En su exégesis, los autores buscan poner de relieve los elementos "libertarios" en la interpretación que el joven Astrada realiza del movimiento estudiantil, ligados a una lectura revolucionaria del «vitalismo» de la época —que también puede advertirse en pensadores cercanos biográfica e intelectualmente, tales como Saúl Taborda (1885-1944) y Deodoro Roca (1890-1942), sus coterráneos y más destacados compañeros reformistas. Asimismo, buscan destacar también lo que sería, siempre según los

[5] En relación al período estudiado, Llanos no modificará su visión en la reedición ampliada y corregida de su trabajo publicada en 1994, casi veinticinco años después de fallecido el maestro.

autores, su filiación "anarco-bolchevique", que podría rastrearse en algunos escritos tempranos y, sobre todo, en función del circuito de publicaciones en el que Astrada participó por estos años, y que responden a tal tradición política —entre las que se destaca la revista cordobesa *Mente*, de la cual fue uno de sus editores, la revista *Cuasimodo* y el diario *El Trabajo*, entre otras. Si bien resultan estudios valiosos, en mi opinión pecan, por momentos, de una lectura que coloca demasiado su énfasis en el contexto histórico-político, y olvida que Astrada siempre se auto-comprendió como un filósofo y, como tal, buscó elevar su discurso a la dignidad universal a la que mira la filosofía. En síntesis, los textos de Bustelo y Domínguez tienen, a un tiempo, la virtud de poner en primer plano el aspecto político de las indagaciones astradianas, y la limitación de hacerlas depender demasiado del contexto histórico y los ámbitos de socialización de Astrada y de circulación de sus escritos. Con ello, la densidad de los textos que trabajan, como también la vinculación interna de nociones y motivos temáticos o conceptuales continúa, en mi opinión, sin recorrerse.

El estudio de María Pia López (2009) resulta fundamental para una profundización del vitalismo del joven Astrada. Situando a nuestro autor dentro del vasto campo de autores argentinos que en las primeras décadas del siglo XX hicieron suyos ciertos motivos de la «sensibilidad vitalista», la autora rastrea nociones medulares en el pensamiento astradiano de juventud, entre las que se destacan las de «mito» —en su vínculo con la *praxis* y la historia—, «deshumanización» —término cercano, en sus implicancias, a la alienación y el fetichismo de la mercancía, y que denuncia la subordinación del ser humano a la técnica y el triunfo de una cultura disgregada, parcelada y especializada, que será uno de los ejes constantes de toda la obra astradiana— y la figura del «nomadismo» y el «sonambulismo vital» en el pueblo gitano —como símbolos de la incesante creación que entraña la vida—, entre otros. El trabajo de López, rico en sugestiones, no tiene como objeto reconducir esas nociones al interior del pensamiento astradiano del período, sino que, junto con otros conceptos y figuras que analiza —en una serie diversa de autores: José Carlos Mariátegui, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Henri Bergson, Deodoro Roca, Saúl Taborda, entre otros—, intenta recuperar la sensibilidad vitalista como un posible discurso emancipatorio, en polémica con ciertas interpretaciones que, al parangonar «filosofía de la vida» e «irracionalismo», descartan sus alcances tras su utilización por parte de los fascismos[6].

[6] La lectura que György Lukács ([1953] 1959) realiza de las filosofías de la vida es, quizá, el paradigma del tipo de interpretación contra el que López polemiza en su escrito. Una parte del primer capítulo de la presente tesis está dedicada una sucinta discusión con el texto del filósofo marxista.

En línea con el trabajo de López pueden citarse también las consideraciones de Michel Löwy quien, en su prólogo al libro de Néstor Kohan (2000), inscribe al joven Astrada —si bien un tanto vagamente— en el grupo de autores irrigados por la corriente del "romanticismo", concepto que él mismo adoptara junto con Robert Sayre ([1992] 2008) y que utilizara luego en una serie de estudios en torno a la obra de diversos autores. En su opinión, Astrada —junto a Deodoro Roca y Julio V. González, entre otros— podría ser considerado integrando la "versión latinoamericana del romanticismo, es decir, de la crítica a la civilización industrial-capitalista en nombre de valores sociales, culturales o éticos pre-capitalistas" (Löwy, 2000: 11). El propio Kohan profundiza en algunos rasgos de esa caracterización, pero su lectura le atribuye a Astrada una orientación "marxista" que, por esos años, no tiene (Kohan, 2000: 46-9). Tanto la «sensibilidad vitalista» como el «romanticismo» serán fundamentales, en tanto «coordenadas» o claves de lectura, para la primera parte de la presente investigación, centrada en la obra astradiana juvenil.

Marcelo Velarde Cañazares aborda la figura del filósofo cordobés en al menos dos ocasiones que son relevantes para el presente estudio. En un primer artículo, al colocarlo como un autor destacado entre lo que él llama "la joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920" (2013), junto a otros filósofos como Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Ángel Vassallo. Desde el punto de vista metodológico y epistemológico que asume Velarde, su escrito supone valorizar las lecturas que los autores mencionados, desde una situación histórico-cultural, geográfica y política particular, realizaron de sus «maestros» europeos, sin considerar las posibles "desfiguraciones" conceptuales en términos de "intelecciones inmaduras o poco rigurosas" sino, ante todo, como una búsqueda por constituir un pensamiento soberano, "auténtico", trazado en la particularidad concreta de un «aquí y ahora» distintivos (2013: 83-4). Huelga aclarar que comparto ese criterio de lectura, al que considero provechoso y fructífero para el abordaje de una obra como la de Astrada. En su otro artículo (2012), Velarde amplía la caracterización del pensamiento astradiano de juventud, analizando la dimensión de la «temporalidad» en el ensayo "Obermann. Escepticismo y contemplación" [1918] y rastreando sus reelaboraciones y desplazamientos hasta *El mito gaucho* (1948). Sin embargo, pese a que el autor coloca el énfasis en el vuelco político del pensamiento astradiano de madurez —fundamentalmente en lo que concierne a la noción de «mito»—, el período sugerido para la presente investigación continúa caracterizado en términos de "intimista y metafísico", sin apartarse demasiado de lo propuesto por Llanos (1962).

El texto de Gerardo Oviedo en torno a la "antropología del anhelo" en Astrada (2013) es también relevante para una parte del presente trabajo. Si bien no establece distinciones entre el

período juvenil y el resto de la obra astradiana —por otra parte, no es su preocupación— y se basa, sobre todo, en "Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo" —un texto astradiano publicado de forma póstuma y escrito en los años finales de su vida, entre 1966 y 1970, al que Oviedo complementa con algunos pasajes de textos de la primera mitad de la década de 1920— es un trabajo significativo para nosotros pues, al analizar la dimensión del «anhelo» como disposición anímica fundamental del ser humano que permite la apertura al futuro, establece un punto de partida para identificar la ligazón que existe, en toda la obra de Astrada, entre una determinada concepción antropológico-filosófica y metafísica y sus alcances práctico-políticos.

## II. Escorzo para una interpretación

### II. 1. El hilo del pensar de Carlos Astrada

En *Restos Pampeanos*, Horacio González señala de forma sugestiva —refrendando una opinión de León Rozitchner, según él mismo aclara— que "todo lo que fue Astrada, los estratos ideológicos que había atravesado, estaban siempre a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente". Más aún, según González "[l]os abismos irresueltos de su procedimiento teórico [...] parecen constituir el alma y la forma de su obra, antes que el obstáculo que la disuelve por inarmónica" (1999: 135). Tal descripción de la obra de Carlos Astrada —y de su inescindible anudamiento vital— se advierte en su mismo trabajo escritural. No se trata únicamente de una cuestión de contenido: su permanente reelaboración y reedición, la refundición de su producción en nuevos moldes —con párrafos que se reiteran luego de más de cuarenta años—, la reinterpretación y reinscripción de sus propios textos en cada ademán que va realizando y que lo lleva, como en un vaivén incesante, a través de diversos signos políticos y acontecimientos históricos en los que ve clarear la aurora de la redención humana, no son obra ni del oportunismo ni del capricho editorial, sino de la incesante búsqueda de coherencia a que se ve auto-exigido un pensador de su talante. Tal proceder trasunta un compromiso con la actividad filosófica y con su circunstancia histórica, dimensiones que considera inextricablemente unidas. La reescritura de su propia obra y vida, que acometió echando al olvido gran parte de su producción juvenil, pero también de su temprana madurez, no puede sino leerse en esta misma clave. No obstante —mal que le pese al propio Astrada—, también en esos textos podría reconstruirse un delgado hilo que unifique en tensión su pensamiento.

El libro *Temporalidad* (1943) es suficientemente ilustrativo del modo de proceder de Astrada sobre su propia obra. Se trata de una compilación de una serie de artículos dispersos, escritos entre 1918 y 1943, en los que introduce modificaciones pero mantiene la fecha de publicación

original —como si no fueran, en rigor, «reescrituras». La reedición de esos ensayos, como es evidente, produce también una «reescritura» sobre su propia vida y el conjunto de textos que hacen al *corpus* de su obra[7]. Al poner de relieve sólo una parte de su producción, Astrada opaca un gran número de otros textos de ese mismo período que no volverán a aparecer en recopilaciones o noticias bibliográficas —por poner un ejemplo, la bibliografía confeccionada en vida de Astrada por su discípulo Alfredo Llanos (1962) no aporta datos contradictorios con lo que aquí sugiero, por lo que es de suponer que el relevo bibliográfico haya sido realizado en connivencia con nuestro filósofo. Asimismo, al publicar los textos recogidos en *Temporalidad* con modificaciones —algunas de ellas realmente significativas— pero manteniendo la fecha original, Astrada produce una suerte de efecto de «reunificación» sobre su obra completa, que debe sortearse para un estudio como el que se propone aquí. Parte del trabajo de investigación que supuso esta tesis, y que detallaré sobre el final de esta Introducción, implicó relevar los escritos originales, contenidos en diarios y revistas del período. De ese trabajo de investigación surgió una serie de textos desconocidos por la crítica, y que han sido fundamentales para la presente tesis.

El apetito intelectual de nuestro autor y su capacidad de absorción de los desarrollos de otros autores en función del despliegue de su propio filosofar es otra de las líneas distintivas de su producción. Buena parte de los escritos de Astrada consiste en comentarios o glosas críticas a otros pensadores —tendencia que crece con la «profesionalización» de Astrada en tanto filósofo, a partir de 1927—, y cuesta a veces diferenciar dónde termina la reposición y dónde comienza la inflexión propia. En ese sentido, en el "Prólogo" a la reedición de 1994 de su *Carlos Astrada*, Alfredo Llanos destaca de quien fuera su maestro: "Astrada ha logrado mantener una firme independencia frente a todos los pensadores que le han atraído, de los cuales ha tomado hegelianamente elementos importantes, si bien los ha adaptado a las circunstancias de lugar y tiempo". Y agrega, enfatizando lo que considera una excepcionalidad de Astrada en el ambiente filosófico nacional: "[d]entro de la filosofía argentina esta característica es inédita, sin precedentes, y es un signo distintivo de originalidad y aptitud crítica" (1994: 13). Más allá del tono de Llanos —que cifra la actitud del discípulo «venerativo»—, lo cierto es que en los márgenes, en las anotaciones que realiza a los autores que comenta, no pocas veces se vislumbran los trazos con los que Astrada construye su propia filosofía. Si a lo largo de su trayectoria

[7] Con matices, los libros *Ensayos filosóficos* y *Tierra y figura*, ambos de 1963, presentan similares características.

intelectual su escritura se presenta como una reescritura constante de sí mismo, de igual modo debemos considerarla, en parte, una constante reescritura de otros pensadores.

De igual modo, Carlos Astrada no fue ni quiso ser un pensador sistemático. El sistema es sólo una de las posibles direcciones de la filosofía, sugería en un texto juvenil, la "Nota preliminar" que antepusiera a la edición de *Der Konkflikt der modernen Kultur* [*El conflicto de la cultura moderna*, 1918], de Georg Simmel, que tradujo y publicó de forma pionera desde la dirección de la Sección Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en 1923. Simmel habría sacrificado "en su obra, la unidad de sistema, que le hubiera sido fácil lograr dada su gran aptitud filosófica, a la unidad viva de su pensamiento" (Astrada, 2011: 34). La empresa intelectual simmeliana encarna una "peculiar *actitud filosófica*", propia de un "pensamiento vivo". Simmel "ignora lo que es una detención en el camino de la investigación" y por ello "no ha caído en el anquilosamiento que comportan las pretendidas conclusiones definitivas". Con una entonación en la que es fácil adivinar cierta cuota de admiración e, incluso, el retrato de una disposición filosófica que se tiene por modélica, Astrada agrega: "[d]e aquí que su producción intelectual sea, quizás, fiel expresión de su espíritu curioso e inquisitivo", espíritu "que trataba de conquistar inusitados puntos de vista —posiciones siempre interinas sobre la perspectiva indefinida del pensamiento y de la vida, constantemente renovados" (33-5; énfasis propio). Años después escribirá sobre Max Scheler con tono similar: "careció de sistematismo externo, aunque no de una rigurosa *actitud sistemática*, merced a la cual fue una perspectiva abierta sobre el mundo y la vida y sus múltiples caminos y posibilidades. Esto, además de sus excepcionales dotes intelectuales y temperamentales, hizo de Scheler el vocero magnífico de los supremos postulados espirituales y humanos de nuestra época" (FES, 542; 1942: 111; énfasis propio).

La inclinación por la filosofía a-sistemática será una constante en su vida. Casi treinta años después, en uno de sus libros más significativos, *La revolución existencialista* (1952), afirmaba, de manera análoga, que la filosofía, "antes de encontrar expresión en la instancia del pensamiento discursivo y sistemático, ha alentado, como tendencia, como pensar especulativo no formulado ni sistematizado. La filosofía sistemática es tan sólo una forma o manifestación parcial de aquella tendencia o impulso primariamente filosófico" (33)[8]. La ponderación de la filosofía a-sistemática

[8] El párrafo aparece replicado, de manera casi textual, en la "Introducción" a su último libro: *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* ([1970] 2005: 21-2). A renglón seguido agrega, explícitamente: "[g]rave yerro es, pues, tomar lo externo, la sucesión contingente de formas sistemáticas, por el contenido, la esencia de la filosofía misma" (22). Algunas páginas después afirma, por último, que: "[t]oda filosofía —digna de este nombre— antes de encontrar expresión en sistemas, en la instancia racional del pensamiento discursivo, alienta en el espíritu de una época, o de una generación, o de un hombre, como primario

no es casual ni antojadiza, se realiza a partir de una consideración de lo que la filosofía es —o, precisamente, «puede ser», como otra de sus posibilidades—, como así también del puesto que ocupa en la vida humana, y en qué consiste la vida humana misma. "El filosofar concreto, a base de una situación existencial —sentencia evocando a Søren Kierkegaard en la "Introducción" a *El juego existencial*, de 1933—, no puede necesariamente propender a lo sistemático, a lo concluso", pues la existencia "es lo concreto y contradictorio, cuya peculiar movilidad mantiene siempre abierto el horizonte en que ha de proyectarse e inscribirse su problemática esencialmente histórica" (1933: 10), para lo cual la filosofía aparece como órgano principal. Con ello, Astrada afirma que los múltiples temas de indagación que conforman *El juego existencial* "aunque suponen un punto de vista filosófico —una *actitud* frente a problemas fundamentales— y un definido criterio metódico en su tratamiento, no sistematizan una doctrina, ni siquiera dibujan el esquema de una posición más o menos sistemática" (10; énfasis propio). La propia existencia, conclusa únicamente con la muerte, es también el escenario en que se dirimen las contradicciones y tendencias que pulsan en el presente y fraguan el porvenir. Un ciclo histórico en crisis y ebullición demanda del filósofo el mismo estado de precariedad, constitutiva, ante lo que adviene[9].

Esa misma concepción es el telón de fondo sobre el cual Astrada reconstruye la vida y obra de Nietzsche en su libro de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. El filósofo de Röcken fue quien lo acompañó, quizás más que ningún otro, durante toda su trayectoria intelectual[10]. De su filosofía, que "aspira a dar testimonio de la existencia humana, asentando su valor y su destino" dirá que "no conoce, no puede conocer un sistema lógicamente concluso, abstractamente coherente" (1945: 12-3). A Nietzsche hay que "contemplarlo en el todo de la problemática que lo

impulso ontológico, como pensar especulativo aún no formulado; la sistemática no es nada más que una forma o manifestación especial y parcial de aquella tendencia primariamente filosófica, que es índice dinámico, fluencia del hontanar. Grave yerro es, pues, tomar lo externo, la sucesión contingente de formas sistemáticas, por el contenido, la esencia de la filosofía misma" (1970: 29-30).

[9] En ese mismo sentido, la forma ensayística, tan cultivada por Astrada desde su juventud, aparece como "el medio privilegiado por excelencia para captar la realidad contradictoria, fragmentaria, temporalizada y fluida de la Modernidad", un "vehículo afín y de la misma naturaleza que el de las tendencias ontológicas de la Modernidad" (Gil Villegas, 1996: 407). Una profundización en torno a la forma literaria «ensayo» escapa por entero a las posibilidades de la presente tesis. La bibliografía en torno al tema es vasta; en relación a nuestro objeto de estudio y al argumento que aquí intento desplegar, resultó particularmente iluminador el capítulo de Francisco Gil Villegas (1996: 377-429) en que analiza las relaciones entre «ensayo» y «tratado sistemático» teniendo como referencia a Georg Simmel, György Lukács y José Ortega y Gasset como «precursores» de Martin Heidegger. Quien ha escrito sobre el tema del «ensayo» en Astrada es Gerardo Oviedo (2007; 2017).

[10] Llanos ha podido afirmar que "[e]l ingrediente nietzscheano en la filosofía de Astrada es de importancia capital […] y le ha servido para fortalecer algunos rasgos distintivos de su obra" (1994: 12). También David, en un sentido similar: "[e]n su constituirse como filósofo la frecuentación crítica de la obra de Nietzsche fue dotándolo de una mirada penetrante, de criba e impugnación de la metafísica y la moral occidentales, que, desde su dominio de los saberes propios del más levantado ademán académico, le posibilitará adoptar una posición raigalmente autónoma, libre" (2004: 142).Volveré sobre la importancia de Nietzsche en el primer capítulo.

absorbe" y "en la unidad de su postura concreta", "anudada a las peripecias y al drama de su propia existencia y a las etapas de su producción, de su ímpetu creador, lleno de deslumbramientos, de puras alegrías y de dolorosas tensiones, con sus candentes antinomias y contrastes" (13). Por ello es que, si bien pondera una interpretación como la de Alfred Bäumler —y también la de Ludwig Klages, quienes, junto al *Georgekreis*, "han suscitado la revaloración de su filosofía", propiciando un "renacimiento de Nietzsche"—, critica también su intento de reducción de "todo el pensamiento de Nietzsche" únicamente a "las ideas que encontraron formulación en *Der Wille zur Macht*, interpretándolas como un sistema filosófico cerrado" (11-2)[11]. Nietzsche debe ser considerado "en el bloque ingente de su inquietud, en constante proliferación, en un continuo aproar el espíritu hacia nuevas rutas, hacia regiones repuestas y hasta ignotas de la realidad y de lo humano"; e interrogar su obra buscando "las proyecciones actuales de su pensamiento" (13).

No obstante, aclara Astrada, el pensamiento de Nietzsche, "aunque no haya tendido hacia el sistema, en el sentido de lo abstractamente concluso y congruente, posibilidad excluida por la índole misma de su filosofar, se inspira en una *actitud sistemática* frente a la vida y sus grandes problemas" (1945: 113; énfasis propio). En ese sentido es que podemos leer la queja de Astrada ante algunas interpretaciones de Nietzsche que abandonan la indagación en torno al "núcleo problemático" del que surgirían las diferentes direcciones que toma la filosofía del alemán. Ese "núcleo problemático" no es más, en definitiva, que "la postura radical del filósofo, del hombre filosofante, ante el mundo y la vida" (1945: 12).

Las consideraciones que el argentino realiza en torno al pensamiento de Nietzsche pueden servir como punto de partida para la presente investigación. Así, la dirección que guía nuestra tentativa no puede ser nunca la de una presentación o reconstrucción —más o menos expositiva, más o menos crítica— del «sistema» astradiano pues, como explica Francisco José Martín, "el sistema de un pensamiento, su sistematicidad, no puede quedar en el lado oculto de la escritura". El sistema es, precisamente, "la patentización de todos los elementos que lo constituyen, y de cómo esos elementos se organizan entre sí"; "no es sólo un supuesto «orden» a partir del cual se organiza el mundo" sino también "la expresión de ese mismo orden, la arquitectura del edificio

[11] Téngase presente que, para el momento en que Astrada escribe su libro sobre Nietzsche, Giorgio Colli y Mazzino Montinari no han comenzado aún su edición crítica de la Obra Completa del filósofo alemán —tarea emprendida a partir de 1967—, que acabará por deslegitimar *Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*] por ser producto de un reordenamiento arbitrario de fragmentos póstumos llevado a cabo por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche.

del pensamiento" (1999: 36)[12]. No obstante, que el pensamiento de Carlos Astrada se construya asumiendo la a-sistematicidad, la fragmentariedad incluso, no implica que se desarrolle de manera fortuita. Existe en nuestro autor, como él consideraba de Nietzsche, una «actitud sistemática» ante los dramas de la existencia humana, que liga su inquirir metafísico, estético, ético y político a una serie de nociones cardinales, a un «núcleo problemático» del que aquellas direcciones del pensamiento brotan —lo cual, como es previsible, no lo exime de tensiones y aporías. Existe una profunda unidad, que va cifrada en la serie de líneas esenciales que irriga toda su producción y que va desplegándose y tomando diferente cariz ante la circunstancia histórica, intelectual y política que las envuelve y ante las que surgen, crecen y se diversifican.

La serie de motivos fundamentales que integraría el "núcleo problemático" del pensamiento astradiano puede, sí, reponerse, ya no como una «sistematización» sino como la elucidación de un terreno sobre el que emplazar la obra astradiana. Parte de esta tesis estará dedicada a la presentación de esos motivos fundamentales, que proponemos únicamente como una posible apuesta interpretativa, asumiendo el carácter necesariamente tentativo y «constructivo» que va cifrado en toda lectura.

A raíz de la atención que ya ha merecido su producción madura y tardía, se prestará especial cuidado a conjurar el peligro de realizar una lectura retrospectiva que encuentre tópicos de su obra posterior en sus textos de juventud. Una homologación tal podría inhibir un análisis que detecte desplazamientos conceptuales pero también continuidades o repeticiones de motivos y preocupaciones en el horizonte de nuevos marcos teóricos. Con ello, se pretende invertir los términos: no será a la luz de su obra madura que se analicen sus desarrollos juveniles —tentación en la que ha caído la mayoría de sus lectores— sino, por el contrario, la presente investigación está motivada por la pretensión de habilitar el camino inverso, que va de la obra temprana a la de madurez, en una lectura «prospectiva». Ello implicará también intentar evitar caer en las diversas formas de la teleología, otra de las tentaciones que no siempre ha logrado esquivar la crítica.

## II. 2. Las «antinomias del espíritu» y el «equilibrio precario»

> Entre los grandes temas de Rilke, en el dominio de la vida y de la creación artística, se destaca, adquiriendo el valor y jerarquía de una de sus vivencias centrales, fluencia henchida y continua que conduce al manantial de su poética, el de la "muerte propia", postulado poético-existencial que, en él, se corresponde con el de la "vida propia", formando ambos unidad inescindible. No se explica este *pendant* con el sólito símil del anverso y reverso de la medalla puesto que se

[12] Las páginas de Francisco José Martín dedicadas a discutir las interpretaciones que han intentado «sistematizar» el pensamiento de otro autor «fragmentario», José Ortega y Gasset (Martín, 1999: 33-40) fueron sumamente esclarecedoras para dar forma a este pasaje de la tesis.

> trata de una sola cara, mitad en sombra, mitad iluminada, o lo que es lo mismo, de dos perfiles, uno de los cuales funciona como anverso cuando el otro se vela en sombra, y viceversa. En realidad, ambos yacen en la media luz en que está sumida la trama de todo existir.
>
> —Carlos Astrada, "Rilke y la muerte propia" (1940, RMP, 614).

El ensayo astradiano "Obermann. Escepticismo y contemplación" [1918], se estructura sobre un sugestivo pensamiento de Søren Kierkegaard. Se trata del aforismo § 8 de *Diapsálmata* [1843], en que el danés expresa: "[e]n general, la imperfección de todo lo humano consiste en que sólo podamos alcanzar lo que anhelamos a través de su contrario" (Kierkegaard, 2010: 7). Astrada comenta al respecto: "[e]s quizá por la antinomia irreductible que se verifica la comprensión íntima del espíritu. Su actividad se alimenta, en último análisis, de la lucha que libran los términos autónomos en su fondo permanente e indefinible" (O, 146). Como se verá en profundidad en el capítulo III, lo que Astrada pretende en este texto es oponer las figuras distintivas de dos personajes literarios, Obermann y Brand, y a partir de ello establecer una serie de reflexiones en torno a la contradicción que se gesta entre las "formas de vida" que ambos encarnan; la de la "noluntad", de un lado —dominada por la "razón", el "escepticismo" y la "indecisión", que lo inhiben de actuar en el mundo y derivan en una "vida contemplativa"— y la del "voluntarismo", del otro —dominada por la "fe", el "sentimiento", la "voluntad" y la "acción", que derivan en una "vida activa" volcada hacia el mundo y sus afanes prácticos. Los términos extremos de la antinomia se iluminan mutuamente, «por contraste», y, si bien aparecen estilizados en sendos personajes literarios, le permiten a Astrada indagar en lo que considera modalidades posibles de la vida humana. "Preguntad a Brand por el desaliento de Obermann", sugiere Astrada, "y a éste por los minutos de fe que encendieron la vida de aquél, llevándola hasta el sacrificio" (147). Con todo, ante esas posibilidades del «espíritu humano» presentadas como mutuamente excluyentes, Astrada nos recuerda que las "dudas" y "perplejidades" de Obermann, "sus nostalgias de algo indefinible" trasuntan "quizá el anuncio de la posibilidad de una síntesis armónica y superior de las fuerzas aparentemente antagónicas del espíritu" (162).

Un texto del año posterior, "Por el camino infinito…", retomará el valor de la antinomia, a la que define como "la trama misteriosa de la vida misma" (PCI, 175)[13]. Mientras que en el primer texto se adivinaban los signos de una influencia de Miguel de Unamuno junto a la de Kierkegaard, este incluirá una crítica al pensador español, incapaz, según Astrada, de elevarse por encima de una concepción que entiende a la antinomia en "su juego puramente mecánico" (PCI, 176). Si se sigue el análisis astradiano, Unamuno habría caído preso, paradójicamente, de aquello que tanto

[13] De hecho, al año siguiente el texto será ligeramente reformulado y publicado en la revista *Mente* bajo el título de "Antinomias sociales y Progresismo" (1920).

gustaba resaltar: la imposibilidad de la «razón» de aprehender la «vida». Ante las "antinomias sociales" —la sociedad dividida en "pobres" y "ricos", ante lo cual Unamuno creía no encontrar solución lógica—, Astrada propone una superación que escapa a la instancia meramente analítica de la racionalidad y conduce —a través de una ampliación de la razón que acoge la "fe" y la "utopía"— al plano de la acción y de la *praxis*:

> […] así como la antinomia de la razón práctica se resuelve, según Kant, con la creencia en una vida futura, así las antinomias de lo que podemos llamar la razón social —que es también una razón práctica— se resolverían con la creencia en un estado social de relativa armonía y libertad; o sea haciendo de la utopía una realidad espiritual. Esta solución, moviendo constantemente a los hombres en el sentido del ideal, implica la perennidad de la lucha (PCI, 176).

Con este texto, Astrada ya ha avanzado en dirección a una visión que cumple con aquello anunciado por las dudas de Obermann: una síntesis de las antinomias y contradicciones del «espíritu». El paso final lo dará en un texto de 1921, "La razón pura y el ideal revolucionario", en que considerará los puntos extremos del «idealismo» y el «empirismo» en la ética. Este texto —como también algunas reelaboraciones y textos afines— serán abordados en profundidad en el capítulo III. Aquí basta decir que, mientras que en su análisis del problema ético Astrada planteará que el idealismo propone una norma enteramente alejada de la vida que acaba, a la postre, por negarla, el empirismo desconoce toda instancia normativa capaz de elevarse a la universalidad. Nuestro autor intentará una solución en la propuesta de «integración» de ambas dimensiones de la vida humana: la del "ideal" y la de la "vida", en una "síntesis vital" que pretende erigir como sostén de una filosofía revolucionaria (RPIR, 206).

La perspectiva de una integración entre las realidades "aparentemente antagónicas del espíritu" guarda no pocas afinidades con la visión metafísica de otro de los autores que más ha influido a Astrada en su juventud: Georg Simmel. Su noción de *Mittelstellung* [posición intermedia], con la que comienza el primer capítulo de *Lebenschauung* [*Intuición de la Vida*, 1918], su importante libro póstumo en que expone de manera acabada su «metafísica de la vida», arroja luz sobre el tratamiento de las preocupaciones astradianas comentadas anteriormente. "La posición del hombre en el mundo —afirma Simmel en la primera línea del libro citado— está determinada por la circunstancia de que dentro de toda dimensión de sus propiedades y de su postura se halla en todo momento entre dos límites". Esta condición representa la "estructura formal de nuestra existencia, estructura que en sus diversos sectores, ocupaciones y destinos se llena en cada momento de un contenido siempre distinto" (1950b: 9). Para Simmel todo "contenido de vida" —ya sea "sentimiento, experiencia, obrar, idea"— refiere en todo momento a una "serie de dos direcciones", tiende "hacia sus dos polos", lo que resulta en que el contenido

participa, de hecho, "de cada una de estas dos direcciones sucesivas que chocan en él y que él limita". En otras palabras, todo contenido de vida participa "en realidades, tendencias, ideas, que son un más y un menos, un aquende y un allende nuestro ahora, de nuestro aquí y de nuestro así", dándole a la vida humana "los dos valores que se complementan, bien que a menudo en colisión: la riqueza y la determinación". Más aún, para Simmel "estas series, que nos delimitan y cuyas direcciones parciales delimitamos nosotros, forman una especie de sistema de coordenadas mediante el cual se determina, por decirlo así, el lugar de todo sector y de todo contenido de nuestra vida" (1950b: 9-10).

La argumentación de Simmel ahonda en el carácter de «límite» de la vida humana: "por el hecho de que siempre y por doquiera tengamos límites, somos también límite nosotros" (1950b: 9). Ese límite puede ser constantemente rebasado, y ello derivará en la exposición de su visión metafísica de la auto-trascendencia de la vida [*Selbsttranszendenz des Lebens*], que tendré ocasión de reponer de manera más pormenorizada en el primer capítulo de la presente investigación. En este punto quisiera únicamente retomar la noción de *Mittelstellung*, provechosa para pensar la posición del propio Carlos Astrada. En *Georg Simmel, philosophe de la vie* [*Georg Simmel, filósofo de la vida*, 1925], significativo trabajo del temprano lector de Simmel —y también de Henri Bergson—, Vladimir Jankélévitch, se resume magistralmente el punto de partida del filósofo alemán, conectándolo con la visión general «relativista» que éste defendía:

> Simmel parte de la observación según la cual el hombre es, de alguna manera, un «ser intermediario» que se encuentra, en razón de su destino profundo, limitado en dos direcciones contrarias: por su saber tanto como por sus deseos o sus acciones, está restringido entre un «más» y un «menos», un Más Aquí y un Más Allá, un mejor y un peor. Esta idea, banal en sí misma, de la *Mittelstellung* [posición intermedia] del hombre se aclara y se enriquece con un sentido profundo para quien conoce los principios generales de la doctrina relativista. El relativismo postula, en efecto, que el espíritu, en sus diversas manifestaciones, no se mueve jamás en el seno de lo absoluto, no llega nunca a ningún extremo, sino que se halla por así decirlo en equilibrio entre los dos polos contrarios de la subjetividad pura y de la pura objetividad; y ese equilibrio inestable y movedizo, en virtud del cual el pensamiento se inclina tanto hacia un absoluto como hacia el otro, pero siempre más hacia uno que hacia el otro, ese sinuoso y actuante equilibrio es el que constituye la vida espiritual" (Jankélévitch, 2007: 47-8)[14].

En el caso de Astrada, la búsqueda de un "equilibrio inestable y movedizo", un «equilibrio precario», será patente, en su juventud, en relación al problema ético-político, como he adelantado algunas líneas arriba. Pero pueden establecerse consideraciones semejantes con respecto al tema religioso, vertido hacia los extremos del dogmatismo de las religiones institucionales y el ateísmo,

[14] Vladimir Jankélévitch comenzó a escribir su trabajo sobre Simmel en 1923, cuando tenía 20 años, y fue publicado dos años después en la *Revue de Métaphysique et de morale*. La lectura del sucinto ensayo de Jankélévitch fue motivo de inspiración para muchos pasajes de esta tesis.

a los que considera sendas «formas» que deprimen la vida; al de la ciencia moderna y el papel de la racionalidad analítica, que se dirime entre las posiciones positivista y «cientificista» —con su culto a la «diosa Razón»— o el absoluto irracionalismo; al de la concepción de la historia y sus consecuencias para una consideración de la temporalidad de la vida humana, que lo llevará a una crítica de las posiciones «progresista» y «reaccionaria», igualmente unilaterales; al de la posición «dialéctica» e integradora entre la particularidad de los pueblos y la universalidad de la Humanidad. Como se verá en profundidad a partir del primer capítulo, todas esas dimensiones de la vida humana, esos «contenidos de vida» que se mueven en el equilibrio precario de dos absolutos, se recortan desde el punto de vista de la relación entre la «vida» —como principio metafísico— y sus «formas» —objetivaciones de la vida que se añaden a su despliegue y que, o bien acompañan su «ascenso», o bien lo detienen, siendo superadas por nuevas formas. En el joven Astrada, la búsqueda de una «posición intermedia» se hará siempre, para decirlo con lenguaje simmeliano, con el horizonte de una adecuación entre la esfera subjetiva y la esfera objetiva de la vida humana, capaz de superar los límites de la cultura moderna, que en sus manifestaciones se muestra contraria a la vida. En otras palabras, se hará a partir de la búsqueda de una «cultura para la vida». Este hilo no se perderá en su pasaje al existencialismo de madurez, pero —como se verá a lo largo de la segunda parte de la presente investigación— se anudará a un lenguaje y una perpsectiva asociadas a la «propiedad» de la existencia.

**III. Estructura de la tesis.**

Como he presentado sucintamente algunas líneas más arriba, la presente tesis está dividida en dos partes. La primera de ellas, que comprende los capítulos I a IV, aborda la etapa juvenil de su producción, que se extiende de 1916 a 1927. La segunda replica la estructura general de la primera para el período que abarca los años 1927 y 1945, y cubre los capítulos V a IX.

El propósito del primer capítulo es ofrecer dos claves de abordaje posibles o, como he preferido llamar, «coordenadas», para indagar en el pensamiento y la obra del joven Carlos Astrada: la «sensibilidad vitalista» y el «romanticismo». La imagen de las «coordenadas» es precisa: es en el cruce de ambas claves de lectura, en su mutua iluminación, donde considero que pueden encontrarse elementos para una mayor capacidad heurística. El uso de estas coordenadas obedece a una búsqueda de inteligibilidad de una obra fragmentaria pero no incoherente, al tiempo que permite ubicarla histórico-intelectualmente, y destacar adversarios, influencias e interlocutores. Estos últimos comparten con Astrada un clima espiritual, la conciencia de una tarea impuesta por la época y por el despliegue mismo de la filosofía. Estas escuetas

consideraciones —que podríamos llamar «metodológicas»— tienen como propósito establecer una serie de precauciones o recaudos que, al tiempo que niegan la excepcionalidad de un autor, se resisten también a disolverlo en la uniformidad de una generación o clima intelectual.

La primera de esas claves refiere a la heterogénea tendencia conocida como «vitalismo» o *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida]. Forjado en el filo de los siglos XIX y XX, el vitalismo fue, más que una corriente de pensamiento definida, una atmósfera o «sensibilidad» que permeó buena parte de la actividad filosófica y artística de la época. El punto de partida es el análisis crítico de György Lukács (1959), ya consagrado —y que ha tenido además una fuerte influencia en lecturas posteriores del vitalismo—, al que pretendo discutir amparado en los desarrollos de María Pia López (2009), Nitzan Lebovic (2013) y algunas indicaciones del propio Astrada incluidas en su obra tardía (1961). Ante los desarrollos de Lukács, quien, desde una perspectiva marxista-leninista, consideraba a la *Lebensphilosophie* como una modulación más del lento «asalto a la razón» que se habría producido durante la era del Imperialismo y que «necesariamente» habría preparado el terreno para la cosmovisión nazi, buscaré poner de relieve las posibilidades emancipatorias de la heterogénea «sensibilidad vitalista», pensada en su filón anti-capitalista, como puede encontrarse en una obra como la del joven Astrada. En ese punto es que el vitalismo se entrecruza con la segunda de las claves de análisis propuestas: el «romanticismo». Centrándome en el análisis presentado por Michael Löwy y Robert Sayre (2008), asumiré la perspectiva que toma al romanticismo como una estructura mental colectiva o visión del mundo [*Weltanschauung*] que tiene como principal elemento la oposición a la Modernidad capitalista occidental, con su primacía de la racionalidad instrumental, la mecanización y cuantificación de la vida, y la disolución de los lazos sociales como producto del avance de la revolución industrial. Esta lectura será integrada a la de Isaiah Berlin (2000), quien considera al romanticismo como expresión de un giro radical en la historia del pensamiento humano, que habría introducido una concepción de la realidad novedosa, caracterizada por la crisis de la pretensión de cognoscibilidad de la «estructura racional del universo», y la consiguiente imposibilidad de inferir de ella valores y fines para la orientación práctica del ser humano. Ello traería como resultado, según Berlin, una concepción del ser humano que se identifica con la «primacía de la voluntad», y que busca crear los valores que rijan su vida. La caracterización del romanticismo resultante de sendas concepciones, complementarias, tiene como principal elemento una crítica del proyecto filosófico-político de la Modernidad, que no tiene como objetivo abandonarlo sino intentar superar sus limitaciones. Así considerado, el

«romanticismo» permanece más allá de su obra juvenil, e inficiona de diversos modos el resto de su producción.

El propósito principal del segundo capítulo es ofrecer el contexto histórico-intelectual en el que el joven Carlos Astrada emprende sus primeras lecturas y elabora sus primeros textos. Abordaré su discusión con el positivismo vernáculo en torno a las relaciones entre ciencia y filosofía y el papel de la razón; los modos en que interpreta la Reforma universitaria de 1918, de la que es partícipe; su vinculación con algunos círculos intelectuales de filiaciones libertarias y anarco-bolcheviques, y su interpretación de la Revolución rusa de 1917; su disputa con el nacionalismo católico, «tradicionalista», en torno a los alcances de la noción de "patria"; y el modo en que se acerca a las vanguardias estéticas y se auto-comprende como perteneciente a la «nueva generación». A lo largo del capítulo buscaré recoger y discutir algunas de las interpretaciones que se han realizado en torno a la obra juvenil de nuestro autor, e intentaré poner de relieve las conexiones existentes entre los debates en los que Astrada interviene y su visión filosófica general[15].

El tercer capítulo tiene como propósito principal establecer los distintos alcances de las relaciones trazadas entre las nociones de "ideal" y "vida", consideradas —junto a la noción de "mito", que abordaré en el cuarto capítulo— como el núcleo central de su pensamiento ético-político juvenil. Ello supondrá dar cuenta de sus influencias más destacadas, emprendiendo un rastreo textual y temático que permita una mejor comprensión de su pensamiento. Uno de los aportes específicos de la presente tesis consiste en mostrar la presencia de una serie de autores en su obra juvenil, tales como Jean-Marie Guyau, José Ortega y Gasset y, en menor medida, Rudolf Eucken, que luego desaparecen en su producción madura y tardía.

El capítulo se divide en dos secciones. En la primera haré un rodeo a través de uno de los primeros textos de Astrada, "Obermann. Escepticismo y contemplación" [1918], que la crítica ha interpretado como un ensayo en el que únicamente se problematizan cuestiones metafísicas o antropológico-filosóficas. Sin rechazar esa lectura, pretenderé complementarla al hacer visible su dimensión ético-política, centrándome en la noción de "noluntad" y las distinciones entre "vida activa" y "vida contemplativa", que aparecen en el texto mentado. Mostraré cómo las principales preocupaciones de su visión de juventud se hallan presentes en este texto, introducidas como antinomias que al personaje de Obermann se le presentan como irresolubles, y que lo alejan de toda posibilidad de vida activa.

[15] Parte de los desarrollos presentados en el capítulo II los he bosquejado por primera vez en: Prestía (2018a).

En la segunda sección del tercer capítulo, dividida en tres apartados, estableceré los diversos alcances de la noción de "ideal" en la filosofía juvenil astradiana. En un primer apartado pondré de relieve la importante influencia de Jean-Marie Guyau, en cuya presencia no ha reparado la crítica, mostrando el modo en que el "ideal" se vincula con la acción. En un segundo apartado indagaré en los textos en que nuestro autor discute, por un lado, las derivaciones políticas de la "ética idealista" y, por el otro, la concepción filosófica "empirista" que subyace a la *Real-politik*. Ello estará posibilitado por un diálogo filosófico crítico con Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler. En el tercer apartado examinaré la capacidad que el "ideal" tiene, para Astrada, de otorgar un "sentido" o "finalidad ética" a la totalidad de las actividades humanas, buscando superar la especialización a la que ha conducido la Modernidad capitalista, en un desarrollo que se ampara en aspectos parciales del pensamiento de Simmel y Eucken[16].

El cuarto capítulo tiene como propósito principal indagar en los diversos modos en que el pensamiento astradiano pone en cuestión la racionalidad instrumental como paradigma para pensar la política y la *praxis* humana en general. No obstante, como intentaré mostrar a lo largo del capítulo, la empresa teórico-política de nuestro autor está lejos de caer en el irracionalismo, y las diferentes líneas de su pensamiento conducen a una consideración en torno a la necesidad de elaborar una complementación de la razón o, como he preferido llamarla, «racionalidad ampliada».

El capítulo se divide en tres secciones. En la primera analizo cuatro nociones clave, que se suponen mutuamente: "anhelo", "esperanza", "ética futurista" y "estética vital". Las cuatro hacen referencia al carácter abierto hacia el futuro de la vida humana, que prefigura estéticamente una convivencia superior a la actual.

En la segunda sección abordaré la noción de "mito", que analizaré en función de las que propongo son sus principales fuentes juveniles: Georges Sorel y Friedrich Nietzsche. La sección se cierra con un análisis de la «religiosidad inmanente» que supone la noción de mito tal y como es presentada por el joven Astrada, y que permea toda su obra del período.

En la tercera y última sección del cuarto capítulo analizo un texto fundamental del período, "Sonambulismo vital" [1925], en el que Astrada se vale del "símbolo" de los gitanos para plantear una serie de consideraciones en torno a las relaciones entre «razón» y «vida». De un modo que

[16] Parte de los desarrollos presentados en la segunda sección del capítulo III los he bosquejado por primera vez en: Prestía (2016).

no ha sido considerado por la crítica, procuraré mostrar cómo el texto astradiano apunta a integrar ambas dimensiones, condensando la búsqueda de una «racionalidad ampliada» como parte del intento de establecer una «cultura para la vida»[17].

El quinto capítulo pretende ofrecer, como el primero, una clave de acceso al pensamiento astradiano para el período tratado: el «existencialismo», entendido también como una «sensibilidad» o «atmósfera». El capítulo está dividido en tres secciones. En la primera presento una somera introducción a la historia de la corriente —que articula los propios textos astradianos sobre el tema—, y que pretende arrojar luz, no sólo sobre las problemáticas principales de la misma y su significación histórica, sino también sobre la propia representación que nuestro autor tiene de su trayectoria intelectual. Astrada traza un recorrido que muestra una innegable voluntad de «unificación retrospectiva» de su propia obra. Ello implicará tematizar también las relaciones entre «filosofía», «clima espiritual» y «moda», que Astrada aborda tangencialmente en varios de los trabajos de la época.

La segunda sección está dedicada a analizar la consigna que Astrada presenta como «una de las próximas etapas del existencialismo»: el camino que va de la «existencia a la vida». Si con Heidegger el concepto de «existencia» ganó carta de ciudadanía ontológica en razón, en parte, de una búsqueda por superar las imprecisiones a las que conducía el concepto de «vida», se trata, para Astrada, de propiciar un camino inverso, un «retorno» hacia la vida desde el terreno conquistado en la existencia. Ello implicará la apertura de la filosofía existencial hacia problemas de corte antropológico-filosófico y ético.

Finalmente, en la tercera sección propongo una interpretación de algunas anotaciones marginales que Astrada realiza en torno a tres figuras: los «intuitivos», los «filósofos» y los «publicistas». Desde mi perspectiva, esas figuras recogen la preocupación astradiana principal: el «devenir-filosofía» del mundo y el «devenir-mundo» de la filosofía, esto es, la relación entre filosofía, política e historia. Tal relación se plasma en el sentido «revolucionario», de clara orientación política, que Astrada proyecta para el existencialismo desde los primeros escritos de madurez.

El propósito del sexto capítulo es ofrecer el contexto histórico-intelectual y biográfico del período 1927-1945. Abordo para ello cinco ejes: su viaje formativo a Alemania y su recepción de la obra de Max Scheler y Martin Heidegger, de las cuales se convertirá en uno de sus principales

[17] Parte de los desarrollos presentados en la segunda y tercera secciones del capítulo IV los he bosquejado por primera vez en: Prestía (2022).

expositores, como parte del proceso de profesionalización de la filosofía argentina; su participación en algunas actividades políticas hacia comienzos de la década de 1930, de las cuales se destaca el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (F.A.N.O.E.), cuyo sentido general radicaba en la articulación, para América Latina, de las particularidades «nacionales» de las luchas de emancipación «social», y con una abierta oposición al marxismo de la época —lo que no implicará, en el caso de Astrada, cambiar sus pareceres juveniles sobre la Revolución rusa ni rechazar en su totalidad el pensamiento Marx, del cual incorporará algunos elementos a su visión filosófica, propugnando una interpretación del "sentido original" del materialismo histórico—; la reinterpretación que realiza de la Reforma universitaria de 1918, de la cual cuestiona sus reales alcances, al tiempo que conserva sus pareceres en torno a la estela de transformación que habría abierto, replanteando la misión de la Universidad en la vida política nacional; su intento de comprensión histórico-filosófica de la "Nueva Alemania", configurada tras la llegada del nacional-socialismo al poder; su vinculación con círculos intelectuales y políticos nacionalistas y su participación en numerosas publicaciones de la misma orientación, en las cuales elabora una serie de textos en que traza una perspectiva «nacional-revolucionaria», deudora de algunos debates de la *Konservative Revolution* alemana. Al igual que en el segundo capítulo, intentaré poner de relieve los vínculos existentes entre los debates y compromisos públicos que tienen a nuestro autor como protagonista y su visión filosófico-política general, aal tiempo que buscaré ponderar y discutir algunas de las interpretaciones previas sobre este período.

El séptimo capítulo busca ofrecer una aproximación al tratamiento astradiano de la «pregunta por el ser humano», disperso en buena parte de los textos de la década de 1930 y principios de 1940. Ello está motivado por la proposición kantiana, que el filósofo argentino hace suya, y que conduce a reconocer que todo inquirir por las actividades humanas debe remitirse a una anterior, más fundamental: «¿qué es el hombre?». Astrada aparece dividido entre las que serán sus dos grandes influencias de madurez, Scheler y Heidegger. Si para el primero la Antropología filosófica se presentaba como la tarea de su tiempo, cuya estructuración permitiría toda otra indagación, incluida la metafísica, para el segundo la Antropología resultaba incapaz de encarar el problema de modo suficientemente radical, por lo cual debía ensayarse una metafísica existencial capaz de mostrar la esencia del hombre como *Dasein*, más primaria que toda determinación antropológica. Reconstruyo esos debates en la primera sección, donde además coloco el carácter de «juego» de la existencia, concepto introducido originalmente por Heidegger pero que encontrará en Astrada una centralidad distintiva.

En la segunda sección me detendré en la unidad de teoría y *praxis*. Postulada por Heidegger en sus alcances ontológicos, tendrá en Astrada una proyección marcadamente ético-política, posibilitada por una aproximación de Heidegger a Marx y una incorporación de los desarrollos freyereanos en torno a una sociología de fundamentación existencial. Parte de la investigación —y uno de sus aportes específicos— mostrará la velada influencia de los textos del joven Herbert Marcuse, que en mi opinión signan buena parte del intento de aproximación de fenomenología existencial y materialismo histórico, si bien con un sentido distinto en el caso de Astrada. Hacia el final de la sección presentaré la caracterización del ser humano como *homo faber*, que deliberadamente he acentuado en mi interpretación.

La tercera sección está dedicada a mostrar la relevancia de la «espacialidad» como fenómeno constitutivo del *Dasein*, que Astrada toma de *Sein und Zeit* con alcances propios, y que coloca en la base de su tematización en torno al paisaje pampeano como ámbito característico del ser humano argentino.

Finalmente, en la cuarta sección buscaré destacar la importancia otorgada por Astrada al «cuerpo» y al «sustrato biológico» del ser humano. En este punto, se acusa la destacada influencia de sus lecturas nietzscheanas y las enseñanzas de Scheler. La revaloración del cuerpo será una tácita discrepancia con Heidegger durante toda la madurez, y otro de los motivos en que puede advertirse la articulación de preocupaciones ontológico-existenciales y antropológico-filosóficas.

El octavo capítulo busca ofrecer una interpretación de *La ética formal y los valores* (1938), un libro en que Astrada ensaya una fundamentación existencial de la ética kantiana, «a partir» de Heidegger y, sin tematizarlo de modo expreso, «contra» o «más allá» de él. Tenido, en general, como un texto meramente «expositivo» y «técnico», este capítulo apunta a valorizar la originalidad de la lectura astradiana y sus alcances ético-políticos.

El capítulo está dividido en tres secciones. La primera está dedicada a reponer la interpretación astradiana de la ética de Kant, que tiene como hilo conductor un intento de despojarla de toda impronta racionalista.

La segunda aborda el tratamiento astradiano del problema del «valor», que se desenvuelve a partir de una crítica de la axiología objetiva de Scheler y Hartmann. En ello puede advertirse una evidente continuidad con sus preocupaciones juveniles en torno a la historicidad de todo contenido ético. Si bien Astrada pondera los sutiles análisis schelerianos en torno al personalismo ético y el papel del *ethos* en la transformación histórica, rechaza la axiología objetiva de quien fuera su maestro de Colonia, a la que califica de «platonismo». En este capítulo se recuperan

someramente algunas consideraciones del capítulo sexto, reconducidas a un tratamiento conceptual —en lo que hace, por ejemplo, a las figuras ejemplares de San Martín y El Quijote.

La tercera sección, finalmente, aborda la cuestión de la «ética implícita» en la filosofía existencial. Allí se hace patente una pregunta que, aunque no aparece de modo expreso en la obra astradiana, puede considerarse como un eje que estructura las preocupaciones astradianas, y que se vincula íntimamente con el capítulo siguiente: ¿cómo garantizar la síntesis política?

En el último capítulo se dirige la atención a 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. Tales escritos están recogidos en su libro *Temporalidad* [1943], que consagró una lectura «esteticista», esto es, de un Astrada «literario» o «intimista». A contrapelo de esas interpretaciones, el presente capítulo busca mostrar los alcances ético-políticos de los textos citados, que permite enhebrarlos al resto de la producción del período.

En la primera sección abordaré los ensayos "Ontología y poesía" y "Autenticidad de Juan de Mairena", a los que cotejaré con la conferencia de Heidegger *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, 1937], que les sirve de inspiración, y a la que aproxima ciertas intuiciones metafísicas de Kierkegaard y Unamuno. El examen de estos textos buscará una primera aproximación al modo en que Astrada piensa las relaciones entre poesía, filosofía, historia y política.

En la segunda sección indagaré en el tratamiento astradiano del «mito», una preocupación juvenil de nuestro autor que es revisitada en su madurez. A las dimensiones presentadas en el cuarto capítulo Astrada añadirá una serie de elementos que hacen a la capacidad «fundante» del mito, central a la hora de proyectar la conformación de una comunidad política. También se abordará un elemento que puede ser caracterizado como «estético-político», y que se asocia al papel «modelador» del arte y su capacidad creadora de mitos.

Por último, abordaré las consideraciones astradianas en torno a la poesía de Rainer Maria Rilke, para quien la existencia humana debe consagrarse al cultivo de una «muerte propia». Según Astrada, la poesía rilkeana habría sentado las bases para un misticismo de nuevo cuño, por el cual la existencia humana aparece referida a la inmanencia terrena. Aquí ganará especial énfasis la cuestión de la «religiosidad», tema que aparece en las anteriores secciones y se engarza a algunos aspectos de la obra astradiana juvenil.

En el Excurso, finalmente, pretendo abordar *El mito gaucho* (1948) a partir de los puntos desplegados en el resto del capítulo y, en cierta medida, los dos capítulos anteriores. Ello

permitirá, según creo, indicar también algunas aporías o elementos en tensión en el pensamiento astradiano, que serán motivo de un examen más acabado en futuros trabajos.

La sección final está dividida en dos partes. La primera presenta una breve síntesis de la investigación, en función de ofrecer una mirada panorámica de los principales elementos del «núcleo problemático» del pensamiento astradiano para el período analizado. La segunda busca identificar posibles resonancias en el resto de su obra madura y tardía, como también algunos desplazamientos e innovaciones. Ello puede servir únicamente a modo de indicaciones, anotaciones preparatorias para ulteriores investigaciones. En ese sentido, se reconocen los cambios que ha traído, no solo el despliegue interno de un pensamiento, sino también las modificaciones suscitadas por el encuentro con distintas corrientes filosóficas, y los cambios acaecidos en el terreno histórico-político, Astrada intentó aprehender en sus alcances y sus posibilidades. Con ello se cierra la propuesta de una lectura «prospectiva», identificando someramente los modos en que algunos de los tópicos y motivos principales analizados en la tesis vuelven a aparecer, con otros ropajes y con otro horizonte teórico y filosófico, en el resto de su producción.

## IV. Aclaración sobre los principales textos analizados en esta tesis

El material bibliográfico primario que analizaré en la presente tesis fue obtenido en visitas a bibliotecas y archivos de todo el país, fundamentalmente en la provincia de Córdoba y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pero también en las principales bibliotecas y hemerotecas de La Plata y Rosario. Cuando comencé a profundizar en la obra de Carlos Astrada me encontré con un obstáculo: el difícil acceso a los textos previos a la década de 1930. A excepción de unos pocos artículos, la obra del período juvenil (1916-1927) no cuenta con reediciones. La obra posterior (1927-1945) también ofrecía algunas zonas en penumbra, que me dispuse a intentar alumbrar. Como resultado, obtuve más de una treintena de artículos que permanecía desconocida por la crítica, y que son el principal insumo de mi investigación, junto con los libros y ensayos más explorados. La puesta en conocimiento de los textos es el insumo necesario para todo aquel que quiera evaluar la pertinencia de mi interpretación, como así también ofrecer alternativas, complementarias o contradictorias. En ese sentido, la presente tesis se completa con un volumen titulado *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*[18], para

[18] Editado en 2021 por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad de Río Cuarto, Caterva y Meridión, con prólogos de Horacio González y Guillermo David.

el que he escrito un "Estudio Preliminar" en el que sintetizo algunas de las cuestiones presentadas en los capítulos II y VI de la presente tesis[19].

[19] Los números de páginas de las citas de los textos de Astrada corresponden a la numeración del volumen mentado. En la Bibliografía incluida en la presente tesis se detalla la publicación original de los textos, para los que he incluido también un Índice de abreviaturas.

# PRIMERA PARTE

## I. PRIMER CAPÍTULO. La sensibilidad vitalista y el romanticismo. Coordenadas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada.

### I. 1. Hacia una «cultura para la vida».

> En toda gran época de cultura, distintamente caracterizada, se puede percibir un concepto central del cual provienen los movimientos espirituales y en el cual, al mismo tiempo, éstos parece terminar; sea que la época misma tenga de él una conciencia abstracta, o que él sea sólo el foco ideal para tales movimientos, foco que sólo el observador futuro reconoce en el sentido y el significado que tiene para éstos. Todo concepto central semejante encuentra, naturalmente, numerosas modificaciones, envolturas y adversidades, pero, con todo esto, queda siendo el "rey oculto" de la época del espíritu. Para cada uno él está allí —y esto hace hallable su lugar— donde el ser supremo, lo absoluto y metafísico de la realidad coincide con el valor supremo, con la exigencia absoluta de nosotros mismos y del mundo […]. El siglo 19, en la variedad matizada de sus movimientos espirituales, no ha producido una idea directora tan amplia […]. Sólo al principio del siglo 20 capas más amplias de la Europa espiritual parecieron, por así decir, extender la mano hacia un nuevo motivo fundamental para la elaboración de una concepción del mundo: el concepto de la *vida* (Simmel, [1918] 2011: 41-4; énfasis propio).

Con estas palabras describe Georg Simmel la situación intelectual de principios de siglo XX en *El conflicto de la cultura moderna*, el opúsculo de 1918 traducido y editado por Carlos Astrada apenas cinco años después. Autores tan disímiles como Henri Bergson y Rudolf Eucken, José Ortega y Gasset y Jean-Marie Guyau, Friedrich Nietzsche y Hermann Keyserling, Oswald Spengler y Miguel de Unamuno, Georges Sorel y el propio Simmel, entre otros —y por citar a aquellos que Astrada ha leído y toma como referencias críticas en su juventud—, harán de la «vida» una de las nociones centrales de sus filosofías, sellando así una "época del espíritu". Aunque en términos algo difusos, buena parte de los textos juveniles de Carlos Astrada expresa una concepción del mundo «vitalista» y, en ese sentido, la visión de nuestro autor no se aparta mucho de la sensibilidad de época[20].

En el célebre e influyente *Die Zerstörung der Vernunft* [*El Asalto a la Razón,* 1953] György Lukács advertía que, para poder ofrecer una acabada valoración de la "extensión y profundidad",

[20] Rüdiger Safranski (1997: 77) reconoce como los autores fundamentales del vitalismo previo a la Primera guerra mundial a Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Wilhem Dilthey y Max Scheler. Escapa a los objetivos y posibilidades de la presente investigación reponer el modo en que circularon las ideas de estos autores, como así también su obra, en Argentina. Las problemáticas que acuciaron a Scheler, al igual que las de Simmel, fueron introducidas en buena parte y de manera indirecta por José Ortega y Gasset. Si bien los ha leído para fines de 1926, Scheler y Dilthey gravitarán sobre el pensamiento de Astrada sobre todo a partir de su viaje a Alemania, en 1927 —y puede afirmarse que, junto a Francisco Romero, será uno de los responsables de la introducción de Dilthey al país. Además de los mencionados por Safranski, Jean-Marie Guyau fue, sin dudas, uno de los autores vitalistas más relevantes en el filo de los siglos XIX y XX, que además tuvo una importante influencia en Astrada.

de los alcances de la *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida], se debía comprender, ante todo, que "más que una escuela o, simplemente, una corriente claramente delimitada, como por ejemplo, digamos, el neokantismo o la fenomenología, [la filosofía de la vida] es una tendencia general que se infiltra en casi todas las escuelas o que, por lo menos, las influye" (Lukács, 1959: 324). El vitalismo fue, en ese sentido, un modo de situarse en el mundo o un estilo de pensamiento (López, 2009: 18); una sensibilidad o atmósfera que permeó buena parte de la actividad filosófica y artística occidental en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, extendiéndose también "a todas las ciencias sociales, desde la psicología hasta la sociología, y muy especialmente a la historiografía y a la historia de la literatura y del arte" (Lukács, 1959: 324). Más importante aún, la filosofía de la vida dejó su huella fuera del marco de las cátedras universitarias: "la publicística filosófica libre, que tanto influye precisamente en los grandes círculos, sigue resueltamente, ya desde muy pronto, los rumbos de la filosofía de la vida" (324).

Rüdiger Safranski también apunta ese carácter «extra» o incluso «anti» académico de la filosofía vitalista, al mismo tiempo que menciona su combate abierto contra "dos frentes" (1997: 76; 2009: 273). El primero de ellos es el presentado por el "idealismo «como si», al estilo del cultivado por los neokantianos en las cátedras alemanas, y también por las convenciones burguesas en el plano de la moral" (1997: 76). Más adelante tendré ocasión de señalar cómo el idealismo neokantiano y las «filosofías de la vida» tenían más puntos en común de lo que a menudo se cree, al menos en algunas dimensiones significativas que serán importantes para los fines propuestos en la presente investigación. Por el momento basta con mencionar que, si el vitalismo se alzó contra el idealismo —de raigambre neokantiana, pero no únicamente— fue, entre otras cosas, a raíz de la postulación de éste de un apriorismo ético, o bien de una axiología objetiva y universal. De ese modo, "[l]a «vida» se enfrentaba a los valores eternos penosamente deducidos, o bien transmitidos irreflexivamente" (1997: 76). Las filosofías de la vida, en sus múltiples variantes, intentarán defender la necesidad de pensar la cuestión ética como una «manifestación» más de la «vida»: con ello, los valores e ideales aparecían, como algo mudable, atravesados por la historicidad[21]. Como explica Manfred Frank en su análisis del pensamiento nietzscheano: "el ser humano está organizado de tal forma que necesita, por mor de su autoconservación, toda suerte de hipótesis. La vida tiende a hipostasiar estas hipótesis convirtiéndolas en magnitudes existentes con independencia de ella: justamente en valores". Y

[21] Con algunas excepciones. Autores como Max Scheler y José Ortega y Gasset, por ejemplo, intentarán combinar el relativismo subyacente a una concepción vitalista con una axiología objetiva. Astrada dedicará largas páginas a discutir con la concepción ética de Scheler, como desarrollaré en el capítulo VIII de la presente investigación.

agrega más adelante: "[e]stos valores sostienen y conservan por tanto la vida, pero esto no lo hacen ya —de modo diferente a la Teología— como absolutos, sino como seleccionados por la vida y puestos a su servicio" (Frank, 2004: 25). En ese sentido, lo vital "no tiene sentido alguno: se realiza sin teleología trascendente […]. Las ganas de vivir y de vivir de modo más intenso cada vez es para lo vital razón de ser suficiente" (23). La empresa nietzscheana de una «transvaloración de todos los valores» es un índice ejemplar de esta vía abierta en el pensamiento occidental. De manera complementaria, su crítica al «platonismo» y al cristianismo —«platonismo para el vulgo»— y a los valores extra-vitales como síntoma y causa de una «vitalidad descendente» configuran un punto de partida para muchos autores que buscarán, como es el caso del propio Astrada, la elaboración de una ética —y, en forma más general, de una «cultura»— arraigada en la vida.

El segundo de los "frentes" que abrió el vitalismo fue "contra un materialismo sin alma, herencia de finales del siglo XIX" (Safranski, 1997: 76). Además de los materialismos francés y anglosajón mencionados por Safranski, pueden nombrarse también el cultivado por los epígonos de Marx, el positivismo y diversas tendencias biologicistas y utilitaristas. "Es cierto que el idealismo neokantiano había sido ya una respuesta a ese materialismo y positivismo", explica Safranski, "pero el vitalismo afirmaba que su respuesta era impotente" (1997: 76). Y ello porque "se presta un mal servicio al espíritu, decía [el vitalismo], cuando se intenta separarlo en forma dualista de la vida material […]. Más bien, el espíritu ha de introducirse en la vida material misma" (1997: 76). En esa clave, el concepto de «vida» podía significar "la unidad de cuerpo y alma", pero también podía hacer alusión al "dinamismo" y la "creatividad" (2009: 273). Safranski pone el acento precisamente sobre este último punto cuando argumenta que, en el vitalismo, "el concepto de «vida» es tan amplio y elástico, que en él todo tiene cabida: alma, espíritu, naturaleza, ser, dinámica, creatividad" (1997: 76). Con ello, la «vida» es "plenitud de formas, riqueza inventiva, un océano de posibilidades, tan imprevisible y aventurero que ya no necesitamos ningún más allá […]. [E]s irrupción en orillas lejanas y al mismo tiempo lo completamente cercano, la propia vitalidad, que exige una configuración peculiar" (2009: 273). El culto a la «vida», la «voluntad» y el «impulso vital» redunda en esta época en una celebración de lo moviente, de la creación, de las posibilidades siempre abiertas que brinda la acción.

Para Lukács, sin embargo, la filosofía de la vida era tan sólo un episodio más en el lento pero implacable itinerario del «irracionalismo», por él caracterizado como "una de las tendencias importantes de la filosofía burguesa reaccionaria" (1959: 3). Lukács buscaba subrayar el hilo de continuidad que, en su opinión, existía desde los desarrollos del idealismo que se alzó frente a

Hegel hasta la cosmovisión nacional-socialista: la trayectoria que va "desde Schelling hasta Hitler", como reza el subtítulo de su obra. Schelling y Schopenhauer, Dilthey y Nietzsche, Simmel, Heidegger y Jaspers —por nombrar tan sólo a algunos de los múltiples y diversos pensadores alemanes que analiza el libro—, son, para el húngaro, distintas modulaciones de la "filosofía burguesa" en la época del imperialismo, filosofía que se ve determinada necesariamente por la lucha de clases y que se dirige a apuntalar los intereses del capital. Se trata de un argumento conocido: la historia humana se ve motorizada, «en última instancia», por el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, desarrollo que "plantea los problemas a la filosofía y señala a ésta los derroteros para su solución" (3). Por añadidura, siempre según Lukács, "la actitud favorable o contraria a la razón decide […], en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía", la "misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social", puesto que la razón no puede entenderse nunca como "algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola" (5). Para Lukács, las múltiples corrientes del pensamiento irracionalista —del cual, recordemos, el vitalismo es sólo una de sus expresiones— albergan, tras su aparente diversidad, una unidad fundamental en lo que hace a contenido y método, cifrada en el "desprecio del entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social, la mitomanía" (9). Escrito en los primeros años de la segunda posguerra, el texto de Lukács resulta un expreso alegato a favor de la "racionalidad", además de un intento de "defensa" y "desarrollo" de "la idea del progreso" (6).

La lectura del monumental libro de Lukács es, ante todo, una experiencia pasmosa. Su erudición difícilmente igualable se traduce en una exposición pormenorizada de muchos de los más altos representantes de la filosofía alemana —y, en menor medida, europea en general, pues también sobrevuela el pensamiento de Søren Kierkegaard, Henri Bergson, Benedetto Croce, William James y José Ortega y Gasset, entre otros, a quienes adscribe sin más a la «filosofía burguesa del período imperialista». Tal exposición deviene una cabal mostración de las contradicciones internas y las incongruencias lógicas que recorren muchas de esas elaboraciones. La "crítica inmanente" que proporciona Lukács y que conduce, según su argumento, al "desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias en la filosofía" (1959: 5), pretende ser, al mismo tiempo, una muestra de la insuficiencia de tales filosofías frente a la que reputa la única llave de acceso a la comprensión de «lo real»: la dialéctica, que, nacida con Hegel —uno de los pocos filósofos «burgueses» que supone un avance «objetivo», aunque dentro de los límites que

marca la rezagada estructura económica alemana de principios de siglo XIX—, había encontrado su verdadero aquilate en la «inversión» marxista-leninista. El pasmo se convierte pronto en asfixia, por cuanto la versión del marxismo que defiende no es más, después de todo, que una "filosofía totalizante" (López, 2009: 10) que deja poco lugar para la libertad de los filósofos. Toda su erudición y manejo del pensamiento alemán no evita que sus argumentos desciendan al nivel de un tosco determinismo, que se expresa en aseveraciones como la siguiente: "necesidades ideológicas semejantes, determinadas como tales por la economía imperialista, hacen brotar, en condiciones sociales concretas distintas, variantes o modalidades del irracionalismo muy diferentes y que, a veces, si se las contempla superficialmente [anotémoslo bien: sólo «superficialmente»], parecen incluso contradictorias entre sí" (Lukács, 1959: 15). Líneas como "allí donde levanta la cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, *la posibilidad* de una ideología fascista" (27; énfasis propio) son tan sólo un salvoconducto de la verdadera tesis que recorre el libro: por necesidad histórica, larvada al nivel de la infraestructura, el "irracionalismo" deriva en el fascismo.

En 1961, cuando adscribía su pensamiento a la corriente hegelo-marxiana —tras su largo derrotero por las altas cumbres de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX, resumida fundamentalmente en los nombres de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger—, Carlos Astrada se encargará de sentar posición frente al escrito de Lukács. Lo hará en el ámbito de una reedición de un pequeño pero medular libro dedicado a la figura de Nietzsche, que incluirá un capítulo final en que polemizará, precisamente, con la interpretación del húngaro. El cambio de título de la obra y el tono morigerado de algunos pasajes resultan más que sintomáticos de la torsión que Astrada había dado a su pensamiento: *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) se convertía en *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961)[22].

Astrada, que en este punto de su trayectoria intelectual compartía con Lukács el tono impugnador de la filosofía burguesa en nombre del marxismo, evitaba caer en los excesos economicistas de aquél. Para el autor argentino, "la filosofía de la vida, así como el irracionalismo en que ella desemboca, no es, como pretende Lukács, una filosofía que haya que desechar

[22] A tal respecto escribe David: "[l]os severos aires emuladores del registro profético zarathustriano, ya ensayados en sus vernáculos giros pletóricos de grandilocuencia modernista, lugoniana, son los que convocará para narrar su biografía filosófica del pensador de Sils María, arrojando como resultado un texto que en década y media, al ser reeditado ampliado, se tornará un más asentado sopesar los efectos correctores de Nietzsche sobre el iluminismo moderno a fin de revitalizarlo […], que matizará el entusiasta encomio trágico que caracterizó la versión del '45" (David, 2004: 143-4). He preparado una edición crítica que recoge ambas versiones del texto (Astrada, 2021a); la misma cuenta con un estudio preliminar en el que profundizo estos argumentos e intento mostrar la presencia de Nietzsche en toda la obra astradiana (Prestía, 2021a). Para otras lecturas en torno a la obra de Astrada sobre Nietzsche, cf.: Billi (2007) y Olmedo (2015).

absolutamente como «reaccionaria»" (Astrada, 1961: 167). No es casual que la crítica de Astrada a Lukács haya tenido lugar en el marco de una defensa de Nietzsche. El filósofo de Röcken lo acompañaba en sus lecturas y elaboraciones desde su juventud. Recuperar a Nietzsche —y a Dilthey y Simmel, quien también constituirá, este último, una lectura juvenil significativa— era, para Astrada, un modo de ofrecer una unidad retrospectiva sobre su derrotero intelectual, una «superación» [*Aufhebung*] de sus posiciones previas, ahora que cifraba su filosofía en la estela abierta por Hegel y Marx. Ello implicaba considerar los aspectos potencialmente «emancipatorios» de Nietzsche y de la *Lebensphilosophie* en general:

> [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, [la filosofía de la vida] ha operado un influjo positivo. Ha contribuido a liberar al 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 de conocimiento y de los cambiantes contenidos, tanto de la naturaleza como de la vida humana e histórica. Principalmente, la filosofía de la vida y el irracionalismo nietzscheanos, al poner de manifiesto la aberración del carácter ascético y anti-vital de la moral y de la concepción cristianas, y mostrarnos los fundamentos falsos y anti-humanos en que éstas se asentaban, han tenido un efecto saludable, vindicador de la vida y su ímpetu expansivo (Astrada, 1961: 167-8).

Asimismo, será taxativo en su consideración de las consecuencias políticas de las filosofías de la vida y del irracionalismo en general, que no pueden reducirse sin más a una expresión de "los intereses inhumanos del imperialismo", como quería Lukács (1961: 169). Más importante aún, nuestro autor argumentará que el culto al racionalismo al modo en que lo entiende el filósofo húngaro es insuficiente, pues de él no puede afirmarse que esté necesariamente "al servicio de la lucha que libra el proletariado por su emancipación" (169). Cifrará en esa crítica una de las características de su pensamiento: la necesidad de elaborar una «racionalidad ampliada» que pueda superar los escollos del proyecto filosófico político de la Modernidad, sin abandonarla. Impugnará también al progresismo "lineal, sin sentido" (164), en que derivan posiciones como las de Lukács, quien queda preso, a la postre, de una visión teleológica e ingenuamente optimista de la Historia (164). Finalmente, dirá que "[l]a identificación que hace Lukács de irracionalismo y fascismo, aparte de falsa, es de una ingenua simplicidad" (169).

Al impugnar los intentos de otros autores de "desnazificar" a Nietzsche —es decir, admitiendo con ello una línea de continuidad necesaria que, aunque no comenzaba en Nietzsche, lo tenía como una de sus cumbres, para luego desembocar en Hitler—, el filósofo húngaro representaba, para Astrada, el reverso de una moneda tallada con los rostros de Alfred Rosenberg

y Alfred Bäumler —dos de los más importantes filósofos del nazismo—, que habían esculpido a un Nietzsche en el molde del «movimiento»: todos ellos expresaban un anacrónico intento "de hacer pasar por verosímil" lo que no era más que una "patraña ideológica" (166). Y, exacerbando su tono polémico, el argentino extremará el argumento hasta el ridículo: "[e]s como si, para Lukács, Nietzsche estuviese maculado por una complicidad efectiva con el nacional-socialismo (con los desafueros y crímenes del N.S.D.A.P) (…) ¡A tales extremos lleva la actitud sectaria, propia del marxismo vulgar!" (166). Algunos renglones más abajo sentenciará finalmente con sorna: "[a] Lukács todavía lo obsede el fantasma de Hitler, hasta el extremo de obnubilarle el juicio haciéndolo recalar en un enfoque demo-liberal" (166)[23].

La crítica de Astrada a Lukács conduce a la necesidad de considerar a las diversas filosofías de la vida por fuera de su ligazón con el fascismo. Para ello, propongo dirigir la mirada a *The Philosophy of Life and Death* [La Filosofía de la Vida y la Muerte] (2013) de Nitzan Lebovic, un trabajo dedicado al pensamiento de Ludwig Klages (1872-1956), a la sazón uno de los representantes de la multiforme *Konservative Revolution* [*Revolución conservadora*] alemana durante el período de entreguerras, que llegó a convertirse, a partir del ascenso de Hitler al poder, en uno de los filósofos más significativos del nacional-socialismo[24]. En él se aborda la *Lebensphilosophie* como una "jerga política y cultural", un "discurso" (2013: 7-8) que influye a diversos pensadores a ambos extremos del mapa político. Lo que esos autores compartirían es la búsqueda de "una alternativa a la cultura burguesa" (5), como así también el cuestionamiento del legado del racionalismo y la Ilustración —que puede oscilar entre un total rechazo y un intento por «aprehenderlo y superarlo» (9). Para Lebovic, desde un punto de vista político, "la serie de conceptos vinculados a la vida (forma vital [*Lebensform*], fuerza vital [*Lebenskraft*], vivencia [*Erlebnis*], corriente vital) sirvió a radicales tanto de izquierda como de derecha, y ambos usaron esta serie de conceptos para radicalizar su propio campo" (2). La apropiación nazi de la *Lebensphilosophie* privilegió una lectura reduccionista del concepto de «vida», circunscripto

[23] Más adelante continuará fustigando al húngaro: "Lukács preconizó en 1941 [esto es, roto el pacto Ribbentrop-Molotov], como contenido ideológico orientado hacia la lucha por la paz, la «alianza del socialismo y la democracia». Si entonces las circunstancias podían justificar tal alianza desde el punto de vista táctico del marxismo, pretender restablecerla después del colapso de los fascismos (en 1945), es ir en contra de los principios del marxismo-leninismo, cuando las democracias burguesas (capitaneadas por el imperialismo yanqui), ocultan bajo la máscara de la libertad una postura totalitaria en lo político y capitalista y colonialista en lo económico, postura que ellas, con desenfado seudo doctrinario, atribuyen al mundo socialista y, sobre todo, a la U.R.S.S. Actualmente, la coexistencia ideológica (no la coexistencia *de facto* entre los dos grandes sectores) entre el socialismo revolucionario y la democracia burguesa sólo puede tener un sentido antimarxista. En el fondo, tal programa es el resultado del enfoque demo-liberal que respecto a la situación europea de post-guerra adopta Lukács. Parece que en su pensamiento tiene primacía la lucha por la democracia capitalista sobre la lucha por el socialismo" (Astrada, 1961: 171).

[24] Las traducciones de Lebovic (2013) que siguen me pertenecen.

únicamente a lo biológico y colocado como fundamento de una cosmovisión racista, que hizo de la «sangre» y las potencias irracionales un culto mítico. Pero esa apropiación era, en definitiva, sólo una de las posibilidades de la *Lebensphilosophie*, que no estaba inscripta en sus propias bases como si de un sino se tratase. Si es cierto que en los más destacados autores vitalistas existe una ponderación del aspecto «fisiológico», «biológico» o «material» de la vida[25], no menos cierto es que ello se engarza a una ponderación de lo «espiritual» y una reintegración del «cuerpo» y el «instinto» en la «cultura» y el «espíritu» —como mostraré más adelante a propósito del propio Astrada.

Como explica Safranski (1997: 77), para el vitalismo "la vida es más rica que toda teoría; por eso detesta el reduccionismo biológico. En éste el espíritu es rebajado al nivel de la vida [biológica], y en el vitalismo, en cambio, el espíritu tiene que ser elevado a la vida". La interpretación de la deriva «históricamente necesaria» de la *Lebensphilosophie* en nazismo obtura las posibilidades de una mayor comprensión del fenómeno, que debe analizarse de manera inmanente y prospectiva, evitando todo anacronismo (Lebovic, 2013: 5).

Considerar el «vitalismo» por fuera de la apropiación, históricamente contingente, del fascismo es, precisamente, el punto de partida del estudio de María Pia López titulado *Hacia la vida intensa* (2009), en el que intenta recuperar tal corriente como una posible apertura hacia una política emancipatoria. La autora asume, como Lukács, la consideración del vitalismo como una "sensibilidad" o "atmósfera", esto es, "la trama de distintas producciones culturales, teóricas, imaginativas y políticas de una época, que la producen a la vez que son teñidas por el color peculiar de su concurrencia" (López, 2009: 17). Sin embargo, y a diferencia del húngaro, pondrá el acento en el despliegue de las diversas filosofías de la vida como "una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación —teórica y práctica— de las potencias humanas", a partir de la cual se reivindicaban "las fuerzas fluyentes de la vida" y, con ello, la primacía y celebración de «lo nuevo» (20). En ese sentido, para ella el vitalismo es "menos una apología ingenua de una vida a la que no percibe en su presencia ominosa que una crítica hacia sus coacciones" (239). La noción de «vida» se constituye, de ese modo, como "un llamado a lo que adviene, a lo que tiene de indeterminado y de increado el mundo". El intento fundamental de las filosofías de la vida es, desde esta perspectiva, "la apertura de la experiencia a lo no dado" (239).

[25] No hay que olvidar que en el siglo XIX se consolidó la biología como ciencia moderna y que su desarrollo e impacto por fuera de su campo resulta inconmensurable, aún a nivel semántico —basta con pensar en el influjo que tuvieron, por caso, las teorías de Charles Darwin en filósofos y pensadores sociales y políticos.

Si bien no está tematizada específicamente, los textos juveniles de Astrada están recorridos por una filosofía de la vida que tiene en Friedrich Nietzsche su mayor inspirador —y que llegará en parte, a través del cedazo de Georg Simmel, quien en cierto sentido estiliza algunos desarrollos del filósofo de Röcken. Más que la búsqueda del nombre Nietzsche, o incluso de nociones a él asociadas —que no faltan, ni el uno ni las otras: el diagnóstico de la «muerte de Dios» y la postulación de un «sentido de la tierra» a conquistar; el «renacimiento del mito» y la «tragedia» como los signos de una nueva época que se abre paso; el «filisteísmo» de los devotos de la diosa *Razón*; la patria como «tierra de los hijos»; la zarathustriana apelación al «instante» en que la vida, henchida de sí, se plenifica en la aspiración del retorno—, lo que debe destacarse al mentar la presencia nietzscheana en la obra temprana de Carlos Astrada es una suerte de figura «rectora» que traza una orientación y tono general, la sombra de un viajero que lo acompaña a lo largo de toda su singladura juvenil y de la cual ya no se desprenderá durante el resto de su trayectoria intelectual. De él pudo decir en un texto de madurez: "Nietzsche está presente como reactivo poderoso y espíritu precursor y tutelar en todos los ensayos de una moderna filosofía de la vida"; fue a partir de él y de la "fuerza poética de su pensamiento" y la "potencia idiomática creadora de su verbo", que pudo infundir "en la palabra «vida» una sugestión alucinante y un prestigio mágico que antes no tenía" (Astrada, 1943: 102-3). A diferencia de lo que ocurrirá en la década de 1940, cuando le dedique un estudio sistemático y preciso, la presencia de Nietzsche en su obra temprana es escurridiza, y en pocas ocasiones obsequia al estudioso contemporáneo el lujo del nombre pronunciado. Esa presencia está mediada por otros autores, que la lectura del joven filósofo emparenta con motivo de una serie de problemas metafísicos y ético-políticos: Max Stirner y Jean-Marie Guyau —cultores de la potencia y el despliegue de la vida, sin importar si el pensamiento del primero se resolvía en la apoteosis egoísta del Único y el del segundo en la búsqueda de una convivencia universal que pedía armonía, solidaridad y amor como modos de expandir la vitalidad—; Søren Kierkegaard y Miguel de Unamuno —quienes han intuido el hondo misterio del Absoluto y la trágica trama de la existencia, que descansa sobre un fondo de dolor insobornable, y que rechazan, como Nietzsche, todo sistema filosófico, toda posibilidad de apresar la singularidad de la vida en las seguras mallas del concepto—; Georges Sorel —quien destacó la importancia del «mito» en la conformación de un grupo humano, y cuya filosofía política apuntaba a incentivar un heroísmo capaz de subvertir el sentido declinante y decadente de una civilización dominada por la hipóstasis de la razón—; Georg Simmel y José Ortega y Gasset —lectores de Nietzsche ellos mismos, que plantearon, en la senda del filósofo de Röcken, la dialéctica, irresoluble para uno y con posibilidades de redención para el otro, entre la «vida» y

sus «formas»[26]. El énfasis puesto en que el vitalismo es una «sensibilidad» o «atmósfera» que permea buena parte de la producción filosófica de estos años implica reconocer que, a pesar de la posible incompatibilidad de las filosofías de algunos autores que influyeron Astrada, la lectura que de ellos realiza no debe evaluarse por una coherencia que estaría dada de manera preexistente —es decir, al nivel de las influencias mismas. En otros términos, la coherencia de las referencias se produce a raíz de la "inteligencia selectiva" del receptor (Villacañas Berlanga, 2004: 53): la obra juvenil de Carlos Astrada se construye en un diálogo con un conjunto de referencias filosóficas que gana coherencia en su propia criba[27].

Para Nietzsche, la vida es potencia creadora que busca auto-configurarse, esto es, «voluntad de poder». La vida, en su movimiento ascendente, cristaliza en formas que acompañan su despliegue hasta verse agotadas y desbordadas hacia otras, en un proceso incesante que busca mejores condiciones para su afirmación y acrecentamiento. La vida no estará ya supeditada a "la conciencia o el mundo espiritual, […] el placer o la espiritualidad, postulados como fin. A la inversa, todo esto […] son medios para la vida que tiene su fin en sí misma" (Astrada, 1943: 106). Nietzsche invierte los términos de la tradición filosófica, y resquebraja con ello la objetividad de las ideas de verdad y moral, a las que liga a una «utilidad» para la vida. Con ello, proyectará una radical impugnación del «platonismo», esto es, de todos los valores absolutos y «extra-vitales» —filosóficos, religiosos— que, divorciados por completo de la inmanencia de la vida, acaban por oponerse a ella y oprimirla. Si en el ser humano "la vida alcanza su más alta concentración, [y] en él ella despliega su máxima potencia" (105-6), entonces la filosofía de Nietzsche consistirá, en definitiva, en una "exaltación del hombre concreto y existente, que se yergue como una

[26] Para un panorama introductorio de la presencia de Nietzsche en Argentina, cf. Cragnolini (2001). Sin pretender agotar el tema de la difusión de la literatura nietzscheana en Argentina, cabe subrayar la importancia del libro de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* [*Schopenhauer y Nietzsche*, 1907], que circuló en el ambiente intelectual hispanoparlante en una traducción de 1915, y que influyó de manera determinante en la recepción de ambos filósofos. El libro fue editado en Madrid por la Librería Yerba, y la traducción corrió a cargo de José Pérez Bances, quien pertenecía al círculo de José Ortega y Gasset (Vernik, 2011: 24). Sobre la presencia de Simmel en Astrada, cf. Vernik (2006). El propio Ortega y Gasset fue fundamental en la difusión de las ideas vitalistas a la manera de Nietzsche y Simmel, con quienes comparte no pocas preocupaciones, sobre todo en torno a las relaciones entre la «vida» y la «cultura». Como mostraré en el próximo capítulo, la consideración de la influencia de Ortega en nuestro país es poco menos que ineludible, sobre todo a partir de su primer viaje (1916) y hasta, por lo menos, el segundo (1928).

[27] Sorprenderá la ausencia de un autor como Henri Bergson. En mi opinión, la lectura de Bergson no ha sido particularmente «operativa» en la construcción del pensamiento filosófico del joven Astrada. Más allá de algunas citas o referencias, no hay signos claros de que haya dejado una impronta específica, más allá de la comunidad de intereses que lo emparentan con el resto de los filósofos vitalistas de la época —no dejamos de insistir en ello. Bergson podía ser leído por Astrada como uno de los autores que desplegaba preocupaciones propias de "la época del espíritu", por usar la expresión de Simmel, pero no por lo que su filosofía pudiera arrojar de distintivo. En ese sentido, el pensamiento de Jean-Marie Guyau será mucho más influyente, y de él sí pueden reconocerse motivos y tópicos específicos que dejaron una huella en el pensamiento juvenil de nuestro autor, como tendré ocasión de desarrollar en el capítulo III.

posibilidad en marcha, como principio y meta de todo devenir histórico" (102). No es otra la apropiación de Nietzsche por parte del joven Astrada, que esbozará, como he de presentar en detalle en los próximos capítulos, un pensamiento preocupado por el ser humano en su finitud e inmanencia radicales, en el que las manifestaciones de su potencia creativa están atravesadas por entero por la historicidad[28].

En *Lebenschauung* [*Intuición de la Vida*, 1918], su libro póstumo, Simmel expresará una filosofía de fuerte inspiración nietzscheana. La vida es el principio metafísico. Ella es, primeramente, "más-vida": perenne fluencia, continuidad, renovación, un "continuo producir" que corresponde a la "fase fisiológica" de la vida (Simmel, 1950b: 94). La vida "sólo puede existir a condición de ser más-vida; mientras la vida existe, produce cosas vivas, pues ya la auto-conservación fisiológica es una continua producción nueva" (26-7). No obstante, en una instancia que Simmel llama "la fase del espíritu", la vida produce algo que es "más-que-vida": formas [*Formen*]. Las diferentes manifestaciones de la vida espiritual —ética, religión, instituciones, razón, arte; en suma, «cultura»— son sólo formas que la vida, en su incesante dinamismo, momentáneamente adquiere. De ese modo, la vida es, simultáneamente, «más-vida» y «más-que-vida» (26). Las formas en que la vida se objetiva, sin embargo, por el proceso mismo que les es inherente, se autonomizan; la vida espiritual produce algo dotado de significación y ley propias. La vida, en tanto creadora de formas, "va constantemente más allá de sí misma", esto es, se trasciende. En su fluir continuo la vida se individualiza, "coloca ante sí su otro". Las formas objetivas en que la vida se expresa entran en relación con la vida subjetiva, son reabsorbidas por ella, "demostrando que esta objetividad es su criatura, que forma con ella una simbiosis de crecimiento, por la circunstancia de que vuelve a incorporarse sus significaciones, consecuencias,

[28] Dicha concepción general lo acompañará por el resto de su trayectoria intelectual. Con acierto ha podido decir Alberto Caturelli que "[u]na filosofia de la existencia des-ligada, de la finitud radical, es la de Carlos Astrada […], desde su primera formación (Husserl, Heidegger, Scheler, Nietzsche) hasta su etapa actual (Nietzsche, Hegel, Marx), lo que constituye, en el fondo, un regreso a las fuentes de su posición filosófica. Las primeras actividades de Astrada en Córdoba significan la introducción de la fenomenología y de la filosofía de Heidegger. Pero, en el fondo, me parece que la influencia de Nietzsche ha sido la más profunda [...]. La evolución de Astrada es, como se ve, sumamente rigurosa y así se mueve paso a paso desde sus escritos cordobeses de 1926 [Caturelli se refiere a los que cree son los primeros artículos «técnicos» de Astrada] hasta hoy [1970]. Creo que sus conclusiones actuales estaban virtualmente dadas y, más que un «rompimiento» con Heidegger, lo que hubo fue una casi feroz consecuencia con *su* pensamiento que nunca se identificó con el de Heidegger hasta el punto de hacer necesario un rompimiento. Su camino comienza en Nietzsche y termina en el materialismo marxista que él denomina «humanismo de la libertad»" (Caturelli, 1971: 152, 154; énfasis original). También: "Astrada tenía toda la razón cuando decía que él había sido el primero en dar a conocer [en Argentina] la fenomenología (Husserl, Scheler, Heidegger), el historicismo de Dilthey y, sobre todo, el nuevo influjo de Hegel en el mundo occidental. Basta confrontar las fechas de sus trabajos (desde 1918 en adelante) para concederle la razón y tampoco debemos olvidar que su verdadero maestro ha sido Nietzsche. Por eso, no creo que existiera, como se dijo en alguna ocasión, una «ruptura» con Heidegger. No. Lo que de veras existió fue una casi feroz consecuencia de Astrada consigo mismo" (Caturelli, 2001: 710; énfasis original).

normaciones y se configura de acuerdo con aquello mismo que ella ha configurado" (94). Cuando una forma se fosiliza o petrifica, cuando ya no expresa la vida y a ella deja de servirle, se vuelve un obstáculo para su despliegue y se ve desbordada y superada hacia una nueva forma:

> la vida, merced a su esencia como inquietud, desarrollo, corriente continua, lucha permanentemente contra sus propios productos fijos, que no pueden acompasarse con ella; pero como la vida sólo puede encontrar su propia existencia externa expresándose en alguna forma, este proceso se presenta visiblemente, y así se lo puede designar, como una suplantación de la forma vieja por la nueva (Simmel, [1918] 2011: 38).

Sin embargo, la edad moderna presenta, en definitiva, una cultura objetivada cada vez más alejada de la esfera subjetiva de la vida, esto es, una exacerbación "unilateralmente culturalista", como resume Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* ([1923] 2005b: 586) —que en este punto coincide por entero con el diagnóstico simmeliano. Tal característica de la cultura moderna es producto de la creencia en la completa autonomía de la esfera de los productos espirituales, que acaba por desconocer que la cultura adquirida proviene de la vida y a ella se incorpora, por tanto "sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas" (Ortega y Gasset, 2004b: 756). Ello resulta, para Simmel, un «destino trágico» de la Modernidad, dominada por un creciente proceso de conversión de medios en fines (Simmel, 1950b: 42-4), una imposibilidad de conciliación de la esfera subjetiva con la objetiva y, finalmente, la producción de una cultura que, lejos de servir a la vida, acaba por negarla. Ortega, en cambio, rechaza ese carácter inevitable, de «destino», de la Modernidad, y apuesta a una posible síntesis entre cultura y vida como salida para la «hipóstasis» de cultura que domina su época. En páginas memorables de fuerte impronta nietzscheana expresa lo que considera el llamado perentorio de su tiempo:

> ¿[n]o es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la cultura moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»? (2005b: 600; énfasis original)[29].

La metafísica de la «vida» y sus «formas» será duramente criticada por Lukács en *El Asalto a la Razón*. Según el húngaro, el problema de Simmel y de los filósofos de la vida, al describir una realidad escindida, desgarrada, es hipostasiar esa concepción, llevarla al plano de condición

[29] Volver a colocar a la cultura «al servicio de la vida» era, para Ortega el *leitmotiv* de la «nueva sensibilidad», expresión que encontrará profundo eco en buena parte de la «generación» reformista. Volveré sobre este punto en el próximo capítulo.

general u ontológica de toda la existencia humana —y, por ende, de toda la historia— y no advertir que la «tragedia de la cultura» y el carácter desgarrado de la existencia —y que, Lukács hará especial énfasis en ello, conduce a Simmel a resaltar el "sinsentido" y la "inseguridad" de la vida— está condicionado histórica y socioeconómicamente: "[l]a tendencia fundamental que esto persigue no puede ser más clara: consiste en inflar hasta convertirlos en la tragedia «eterna» «de la» cultura general ciertos aspectos específicos de la época imperialista para la situación del individuo". Como resultado, siempre según Lukács, "se desvía la atención de la situación económica concreta, de las causas concretas de orden histórico-social" (Lukács, 1959: 368). Ahora bien, ¿qué ocurre con los pensadores que, partiendo de una metafísica vitalista, no dejan de reconocer el carácter agotado y caduco de las formas de la vida actual, formas que reconocen condicionadas por el capitalismo? Esto es precisamente lo que Lukács no indaga acabadamente —o bien procede a «descartar» a esos autores por considerar sus aproximaciones insuficientes frente a la dialéctica marxista-leninista. En otras palabras, ¿cómo leer las filosofías de la vida que entienden que esa «inseguridad» y carencia de sentido de la vida no son parte de la estructura ontológica de la realidad humana sino corolarios del «ser social» del capitalismo?

Por otra parte —aunque de modo complementario—, la defensa de la «razón» y el «Progreso» que promueve una visión como la lukácsiana podría revertirse, pues no asume su propio condicionamiento «histórico-espiritual» y material —la metafísica «productivista» sobre la que se emplaza la Modernidad capitalista, no demasiado puesta en duda por la versión «iluminista» del socialismo de la que Lukács es heredero.

Para el joven Astrada, el imperativo de la hora presente —que hemos sintetizado en la sentencia de Ortega de resonancias nietzscheanas, la búsqueda de «una cultura para la vida»— está engarzado a un pensamiento crítico que pretende erigirse en sostén de una acción revolucionaria capaz de superar la sociedad y el ser humano configurados por el capitalismo. Para el joven filósofo cordobés, la situación histórica contemporánea exige "un nuevo ensayo de vida", "la instauración de una nueva forma de convivencia social" (DI, 238) que, para afirmarse, deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la civilización materialista, erigiendo nuevos valores que permitan una vida más humana. Como expresará en "En esta hora que vivimos", un texto de 1919 que comentaré en detalle en el capítulo que sigue, el ser humano reclama y se orienta hacia una "nueva manera de partir el pan", lo que implica necesariamente "el advenimiento de un nuevo espíritu, la instauración de un nuevo ideal de la vida" (EHV, 169). El agotamiento de "los viejos e inhumanos valores" no debe ser motivo de temor ni de alarma, pues

"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" (167).

## I. 2. Modernidad y *pathos* romántico

> Has de saber que este universo es lo que pretende ser: una realidad infinita. No intentes devorarlo, confiándote a tu capacidad de digestión lógica; más bien, debes estar agradecido si tú, hundiendo con habilidad esta o la otra columna en el caos, logras que no te trague.
>
> —Thomas Carlyle [citado en Safranski, 2009: 273].
>
> Vivimos de la sombra de una sombra, del perfume de un búcaro vacío: ¿de qué se vivirá después de nosotros?
>
> —Georges Sorel [citado en Reszler, 2005: 85].

"[A]l fin será la vida la que triunfe", prometía Astrada, "dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir…". La oposición entre «lo vivo» y «lo muerto» es otro de los tópicos recurrentes de una época que pide «vitalidad» y que busca una cultura que vuelva a beber en las fuentes de la vida. En esa clave, la plena asunción de la retórica vitalista de la creación y del *élan* o ímpetu expansivo de la vida, funcionó, para Astrada y otros como él, como un «reactivo poderoso» que permitía alzar una crítica del tiempo presente, una época que dormita, «inerte», en una grave y profunda «pausa de muerte»[30].

Para Safranski, tras ese tipo de expresiones encontramos un "renacimiento del sentimiento romántico" (2009: 273). El propio Georg Simmel parece asumir un punto de vista tal cuando, tras distinguir las dos actitudes generales del pensamiento humano, la «eleática» —en alusión a Parménides— y la «heracliteana», elípticamente se coloca a sí mismo bajo el punto de vista de esta última, visión en la que también cabrían los filósofos románticos —en especial Goethe— y

[30] "Nietzsche es un reactivo poderoso, un incitador de alta potencia sugestiva en todos los intentos del hombre contemporáneo por afirmarse en la plenitud de su ser y hacer, por señorear todas las rutas que se abren a sus posibilidades vitales como otros tantos incentivos para su esfuerzo ascendente y creador […]. Para Nietzsche, «vida» es un proceso, una acción que se vierte en lo inconmensurable y que en su fluir continuamente se eleva y gana en valor y en nuevos contenidos, acción en cuya ascensión todo ser es formado, plasmado, y en cuyo descenso y declive todo ser cristaliza en leyes, en fórmulas, en algo inerte. De aquí el sentido de la afirmación, nietzscheana: «sólo donde la vida cristaliza, la ley se alza como una torre». Es decir, donde la vida hace una detención, una pausa de muerte, allí surgen las leyes, las normas constrictivas, las consignas, y con éstas, los moralistas, los fariseos, los filisteos, los mercaderes, o sea, los que prescriben, miden, calculan y adulteran ideas y signos" (Astrada, 1943: 101, 104-5).

los ilustres representantes del «voluntarismo» alemán: Schopenhauer y Nietzsche. En esa misma clave, Jankélévitch llega afirmar que el pensamiento de Simmel

> traduce, a su manera, esa suerte de aspiración oscura a un infinito moral, intelectual, estético y religioso que los alemanes llaman *Sehnsucht* [religiosidad]; la *Sehnsucht* sigue animando el relativismo filosófico, y en la idea de un *orden vital distinto a la vez de un pensamiento dinámico pero raciocinante y de una «vida» espontánea, pero meramente fisiológica*, es donde Georg Simmel condensa las intuiciones más relevantes del Romanticismo alemán (Jankélévitch, 2007: 35-6).

Se trata, en definitiva, de una opinión ampliamente difundida —no ajena, en cierto modo, a Lukács (1959)—, que considera a las filosofías de la vida como una reedición de tópicos y motivos de la filosofía romántica de finales de siglo XVIII y principios de XIX, con su crítica a la Ilustración y al racionalismo, y su correlativa revalorización de la intuición, la sensibilidad, el mito. La presente sección estará dedicada a intentar una definición del romanticismo, y a examinar en qué sentido puede ser analizado el pensamiento ético-político de Carlos Astrada a partir de tal perspectiva. Es en el cruce de esas dos sensibilidades, vitalismo y romanticismo, entendidas únicamente como herramientas heurísticas, que podemos encontrar posibles «coordenadas», claves de lectura, de la obra astradiana de juventud, que permitan ubicarla y tematizarla, sin pretender agotar su especificidad.

En una serie de conferencias dictadas en 1965 y dedicadas a estudiar las raíces del romanticismo, Isaiah Berlin (2000) considera a tal fenómeno como expresión de "un cambio radical de valores", un giro sin precedentes en la historia del pensamiento humano. Esa "revolución" (25) de la que el romanticismo es un síntoma habría consistido, principalmente, en una novedosa concepción de la realidad que trajo consecuencias en todos los ámbitos de la actividad humana, no sólo estético —pues en esa esfera suele colocar el énfasis la crítica— sino también ético, político, gnoselógico. "La importancia del romanticismo", arguye Berlin, "se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental" (20)[31]. Tal cambio de perspectiva habría comenzado hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la gran corriente de la Ilustración recibió sus primeros ataques —Berlin coloca a un contemporáneo y adversario intelectual de Kant, Johann Georg Hamann (1730-1788), como uno de los principales precursores del romanticismo (65). Para el autor inglés, la

[31] Para Berlin el Romanticismo es, *sensu stricto*, un fenómeno que puede circunscribirse a un período histórico determinado, que iría aproximadamente de mediados del siglo XVIII hasta el primer cuarto del siglo XIX —lo cual no quitará que el autor inglés dedique una buena parte de sus elaboraciones a analizar «los efectos perdurables del Romanticismo», estableciendo líneas de continuidad con el existencialismo francés y el fascismo.

Ilustración puede reducirse a tres proposiciones o líneas esenciales, que en definitiva son "las bases sobre las que se ha apoyado la tradición occidental en su totalidad" (43), y que el romanticismo habría puesto en cuestión por primera vez. Berlin no lo aclara, pero esos tres principios se concatenan lógicamente, y se suponen unos a otros. En última instancia, refieren a la posibilidad de una total cognoscibilidad del universo, ya sea por parte de los hombres o "un ser omnisciente", en este mundo o en "el próximo", en una edad de oro pasada o futura, por medio de la razón o la revelación (43-4).

El primero de tales principios es que "toda pregunta de carácter genuino puede responderse, y que si no se puede, no es en realidad una pregunta". Las grandes preguntas metafísicas que el hombre occidental se ha venido haciendo desde, por lo menos, los albores de la civilización griega —"en qué consiste el mundo", cuál es "el lugar que ocupamos en él", cuál "nuestra relación con los otros hombres, con las cosas" y "cuáles son los verdaderos valores", entre otras— suponen necesariamente que existe la posibilidad de dar con su respuesta. Se trata de una proposición "común tanto a los cristianos como a los escolásticos, tanto a la Ilustración como a la tradición positivista del siglo XX" (2000: 44). El segundo de los principios es que "todas estas respuestas son cognoscibles y pueden descubrirse por medios que se pueden aprender y enseñar a otros", es decir, que existen "técnicas" para dar solución a aquellas preguntas, y que tales técnicas pueden transmitirse. El tercero de estos principios, por último, es que "todas las respuestas han de ser compatibles entre sí", pues configuran un *corpus* de proposiciones o verdades lógicas y, como tales, no pueden contradecirse (44). La Ilustración hizo sobre estos tres principios comunes a la tradición occidental una particular torsión, al colocar al "uso correcto de la razón" como la facultad del ser humano de indagar en la realidad última del universo y de dar con la respuesta correcta a aquellas preguntas. Con ello, la razón desaloja a otras "técnicas" tales como la revelación, la tradición o el dogma (44-5).

Lo que la gran tradición del pensamiento occidental comparte como característica central es, en definitiva, que "existe una naturaleza de las cosas tal, que si la conocemos y comprendemos nuestra relación con ella (…) entenderemos lo que debemos hacer para completarnos del modo en que nos lo pide nuestra propia naturaleza" (2000: 159-60). Para Berlin, el gran giro en el pensamiento del que el romanticismo es "su más vívida expresión y síntoma" consiste en un resquebrajamiento de aquella pretensión de comprensión de la "naturaleza de las cosas", y la consiguiente imposibilidad de inferir de ella valores y fines, horizontes para la acción. Al no ser posible establecer "un conjunto de hechos al que debemos someternos", el verdadero "logro de los hombres" consistirá en crear los valores, no ya en conocerlos (160). Nos encontramos, con

ello, frente al cuestionamiento de la idea de «objetividad», tanto metafísica y gnoseológica como axiológica.

Junto con la puesta en duda de la objetividad de los valores aparece también la impugnación de su universalidad. La validez de los valores está atravesada por la historicidad, es decir, está ligada a un tiempo determinado. Pero también a un espacio. Si, en general, la Ilustración —la tradición occidental toda— admitía un conjunto de valores universales y objetivos, una "vida ideal" válida para todo tiempo y lugar, para todo grupo humano, el romanticismo, sobre todo a partir de Herder (1744-1803), insistirá en la relatividad de los valores, ligados a una particular configuración temporal y espacial de un grupo humano determinado (2000: 94 ss)[32]. De manera consecuente, para el romanticismo no existirá una estructura fundamental de las cosas —y, en ese sentido, incluso la filosofía de Kant puede ser entendida, con su distinción entre mundo fenoménico y «cosa en sí», como dando paso a la tendencia romántica[33]. "No hay un modelo al que debamos adaptarnos. Existe, solamente, un flujo: la interminable creatividad propia del universo". El universo es un "proceso de creación constante; y todo esquema, toda generalización, todo modelo impuesto sobre él, son distorsiones" (161). De allí resultará la importancia, para los románticos, de la imaginación, la fantasía y la intuición, de los símbolos, las imágenes, los mitos, como modo de trato y vinculación, siquiera precaria, con lo que en definitiva es inaccesible e inefable (76; 162-4). En la historicidad de los valores y la ponderación de la zona no racional de la vida encontramos, como es evidente, puntos de continuidad entre la *Lebensphilosophie* y el movimiento romántico surgido a fines de siglo XVIII.

De la afirmación de que los valores se crean y que no existe una estructura de las cosas se abre paso, para Berlin, una noción de "voluntad ingobernable" del sujeto histórico —cualquiera sea él, la nación, el individuo, un pueblo— que termina por identificarse al flujo creativo y expansivo de «lo real» y que permite a Berlin sintetizar la visión del movimiento romántico: "nuestro universo es lo que elegimos hacer de él" (160). Es importante hacer notar aquí que es también Kant —y luego Fichte, de manera aún más radical— quien en definitiva abre el camino al romanticismo, por su filosofía moral y su idea de la naturaleza como una materia neutral capaz de ser moldeada por un sujeto libre. "Nuestras vidas no dependen del conocimiento

[32] Ya Montesquieu (1689-1755) había contribuido a resquebrajar la concepción «objetivista» y «universal» de los valores (Berlin, 2000: 54-6).

[33] Según Berlin, David Hume (1711-1776) representó un ataque primerizo contra la Ilustración y su racionalismo —"aunque a él no le parecía que estaba montando tal ataque"— al afirmar que no era posible deducir lógicamente la existencia del mundo externo y, en consecuencia, reconocer que ello es una cuestión "de creencia, de confianza" (Berlin, 2000: 56-8).

contemplativo", escribe Berlin comentando a Fichte. "La vida no se inicia con una mirada desinteresada de la naturaleza o de los objetos; comienza con la acción. El conocimiento es […] tan sólo un instrumento provisto por la naturaleza para facilitar una vida efectiva, de acción" (123). Como anota María Pia López en torno a las reflexiones de Berlin: "[a]l poner en escena la crítica a todo determinismo mecanicista, [Kant] inicia la reivindicación de la voluntad creadora. Una vez iniciada, ¿por qué aceptar su inconclusión, su limitación o su apocamiento?" (2009: n. 5., 46). No es casual, entonces, que Kant resulte "al mismo tiempo precursor y adversario, tanto para los románticos como luego para los vitalistas" (n.5, 47). Andando en el tiempo, con el desarrollo de la tendencia romántica, también la historia y el propio ser humano, además de la naturaleza, serán una «arcilla» para nuestra creación.

En su estudio *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* [*Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, 1992], Michel Löwy y Robert Sayre parten del presupuesto de que el romanticismo, como fenómeno cultural amplio, no puede reducirse sin más a la sola oposición a la gran corriente de la Ilustración. Haciendo tal observación expresamente contra Berlin y otros autores que comparten su visión, dirán que el rechazo a los principios fundamentales de la Ilustración —"la universalidad, la objetividad, la racionalidad"— y la consiguiente proclamación de la "fe en las facultades espirituales intuitivas" del ser humano, si bien están presentes en buena parte de los románticos, no son suficientes para caracterizar al fenómeno en cuanto tal (2008: 16-7). En ese sentido, para Löwy y Sayre el romanticismo escapa a las claras de los marcos cronológicos que ha consagrado la historiografía, apareciendo como un fenómeno más amplio de la Modernidad occidental.

Los autores propondrán una definición del romanticismo que pueda arrojar luz sobre lo que se considera un "[e]nigma en apariencia indescifrable […], no sólo porque su profusa diversidad resiste los intentos de reducción a un denominador común, sino y también y sobre todo por su carácter legendariamente contradictorio, su naturaleza de *coincidentia oppositorum*" (9; énfasis original). En efecto, el romanticismo ha sido habitualmente caracterizado en términos contradictorios: "a la vez (o en tanto) revolucionario y contrarrevolucionario, individualista y comunitario, cosmopolita y nacionalista, realista y fantástico, retrógrado y utopista, rebelde y melancólico, democrático y aristocrático, activista y contemplativo, republicano y monárquico, rojo y blanco, místico y sensual" (9)[34].

[34] El propio Berlin da cuenta de esa caracterización contradictoria: "[el romanticismo es] —en breve— unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e inconclusa del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo,

La empresa de Löwy y Sayre está abocada a intentar establecer un "denominador común" o "elemento unificador" que permita arrojar luz sobre la plurivocidad del fenómeno romántico. En esa clave, definen al romanticismo en términos de una estructura mental colectiva o cosmovisión [*Weltanschauung*] que aparece a menudo de manera inconsciente y que subyace a una gran diversidad de formas de expresión: literarias, artísticas, religiosas, políticas, filosóficas, económicas, etc. El "eje común" a las formas culturales que califican de "románticas" radicará, para ellos, en "la oposición al mundo burgués moderno" y, con ello, al capitalismo y el modo de vida que en él se configura (2008: 19, 27). Como estructura mental colectiva, el romanticismo comprende una serie de elementos ordenados a partir de una lógica que la organiza: la crítica de "la civilización moderna engendrada por la revolución industrial y la generalización de la economía de mercado" (29). Con ello, la tendencia romántica se manifiesta, siempre según estos autores, en cinco dimensiones significativas: la crítica al desencantamiento del mundo; la denuncia de la cuantificación y de la mecanización del Universo y de la vida; el rechazo a la disolución de los lazos sociales; y, por último, la impugnación de la abstracción racionalista. En la visión romántica, esta serie de críticas está ligada a "la experiencia de una pérdida" (32): en la Edad moderna hay una «falta» o carencia esencial, tanto a nivel individual como colectivo. El pensamiento romántico está atravesado por la «nostalgia», esto es, el «anhelo doloroso de regresar al hogar», que implicará una búsqueda de suplir esa carencia producto de la vida moderna. El punto de partida del romanticismo —a veces tácito y otras veces explícito— es que lo que falta en el presente existía en el pasado, antes de que la Modernidad capitalista erosionara todo sentimiento de —y posibilidad para— «lo sagrado», antes de que redujera la realidad únicamente a lo cuantificable y mesurable, antes de que atomizara el tejido social en individuos dispersos, antes de que propusiera una racionalidad y una universalidad abstractas que no pueden dar cuenta de lo irreductible y particular de la vida y la existencia humanas.

Según Löwy y Sayre, el romanticismo propone dos grandes valores cualitativos como respuesta a la primacía de los valores instrumentales y económicos propios de la Modernidad capitalista. Por un lado, el desarrollo de la subjetividad, la "riqueza del yo" (2008: 36), que se vive como una exaltación de la dimensión individual, en respuesta y resistencia a la cosificación, la masificación, la alienación. Claro que ese desarrollo cualitativo de la individualidad, esa celebración de lo excepcional, de lo irreductible e irrepetible de la vida individual, si bien se opone al mero "individualismo numérico" (36), es posibilitado por la Modernidad y las

y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte" (Berlin, 2000: 39).

condiciones —económicas, culturales, sociales, políticas— que ella misma despliega. En ese punto, como en varios otros, el romanticismo se revela como una "crítica moderna de la Modernidad" (32). Por otro lado, el romanticismo tenderá a una reconstitución nostálgica de la presunta totalidad perdida. La aspiración de restablecer los lazos sociales con los que ha terminado el capitalismo se vive como una reconstitución de «lo humano». Se trata de la dimensión "transindividual" del romanticismo, como complemento necesario y "polo dialécticamente opuesto" de la revaloración de la individualidad cualitativa (36-7). Junto con esta exigencia de reconstitución del lazo social aparece la exaltación de las imágenes de tiempos pasados en los que el individuo no había cobrado el valor que cobra en la Modernidad: la antigüedad greco-latina, la Edad Media, la vida en las comunas campesinas, las comunidades de los primeros cristianos, entre otras.

La revalorización de los símbolos y los mitos aparece no sólo como respuesta a los límites de la racionalidad moderna, sino también, y de manera complementaria, como aquello que, en relación a la convivencia humana, contribuye a re-ligar lo disperso. Como ha analizado Manfred Frank en sus libros sobre el papel del mito en la Modernidad —*Der kommende Gott* [*El Dios venidero*, 1982] y *Gott im Exil* [*Dios en el exilio*, 1988]—, el romanticismo alemán del filo de los siglos XVIII y XIX erige sus ataques contra la racionalidad moderna a causa de su papel «disgregador», que todo "desmiembra, analiza, desmonta, hasta que toda síntesis (supuestamente indivisible) demuestra ser un ensamblado externo de componentes elementales" (Frank, 2004: 8-9). Con ello, en definitiva, se erosionan "todas las positividades sintéticas (las certezas de la fe, el legitimismo, los privilegios, también la autoconciencia y la moral) y se destapan ante la mirada del espíritu analítico como insostenibles («ilegítimas»)" (2004: 9). El despliegue de la racionalidad —como han visto los primeros románticos alemanes— llega, a la postre, a minar su propia legitimidad: la razón acaba por auto-disolverse (9). En los límites de la racionalidad moderna surge la necesidad de la «estética», del mito y la poesía como instancias capaces de colocar una positividad fundante, «sintética», que vuelva a «legitimar» la convivencia humana[35].

La importancia que adquiere la noción de «comunidad», por oposición a la de «sociedad» —principalmente en el pensamiento alemán—, responde a la misma articulación conceptual. Según el filósofo y sociólogo Manfred Riedel, los vocablos *Gemeinschaft* [comunidad] y *Gesellschaft*

[35] En este punto puede establecerse una de las líneas centrales del romanticismo que serán retomadas por la *Lebensphilosophie*. Como explica López, "la desvalorización del mundo de las categorías, los sistemas, las teorías, brilla en Nietzsche, se hace más melancólica en Simmel y se intenta superar en Bergson. El arte, la poesía, la tragedia o el mito son, por el contrario, vías cuyo destino no es necesariamente el fracaso. Las filosofías de la vida buscan un roce o una apropiación de esas capacidades expresivas: construyen un conjunto de imágenes, referencias, metáforas, para dar cuenta de aquello que el concepto vendría a traicionar" (2009: 68; énfasis propio).

[sociedad/asociación] fueron empleados como sinónimos aproximadamente desde la Edad Media hasta el siglo XVIII (Alvaro, 2014: 41). Es a partir del filo de los siglos XVIII y XIX que se gesta, en Alemania, la distinción entre ambos vocablos, y que sería coronada luego por el sociólogo Ferdinand Tönnies en su célebre e influyente texto de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [*Comunidad y Sociedad*]. A grandes rasgos, dicha «oposición bimembre» (Schmitt, 1959) configura dos imágenes radicalmente diferenciadas: la comunidad como una forma de vida-en-común originaria, orgánica, fundada en lazos naturales, no impregnada por la racionalidad anónima del mercado; y la sociedad como una forma de convivencia caracterizada por la abstracción, el artificio y el contrato, típica de las sociedades industriales y de mercado, integrada por individuos racionales y calculadores (Fistetti, 2004: 137). Asimismo, frente al atomismo de la vida en sociedad, el pensamiento de la comunidad reivindica una comprensión profundamente holista de la socialidad, la cual "deja de ser el resultado de la interacción de individuos libres para convertirse en el presupuesto sustancial de toda vida individual" (Alvaro, 2014: 42). La comunidad aparece, entonces, como la imagen ideal de la socialidad, "una imagen invertida del presente en la que aparece reflejado aquello que no se es pero sin duda se cree haber sido y, confesadamente o no, se ambiciona volver a ser alguna vez" (25). Percibida como «auténtica» frente al artificio de la vida contemporánea, en «sociedad», la «comunidad» se convertirá, sobre todo para el pensamiento de matriz germánica, en el signo filosófico-político que se erige a modo de contrarrestar la impersonalidad y atomización de la vida moderna.

Como explica Carl Schmitt (1959), el pensamiento que se despliega en oposiciones bimembres tiene como característica la fácil amalgama y concatenación que se produce entre una serie sucesiva de ellas. A la oposición entre comunidad y sociedad se suma la que existe entre la *Kultur* [cultura] —caracterizada por la primacía de los «valores espirituales»— y la *Zivilisation* [civilización] —con su culto a los valores materiales y al Progreso «económico» o «técnico», hipostasiado y vuelto soberano de las relaciones humanas. La *Kultur* se engarza fácilmente a la *Gemeinschaft*, mientras que la *Zivilisation* se emplaza sobre la *Gesellschaft*, operación conceptual que se ve facilitada por los componentes de organismo y mecanismo a las que esas dos formas de la vida-en-común están asociadas[36].

Ahora que ha sido expuesta la definición de Löwy y Sayre puede volverse al tratamiento que hace Berlin del romanticismo y enfatizar las características esenciales que, para él, lo definen. La

[36] Ecos de la segunda oposición bimembre aquí presentada pueden rastrearse, en clave latinoamericanista y anti-imperialista, en el *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, un texto más que influyente para toda la generación a la que perteneció Astrada.

primera de ellas, lo recordamos, se vincula a "la oposición a toda concepción que intente representar la realidad con alguna forma susceptible de ser analizada, registrada, comprendida, comunicada a otros, y tratada, en algún otro respecto, científicamente" (Berlin, 2000: 170). Y ello, en buena parte, porque el pensamiento abstracto y universalista, como así también la acción disgregadora de la racionalidad moderna, desalojan del mundo todo lo que no puede ser clasificado y cuantificado —es decir, puesto a disposición de la explotación económica, técnico-mercantil. En el caso de Astrada, como intentaré mostrar con motivo de su polémica con el positivismo argentino, no encontramos un rechazo *in toto* de la racionalidad ni de la ciencia —Astrada no es un irracionalista y reivindica, hasta cierto punto y con una serie de matices que buscaré de puntualizar en los próximos capítulos, el carácter emancipatorio de la ciencia—, pero sí una impugnación de su pretensión totalizadora. En ese sentido, también Astrada recurrirá al mito y la estética como elementos «más allá» de la razón, a través de los cuales busca complementarla.

La segunda característica del romanticismo remite a que el ser humano no es un «actor» sino, más propiamente, «acción», voluntad ingobernable que da forma al mundo. No existe un orden o estructura de cosas dada u objetiva, capaz de ser aprehendida y, en consecuencia, tampoco la posibilidad humana de actuar conforme a ella. El pensamiento juvenil de Astrada está recorrido enteramente por una visión que enfatiza la «primacía de la voluntad» y que trasunta un sujeto reformador del mundo —y de sí mismo— que se identifica con el flujo expansivo de la vida. Así, por dar sólo un ejemplo, Astrada podrá pedir como uno de los "Principios categóricos" de su tiempo —tal es el título de un breve texto de 1921—, que "nuestro espíritu, henchido por la fe en los valores humanos, haga estallar las viejas formas y busque aquellas que estén más de acuerdo con su esencia. —Con la eterna *arcilla humana forjemos* un hombre más perfecto" (PC, 195; énfasis propio). En sus desarrollos en torno a la «primacía de la voluntad» como una de las características centrales del romanticismo, Berlin se pregunta cómo es posible que dos actitudes tan disímiles como son las del «dandismo» y el «primitivismo» sean llamadas por igual "románticas". En su perspectiva, ambas se explican por un rechazo al orden del mundo que aparece como "dado", y que no permite, precisamente, el despliegue de la voluntad creadora (2000: 179). Emplazada sobre la definición de Löwy y Sayre ello resulta, creemos, más inteligible: «lo dado» a lo que se opone el romanticismo en su aparente polifonía no es otra cosa que el mundo moderno capitalista industrial. La pulsión por «lo nuevo» que recorre toda la obra juvenil de Astrada obedece a este mismo esquema y se recorta sobre ese telón de fondo anti-capitalista.

Por último —y en razón de las dos características mencionadas—, el romanticismo trae como consecuencia la asunción de que existen diferentes ideales de convivencia humana y, por ello, en lucha constante, trágica e irresoluble (Berlin, 2000: 92-7). También podemos encontrar fácilmente un eco de ello en el pensamiento del joven Astrada, quien coloca al ser humano y su accionar en dirección a la actualización de ideales como epicentro del devenir histórico. La vida y la historia son, precisamente, el terreno de esa lucha, que se dirime de forma inmanente.

Por otra parte, como Löwy y Sayre reconocen, en el romanticismo existe siempre "una idealización del pasado", una estilización y proyección «utópica» de un momento pre-capitalista "en el que las características nefastas de la Modernidad no existían todavía y donde los valores humanos ahogados por ella seguían existiendo" (2008: 33). En la visión romántica la nostalgia del pasado está estrechamente ligada a la crítica del presente, y la imagen de una vida-en-común "perdida" se convierte en un anhelo por encontrar intersticios que permitan trastocar los modos de la convivencia en la Modernidad. Por ello, más allá de algunas tendencias reaccionarias —que intentan «recrear» un tiempo pretérito[37]—, el romanticismo muchas veces se configura como una visión que, al mirarse en el espejo del pasado, pretende abrir las puertas hacia el porvenir. Ello implica también una impugnación de la concepción lineal del Progreso, con su tiempo uniforme y homogéneo. La crítica a esa concepción de la relación del ser humano con la temporalidad recorre toda la obra astradiana. En su juventud, en el marco de una crítica a las posturas "progresistas" y "reaccionarias" —que califica de igualmente unilaterales—, Astrada esbozará una recuperación de lo que él mismo llama la "inquietud romántica", y que se vincula precisamente a esta dimensión que uniría el pasado con el futuro. De ese modo, podrá reivindicar el romanticismo como un «principio activo», como una actitud o disposición que imprime a "nuestra vida un perpetuo dinamismo, le comunica un perenne temblor. Ya, en trance de palingenesia, la proyecta hacia el pasado inerte; ya, grávida de nuevas posibilidades, la polariza hacia el futuro incierto" (NE, 256).

* * *

Lo dicho en torno a la relación de las filosofías de la vida con el romanticismo no debe hacernos perder de vista que responden a constelaciones de pensamiento afines, pero no

[37] Esas tendencias serán analizadas por Löwy y Sayre bajo el término por ellos propuesto de "romanticismo restitucionista" (2008: 73-7). Se trata del primero de los «tipos», en sentido weberiano, que los autores proponen en su indagación; el resto de la tipología se completa con el romanticismo conservador, el fascista, el resignado, el reformador y el revolucionario y/o utópico.

intercambiables. Por más que compartan una serie de temas y motivos[38], no todo autor «vitalista» puede adscribirse, tras un análisis pormenorizado, a la sensibilidad «romántica» en el sentido que proponemos tras el desarrollo de los argumentos de Berlin y de Löwy y Sayre, que se iluminan mutuamente. Lo mismo vale a la inversa. Lo que caracteriza a un pensador como Carlos Astrada —como también, por caso, a Saúl Taborda y Deodoro Roca[39]— es que su lectura del vitalismo está enteramente enlazada a una estructura mental romántica. Como veremos a lo largo de la presente tesis, la obra juvenil de nuestro filósofo está recorrida por una crítica a la Modernidad capitalista en términos que nos permiten hablar de una *Weltanschauung* romántica sobre la que se emplazan sus desarrollos y su concepción de la «vida» y sus alcances. "Se aspira a que la personalidad humana", dice Astrada, "libertada de la degradante servidumbre económica, adquiera su legítima primacía sobre las cosas" (PCI, 177). La pérdida de sentido de la vida humana es resultado de la Edad moderna y su correlativa deshumanización, una época en la que «la vida ya no vive». Contra el sinsentido resultante se dirige la acción de los hombres, buscando estructurar la convivencia en función de nuevos ideales, en dirección a una vida "más humana y más bella" (EHV, 170).

[38] María Pía López advirtió esta ligazón entre ambas sensibilidades, aunque en su análisis hace valer sólo esporádicamente la categoría de «romanticismo»: "[l]a sensibilidad analizada por Löwy en ciertos aspectos se superpone a la de las filosofías de la vida […] Quizás más que de conjuntos sensibles separados —imagen poco justa y aún menos sugerente— se trate de imaginar una red de afinidades, de ideas, de conceptos, de actitudes que, de acuerdo con sus enlaces predominantes, puedan nombrarse de uno u otro modo. En esa red, *vida* es configurada como arma contra un conjunto de pensamientos a los que se considera aliados del vacío de sentido en el que se despliega la existencia humana" (2009: 46).

[39] La obra de Deodoro Roca ha sido analizada por Néstor Kohan (1999) a través del prisma del «romanticismo» acuñado por Löwy y Sayre.

# II. SEGUNDO CAPÍTULO. Los años de formación. Contexto histórico-intelectual del joven Carlos Astrada (1916-1927).

## II. 1. Contra el «sectarismo de la diosa Razón»: las polémicas con el positivismo

> Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo esto, y quedará ¿para quién? ¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?
>
> —Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 1912.

La formación de juventud de Carlos Astrada tuvo lugar en el ámbito de una reacción contra el positivismo, la filosofía e ideología dominantes en el país. Astrada fue uno de los numerosos jóvenes que, desde Córdoba, alzó la bandera de lo que se pretendía una más amplia y adecuada concepción de la tarea científica y el pensamiento filosófico. Sus lecturas formativas tuvieron lugar en el clima cultural previo a la Reforma universitaria de 1918, que pronto encontró resonancias en todo el país y el resto del continente. El problema del positivismo era medular en Buenos Aires y La Plata, donde dominaba los claustros universitarios. La importancia que desde el decanato y la cátedra tuvieron Alejandro Korn y Coriolano Alberini en la devaluación del positivismo —incluso antes de la Reforma universitaria— no puede subestimarse (Velarde Cañazares, 2013: 65), como tampoco la actuación de Rodolfo Rivarola, decano de la facultad de Filosofía[40]. Sin embargo, Córdoba contaba con un problema específico, que también fue motivo de reflexión por parte de Astrada y otros intelectuales reformistas: el dominio de la cultura y de la educación —en términos amplios, no sólo universitaria— por parte de la Iglesia católica. Parte del desarrollo del pensamiento del joven Astrada puede comprenderse, hasta cierto punto, como una doble impugnación de los dogmatismos positivista y religioso —lo cual no implicará un rechazo de la razón y la ciencia, ni tampoco del sentimiento religioso o la «religiosidad».

El primer texto de Astrada del que se tiene noticias es "Unamuno y el cientificismo argentino", de 1916, parte de una polémica pública que iniciara el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* con un artículo en contra del positivismo vernáculo, publicado en el número 51 de la

[40] Para una mirada pormenorizada del proceso de conformación del «campo filosófico» argentino, en la que se destacan las actuaciones de Alberini y Korn, como también la labor de "transmisor" y "mediador" de Ortega y Gasset, cf. el capítulo I de Ruvituso (2015).

revista bonaerense *La Nota*, del 29 de julio de aquel año. La diatriba de Miguel de Unamuno (1864-1936), intitulada "¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!", advertía acerca del peligro que entrañarían el culto acrítico del discurso científico y el rechazo de la filosofía en nombre de la ciencia especializada:

> […] nada hay más fatal que semejante cientificismo para el cultivo de la verdadera ciencia. Porque el cientificismo se resuelve en anti-filosofismo. El cientificista huye, por incomprensión, de la filosofía y hasta la aborrece. Y todos esos aborrecedores, por falta de inteligencia, de la filosofía [...], los que huyen de la ciencia filosófica —pues la filosofía es ciencia y la suprema— han inventado una cosa que llaman filosofía científica y que no es ni ciencia ni filosofía (Unamuno, [1916] 2014: 19).

En el número 53 de la misma revista, el por entonces ex rector de la Universidad de Salamanca obtuvo una respuesta a cargo de Matías E. Calandrelli, quien atacó las ideas del español acusándolas de "filosofastrismo", al tiempo que defendía las posiciones que dominaban buena parte de los claustros universitarios de la Capital:

> [l]a verdad es que aquí, en Buenos Aires, somos ya muchos los que nos reímos de la fobia anticientífica del insigne Unamuno. Digo anticientífica y no «anticientificista», porque eso del «cientificismo» no es, para mí, más que un *truc* para despistar o desorientar a los suspicaces. Lo que a él le molesta es la ciencia moderna, y sobre todo la contemporánea. Vale decir que le fastidia la ciencia toda, ya que, fuera de la matemática, la ciencia toda es moderna y contemporánea, dicho sea con el perdón de Hipócrates, Galeno y demás *astrólogos* ilustres […] ¿Tan atrasado está [Unamuno] de noticias, que no sabe la influencia de las revelaciones *biológicas*, *geológicas* y *astronómicas* en la interpretación general del mundo? (Calandrelli, [1916] 2014: 22, 25; énfasis propio).

Abierta la discusión, será un joven ignoto quien, desde Córdoba, salga al cruce con un artículo polémico, una práctica que sería habitual en toda su vida. Con tan sólo 22 años, Carlos Astrada entraba a la arena pública discutiendo posiciones filosóficas y rebatiendo uno a uno los argumentos de su interlocutor, Calandrelli. El texto del joven cordobés resulta, en suma, un violento ataque contra el positivismo argentino, que refrenda y profundiza las opiniones vertidas por Unamuno. El cruce de escritos polémicos tuvo dos esquelas más: una repuesta de Calandrelli —más preocupado en atacar a su rival que en discutir sus argumentos— y una escueta réplica a cargo de Astrada, en la que resume los desarrollos de su primera intervención y pide mantenerse en un plano de discusión filosófica: "Yo no discuto mi persona. Mas he de afirmar que no pueden

dañarla los que, incapaces de oponer ideas, descendieron en la réplica al más crudo personalismo" (Astrada, 1916: 49)[41].

Comandado por José Ingenieros desde Buenos Aires, el positivismo sufría los embates de intelectuales que, como Carlos Astrada, signaban perimida tal opción filosófica, a la que tildaban de materialista y raudamente biologicista, reductora de la vida a un mero esquema racional y al pensamiento a un simple método que abstraía la realidad y disgregaba la totalidad. En líneas generales, para buena parte de los jóvenes que, fundamentalmente a raíz de los acontecimientos de la Reforma universitaria, se irían auto-comprendiendo en términos de una «nueva generación», el positivismo caía por entero por fuera de la filosofía. En ese sentido, el artículo "Unamuno y el cientificismo argentino" ofrece un índice del estadio de desarrollo de los estudios filosóficos en el país, con una academia que, dominada por el positivismo, no está a la «altura de los tiempos», imposibilitada de asumir las preocupaciones, no sólo de un autor como Unamuno sino tampoco de filósofos como Benedetto Croce, William James o Henri Bergson, por nombrar a los que se discuten; y una intelectualidad periférica —en gran parte autodidacta y muchas veces extra-universitaria[42]— que no ve colmadas sus inquietudes en la filosofía oficial. Diez años más tarde, Astrada publicará "El filósofo y el maestro" [1926], un artículo en contra de José Ingenieros —que había fallecido en 1925 y a quien no dudará en llamar "positivista obstinado y en retardo". En él impugnará el "anacronismo" de la ideología positivista y criticará la confusión y el rechazo por parte del director de la *Revista de Filosofía* de la metafísica y de "toda palabra que sospechaba teñida de trascendentalismo", sin ser capaz de asumir ni "percatarse" de que, tras su materialismo, se hallaba oculta también una metafísica (FM, 356)[43].

Hacia mediados de octubre de 1921 Astrada volvió a entreverarse en una polémica pública con el «cientificismo» local a través de su artículo "Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo", publicado en *La Voz del Interior*, el diario principal de la Córdoba de entonces. Lo que motivó esta intervención fue un ataque de Martín Gil —coterráneo del filósofo, astrónomo formado en el positivismo— a la figura de Eugenio D'Ors (1881-1954) —filósofo catalán y «maestro» de la juventud en la empresa anti-positivista—, que por esas fechas se

[41] La polémica contó con dos intervenciones más: una de Benigno Bravo, quien envió, desde Venado Tuerto, Santa Fe, una carta abierta en que felicita y celebra las posiciones de Astrada, y otra de Pedro Lascano, pseudónimo de Ingenieros, quien matiza los ataques en contra de Unamuno. La polémica fue publicada íntegramente en la edición de los textos juveniles de Astrada preparada por Bustelo y Domínguez Rubio, quienes ofrecen, además, una mirada alternativa en torno a algunas de las polémicas de Astrada con el positivismo (2021).

[42] Según la noticia bio-bibliográfica confeccionada por su hijo, Rainer Horacio Astrada (1992), nuestro filósofo inició sus estudios universitarios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en 1913, abandonándolos al año siguiente.

[43] Para una sutil visión filosófica del positivismo argentino en el filo de los siglos XIX y XX, que se detiene especialmente en la figura de José Ingenieros, cf. Dotti (2009).

encontraba en la provincia de Córdoba, invitado por la Universidad reformista y por la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Nuestro autor, que ese mismo año había escrito "En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*", un artículo en que criticaba la filosofía de D'Ors y del que tendré ocasión de decir algunas palabras más adelante en el presente capítulo, no dudará en defender al catalán y ridiculizar a la figura del "cientificista criollo", que "se cree una mentalidad super evolucionada por el hecho de rendir culto a las formas más externas de la civilización, o a una ciencia que no ha sabido profundizar y que en él ha cristalizado al estado de superstición" (FC, 210). Y agregará, con fina ironía, que de la "superstición cientificista" de la que son "víctimas" los modernos "numerólogos y hechólogos" estuvo libre Pitágoras, para quien "el rodar de los astros era una música, porque era poeta; y al número, como abstracta noción filosófica, podía tenerlo por una clave para pensar el enigma del mundo, porque era filósofo" (FC, 211). La diatriba de Astrada recibió una respuesta en defensa de las posiciones del astrónomo, firmada bajo el pseudónimo de "Heráclito", que escondía la firma del propio Martín Gil. El intercambio polémico durará algunos días, y contará con intervenciones en favor de Astrada de Luis Dellepiane y "Juan Soledad".

Dos años más tarde, *La Voz del Interior* publicó un artículo, otra vez firmado por "Heráclito", que continúa la polémica contra D'Ors, a quien acusa de "pseudo-filósofo" y "perturbador de mentes ingenuas". Por ese entonces el filósofo catalán se había proclamado partidario de la enseñanza religiosa en las escuelas, apoyando las posiciones de Giovanni Gentile. El artículo de "Heráclito" repone una esquemática historia del pensamiento humano atravesada por la lucha entre "Ciencia" —asociada a la "verdadera racionalidad", la "civilización" y el "progreso"— y "Religión" —que queda confinada al obscurantismo y bajo la cual el autor agrupa corrientes de pensamiento tan disímiles como el "clericalismo", la "filosofía espiritualista", el "conceptualismo trascendental", el "intuicionismo", el "teosofismo" y el "novecentismo". El artículo resulta, en definitiva, no más que un venenoso dardo contra "los «antirreligiosos espiritualistas» de Córdoba", posición en que cabrían, además de Astrada, Saúl Taborda (1885-1944) y Deodoro Roca (1890-1942), entre otros. El escrito firmado por "Heráclito" motivará una respuesta de Carlos Astrada, quien firma "Astarac" y, tras citar su propio artículo sobre D'Ors de 1921 ("En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*"), procede a desmontar los argumentos de su interlocutor, precisando el recto significado del "positivismo" que aquel tanto defiende. "Croce pone en solfa, muy bien, a los que él llama frailes del altar y frailes del laboratorio. Estos últimos son los teólogos al revés", sintetiza, y finaliza su réplica con las siguientes palabras, escritas con su inconfundible tono polémico: "[p]ara terminar, debo decirle a «Heráclito» que

firmo las líneas precedentes con un seudónimo, porque él sabe a quién alude, y yo sé a quién contesto" (FC, n. 176, 209). Con ello se inicia un intercambio polémico que se extenderá hasta el 19 de noviembre.

La crítica al «cientificismo» no expresaba, ciertamente, la crítica a la ciencia, de la cual Astrada no reniega. Sus embates, antes bien, van en contra de la absolutización de la misma al modo en que lo había hecho la segunda mitad del siglo XIX. Su perspectiva adquiere contornos románticos, rebelándose ante la cuantificación y la mecanización del Universo y de la vida humana. La impugnación ciertamente nostálgica del dogmatismo racionalista se encuadra dentro de la crítica a lo que Max Weber ha llamado el «desencantamiento del mundo». En este y otros textos irá acompañada de una apertura en términos filosóficos al problema del «sentimiento religioso» —por oposición a la religión «institucional»— y a la tragedia y el misterio de la fe, con expresiones que alcanzan, por momentos, ribetes casi místicos, y que encuentran también su traducción en el plano político-cultural. El comentario sobre Benedetto Croce citado algunas líneas más arriba resume a las claras la «posición intermedia» que Astrada encarna: contra el dogmatismo positivista —o «cientificismo»—, que entronizaba a la Ciencia y derivaba en un materialismo raso —posiciones que, ciertamente, tenían un amplio lugar en el proceso de Reforma universitaria que era llevado a cabo en todo el país—; y contra el dogmatismo religioso —que en Córdoba y, en el contexto de despliegue reformista, se traducía político-culturalmente en las posiciones de la Iglesia Católica, contrarias a la liberalización de los claustros y, en general, al ejercicio libre del pensamiento—, pero no contra la dimensión religiosa como nota fundamental de la vida humana.

No obstante, la clave del texto de 1916 en favor de Miguel de Unamuno se encuentra, en mi opinión, en sus últimos pasajes, en los que el joven cordobés presenta su lectura de la filosofía de William James y Henri Bergson enfatizando su proyección ético-política, no exenta de cierta «religiosidad». Si el primero "predica a la juventud de su patria el «evangelio del abandono»" contenido en *Los ideales de la vida*, el segundo concentra en su filosofía intuicionismo la posibilidad de un "nuevo misticismo", que "por su profundo significado moral bien pudiera ser un evangelio" (UCA, 143). Ello deriva en una exhortación a los argentinos y, específicamente, a la juventud, a quien reclama enfrentarse a la tarea de enderezar el rumbo de su destino histórico en pos de su "porvenir espiritual":

> ¡Porvenir espiritual! ¿Habéis pensado argentinos en el contenido trágico de estas palabras? ¡Porvenir espiritual! Es el acicate que lleva a todo pueblo en quien el anhelo eterno de grandeza

> no ha muerto, a luchar desesperadamente por la permanencia de su espíritu en la historia de la colectividad humana.
>
> […] Ya es hora que la juventud de esta tierra se dé cuenta que más allá del profesionalismo que se incuba en sus universidades; que mucho más allá de la psiquiatría y de las psicopatologías y sociologías todas existe una corriente de aguas soterrañas, que es la vida del espíritu.
>
> Es hora ya que sacuda para siempre la abrumadora superficialidad de ese cientificismo barato que está ahogando en su conciencia la germinación de todo ideal, la afirmación de toda vida superior y noble.
>
> […] Un pueblo que no ha sentido la sed bienhechora que lo lleva a beber en la corriente de esas aguas soterrañas; que carece en absoluto de aptitud filosófica y que no siente el aguijón de las grandes y permanentes inquietudes, es un pueblo que está incapacitado para toda obra grande y duradera, para toda soberbia floración de vida (UCA, 142).

En las líneas precedentes despunta claramente la vocación de hombre público de Carlos Astrada, que ya se perfila desde su juventud. La preocupación por el destino del pueblo argentino confiere a la filosofía un lugar preeminente, no sólo por el reconocimiento de que las tramas con las que se tejen los sentidos en común encuentran en el discurso filosófico a un protagonista privilegiado, sino también por la asunción comprometida, en tanto filósofo, de tal lugar destacado. El clamor desesperado por el "porvenir espiritual" argentino traduce la búsqueda de superar el positivismo —a sus ojos, capaz de cercenar toda preocupación "espiritual" y todo porvenir "de grandeza" para un pueblo—; y, de modo más radical, coloca al pensamiento filosófico como el lugar predilecto para la reflexión y proyección de los modos de la convivencia humana —inescindible, entonces, de la esfera política. Asimismo, el rechazo del positivismo —con su formación «profesionalista» e hiperespecializada— y, en general, de todo culto a la "diosa *Razón*" (UCA, 138); así como la impugnación de la idea de Progreso que a aquella se engarza —y que será una constante en la vida de Astrada— reflejan también la difundida antinomia romántica entre los «valores espirituales» y los «materiales» o económicos; entre una zona de espiritualidad y «cultura» que se levanta en oposición a la materialidad de la «civilización», absorta en los destellos de sus artefactos inertes que deshumanizan al hombre. Astrada incluye una curiosa alusión al *Facundo* de Sarmiento, que también se vuelve un punto de partida para una crítica al «cientificismo» y de algún modo adelanta las preocupaciones que ocuparán buena parte de su trayectoria intelectual de madurez: "…voy a releer el *Facundo* y en su lectura respirar el libre soplo de la pampa por el cual el héroe paseó su indómita personalidad". Ese hombre que llevaba "la visión de la pampa inmensa en el corazón y en los ojos" era, asevera Astrada, "espiritualmente

más libre, mucho más libre que estos cientificistas esclavos del más mezquino sentido común" (UCA, 144).

Sin embargo, si el texto de Astrada finaliza con el anhelo por la «germinación de un ideal» (UCA, 143) capaz de configurar la convivencia del pueblo argentino y proyectarlo hacia un futuro de grandeza, éste aparece aún como negatividad, como una impugnación del positivismo. El horizonte histórico recorta los perfiles de dos acontecimientos inminentes, que dotarán de contenidos concretos el pensamiento juvenil astradiano: la Revolución rusa de 1917 y la Reforma universitaria de 1918. Ambos eventos serán, en la interpretación del joven Astrada, hitos capaces de erigir los ideales de una vida nueva.

## II. 2. La Reforma universitaria como *Kulturkampf*

Si bien quien motiva el primer escrito astradiano es Miguel de Unamuno, no puede olvidarse que, en el largo plazo, quien coloque la última piedra sobre la tumba del positivismo argentino será otro español, José Ortega y Gasset (1883-1955), que en julio de 1916 —apenas unos días antes de la publicación del escrito de su coterráneo— había realizado su primera visita al país, pasando por varias ciudades: la capital del país, La Plata, Rosario, Mendoza, Tucumán y la propia Córdoba, por nombrar las principales escalas de su viaje[44]. Como reconocerán Alejandro Korn (1936: 280) y Coriolano Alberini (1949: 73) muchos años después, Ortega y Gasset estaba destinado a ser, entre nosotros, «más que un hombre, un acontecimiento». Su presencia en la obra juvenil astradiana es innegable, como precisaré más adelante.

En su visita, el español dedicó un curso a la *Crítica de la razón pura* de Kant, y dictó una serie de conferencias fundamentales para el despliegue de la filosofía en nuestro país, introduciendo, entre otros autores alemanes, a Edmund Husserl, Max Scheler y Heinrich Rickert. Asimismo, desautorizó duramente al positivismo universitario, descalificando especialmente al de la escuela de Ingenieros como un pesado lastre decimonónico. Ortega entraba de lleno en la discusión de qué era ciencia y qué filosofía, dictaminando que ninguna ciencia particular puede abocarse al problema de la verdad, y que sólo la filosofía constituye una ciencia general que une entre sí a las ciencias particulares. Por añadidura, las ciencias particulares no pueden penetrar en los dominios de la filosofía, mientras que ésta, en cambio, analiza los fundamentos mismos de la

[44] Para una exposición exhaustiva del primer viaje de Ortega y sus diversas intervenciones públicas —conferencias, cursos, artículos—, así como la recepción de las mismas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, cf. Campomar (2009).

ciencia[45]. En su ofensiva contra el cientificismo vernáculo, Ortega impugnó el utilitarismo, el materialismo, el pragmatismo, el biologismo y el psicologismo. Ello le valió entreverarse en una disputa pública con Alberto Palcos, que defendía posiciones cercanas a las de José Ingenieros —quien, siendo el destinatario de los ataques de Ortega, decidió no entrar en la polémica de manera directa. Además de las orientaciones más destacadas de la filosofía alemana de la época, Ortega y Gasset aportó una serie de tópicos y preocupaciones que hacían más al «modo» del filosofar que a los contenidos concretos del mismo. En primer lugar, el circunstancialismo y el perspectivismo orteguianos aunaban la preocupación filosófica con la realidad nacional —no únicamente la española, sino toda realidad nacional— y el destino del ser humano, situado en «mi vida», la vida concreta de cada cual. A ello se le sumaba el hecho de que Ortega personificaba, no sólo la filosofía europea, sino también la filosofía «en español», su posibilidad y realización (Médin, 1994: 16 ss). Por último, el autor de los influyentes *Meditaciones del Quijote* [1914] y *Vieja y nueva política* [1914] legaba una serie de términos que se harían verbo y carne en el movimiento reformista: la «nueva generación» y la «nueva sensibilidad», que venían a enlazarse con el modernismo latinoamericano y el juvenilismo romántico de *Ariel*, de José Enrique Rodó[46].

José Ortega y Gasset fue invitado a Córdoba oficialmente por el rectorado de la Universidad, con el propósito de que dictara una conferencia en la "Casa de Trejo". A ello se le sumó una invitación extra-oficial por parte del Centro de Estudiantes de Derecho, que finalmente fue responsable de la organización de sus conferencias (Navarro, 2009: 139). Ortega trató al grupo que se nucleaba en torno a Deodoro Roca —principal promotor de la futura Reforma universitaria y redactor de su Manifiesto Liminar— y la *Asociación Córdoba Libre*, surgida a raíz de un ciclo de conferencias en la Biblioteca Córdoba organizado el mismo año de la visita del español (Navarro, 2009: 102 ss). No cuesta mucho imaginarnos a Astrada como uno de los tantos jóvenes que recibieron el impacto del filósofo madrileño en su paso por la provincia mediterránea, a la que llegó hacia fines de octubre de 1916 proveniente de Tucumán. Meses más tarde, el 31 de diciembre, mientras realizaba un breve paso por Montevideo tras la finalización de su primer viaje argentino, Ortega recibe una carta manuscrita de Deodoro Roca, quien le llama "Mi querido maestro" y le confiesa, en líneas que se trazan como un gesto premonitorio:

> [u]sted que tiene tanta sensibilidad y conoce el acento de los nuevos corazones, la disposición que traen los ideales inexpresos de la nueva generación, imaginaría fácilmente el fervor que ha

[45] Las conferencias que Ortega dictó en Buenos Aires están recogidas en Ortega y Gasset (1996).

[46] La bibliografía en torno a estos tópicos es muy numerosa; para una síntesis del modo en que esos y otros conceptos orteguianos fueron apropiados y recreados por la vanguardia cultural latinoamericana, cf. Médin (1994). Asimismo, prácticamente toda la bibliografía especializada en torno al movimiento universitario coincide en señalar, junto al español, los afluentes arielista y modernista de la Reforma.

> dejado en almas cordiales y atentas. Es incalculable el bien que usted ha hecho en su corta estadía. Para los que saben ver, es una verdadera revolución. Afable e inadvertidamente ha penetrado en un recinto de gloriosos inútiles y les ha hecho sentir la vergüenza de su inutilidad. Les ha hecho entender, de pronto, que el Universo, el ideal, lo fecundo de la vida, la vida misma, vibra más allá de su esterilidad. En adelante serán más atentos. Acaso sin proponérselo de un modo inmediato, ha preparado usted el éxito de futuras luchas[47].

1918 será el año en que cristalice buena parte de estas virtualidades, en la lucha emprendida por la Reforma universitaria de Córdoba, que pronto se extendió al resto del país y, más tarde, a toda Latinoamérica: esa "revolución", al decir de Roca —que reiterará el vocablo en el Manifiesto Liminar—, esa "hora americana" que Ortega había ayudado a impulsar, pero que se engarzaba sin duda a un largo desarrollo previo. No es este el lugar para ocuparnos de los alcances de este acontecimiento, ni tampoco el de ofrecer una crónica detallada de los hechos[48]. En estas líneas podemos advertir únicamente que la auto-comprensión en términos de una «nueva generación» cuya misión histórica era forjar una «nueva sensibilidad» fue común a buena parte de esas juventudes[49]. Carlos Astrada no fue ajeno a ello, y participó activamente del movimiento reformista, del cual integró su ala más radicalizada junto a los mencionados Deodoro Roca y Saúl Taborda, por nombrar a algunos de sus más destacados compañeros[50]. En su encendido discurso

[47] Consultas en el Archivo José Ortega y Gasset, "Correspondencia", 15 de febrero de 2018. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid.

[48] Nos remitimos a la numerosa —y ya clásica— bibliografía que existe para ese tema, en especial los trabajos de del Mazo (1955; 1956; 1967); Portantiero (1978); Sanguinetti y Ciria (1968; 1987). Para trabajos más recientes pueden consultarse los textos de Marcó del Pont (2005) y Tünnermann Bernheim (2008). El texto de Bustelo y Domínguez Rubio (2021) ofrece importantes contribuciones en torno a la participación de Astrada en el derrotero del movimiento estudiantil.

[49] Deodoro Roca, en el discurso de clausura del Primer Congreso Nacional de Estudiantes, en julio de 1918, afirmaba: "nuestra generación […] trae una nueva sensibilidad, una posición distinta e inequívoca ante los problemas universales de la cultura" (Roca, 1918b: 31). En octubre del mismo año, en un banquete en su honor que le ofreciera el Ateneo Universitario de Buenos Aires, dirá que "el viejo tipo de la universidad argentina, burocrática, pedantesca y doctoral, ha caído. Deja de avergonzarnos una mentira más. La sensibilidad que traen las nuevas generaciones irá poniendo de relieve las que quedan. Estamos atentos y prontos para las nuevas jornadas" (Roca, 1918c: 38).

[50] En su estudio *Deodoro Roca, el hereje*, Néstor Kohan establece de manera sucinta los diversos elementos "ideológicos" que funcionaban como aglutinadores de las posiciones heterogéneas que convivían al interior del movimiento reformista: "la Reforma en su conjunto jugó habitualmente un movimiento pendular que osciló y se movió entre grandes polos […] El primero de esos polos estaba constituido principalmente por aquella constelación político-cultural de matriz claramente laicizante y anticlerical […] [que] incorporó y subsumió a su vez: 1) una versión reformista positivista, modernizante y democrática (en el particular tamiz que adoptó esta variante cientificista enfrentada al positivismo y al naturalismo darwinista de las oligarquías aristocráticas y racistas del 90), y 2) una tendencia marxista coloreada por una fuerte tonalidad economicista, «materialista» e ilustrada". El segundo de esos polos "se constituyó sobre un filón antipositivista, espiritualista y romántico, con apelaciones a la nueva sensibilidad y la nueva generación. También aquí se entrecruzaron las tendencias que intentaron circunscribir y limitar la Reforma únicamente al plano cultural —y de «ideales»— con aquellas otras que intentaron prolongar la revolución universitaria, entendida esencialmente como revolución cultural, en el campo de la transformación social" (Kohan, 1999: 33-4).

con motivo del primer aniversario de la Reforma afirmará, en palabras teñidas de juvenilismo romántico y vitalista:

> [c]ongréganos el primer aniversario de la revolución universitaria. Al recordar aquella jornada, que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad, nos parece ya lejana la hora en que la juventud de Córdoba afirmó bien alto su noble anhelo de emancipación espiritual […]. [V]enimos aquí no solamente a solidarizarnos con la obra iniciada, es decir con un pasado, sino también con un porvenir, con "nuestro porvenir", con la prosecución indefinida de nuestra obra, que por ser de vida y de amor no veremos concluida, pues ella no será más que un momento de la vida y de la duración espiritual de nuestro pueblo, que lo habremos llenado con nuestra voluntad de perfección, con nuestros pensamientos, con nuestros sueños; ella será, en fin, el áureo eslabón con que una generación, ofrendando en el altar de la patria soñada, habrá contribuido para la cadena de la raza, para que ésta persista en el tiempo, alcanzando en cada etapa de su vida ascendente una más bella plenitud (EHV, 165).

Ese discurso, como también la conceptualización e intento de proyección de la Reforma en términos de una *Kulturkampf* —textos que comentaré en profundidad a continuación—, son suficientemente elocuentes de su compromiso con el proyecto político-cultural nacido en 1918. También debe apuntarse su activa vinculación con la institución universitaria, que en el imaginario reformista ocupaba un lugar preponderante en su entrelazamiento con el cuerpo de lo social, considerada como el lugar a partir del cual podía promoverse una renovación cultural y política que escapara a los estrechos marcos institucionales de la naciente democracia[51].

Asimismo, en estas décadas Astrada cumplirá con creces uno de los imperativos del Manifiesto reformista, aquel que instaba a la nueva generación a «darse sus propios maestros», en una labor filosófica de apropiación creativa con la que irá construyendo los trazos de su propio pensamiento. No es de extrañar, entonces, que la reivindicación de autores contemporáneos como Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset o Eugenio D'Ors estuviera acompañada a menudo por la crítica o amistosa refutación de algún aspecto de sus filosofías, lo que debe entenderse también

[51] Astrada participó como delegado cordobés en numerosos congresos y mítines estudiantiles de alcance nacional. Se encargó de proyectar conferencias y cursos de extensión universitaria, fue Auxiliar en la Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1919 y, tres años más tarde, Director de la misma institución. También dirigió *La Gaceta Universitaria* en la segunda mitad de 1919. Toda esta serie de actividades «culturales» cristalizará unos años después, en 1922, cuando Carlos Astrada sea nombrado director de la Sección Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, cargo que ocupará hasta 1927. Desde ese lugar, emprenderá una política editorial del todo coincidente con el proyecto político-cultural de la Reforma, publicando, entre otros textos importantes, el ya citado "El conflicto de la cultura moderna", de Georg Simmel, en 1923 —que tradujo y prologó— y "Orientaciones del pensamiento en Méjico", de José Vasconcelos, en 1922.

A ello podría sumarse su labor docente en el marco del breve rectorado de Taborda en el Colegio Nacional de La Plata, que dependía de la Universidad. Taborda modificó los planes de estudio de la institución y removió al plantel de los viejos docentes, abriéndolo a profesores reformistas como, además de Astrada, Héctor Roca, hermano de Deodoro. La empresa pedagógica llevada adelante por el pedagogo pronto encontró la resistencia de la gestión radical, mostrando los límites que incluso algunos reformistas estaban dispuestos a conceder al movimiento nacido en los claustros cordobeses. Para un desarrollo *in extenso* de estas cuestiones, cf. Rodeiro (2014: 446-8).

como expresión de una voluntad de constituir un pensamiento emancipado —de lo cual fue partícipe todo el movimiento reformista. Uno de los casos más significativos quizá sea el del filósofo D'Ors, comentado críticamente por Saúl Taborda y Carlos Astrada en el marco de su llegada a la ciudad de Córdoba en 1921[52]. En "En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*", nuestro autor refutará las principales premisas de la epistemología d'orsiana, a tono con la búsqueda de autonomía intelectual. Para Astrada, ensayar "algunas observaciones críticas" al maestro catalán, "discutir honradamente sus ideas", no era más que rendirle "el mejor homenaje". La "adhesión literal, sin crítica alguna" era para aquellos "que ante el pensamiento ajeno no saben ejercitar el propio porque las ideas, y menos su grado de verdad, no les merecen un respeto profundo" (FHTJ, 202-3). A esa búsqueda de autonomía añadía, además, un gesto de honestidad y responsabilidad para con la empresa filosófica, que tempranamente erigirá en bandera de su vocación:

> […] nuestra apreciación de la filosofía del pensador catalán […] la hemos formulado desde una posición filosófica que es en nosotros una convicción relativamente firme —relativamente, como tiene que serlo toda convicción en filosofía, terreno que la duda, a veces, labra tan profundamente que nuestros pasos en él se tornan vacilantes e inseguros. Demás está decir que no nos aferramos a la posición filosófica desde la cual hemos proyectado la luz del examen sobre el pensamiento de Eugenio D'Ors. Estamos prontos a rectificarnos si descubrimos haber estado en el error; no en vano hemos aprendido del mismo Xenius [pseudónimo de D'Ors] a mirar con ironía, con esa ironía que nos salva de perniciosas cristalizaciones, el resultado de nuestro esfuerzo (FHTJ, 203).

De igual modo, la figura del «maestro» podía valer más por la ejemplaridad trazada en su labor filosófica que por el contenido de su pensamiento:

> […] debemos confesar la viva simpatía que nos inspira el penetrante y comprensivo glosador de los temas de la cultura contemporánea; y que, por encima de toda discrepancia de carácter doctrinario, respetamos el valor humano del pensador, de este pensador cuya amorosa dedicación a los puros intereses del intelecto ejerce un verdadero magisterio. Espíritu cultísimo y generoso, en él toda inquietud humana adquiere una noble vibración que, insinuante, llega hasta el lector inquietándolo a su vez y haciéndolo pensar (FHTJ, 203).

En la conmemoración del primer aniversario de la Reforma, llevada a cabo el 15 de junio de 1919 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba, Astrada pronunciará "En esta hora que vivimos", un exaltado discurso en el que pondera lo logrado por la "revolución universitaria", jornada heroica "que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad" (EHV, 165).

[52] El texto de Saúl Taborda llevó por nombre "Ideas pedagógicas de Eugenio D'Ors" y apareció, junto al ensayo de Astrada, en el segundo número del Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, de septiembre de 1921. El texto de Astrada fue reproducido casi simultáneamente en el periódico bonaerense de orientación anarquista *El Trabajo*.

Sin embargo, argumenta Astrada, para que ello se consiga plenamente, para que la juventud reformista sea capaz de "elaborar un patrimonio espiritual para entregarlo, incontaminado, a las generaciones que nos sucederán" (166), es necesario comprender el momento histórico en el que la nueva generación se inserta. El enfrentamiento bélico europeo —caracterizado en términos de una "contienda entre dos capitalismos" (167)— es considerado el último episodio de la civilización materialista occidental, que ha relegado a la vida humana "a un último plano en la tabla de los valores", constriñendo su libre desenvolvimiento en "la organización industrial y económica de la sociedad capitalista" cuya "expresión política" es "el Estado actual" (169). Finalizada la guerra, ha iniciado en el mundo una cruzada por realizar "un nuevo ensayo de vida" o "nueva experiencia de humanidad" (167). A partir de ello, Astrada establecerá un parangón entre la situación histórica en que vive y la salida de la Edad Media. Se asiste a un nuevo Renacimiento, que reclama un nuevo humanismo. Si bien la Revolución Francesa supuso un avance para el hombre, ese avance fue limitado, pues con ella accedió al dominio político y económico la "burguesía capitalista" (170). Simulacro de liberación, trajo como consecuencia el encadenamiento de la mayoría de la población, una vez más, a un trabajo servil. La generación que ha promovido la Reforma universitaria tiene la misión y la tarea de acompañar al nuevo proceso histórico, que representa una nueva "resurrección del hombre". Al acabar con las formas que impiden la marcha ascendente de la vida, tiene también la misión de redimirla "de todas las potencias enemigas, que atentando contra su eterna belleza, la han deprimido, ensombreciéndola" (170). Asumir el hondo significado de la Reforma y llevar a término su potencialidad implica, en otras palabras, establecer los elementos que, lejos de lo accesorio de la disputa corporativa, apuntan a instaurar un nuevo modo de convivencia humana, "una nueva manera de partir el pan" (169).

Astrada identificará el problema de Córdoba con la hegemonía ideológica y educativa por parte de la Iglesia. En ello no se apartaba demasiado del diagnóstico trazado por Roca en el Manifiesto Liminar: "[a]l confesar los ideales y principios que mueven a la juventud en esta hora única de su vida", el movimiento estudiantil "quiere referir los aspectos locales del conflicto y levantar bien alta la llama que está quemando el viejo reducto de la opresión clerical" (Roca, 1918a: 22). Ello implicaba necesariamente una "revolución en las conciencias" (25), principal logro del movimiento reformista y cercano a lo que, para Astrada, había caracterizado el impulso inicial de la juventud de Córdoba: "un alto anhelo de emancipación espiritual" que se opuso a "la plácida vida monacal, reposando indolente en una fe sin inquietud y sin grandeza —fe que nunca supo de heroísmo" (EHV, 165).

Tales pareceres serán desarrollados por nuestro autor en una conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho en 1922, en los días previos al cuarto aniversario de la Reforma. En ella conceptualizará y proyectará la gesta estudiantil en términos de "Nuestro *Kulturkampf*" —título de la alocución—, una cruzada por la integración de la vida nacional en "la libre comunidad de la cultura" (NK, 229). Como el propio Astrada consigna, *Kulturkampf* —lucha cultural— fue la palabra acuñada por Rudolph Virchow en 1873 para designar la querella llevada adelante por Bismarck contra la Iglesia Católica. En ese sentido, pese a reconocer la instrumentalidad política del enfrentamiento, Astrada ponderará fundamentalmente los alcances y proyecciones culturales del mismo, que desbordan ampliamente la empresa bismarckiana. Continuando lo que había sugerido en el discurso de 1919, el movimiento reformista surgía en Córdoba, primeramente, como impugnación del catolicismo y "la sociedad que su influencia ha moldeado" (233). Sin embargo, pese al dominio de la religión católica, Astrada advertía que ello no implicaba que en la ciudad hubiera religiosidad, pues el catolicismo "ha sido, y es, [únicamente] la expresión de una jerarquía eclesiástico-económica" (234). Esa corporación, apuntaba, basaba parte de su dominio en la difusión monopolizadora de su concepción del mundo, ocupando la Universidad de Córdoba desde su fundación. El espíritu reformista, por eso, se había dirigido ante todo —y debía continuar esa tarea— contra el accionar de la institución eclesiástica, que procede a detener todo avance científico que pueda poner en peligro su hegemonía ideológica.

Concebida como primer eslabón de una "*Kulturkampf*", la Reforma aparece ante los ojos del joven filósofo como "una tarea humanizadora y libertadora" (NK, 235) que guarda para la institución universitaria y su inserción social un lugar fundamental, que desborda por mucho los estrechos marcos de un reclamo «corporativo» y apunta a instaurar una cultura integral y un nuevo ideal de humanidad. Hay un «resto ilustrado» sobre el que descansa la concepción astradiana y que puede rastrearse en toda su obra juvenil: la progresiva perfectibilidad del ser humano. El nombre de Ernst Renan, proferido aquí y allá por el pensador cordobés, no es casual ni vano: puede identificarse en nuestro autor el ensueño de una reforma intelectual y moral argentina que conduzca a nuestro país a Occidente, tarea posible únicamente a través de la filosofía alemana, tal y como el autor de la *Vida de Jesús* había sugerido. En "Nuestro *Kulturkampf*" puede encontrarse una fuerte defensa de la actividad científica, que no es contradictoria con el rechazo a lo que Astrada ha calificado de "cientificismo". El culto a la "diosa *Razón*" y sus aplicaciones técnicas no es más que «culturalismo», esto es, la celebración unilateral de una serie de formas objetivas que han perdido todo contacto con la fuente de la vida, y que se opone a una concepción que coloca a la ciencia al servicio de la vida humana.

Por último, Astrada homologa el movimiento alemán contra la Iglesia Católica a la cruzada emprendida por Michelet y Quinet en Francia en favor de la libertad de enseñanza durante la tercera república, aunque apunta las "exageraciones" de este último movimiento, que "de antidogmático se hizo antirreligioso" (NK, 232). Este elemento es especialmente importante para la perspectiva que aquí se defiende, pues muestra cómo Astrada, incluso en su reclamo de una *Kulturkampf* —esencialmente, un episodio en la secularización del Estado moderno—, deja la puerta abierta al problema filosófico, cultural y político de la religión. Astrada reivindicará el sentimiento religioso, irreductible a la organización institucional que, sistematizada en una serie de dogmas, convierte a la religión en una máscara ideológica que recubre un conjunto de intereses materiales. En ese sentido, también el problema de la religión puede abordarse desde el punto de vista de la relación entre la «vida» y sus «formas»: la religión institucional no sería más que una expresión cristalizada del perenne fluir de la vida, opuesta ya a su íntima necesidad expansiva. Por oposición, el sentimiento religioso puede identificarse con el devenir mismo de la vida, en tanto se trata de una dimensión colectiva de lo humano que permite su potenciación[53].

En Saúl Taborda puede encontrarse una caracterización que corre paralela a la de Carlos Astrada. Para aquél, la institución eclesiástica es del todo incompatible con su ideal de la «democracia americana». En ella, arriesga Taborda, la desaparición de la Iglesia y las formas dogmáticas de la religión no serán una pérdida para la creencia religiosa, "antes por el contrario, [ésta] cobrará el valor que cobra el oro cuando se lo desliga de la escoria" (Taborda, 1918: 138). En ese sentido, "la creencia religiosa es, como el arte y como la moral, una manifestación de nuestro espíritu; en realidad es el espíritu mismo en su soberana proyección hacia el infinito". Aquí no debe perderse de vista que el «espíritu» queda contenido en la «vida», que no es meramente vida biológica sino, antes bien, vida «espiritualizada». La religión, finalmente, debe ser considerada, para Taborda, "como un valor de positiva eficacia", un "lazo de cohesión" que "tiene la virtud de robustecer el alma colectiva con una influencia sólo comparable a la del gran arte". Por ello es que "[d]ecir que una comunidad cualquiera está informada por una creencia

[53] A tal respecto, son particularmente reveladoras las siguientes líneas en defensa de Astrada por parte de "Juan Soledad" en el contexto de la discusión con el positivismo vernáculo referenciada en la sección anterior, y que otorgan señales inequívocas del carácter psicológico de nuestro personaje —e indicaciones de las lecturas filosóficas y literarias de Astrada y los círculos que integraba en su juventud—: "[l]e parece extraño, Pedro Heráclito, que D'Ors se vuelva muy a menudo a contemplar el totemismo y los misterios religiosos y agrega que hay grande salvajismo en los misterios. ¿Qué se le puede decir después de esto y de su positivismo zoológico? [...] Le llama a Carlos Astrada «militante de la incredulidad religiosa». Yo que conozco a Astrada puedo decirle que se equivoca Vd. de medio a medio. Carlos Astrada es profundamente religioso. Pero Vd., Pedro Heráclito y con Vd. los positivistas no pueden comprender una religión que no se encaje en la anecdotización de cuanto desventurado credo anda por allí [...] Le recomendamos *Pedagogía Social* de Paul Natorp (especialmente el capítulo titulado «Religión y Humanidad»), el *Diario Íntimo* de Amiel, las obras de Schleiermacher, las de Kierkegaard y, para coronar todo esto, los *Pensamientos* de Pascal".

religiosa vale tanto como decir que todos sus miembros están movidos por el mismo impulso, por el mismo anhelo de penetrar al tiempo y al espacio" (138).

En este punto, Astrada y Taborda comparten la caracterización general de Simmel en torno a la religiosidad, que el autor alemán distingue de la religión ([1912] 2012: 36 ss). En el trabajo citado anteriormente, Jankélévitch comenta la posición del filósofo alemán de manera precisa:

> [l]a idea de una objetividad religiosa absoluta, de una realidad trascendente a nuestra vida individual, no ofrece, digan lo que digan los dogmáticos confesionales, ningún sentido psicológico y humano, pero no por eso la religiosidad es simple ilusión subjetiva, puro fantasma, como afirman los ateos superficiales, tan dogmáticos como sus adversarios teólogos. Éstos [los teólogos] hipostasian de alguna manera las excrecencias objetivas de la vida religiosa y las erigen en un absoluto sustancial cuya religiosidad misma sería un simple reflejo sustantivo; ellos [los ateos] hacen que se evapore la *Gläubigkeit* [«tendencia a creer»] en el espejismo inconsistente y mentiroso de una subjetividad sin esperanza. En realidad, la vida religiosa, en tanto vida irreductible y concreta, es un *tercer absoluto* intermediario entre dos absolutos impensables por igual (Jankélévitch, 2007: 72-3; énfasis original).

La religiosidad, así entendida, se opone tanto al ateísmo vulgar —que se solapa con el cientificismo y el culto al Progreso— como al dogma y los «signos externos» de las religiones institucionales. Enfocado desde el punto de vista del problema religioso, como del de la ciencia, la postura de Astrada se mueve entre dos puntos de vista diametralmente opuestos, igualmente estériles por unilaterales. Si en el debate con el "cientificismo" Astrada se había colocado en el «punto intermedio» que aparece entre los cultores de la "diosa *Razón*" y los de su completo rechazo, en el caso de la dimensión religiosa hará lo mismo, polemizando tanto con posiciones dogmáticas como ateas[54]. Asimismo, desde el punto de vista de la filosofía de la vida que subyace a tal visión, cientificismo y religión dogmática se explican como «culturalismo» —en el sentido de una cultura objetiva que no tiene contacto con la esfera subjetiva—, mientras que el ateísmo y el rechazo de la ciencia lo hacen como negación de la expansión de las posibilidades de la vida —en tanto, como hemos visto, la «religiosidad» y la ciencia acompañan, en sentidos diversos pero análogos, el despliegue de la vida humana.

[54] En un sentido similar, cabe destacar las siguientes líneas del discurso pronunciado por Astrada para presentar a Max Dessoir en la Universidad Nacional de Córdoba, en septiembre de 1926, en las que impugna una «exageración» del «espíritu místico», que atentaría contra la libre actividad científica: "[c]omo reacción, ya perfilada desde principios de nuestro siglo, contra el positivismo y el intelectualismo, en sus diversas formas, e invocando ahora —recurso de fácil efectismo— la supuesta bancarrota de valores culturales, achacada a la guerra, han resurgido, en el ámbito espiritual de Europa, los desvaríos y exacerbaciones de la sensibilidad mística. El resultado es que hoy pululan las sectas ocultistas, las escuelas teosóficas y antroposóficas, constituyendo este fenómeno, harto sugestivo, un peligro para la verdadera, para la auténtica cultura. Ante el avance de este delirante y basto misticismo, respaldado en una sedicente *intuición espiritual* que desconoce la continuidad del pensamiento científico, la vigorosa concatenación de todo proceso especulativo válido, el profesor Dessoir ha dado su voz de alerta. Frente al extravío que suponen estas tendencias proselitistas e ingenuamente audaces, ha adoptado una actitud de científica expectación, de ponderada duda filosófica" (2021: 271).

## II. 3. El grupo «Justicia» y la revista *Mente*: el pensamiento libertario del joven Astrada

Tanto "En esta hora que vivimos" como "Nuestro *Kulturkampf*" engarzan la gesta heroica nacida en los claustros cordobeses y proyectada al continente americano con la obra redentora que era llevada adelante en tierras eslavas. Tal concepción no era privativa de nuestro autor; por esos años la Revolución bolchevique y la Reforma universitaria —como también la Revolución mexicana, que Astrada celebra en "Arte mexicano" [1925]— eran vistas como hitos análogos que anunciaban los «tiempos nuevos»[55]. En ese sentido, en el transcurso de los años que estamos revisando se abre un ciclo de textos en los que Astrada precisa algunas notas de su temprana concepción ético-política, en una serie de desarrollos que se recorta sobre el horizonte epocal de la crisis de la democracia liberal en la emergente sociedad de masas. La elaboración de algunos de estos escritos primerizos se vincula a la promoción del grupo «Justicia» y su órgano: la revista *Mente*, que llegó a editar tres números entre mayo y agosto de 1920. El grupo estaba conformado por Carlos Astrada, Saúl Taborda, Deodoro Roca, Emilio Biagosch, Ceferino Garzón Maceda y Américo Aguilera, nombres asociados al ala radicalizada de la Reforma. No tenemos noticias de sus actividades por fuera de la revista, editada en Córdoba y en cuya tapa puede leerse el célebre verso de Goethe: «En el principio era la acción». En su Manifiesto, publicado en el número 2 de la revista *Mente*, de junio de 1920, el grupo reconoce su función social en tanto «intelectuales» en la lucha por trascender el orden capitalista, sin adoptar "la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto" (MJ, 190). Por estos años la cercanía entre el movimiento obrero y el reformismo universitario es aún fuerte. La revista *Mente* tiene una orientación general libertaria, de fuerte diálogo con las variadas tradiciones anarquistas —con un sesgo indudablemente romántico— y una defensa de la Revolución rusa. En esas páginas, Astrada publicará "El revolucionario eterno" [1920], "El Espíritu y la Historia" [1920] y "Antinomias sociales y Progresismo" [1920] —una reescritura de "Por el camino infinito..." [1919], editado en la revista *Clarín* de Buenos Aires. A ellos hay que sumar el célebre "El Renacimiento del Mito" [1921] —publicado en la revista de orientación anarco-bolchevique *Quasimodo*, dirigida por Julio R. Barcos—, "Principios categóricos" [1921], "La dictadura y el ideal revolucionario" [1921] —parte de una fraternal discusión con el autor ácrata Antonio M. Dopico editada en el periódico anarquista *El Trabajo* de Buenos Aires, que también reprodujo la

[55] Para un desarrollo *in extenso* de este tema, cf. Kohan (2000: 25 ss).

polémica con D'Ors, que ya he mencionado—, "La Democracia y la Iglesia" [1922] y "Felipe Daudet" [1923].

Por los temas que abordan y su lugar de circulación, muchos de estos textos pueden interpretarse como escritos para incidir en las discusiones teóricas y políticas al interior del anarquismo, que se debatía entre la aprobación y el rechazo de la Revolución rusa y su concepción de la «dictadura del proletariado». Tal es la posición que han defendido Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2015; 2021) en una documentada investigación en que rastrean los filones "vitalistas" y "libertarios" en el pensamiento astradiano durante los años reformistas y de "ascenso revolucionario" que se viven en todo el mundo como resultado de los sucesos de octubre de 1917. Sin embargo, quisiera destacar algunos aspectos que, a raíz del enfoque por ellos utilizado, considero que pueden perderse de vista.

Para los autores, existen "dos operaciones político-intelectuales" que definirían al «joven Astrada» (2015: 299; 2021: 38). La primera de ellas consistiría en "la politización de la filosofía", lo que conduce a Astrada a evaluar las filosofías de los diversos autores que trata —"Kant, Unamuno, Spengler y Ortega y Gasset"— "a partir del lugar que ellas asignan a la emancipación humana en clave vitalista". A tal respecto, podríamos afirmar que —exceptuando la "clave vitalista"—, tal "operación político-intelectual" no es privativa del «joven Astrada», sino extensible a toda su producción. La segunda de esas operaciones radicaría en la construcción de la filosofía astradiana de este período en disputa con la consolidada "tradición local de socialismo determinista y evolucionista, y especialmente con la fracción socialista que en 1919 se negó a reconocer la apertura de un ciclo revolucionario para continuar apostando a que el fin del capitalismo se alcanzaría de modo gradual" (2015: 299; 2021: 38). De ello resulta —tal es el supuesto de la lectura que los autores esbozan— que la filosofía astradiana de este período es una discusión con "las familias de las izquierdas locales", y deriva en una identificación general del pensamiento astradiano de juventud como "anarquista" o "anarco-bolchevique". En mi opinión, se trata de una lectura excesivamente «contextualista». Las vetas anarquistas del pensamiento astradiano juvenil —como en el caso de Deodoro Roca o de Saúl Taborda— no pueden considerarse enteramente deudoras de ninguna posición filosófica o ideológica cerrada, tampoco de un «encuadramiento» político que se realizaría de forma diáfana o transparente. La filiación "anarco-bolchevique" que pretenden los autores sólo puede presentarse a título de tentativa

heurística, y la discusión con las distintas posiciones del socialismo local debe considerarse desde el punto de vista de la universalidad del discurso filosófico, que Astrada intenta encarnar[56].

Los textos publicados en *Mente* están recorridos por una serie de motivos ácratas. En primer lugar, aparece en ellos el rechazo del aparato estatal y de todo principio de obediencia que coarte el despliegue y desenvolvimiento de las potencialidades humanas, y que Astrada cifra bajo los nombres de "Autoridad", "Ley" y "Poder". La "Sociedad" es considerada un ordenamiento de la vida que, impuesto por la violencia —el "dios policíaco Orden" del burgués—, sostiene la fachada democrática de una plutocracia. Ligado a ello, las normas jurídicas y la moral de clase aparecen como instancias que cercenan la libertad del hombre que, identificada "con la íntima fuerza expansiva de la vida", expresa "[una] voz auténtica que viene de las profundidades del espíritu y que nos dice de su esencia anárquica" (RE, 179). La libertad aparece, aquí, como principio y fin de la expansión de la vida, que se afirma "como indefinida progresión creadora" (RE, 180). Como principio, en el sentido de posibilidad: es la libertad, como presupuesto metafísico, lo que permite pensar en la expansión de la vida como acrecentamiento, diversificación, ascenso «en espiral», nuevas conquistas para el ámbito de lo humano (EH, 186). El ideal de libertad "se abre, como la vida misma, de la cual es dirección ética cardinal, sobre una perspectiva infinita", dirá Astrada con entonación kantiana, y agregará: "[s]obre este fondo de infinitud y eternidad el hombre recorre la curva de su existencia buscando realizarse como fin en sí, mediante la diaria conquista de su libertad" (RE, 181). El ideal de libertad trasunta, en suma, un infinito proceso de liberación, que es tendencia y *desiderátum*. La libertad como fin de la acción humana, como *télos*: una permanente liberación de lo humano de sus restricciones, que pueden ser dadas por el «dogma» científico o religioso, por el Estado, por la economía capitalista y la consecuente "primacía de las cosas" (DO, 294).

Inspirado en aspectos parciales de la obra de G. K. Chesterton, Astrada presenta una figura heroica, la del "revolucionario eterno", que expresa una vida completamente identificada con su ideal, la cual, presta al sacrificio, se vuelve un símbolo capaz de hacer comunión con otros hombres y mujeres: "[u]na muerte así es un acto de fe que vivifica el ideal y lo prolonga más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó" (RE, 181)[57]. Con ello, la

[56] El «contextualismo» que apuntamos en la lectura de Bustelo y Domínguez Rubio conducirá, en parte, a una caracterización —a mi juicio— errónea del resto de la producción juvenil de nuestro autor (1924-1927), al querer encontrar en ella un pensamiento que, abandonando la orientación "política", pasaría a estar preocupado únicamente por lo "estético" (2015: n. 13, 299, 305) o por "la renovación local de los abordajes estéticos y metafísicos" (2021: 11). Volveré sobre estas cuestiones en el último apartado del presente capítulo.

[57] En mi opinión, Bustelo y Domínguez Rubio no advierten el carácter de «figura» o «tipo» que tiene el "revolucionario eterno" y de ello infieren, en parte, una "exaltación del individuo" que no es tal (2015: 301). En general, los autores insisten en el carácter "individualista" del anarquismo astradiano (301, 309), como también,

impugnación política deviene también impugnación cultural y existencial: estos textos contienen una crítica al tipo espiritual del "burgués satisfecho", hedonista y "filisteo", que rige su vida por el epicúreo lema —«comamos y bebamos que mañana moriremos»—, entregado al confort y el bienestar de "una civilización material que entra por los ojos" (RM, 194), características a las que Astrada opone la lucha, el riesgo, el martirio, el heroísmo y la tragedia ínsitos en los grandes acontecimientos históricos. No hay en el joven autor argentino un culto del «vivir peligrosamente»[58] pero sí lo hay de la acción como constitutiva del propio pensamiento —tema sobre el que volveré en los próximos capítulos. "Quien no obra como piensa, no piensa completamente", dirá en reiteradas ocasiones, refrendando un apotegma de Jean-Marie Guyau, de quien toma también el alto valor del «sacrificio» (RE, 181; PC, 195). De ese modo, se adivinan los contornos de un pensamiento que pone al hombre y su accionar en pos de realizar ideales y valores como epicentro del devenir histórico, que es terreno de lucha.

Junto con la figura del revolucionario eterno, Astrada habilitará otra vía para la reflexión en torno a la «ejemplaridad», que se plasmará en la postulación de una difusa idea de «grandes hombres» —con la que invoca los nombres de Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, lecturas obligadas de la época. La acción de estos héroes, consubstanciados con su pueblo, vale por lo que en ella es ejemplar; los héroes aparecen así como encarnación de ideales capaces de irradiar un influjo que mueve a los hombres hacia una acción colectiva tendiente a modificar la situación

ligado a ello, en el énfasis que nuestro autor pondría en la "libertad individual", a la manera de una libertad negativa (2015: 297, 299, 305, 309; 2021: 26, 37, 46). A nivel conceptual, no hay en la letra astradiana motivos suficientes para inferir tal caracterización, como tampoco resulta suficiente la referencia a Friedrich Nietzsche y, sobre todo, Max Stirner, que Astrada realiza en estos textos —a quienes cita, por otra parte, junto a Jean-Marie Guyau, G. K. Chesterton, Eugenio D'Ors y Guido de Ruggiero, entre otros disímiles y variados autores. La defensa de los fueros de la «individualidad» y, más específicamente, la «personalidad humana», se comprende, antes bien, desde el punto de vista del romanticismo, como fuera planteado en el capítulo I. El cultivo de una individualidad en lo que ella tiene de cualitativa se configura como un espacio abierto en oposición a la "degradante servidumbre económica" (ASP, 189), lo cual no impedirá que el acento del pensamiento astradiano sea colocado sobre la dimensión «colectiva» de lo humano.

[58] Como sí podemos encontrarlo, por ejemplo, en un coetáneo de Carlos Astrada, José Carlos Mariátegui (1894-1930), con quien nuestro autor comparte una matriz vitalista y romántica y una serie de lecturas comunes, muchas de ellas propias de la época —Nietzsche (de quien Mariátegui toma la expresión «vivir peligrosamente» y en discusión con el fascismo italiano, que por esos años también la enarbolaba), Sorel, Eucken, Renan, Spengler, Unamuno, Ortega y Gasset, Rolland, entre otros. Sin embargo, aunque ello redunde en afinidades —preocupaciones, temáticas y postulados similares—, por estos años Astrada no tendrá ningún vínculo con el marxismo, a diferencia del intelectual y político peruano. A mi juicio, se equivocan quienes, como Kohan (2000: 46-9), hablan de una "inspiración" del joven Astrada en el marxismo, y de una "vuelta" al mismo en su madurez. En sus textos juveniles no hay ninguna mención a Marx ni a ninguna de las problemáticas teóricas abiertas por el «materialismo histórico», a excepción de una breve crítica incluida en "La Democracia y la Iglesia", un texto de 1922 sobre el que volveré más adelante. Allí, Astrada impugna "la concepción materialista de la historia", a la que juzga "exclusiva y deformante" (DI, 239). Habrá que esperar hasta comienzos de la década de 1930 para detectar los primeros indicios de su preocupación por el pensamiento de Marx, lo que tampoco representará una adscripción filosófica o política —ni, mucho menos, partidaria. Sólo hacia mediados de la década de 1950 Astrada realizará su pasaje hacia el marxismo, que será definitivo. Para el tema del «vivir peligrosamente» en Mariátegui, por oposición al «vivir dulcemente y parlamentariamente», cf. Mariátegui ([1925] 1950).

histórica en la que están inmersos. Como caso fundamental de estos héroes debemos mencionar, con Astrada, a Lenin, pero también a Alexander Berkman y Emma Goldman (RE, 182). Años después, en un inspirado texto titulado "La apoteosis del elegido" [1926], recogerá la noción de Emerson de los «hombres representativos», esta vez en relación a la figura de Romain Rolland. Los grandes hombres marcan el rumbo ascendente de la emancipación espiritual de la humanidad, sin importar la actividad específica que les compete; ellos

> dan la pauta orientadora a toda una época y jalonan con su antorcha el camino de la historia: a costa de su vencimiento y de su dolor crece y se abrillanta, en ellos, el espíritu que desinteresadamente encarnan. Porque rinden su vida bajo la bandera del ideal invisible, son los únicos combatientes invictos. Rolland, vencido y doliente, es uno de los máximos triunfadores de nuestra época […]. Como Heine —otra alma libre y liberadora—, podrá cifrar su mejor timbre de gloria, más que en los hermosos libros, vibrantes de emoción humana, que nos ha dado, en «haber sido siempre un soldado intrépido en la guerra de la independencia de la humanidad» (AE, 322).

En la serie de textos publicada en *Mente*, Astrada también ahondará en su visión anti-teleológica y anti-etapista de la historia, que lo conducirá, una vez más, a impugnar la ideología del Progreso, esta vez colocando el énfasis en su traducción en el plano político. Astrada rechaza tanto el liberalismo político —con su sufragio universal, su parlamento y otras "divertidas quisicosas" de la "superstición democrática" (RM, 194)— como la socialdemocracia o el "socialismo político" —que, absorto en las ilusiones de un programa reformista vehiculizado a través de la acción parlamentaria, encallaba finalmente en un quietismo (PCI, 174).

En "Por el camino infinito…" la impugnación del "progresismo ingenuo" lo conduce a desplegar una compleja argumentación en defensa del grupo «Claridad», presidido por Anatole France y Henri Barbusse, frente a las críticas de Unamuno. También aquí Astrada se moverá en busca de una «posición intermedia»: si bien reconoce que el filósofo español tiene razón en considerar la ideología de «Claridad» como «progresismo», no puede acompañarlo hasta las consecuencias a las que él quiere llegar: un «anti-progresismo» que podría emparentarse al tradicionalismo anti-modernista. La impugnación de la ideología del Progreso se ampara, en este texto, en un nombre: Georges Sorel[59]. La posición de Unamuno resulta igualmente estéril pues

[59] El presunto "sorelismo" o "vitalismo soreliano" de Astrada en este período —en el cual Bustelo y Domínguez Rubio insisten reiteradamente (2015: 300, 301, 305, 307, 309; 2021: 40, 41, 45, 48, 83)—, nos parece una caracterización excesiva, para la cual no basta con apuntar las referencias al autor francés en torno a la crítica del progresismo y la constatación del uso de la noción de «mito». Tendré ocasión de precisar este punto en el capítulo IV de la presente tesis, con motivo de la discusión en torno a tal noción. Asimismo, la referencia tangencial de Astrada al "moderno sindicalismo" en "Por el camino infinito…" —que, por otra parte, desaparecerá en la reescritura del texto que publica al año siguiente bajo el título de "Antinomias sociales y Progresismo"— nos parece insuficiente para considerar una adscripción del filósofo cordobés al sindicalismo revolucionario, tal y como pretenden los autores (2015: 300).

también desemboca, como el progresismo, en un "*non agir*", una «ausencia de acción» —además de no poder integrar adecuadamente las conquistas de la ciencia a la vida humana, agregamos nosotros[60]. Astrada terminará por reconocer en el grupo «Claridad» una comunidad de ideales, pese al desacuerdo filosófico de fondo (PCI, 177).

Frente al "socialismo político", el argentino postula que "otros son los caminos de la emancipación social" (PCI, 174-5) y defiende una visión en la que la Revolución bolchevique no es el resultado de una evolución mecánica de la realidad socioeconómica, sino una creación original producto de la lucha de los hombres, verdadero factor decisivo del cambio histórico. Para Astrada, se ve mellado así el determinismo económico del materialismo histórico, al que critica, como así también el del liberalismo —que en ese punto coinciden. La Revolución rusa señala, por el contrario, una "discontinuidad" en el decurso histórico pretendidamente lineal y homogéneo:

> [l]os que van a Rusia, como presuntos observadores imparciales […] son aquellos en quienes aún no se ha encendido la visión espiritual de la Rusia que es encarnación viva de la utopía […] Va Bertrand Russell, el filósofo matemático, imbuido de las supercherías del liberalismo inglés, y no encuentra la Rusia que creyó encontrar. Como buen inglés y de acuerdo a un mezquino preconcepto hedonista, fue a ver si en Rusia reinaba, después de la revolución, el *bienestar*; y Rusia no es bienestar, sino tragedia y lucha heroica. Va también H. G. Wells, el novelista y socialista militante, y su visión utilitaria, igualmente mezquina que la de su compatriota el filósofo, mata ¡oh, ironía! su fe en lo fantástico; y descubre que la experiencia rusa no se aviene con el putrefacto dogma del evolucionismo en que se han anquilosado las democracias occidentales; que por no atenerse a las formas orgánicas que ha cristalizado el occidente, es una *aventura* condenable. Sí, Rusia no realiza el dogma del mecánico mister Spencer, sino que señala una discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal (RM, 194; énfasis original).

Astrada llamará "concepción anárquica" (RE, 178) a su visión de una Historia abierta, esto es, «sin principio» objetivo o trans-histórico que la rija, sin finalidad determinada, atravesada por

[60] Estos pareceres no contradicen la defensa que Astrada había hecho de Unamuno en 1916. Sí precisan las coordenadas en que se realiza la impugnación de la ideología del Progreso, ya presente en aquel texto polémico. Por otra parte, como han señalado con acierto Bustelo y Domínguez Rubio, estas operaciones de impugnación y defensa de aspectos parciales del pensamiento de algunos autores arroja un índice "del uso estratégico que hicieron los reformistas de los «maestros de la juventud» […]. [E]l joven Astrada, al igual que otras figuras y grupos reformistas, no optó por un único guía intelectual, sino que su opción por un vitalismo anarco-bolchevique se respaldó en citas y referencias a figuras consagradas, como Unamuno, Ortega y Gasset, D'Ors, Rolland, Barbusse y Simmel, entre otros. Ello no les impidió explicitar sus distancias cuando esos referentes asumían posiciones conservadoras, como fue el caso de Unamuno ante Clarté y el de Ortega y Gasset cuando en 1923 sostuvo el «ocaso de las revoluciones»" (2021: n. 39, 40) .Una vez más, este modo de proceder de Astrada en tanto lector continúa más allá del período estudiado.

grandes acontecimientos históricos contingentes de los cuales los seres humanos son protagonistas y que marcan el rumbo del devenir[61].

La caracterización que Carlos Astrada esboza de la lucha bolchevique permite añadir una dimensión adicional al análisis de su pensamiento juvenil. Ya he mencionado su rechazo a todo dogmatismo religioso, que en el plano político-cultural se traducía en un lastre para el avance de la ciencia y la cultura humanas —caracterización sin duda fuertemente vinculada a la situación de Córdoba, su provincia natal— e, incluso, para una convivencia más humana, desde que la Iglesia adoptaba posiciones favorables al capitalismo. Sin embargo, como he intentado mostrar, la religión como dimensión colectiva de lo humano —el *religare*— no está ausente de la filosofía ético-política astradiana, que en este punto se vincula a la posibilidad de pensar la vivencia religiosa ínsita en los grandes acontecimientos históricos que alumbran un nuevo comienzo para el hombre.

Es ya célebre entre los estudiosos de Astrada y la filosofía e historia de las ideas argentinas el texto de 1921 en que la Revolución rusa es caracterizada, como reza su título, en términos de "El Renacimiento del Mito", y probablemente sea el que más tinta haya hecho correr entre sus escritos de juventud. Sin embargo, no se ha reparado lo suficiente en el léxico vinculado al ámbito religioso que atraviesa todo el escrito, y que hará decir a nuestro autor que el alborear de la nueva edad inaugurada por la Revolución trajo como consecuencia la elevación del espíritu humano a un "trance de religiosidad". Los bolcheviques han "articulado en palabra una voz milenaria", señalando a los pueblos oprimidos la ruta a seguir en la permanente ascensión de la humanidad guiada por los ideales de justicia y libertad. Rusia "ha encarnado el verbo" de sus "profetas máximos" —Dostoievsky, Tolstoi, Gorki, Lenin, Lunatcharsky—; su voz pronuncia "el evangelio eterno del Hombre" (RM, 192-4)[62]. El léxico vinculado a la dimensión religiosa permeará toda su producción juvenil y, en mi opinión, su utilización no está asociada a un mero recurso retórico o a una serie de metáforas literarias, sino que expresan, en definitiva, un verdadero "*pathos* mesiánico" (Löwy, 2014: 16) e, incluso, una "mística de la revolución" (Löwy, 2012), que pueden ser consideradas otras muestras de la sensibilidad romántica que recorre toda su producción juvenil. En ese sentido, el «mito» —del que me ocuparé en detalle en el capítulo

[61] Esta concepción de la historia, así como la impugnación de toda perspectiva filosófica que pretenda un sentido finalista a la misma, es una constante del pensamiento de Astrada, cuya expresión más acabada probablemente sea su libro *El marxismo y las escatologías* (1957).

[62] En ese sentido, no es casual que los "profetas" que Astrada menciona, a excepción de Lenin —quien, para el argentino, es el gran "héroe" de la revolución—, expresaran cosmovisiones donde aparece la dimensión religiosa de un modo trascendente o inmanente. Bustelo y Domínguez Rubio sugieren que el texto astradiano está, en este punto, influido por Unamuno, quien habló de la "religión bolchevista" y el "profeta Lenin" (2021: n.82, 68).

IV— recorta sus perfiles como una figura de reencantamiento profano que devuelve a los hombres la "fe" y la "esperanza" necesarias para una lucha heroica en pos de la superación del estado de cosas existente. La idea de "redención" humana —inmanente, en la que los hombres toman parte mediante su acción— y la constante caracterización del espíritu revolucionario en términos religiosos, expresan, en definitiva, un «ateísmo religioso» que lo acompañará, con otros ropajes y otras modulaciones, de manera matizada y, aún, subrepticia, durante toda su trayectoria vital.

De las nociones que podemos recoger de los textos tratados precedentemente quedarán sólo algunas, despojadas de los trazos de su elaboración en el contexto «anarco-bolchevique» —que, como es evidente, no las determina— pero aún proyectadas en términos de una filosofía que pretende ser sostén de una acción revolucionaria. Pueden ser rastreadas en los escritos "Conceptos: Ideal y vida" [1923], "El alma desilusionada" [1923] y "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler" [1924], que guardan numerosas líneas de continuidad pero también varios desplazamientos, y que serán abordados en profundidad en el próximo capítulo. En efecto, si bien el léxico continúa siendo libertario y hay una apuesta patente por una opción política emancipatoria, de la letra astradiana desaparecerá toda referencia explícita al anarquismo. En esos textos encontraremos una valoración distinta del lugar del Estado y su relación con el sujeto político de la Modernidad: el «pueblo». El Estado ya no será una máquina de opresión sino un molde sobre el cual puede el pueblo volcarse, y que resulta una expresión de su trayectoria histórica y vital —en el sentido de una «cultura para la vida»—, dotando su accionar de "finalidad ética" (RPMS, 295).

Pese a los desplazamientos que producen sus reescrituras, el horizonte de una humanidad que ha roto el yugo de la explotación capitalista, el "*desiderátum*" astradiano de una "nueva forma de convivencia social" o "nuevo ensayo de vida", puede formularse con un mismo nombre: "socialismo integral" (DI, 237). Astrada entiende por ello a una democracia que, trascendiendo los estrechos esquemas del liberalismo político y el parlamentarismo, y asentada en los ideales de "justicia" —a veces también "justicia social"— y "libertad", posibilitando su pleno despliegue, sea capaz de integrar "los valores políticos con los económicos" (DI, 238; RP, 279). La palabra «democracia» no delimita, entonces, una forma de gobierno o régimen, tampoco una institucionalidad particular, sino una situación histórica concreta donde el «pueblo» ha irrumpido en la esfera política a partir de una gran acción colectiva. Asimismo, mientras el ideal de "justicia" apunta a la dimensión material de la vida humana, pretendiendo corregir la inequidad inherente al modo de producción capitalista e inaugurando "una nueva manera de partir el pan" capaz de

restituir en su dignidad a los "pueblos expoliados" (RM, 194), el de "libertad" refiere a la liberación de lo humano de sus lastres, concentrados en el «dogma» científico o religioso, en un Estado que es entendido como mero instrumento de dominación y opresión, en la economía capitalista y el despliegue de la técnica y su consecuente "primacía de las cosas" (DO, 294).

## II. 4. «Patria» y «humanidad»: la disputa con el nacionalismo católico

El discurso conmemorativo del primer año de la Reforma universitaria, "En esta hora que vivimos", presenta una dimensión adicional para la caracterización del pensamiento ético-político juvenil de Carlos Astrada. Me refiero a la cuestión de «lo nacional». Si en el escrito en defensa de Unamuno de 1916 su disputa con el cientificismo derivaba en una exhortación a las juventudes argentinas a asumir responsablemente la rienda del propio destino —restituyendo la dimensión «espiritual» en el ser humano, segada de raíz por el positivismo—, la alocución de 1919 proporciona un elemento que se orienta hacia la cuestión «identitaria». De ese modo, la noción de «patria», entendida como arraigo, como vinculación afectiva al suelo en que se ha nacido, aparece muy tempranamente en su obra, aunque estamos lejos aún del «telurismo» característico de su período de madurez.

Para el joven Astrada, la patria no puede considerarse una "mera contemplación del pasado". La expresión elegida por el argentino resume una vida vigorosa y ascendente: "[y]o simbolizaría a la patria antes que en una vida que declina, llena de recuerdos, en la de un joven, pleno de esperanzas, que se inicia en la vida con un corazón puro, capaz de todo impulso generoso" (EHV, 166). Resuenan aquí los ecos de la célebre consigna de Nietzsche: la patria es, ante todo, la «tierra de los hijos». Ello supone la inserción de nuevas promociones, de nuevas generaciones, en una tradición que es apropiada y recreada con miras al porvenir. Por ello es que Astrada recoge, en esa misma conferencia, una bella imagen de Jean Jaurès con la cual resume su noción de «patria»: "«estamos atados a este suelo por todo lo que nos precede y todo lo que nos sigue; por lo que creamos y somos creados, por el pasado y por el porvenir; por la inmovilidad de las tumbas y por el mecimiento de las cunas»" (166). Como intentaré mostrar en el próximo capítulo, esa concepción de "patria" que Astrada propone, ligada a las dimensiones pretérita y porvenir, está en íntima conexión con el modo en que el filósofo argentino entiende al ser humano, esto es, con su visión antropológico-filosófica.

Sin embargo, contemplar la dimensión nacional no inhibirá a Astrada de criticar a cierto tipo de patriotismo que, aliado con el Capital y la Iglesia, supone un lastre para la supresión de las

condiciones de explotación de la clase obrera —"La Democracia y la Iglesia" [1922]— y el avance de la libertad de la cultura y de la ciencia —"Nuestro *Kulturkampf*" [1922]. En ese sentido, algunos meses después del discurso conmemorativo de la Reforma, en octubre de 1919, Astrada tomará parte en una polémica abierta contra la Liga Patriótica Argentina —opositora al proceso de Reforma universitaria y, como nuestro autor consigna, protagonista de los sucesos de represión del movimiento obrero conocidos como la "Semana Trágica", en enero de aquel año. Ello otorga al joven filósofo una oportunidad para precisar su noción de "patria". En "*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas", Astrada se defiende de las acusaciones que rebajan al movimiento reformista a "enemigos de la patria"; por el contrario, según el cordobés —por entonces director del órgano estudiantil *La Gaceta Universitaria*—, los integrantes de la Liga —y, en general, el nacionalismo católico argentino, de importante presencia en la Córdoba monacal—, carecen de un concepto "claro y elevado" de patria, a la cual confunden con el Estado. De ello resulta una visión de la patria anacrónica y retardataria, "cadáver en estado de putrefacción". Frente a ello, la gran misión histórica de la generación reformista propone una concepción de la patria que contempla el pasado y el porvenir, y que recoge también los postulados de la gesta nacional de 1810, como ensueños aún no realizados plenamente:

> [a]nimados por ideales de libertad y justicia luchamos como argentinos por completar la revolución de Mayo; los patrioteros de la «liga» matarían, si pudiesen, su espíritu, clausurarían definitivamente su ideal porque, según ellos, vivimos en la mejor de las patrias posibles […]. Nosotros, en cambio, queremos realizar los postulados de la revolución de Mayo; retomar el ideal de nuestra gesta libertaria y, enriqueciéndolo con el contenido espiritual que alienta la Humanidad en cada hora de su marcha hacia la perfección ética, proyectarlo, en una amplia perspectiva, sobre el devenir histórico (GUT, 172).

En esta serie de desarrollos, Astrada perfila una de las notas dominantes de su pensamiento político de madurez: la accesión a la universalidad se realiza a través de la particularidad de cada pueblo. Hay, en el joven Astrada, un cierto «herderianismo», difuso e intuitivo, que irá cultivando a lo largo de toda su trayectoria intelectual. El "nuevo ensayo de vida" que suponen las horas de lucha heroica y trágica en que se ve sumido el mundo implica la instauración de una vida superior, "más humana y más bella": la fraternal convivencia de la humanidad en la cual logre afirmarse cada pueblo, cada individualidad o "personalidad" histórica particular (EHV, 167). No se trata, entonces, de un universalismo abstracto; tampoco de un internacionalismo en el que la particularidad se diluye en la (presunta) universalidad que encubren el «Progreso» y la civilización occidental. Más aún: en textos como "La deshumanización de Occidente" [1925] y "El teorema de Paul Valery" [1926] la crítica a la civilización occidental técnico-mercantil está anudada a un cuestionamiento del eurocentrismo y el "exclusivismo del pensamiento occidental"

(DO, 291). Sin embargo, ello tampoco deriva en un completo relativismo, pues Astrada recuperará, para el "nuevo ensayo de vida" en ciernes, ideales políticos propios de la Modernidad y del acervo cultural de la tradición occidental, greco-latina —de la que no renegará jamás, pese a su apertura a la influencia de Oriente como categoría cultural. El rechazo de la filosofía de la historia subyacente a los «pensadores de la decadencia» —que desarrollaré en profundidad en el próximo capítulo— representa también el rechazo a ver acabada la civilización occidental, que Astrada llega a considerar remozada por el pueblo ruso. Así, en "Nuestro *Kulturkampf*" [1922] dirá que "[e]l espíritu eslavo se inserta en el maltrecho cuadro de la vieja civilización greco-latina, polarizando los afanes éticos de la conciencia histórica hacia un ideal de justicia social" (NK, 228). La *Weltanschauung* romántica expresa, también, una revuelta moderna contra la Modernidad, que busca «absorber», superar dialécticamente, sus limitaciones.

## II. 5. Las vanguardias, la «nueva generación» y la «nueva sensibilidad». El toque de *Clarín* en la «Arcadia Prehistórica».

Los trabajos de Bustelo y Domínguez Rubio circunscriben la orientación política del pensamiento astradiano juvenil a los años 1919-1924, suponiendo una deriva esteticista que acompasaría al agotamiento de las posibilidades de las oleadas revolucionarias en Europa tras la revolución bolchevique, así como los límites del movimiento reformista en Argentina (2015: n. 13, 299, 305; 2021: 124). Tal lectura termina por complementar los pareceres de Llanos (1962) sobre el período juvenil, "Literario", de Astrada, pero estrechando sus límites cronológicos. Ambas lecturas merecen, en mi opinión, una serie de precisiones; como intentaré mostrar en este apartado, la imagen de un Astrada «político» y otro «metafísico», «estético» o «literario» se resquebraja por completo: tanto porque conviven textos que apuntan a ambas dimensiones durante toda su producción juvenil cuanto porque tales planos no pueden separarse con tanta facilidad —pues, por empezar, lo ético-político y la estética, como también sus apreciaciones metafísicas, son consideradas desde el punto de vista de los «tiempos nuevos» y de una «nueva sensibilidad» que adviene, esto es, de una «cultura para la vida».

Por un lado, las constantes referencias de Astrada a un ideal de "belleza" junto a los de "libertad" y "justicia" (EH, 185), su impugnación de la civilización capitalista en términos de una "civilización mezquina donde no impera la belleza ni se rinde culto a los ideales" (RE, 180), con el consecuente horizonte de la redención humana como el de una "vida más humana y más bella" (EHV, 167), sugieren que en su obra existe una línea que conduce al tema de la «estética» por

fuera de una consideración artística o disciplinar, y que la liga directamente a una dimensión ético-política. La clave para este tipo de lectura nos la proporciona el escrito "El sentido estético de la vida" [1922], y su reelaboración "El nuevo esteticismo" [1924], textos en los que Astrada comenta la conferencia de Ortega y Gasset "Para un Museo Romántico" [1921][63]. A partir de los desarrollos del filósofo madrileño, nuestro autor dará con la idea de "estética vital", que viene a solaparse con sus escritos emancipatorios de la época, como tendré ocasión de desarrollar en el cuarto capítulo. En ese sentido, quisiera adelantar únicamente que ensayos como "Obermann. Escepticismo y contemplación" [1918], "Diálogo de sombras" [1922] y "La Aventura Finita" [1925] traducen, trasladadas a un plano metafísico y en estilo literario, preocupaciones que tuvieron tratamiento en un terreno expresamente político; en Astrada siempre aflora la ligazón que existe entre una determinada concepción del ser humano y sus implicancias práctico-políticas.

Por otro lado, los textos de Astrada sobre Estética pueden rastrearse a partir de 1921 —como los propios Bustelo y Domínguez Rubio reconocen (2015: 305). Amparado en sus lecturas neokantianas, el filósofo cordobés esboza una serie de escritos en que afirma su adhesión a una concepción de la Estética en tanto disciplina autónoma y al arte como actividad cultural humana independiente. Se trata, en su mayoría, de ensayos técnicos, en que pondera o discute orientaciones de la Estética y la Teoría y Filosofía del Arte contemporáneas, y entre los cuales podemos destacar "En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*" [1921], "El Juicio Estético" [1924], "La estética de Croce" [1925] y "La limitación clasicista" [1926][64].

[63] Ese texto será reelaborado y editado como "Presentismo y Futurismo" en su libro *Temporalidad* (1943), eliminando toda referencia a José Ortega y Gasset.

[64] "En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*", si bien dedicado principalmente a polemizar con la teoría del conocimiento de Eugenio D'Ors, incluye los primeros indicios de una indagación que concede una autonomía a la esfera de la vida del arte. Astrada pone en entredicho las premisas fundamentales de la epistemología o "concepción biologista de la lógica" d'orsiana, que establecía la formación del concepto como mera reacción a un dato externo, es decir, como resultado de una imposición que venía "de fuera". Con esto, según Astrada, la filosofía de D'Ors no superaba el pragmatismo y su "punto de vista instrumentalista". El catalán, no obstante, que advertía las limitaciones del pragmatismo, intentaba trascenderlo, para lo cual añadía una dimensión estética que venía a mixturarse, en su "lógica biológica", al proceso de elaboración conceptual propio de la Ciencia. Ante esas pretensiones de D'Ors, el joven Astrada plantea que las grandes áreas de la actividad cognoscitiva son tres: Lógica, Ética y Estética, en las que el "prisma de la razón descompone la luz de un único problema: el problema de la objetividad; así la verdad es el objeto de la Lógica, el bien el objeto de la Ética y la belleza el objeto de la Estética" (FHTJ, 200). Desde ese punto de vista —que para Astrada se trata de una conquista ineludible que Immanuel Kant legara a la historia de la filosofía y del pensamiento humano—, la teoría d'orsiana está viciada desde el comienzo, pues entrelaza al punto de confundir los dominios del Arte y de la Ciencia, lesionando ambos. En la teoría del catalán la actividad de la cultura humana que es denominada Arte se vería contaminada de pragmatismo, pues introduce en su objeto una dimensión utilitaria; y en el dominio de la Ciencia lo haría de estetismo, confundiendo en definitiva su objeto con el de la Metafísica. En el núcleo de la filosofía d'orsiana reaparecían, con ello, el biologismo, el pragmatismo y el utilitarismo contra los que la Reforma de 1918 —al menos en la línea que integraba Astrada— se había alzado.

Asimismo, se torna necesario constatar que los citados "La deshumanización de Occidente" y "El teorema de Paul Valery", de 1925 y 1926 respectivamente, no abordan temas vinculados a la Estética sino, antes bien, guardan estrecha relación con las consideraciones de los escritos que hemos analizado en los apartados anteriores. Mientras el segundo plantea, contra Oswald Spengler y otros «ideólogos de la decadencia», la tesis de que la hegemonía de Europa está tocando su fin, sacudida por la "marea ascendente de los pueblos de color" (TPV, 327) que comienzan a instrumentalizar en su contra los alcances de la ciencia occidental y sus aplicaciones prácticas, el primero está atravesado por la preocupación por establecer un "ideal humano orientador" (DO, 295) que vuelva a polarizar los afanes de la humanidad azotada por la guerra y, de manera más radical, «deshumanizada» por la técnica y la especialización de la actividad científica, que se ha divorciado enteramente de la vida. En esa clave, Astrada arguye que:

> [n]o es aventurado […] confiar en que nuestro siglo realice una rehabilitación del hombre, lo encamine hacia un ámbito soleado propicio para la eclosión de floras espirituales inéditas. No en vano ha advenido una *nueva sensibilidad*, a cuyo conjuro parece dilatarse el horizonte de las posibilidades humanas, y el pulso vital cobrar intensidad y aceleración inusitadas.
>
> Cabe todavía esperar que un soplo primaveral remoce a la agostada 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 (DO, 300; énfasis propio).

---

Encontramos una orientación similar en el ensayo "El Juicio Estético" [1924], publicado en el número IV de la revista *Valoraciones*, en que Astrada resume las líneas esenciales de la *Crítica del juicio* kantiana. Allí explicita: "si la actividad estética, el arte, es una dirección original de la conciencia, necesariamente debe corresponderle una esfera cultural independiente, al igual que las que les son reconocidas a la actividad cognoscitiva y a la práctica" (EJE, 260). Astrada releva también las rectificaciones y agregados que ensayara Hermann Cohen, uno de los más conspicuos representantes de la neokantiana Escuela de Marburg, tendencia influyente en la juventud de nuestro autor. Asimismo, reseña brevemente las líneas principales que en ese momento "se disputan el predominio" de la disciplina estética: la "normativa" y la "descriptiva", "tendencias que, en el fondo, son complementarias" (269). Por su parte, en "La estética de Croce" [1925] —una noticia bibliográfica sobre el *Breviario de Estética* crociano publicada en el número 3 de la revista *Sagitario*—, Astrada critica fuertemente los desarrollos del pensador italiano, para quien, según nuestro autor, en definitiva "no existe lo específicamente estético". Amparado una vez más en la tripartición kantiana de las actividades culturales, arguye que la independencia que Croce concede al arte es, "a pesar del aparato polémico con que la defiende y de la pasión con que la proclama, bien precaria y, como resultado de la logomaquia del idealismo absoluto, puramente retórica" (EC, 306). Esta breve recensión le valdrá una tardía crítica por parte de M. Lizondo Borda, en 1929, que Astrada responderá desde Friburgo ese mismo año ratificando sus primeros pareceres. "La limitación clasicista" [1926], por último, es una sucinta crítica al "progresismo", esta vez en lo que respecta al dominio de la esfera cultural artística. Contra el criterio progresista, que supone una marcha incesante de la historia artística, «por etapas» que se superan unas a las otras, Astrada reivindica un criterio "relativista" que se referencia en los teóricos del arte Alois Riegl (1858-1905) y Wilhem Worringer (1881-1965) y que implica que "cada fase de estilo representa para la humanidad, que la creó en virtud de sus necesidades psíquicas, la finalidad de su querer y, por tanto, el supremo grado de perfección". Esta perspectiva —que ahondará en "Progreso y desvaloración en Filosofía y Literatura" [1931]— conduce a Astrada a intuir "una nueva estética que, con depurado criterio relativista, ha de recoger, para echar la base de sus premisas, las sugestiones de todos los horizontes artísticos" (LC, 349).

La apelación a la "nueva sensibilidad" no es casual, y enlaza con el último de los puntos que quisiera brevemente destacar en este apartado dedicado a discutir la imagen de un Astrada que hacia 1925 habría abandonado las preocupaciones «ético-políticas». Se trata de la apropiación de las ideas orteguianas cuya difusión, si bien comenzó con el primer viaje de 1916, encontrará un impulso mayor a partir de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, de 1923[65].

Como ya he expresado anteriormente, el vitalismo de Astrada a menudo tomará los cauces de una celebración de «lo nuevo». En ese sentido, en el muy orteguiano ensayo "Plasticidad Mental" —y su reescritura, "Imperativo de plasticidad", ambos fechados en 1926—, nuestro autor demanda una actitud de apertura mental ante la sugestión de lo que surge, expresado en las últimas conquistas en materia del conocimiento y la cultura humanas, signos de la novedosa orientación de la sensibilidad de la época. Dos figuras le sirven a Astrada como contrapuntos para forjar su "imperativo de plasticidad", la del «snob» y la del «misoneísta». Mientras el primero encarna "el dogmatismo insustancial de la última palabra", identificando "verdad y novedad", el segundo también representa una actitud dogmática que rechaza todo posible avance del orden intelectual "desde una posición teórica definida, en la que su mente ha quedado prisionera y anquilosada" (PM, 329). Astrada busca desembarazarse de ambas perspectivas, salvaguardándose tanto del estéril rechazo de lo nuevo como del culto vacuo e insustancial de la "moda". Y, sin embargo, advertirá refrendando a Ortega y Simmel: "debemos reconocer que en las teorías de «moda», tan empeñosamente desacreditadas, palpita, sin duda, una realidad cuya captación y análisis, por difíciles que sean, es tarea calificada de la mente capaz de meditar". Y agrega más adelante, en defensa de una actitud proclive a valorar las orientaciones de la actividad intelectual y artística que señalan una «nueva sensibilidad»: "las nuevas ideas estampan su impronta en la mente plástica, y luego ésta, auxiliada y fiscalizada por el espíritu crítico, discrimina, identifica y define la esencia correspondiente, denunciada por la huella sutil" (PM, 332). El "imperativo de plasticidad", entonces, no es más que una «posición intermedia» entre el culto acrítico de la novedad y su completo rechazo, que permite discriminar, entre las nuevas adquisiciones de la «cultura» humana, aquellas que responden a la «vida» y sus exigencias. Astrada esboza un sucinto inventario de las conquistas culturales que ensanchan el horizonte intelectual y vital de la época: "las teorías y sugestivos puntos de vista de Freud", "la teoría de la relatividad de Einstein", "las ideas biológicas de von Uexküll", "el pujante neovitalismo de Driesch", la "atrevida (y, sin duda, pasible de una severa apreciación crítica) concepción de Spengler" y la aguda filosofía de Simmel

[65] El sintagma "nueva sensibilidad" aparece por primera vez en la letra astradiana en el folleto de 1924 *La Real-politik. De Maquiavelo a Spengler*. Nuestro filósofo ya había comentado algunas ideas de Ortega en febrero de 1922, en el citado "El sentido estético de la vida".

(PM, 331). Asimismo, enfatiza las potencias de las vanguardias artísticas, otro de los numerosos índices de un mundo nuevo que se abría paso. Tales argumentos hallarán eco en "Globos de cristal" —y su reelaboración "Orbes ingrávidos", también ambos de 1926.

Será desde esa plataforma teórica que Astrada funde, en ese mismo año y desde su provincia natal, la revista *Clarín*, centrada mayormente en problemas de estética, pero que también recogerá buena parte de las novedades filosóficas y literarias de Europa y Latinoamérica. Lo acompañan en la empresa editorial Oliverio de Allende, Antonio Navarro, Carlos Brandán Caraffa, Manuel Rodeiro y Juan Filloy, entre otros, además de la figura inspiradora de Saúl Taborda, que en 1927, a raíz del viaje de Astrada a Alemania, asumirá la dirección de la revista. Al parecer, la excusa para dar vida a la revista fue la visita de Emilio Pettoruti a la ciudad de Córdoba, de cuya obra se realizó una exposición en el Salón Fasce el 9 de agosto de 1926, y que resultó un verdadero escándalo en la vida cultural de la tradicional y monacal provincia mediterránea. Astrada reseñará elogiosamente la exposición en el primer número de la revista, enmarcando la obra del artista platense dentro del «expresionismo», entendido no como "un simple expediente técnico", sino como "toda una dirección artística" que expresa un arte nuevo: "ya no se trata de reproducir la impresión momentánea, observando una actitud de servilismo sensualista respecto a la naturaleza", sino, antes bien, de "*expresar* lo puramente estético que en su intimidad ha sedimentado el artista por alquitaración de sentimientos o ideas nacidos en él o de sugerencias que puedan llegarle de fuera" (P, 345; énfasis original)[66].

La promoción de experiencias vanguardistas no está divorciada de una consideración que excede los márgenes de la «Estética» en tanto disciplina autónoma; dichas experiencias son comprendidas como manifestaciones de la «nueva sensibilidad» y, con ello, como parte de la misión histórica que está llamada a cumplir la «nueva generación». Ello suponía, entre otras cosas, un «arte vital», esto es, una manifestación más de una «cultura para la vida». En "La primacía de lo nuevo" —el discurso pronunciado en la Universidad Nacional de Córdoba con

[66] Más de cuarenta años después, en su autobiografía de 1968, Pettoruti recordará aquellas jornadas: "Me hice en Córdoba de excelentes amigos, entre ellos Carlos Astrada y Oliverio de Allende. Una noche dando vueltas y más vueltas alrededor de la plaza, como lo hacíamos de costumbre, vimos de pronto saltar la idea de una revista artística y literaria. La planeamos al día siguiente y ellos la sacaron a la luz el 30 de agosto. Se llamó *Clarín*" (Iglesias, 2014: 10). La revista estaba inspirada en gran parte en la revista bonaerense *Martín Fierro*, y tiene puntos en común con *Inicial*. Astrada colaboró con ambas publicaciones: en *Martín Fierro* (febrero de 1927, año IV, nº38) publicará "Imperativo de Plasticidad" y en *Inicial* (febrero de 1927, año III, nº11) aparecerá "La Arcadia Prehistórica", una crítica de la Córdoba monacal que no era más que un extracto de su escrito sobre la Reforma universitaria como *Kulturkampf*. *Clarín* puede consultarse íntegra en una edición facsimilar a cargo de la Universidad Nacional de Córdoba (2014), con tres prólogos a cargo de Paulina Iglesias, Guillermo David y Matías Rodeiro, y Ana Clarisa Agüero. Los artículo firmados por Astrada son: "Pettoruti, artista de vanguardia" (n°1), "La cadena del retorno" (nº1), "La primacía de lo nuevo" (nº3), "La conversión de Jean Cocteau" (nº4 y 5) y los ya citados "La limitación clasicista" (n°2) y "Orbes ingrávidos" (nº6 y 7), todos ellos de 1926.

motivo de la visita del filósofo alemán Max Dessoir (1867-1947) y reproducido íntegramente en la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* y de modo parcial en el tercer número de *Clarín*— expresará en bella síntesis lo que implicaría aquella tarea histórica: "variación en la continuidad. Nada sería el árbol secular de las culturas si el torrente de savia joven no interrumpiese impetuoso en su esquelético armazón, cubriéndolo, para gloria del pensamiento y de la vida, con una floración más" (PN, 350). Como sugiere acertadamente Matías Rodeiro, la revista fundada por Astrada puede pensarse como uno de los últimos "fulgores" de la gesta reformista[67]; se enlaza, con ello, a todos los intentos de renovación política, social, estética, pedagógica y filosófica que sobrevinieron desde entonces y, por lo menos, hasta fines de la década de 1920, y que no pueden considerarse discurriendo por carriles separados o enteramente autónomos.

Desde la dirección de la revista invitará a sus colegas porteños de la *Revista Oral*, que ofrecerán dos "números especiales" los días 27 y 29 de noviembre de 1926. Astrada oficiará de presentador en el primero de ellos, celebrado en la confitería "La Estrella" de la ciudad de Córdoba, y contando con la participación de Alberto Hidalgo —*alma mater* del grupo, que en la segunda entrega de la revista en tierras cordobesas leerá una oda a Lenin—, Leopoldo Marechal, Norah Lange, Eduardo Keller Sarmiento, Alfredo Brandán Caraffa, Soler Darás, Leonardo Starico y Roberto Ortelli. La "Editorial" estuvo a cargo de Macedonio Fernández, que no pudo asistir —su intervención fue leída por Marechal— y la jornada se completó con la exposición de algunas obras del pintor local Antonio Pedone. El evento tuvo bastante difusión en la prensa local: fue cubierto por los diarios *El País* y *La Voz del Interior*, que publicó fotografías de los autores y el Índice de la revista. Además de los nombrados, el grupo se completaba con Jorge Luis Borges, Scalabrini Ortiz y Emilio Pettoruti, que al parecer no viajaron a Córdoba.

La recreación de la *Revista Oral* en tierras cordobesas será la última actividad de Astrada a la cabeza de *Clarín*: al año siguiente delegará su dirección en Saúl Taborda, que continuará la publicación vanguardista por cinco números más, sumándose a los siete publicados por nuestro autor. 1927 será un año de pasaje para Astrada: ganador de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios en Europa durante dos años por el ensayo *El problema epistemológico en la filosofía actual*, partirá hacia Alemania en busca de recibir de primera mano la formación

[67] "La llamada Reforma universitaria —dice Matías Rodeiro— (…) fue un fenómeno libertario que «desbordó» las aulas, así como su origen en la recordada huelga estudiantil de junio de 1918. Y sobre los reboses de aquel mítico acontecimiento emancipador, además cabría señalar que uno de sus principales afluentes provino de la vertiente que mana desde la esfera estética; cuya corriente, al derivar entre los puertos que van del modernismo a las vanguardias, cruzó los cauces de lo político, de lo filosófico, de lo pedagógico, y los dejó cruzados" (Rodeiro, s.f.; énfasis original).

filosófica que, hasta ese momento, había cultivado en gran parte de manera autodidacta. Había contribuido, por supuesto, el trato con sus coetáneos y mayores: no sólo los mencionados Deodoro Roca y Saúl Taborda —quien habría viajado a Europa y visitado Marburgo por recomendación de Ortega y Gasset (Rodeiro, 2009: XV)— sino también Luis Juan Guerrero, Coriolano Alberini —con quienes había trabado amistad en 1920, en su breve estadía platense, y con quienes se reencontrará en Alemania en 1927 y 1930 respectivamente— y Macedonio Fernández; además del vínculo con Ángel Vassallo, Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Homero Guglielmini y Carlos Cossio, entre tantos otros, tejido a raíz de las innumerables publicaciones culturales por las que Astrada circuló en la agitada década de 1920. En esos nombres —a los que habría que agregar muchos otros, como Nimio de Anquín, que recibirá una beca junto con Astrada, Francisco Romero, Ezequiel Martínez Estrada— va cifrada buena parte de las líneas de evolución del pensamiento filosófico argentino en el siglo XX, con sus silenciosas querellas y sus puntos de encuentro y desencuentro filosóficos e ideológicos, sus agregaciones, posicionamientos y reconfiguraciones en torno a los grandes acontecimientos políticos nacionales e internacionales.

El 15 de junio de 1927 —fecha alegórica que anunciaba el final de una etapa: exactamente nueve años después de la Reforma universitaria— Astrada partía hacia tierras germánicas. En el puerto de Buenos Aires lo despidieron, entre otros, Macedonio Fernández, Antonio Navarro, Saúl Taborda y Emilio Pettoruti. El viaje, a la vez que acontecimiento de importancia inconmensurable en su trayectoria vital, es síntoma y caso de un momento específico y más amplio del desarrollo institucional de la filosofía en nuestro país: el comienzo de su profesionalización[68].

[68] Sobre la profesionalización de la filosofía argentina, cf. Alberini (1949), Oviedo (2005), Pró (1965), Romero (1950; 1952), Ruvituso (2015), entre otros.

# III. TERCER CAPÍTULO. El «ideal» y la «vida». Líneas principales del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada.

## III. 1. Acción y contemplación: la figura trágica de Obermann

> Para el hombre profundo, no hay otra posibilidad de soportar la vida que una cierta dosis de superficialidad. Si se empeñara en pensar tan a fondo y en sentir de un modo tan profundo y hasta el final, como la naturaleza de ellos y la suya propia lo reclama, los impulsos, los deberes, los afanes y los anhelos antagónicos e irreconciliables, saltaría hecho añicos, se volvería loco, tendría que huir de la vida. Más allá de cierto límite de profundidad, chocan de un modo tan radical y violento las líneas del ser, del querer y del deber ser, que tendrían necesariamente que desgarrarnos. Sólo evitando que desciendan por debajo de aquel límite, podemos mantenerlas lo suficientemente separadas para que sea posible la vida.
>
> —Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, Munich, 1923 [citado en Lukács, 1953: 370].

> …para vivir es necesario «velar el abismo».
>
> —Henri-Frédéric Amiel [paráfrasis de Carlos Astrada incluida en "Obermann. Escepticismo y contemplación", 1918].

La mayor parte de la bibliografía crítica subraya la importancia del ensayo "Obermann. Escepticismo y contemplación", publicado en la revista bonaerense *Nosotros* (Año XII, n°112, septiembre de 1918), y lo coloca en un lugar central de la producción juvenil astradiana. El propio autor se encargó de destacar su escrito al recogerlo, junto a una serie de textos tempranos afines, en la primera parte de su libro *Temporalidad* (1943). En su ensayo, Astrada analiza una serie de personajes literarios —centralmente, Obermann y Brand, de las novelas homónimas de Étienne de Senancour (1770-1846) y Henrik Ibsen (1828-1906), respectivamente; pero también, en menor medida, Don Quijote y Hamlet—, y pretende identificar en ellos una serie de "formas de vida" o "concepciones de la vida" (O, 150), que pueden comprenderse como disposiciones o actitudes fundamentales que adopta el ser humano frente a la vida y el mundo. Astrada se centra en dos formas de vida opuestas, antinómicas: el «voluntarismo» que encarna Brand y que implica una "afirmación de fe y vida"; y la ausencia de voluntad de Obermann, que redunda en una "postración moral que reduce a la inacción" (145), y que Astrada resume con el nombre de «noluntad»[69].

De su reflexión en torno a la forma de vida que encarna Obermann, Astrada esboza algunas reflexiones que pueden considerarse «metafísicas». En función del resto de su trayectoria intelectual —que derivará en la asunción de la filosofía «existencial»—, "Obermann.

[69] Es precisamente con el nombre de "La noluntad de Obermann" que Astrada incluirá el ensayo de 1918, con algunas modificaciones y ligeras correcciones de estilo, en *Temporalidad*. El término «noluntad», tomado de Arthur Schopenhauer (1788-1860), tiene en Astrada alcances disímiles a los que tiene en la visión filosófica del alemán, para el cual está asociado a la «voluntad de no-querer» como modo de renunciar al dolor del mundo.

Escepticismo y contemplación" ha sido como una anticipación de problemas y preocupaciones que, manteniéndose en esta instancia en un plano puramente subjetivo (Llanos, 1962: 15), Astrada sólo asumiría plenamente años después, al profundizar en la dimensión ontológica a través de la adopción de la analítica existencial que desarrollara Heidegger. Con todo, quisiera proponer una lectura complementaria, que intente poner de relieve las posibles implicancias ético-políticas del citado ensayo. Ello no implica descartar las otras interpretaciones o afirmar que nuestras conclusiones son incompatibles con aquellas; antes bien, mi aspiración es que puedan ponerse en diálogo productivamente. En su Prólogo a *Temporalidad*, comentando el ensayo que aquí nos ocupa, Astrada escribe: "[en él], el problema del destino del alma individual toma el camino del ideal moral y desemboca en la antinomia de acción y contemplación, decidiéndose, en la vida del personaje de Sénancour, por una actitud contemplativa llena de dolorosa incertidumbre" (Astrada, 1943: 7-8). Como he afirmado en reiteradas oportunidades, la indagación «metafísica» o, si se quiere, «antropológico-filosófica», no está divorciada, en Astrada, de una consideración ético-política, es decir, de una meditación en torno a la decisión o toma de posición moral frente al mundo, como también de los ideales y valores capaces de establecer una convivencia. Es a partir de ese prisma que examinaré el concepto de «noluntad» y las distinciones que Astrada introduce entre «vida activa» y «vida contemplativa», para luego pasar, en la próxima sección del presente capítulo, a analizar las relaciones entre el "ideal" y la "vida", núcleo de su pensamiento ético-político juvenil.

### III. 1. a. La «noluntad» como «forma de vida»

La figura de Obermann aparece recorrida por una serie de oposiciones o polaridades que configuran una concepción de la vida que Astrada resume con el nombre de «noluntad». En función de la imposibilidad de resolver esas polaridades o contradicciones es que Astrada considerará a esa forma de vida como "trágica" (O, 148).

Obermann expresa la ansiedad de eternidad y la conciencia de la finitud de su vida, oposición que en última instancia lo conduce a la inacción: "[d]esde el momento en que descubre racionalmente su mortalidad se adentra en su espíritu el terror de la nada […] ¿Qué es lo que puede aquietar a un hombre que para vivir le es necesario, ante todo, saberse eterno?" (O, 169)[70].

[70] Es en esta primera contradicción entre la irremediable caducidad de la vida y el anhelo de la permanencia en que la crítica ha puesto el acento, a la luz de la asunción, por parte de Astrada, de la finitud como constitutiva de lo humano y sus posibilidades. Como es previsible, se ha señalado en esta dimensión del pensamiento astradiano de juventud una nota distintiva que prefiguraba o allanaba el camino hacia ciertos aspectos de la analítica

Asimismo, la figura de Obermann aparece desgarrada en una segunda oposición, que se engarza a la primera pero que no es reductible a ella. Se trata de la contradicción perentoria entre "lo esencial y permanente" y "lo fenoménico y pasajero" (O, 159). Obermann es capaz de vislumbrar los pequeños destellos de la perfección, de la belleza atemporal y eterna, y es su aspiración alcanzarlos, vivir en ellos. "Según Obermann", escribe Astrada, "la vida, en virtud de sus más altos atributos, debe implicar la afirmación de principios eternos" (154). Sin embargo, ellos se deshacen ante las impurezas de la vida, efímera, fluida, cambiante, inacabada e inacabable. Obermann es de la estirpe de ésos "que en el mundo de las cosas inestables y fugaces, en medio de la más desconcertante relatividad de todos los fenómenos, buscan en vano la verdad absoluta" (163). Su existencia aparece, entonces, desgarrada entre una zona ideal de perfección, extra-mundana —que es para él la verdadera vida—, y una real e intramundana completamente incomunicada con aquélla —y, entonces, degradada, ontológicamente inferior. Esa escisión en que se encuentra inmersa su vida lo conduce, también, a la inacción:

> [l]a eternidad de que [su vida] está henchida en su afán de expresión, en su vano afán de encajar en lo temporal y perecedero le hace confiar en el instante próximo; mas, cuando llega el momento en que va a desbordar su plenitud, se le brinda por todo continente el efímero vaso del minuto que luego rodará a la nada, al no ser; y he aquí que Obermann renuncia a volcar su espíritu en el molde finito del presente y queda indeciso y vacilante… (O, 159).

La aspiración de realizar valores absolutos y eternos se ve limitada por la relatividad y fugacidad de todo lo existente. Reaparece, con ello, también la muerte, que se constituye como el límite fundamental. De ese modo, Obermann queda completamente inhibido de la vida habitual de los hombres, que se afanan y luchan, que toman lugar en las empresas del mundo, más o menos prosaicas. El tipo humano que encarna está completamente alejado de la acción; su vida es, según Astrada, un "naufragio de la voluntad" (O, 145).

existencial heideggeriana (por ejemplo, en Llanos, 1962: 17). En ese sentido, cabe destacar la acusada influencia de Kierkegaard en este ensayo, quien concibe al hombre en términos de una «síntesis» —que en el pensador danés refiere, a diferencia de Hegel, a una antinomia irresoluble— entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. De Kiekegaard tomará también algunos motivos centrales, como el de «decisión», que implica el compromiso del individuo con una posibilidad entre las múltiples que ofrece la vida —y que es otro de los motivos que «condujo» a Heidegger, también profuso lector de Kierkegaard. Asimismo, puede apuntarse en este ensayo la notoria presencia de otro gran lector de Kierkegaard, Miguel de Unamuno, que en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida* desgranó el anhelo de inmortalidad, al que consideraba consubstancial al «alma» humana. Como se verá, la oposición entre «razón» y «vida», tan característica del pensador español, también inspira algunos de los argumentos del ensayo astradiano. Jean-Marie Guyau, por último, aportará a Astrada algunos elementos para desarrollar su tematización de la finitud e inmanencia de la vida humana, en una influencia que puede advertirse en otros artículos juveniles, que tendré ocasión de examinar más adelante.

### III. 1. b. «Vida activa» y «vida contemplativa»

Como mencionara anteriormente, frente a la figura de Obermann, Astrada pone en juego al personaje de Brand, tipo humano que encarna la «vida activa». Brand es "el hombre de acción" y representa la afirmación de la vida y de la fe. A diferencia de Obermann, Brand orienta su vida y su "contenido moral" "hacia una finalidad que ha de lograrse en el combate que se empeña en medio de los hombres que viven la vida de todos los días tal cual se da en sus impurezas y viriles excelencias" (O, 147). Su existencia se despliega a través del principio del «o todo o nada», que Astrada identifica con "el dilema cristiano de Kierkegaard" y a través del cual parece distinguir tal forma de vida (O, n. 126, 145). Y, sin embargo, contrariamente a lo que parece creer Astrada, es precisamente en ese principio donde la oposición entre las concepciones de vida que encarnan Brand y Obermann parecería suspenderse, pues ninguna de las dos acepta grados o transiciones. Lo que conduce a la acción a uno y a la inacción al otro no radica en esa aspiración hacia los valores absolutos, que ambos comparten. Brand encarnaría un tipo humano que ambicionó realizar tales valores al interior de la caducidad de la vida; Obermann una forma de vida que entendió que ello no era posible. Planteado en esos términos, la forma de vida de Obermann es, en rigor, más consecuente que la de Brand. No obstante, es a partir de la «fe» que Brand puede realizar el pasaje a la acción; la certidumbre que provee el ideal es consubstancial a la forma de vida «voluntarista» o "vida activa", del todo ajena a Obermann. Astrada opondrá, frente a la "fe combativa, segura de sí misma" de Brand, el "escepticismo", la duda y la inquietud de Obermann, que reflejan un ansia de certidumbre que nunca logra ser colmada.

No obstante, Astrada matiza sus razonamientos: los hombres de acción no necesariamente son del todo conscientes de aquello por lo que se afanan y por lo que luchan. La seguridad que proporciona un ideal no los mantiene por siempre incólumes frente a la vida. Así, Don Quijote —el "tipo de acción por excelencia que a rudos golpes de su fe inquebrantable modelara la realidad al unísono de sus sueños de caballero andante"— tiene un momento de "súbita iluminación intelectiva" que señala la "inutilidad de su propio esfuerzo" y la "vanidad de sus ideales", dejándolo solo frente al "absurdo del vivir". Ello representa una momentánea toma de conciencia de la insuficiencia y relatividad de la vida, que se revela incapaz de albergar lo absoluto de sus ideales. El personaje de Miguel de Cervantes, sin embargo, contemplando por unos momentos frente a frente a la nada, al sinsentido de la existencia, se despoja de su efímera duda y vuelve rápidamente a emprender nuevas aventuras. Y es que, como resumirá Astrada, el hombre "se crea afanes para poder vivir" (O, 161).

Ahondando en la antinomia entre "fe" y "escepticismo", Astrada opone, al personaje cervantino, el del príncipe Hamlet, la eximia creación de William Shakespeare. De esos dos tipos humanos dirá que representan "dos aspectos —exagerados naturalmente— de lo que debería ser el hombre integral", caracterizado por la reunión de "razón" y "sentimiento". Y ello porque, así como Don Quijote no pudo mantenerse firme en "la perpetua ilusión del esfuerzo" y tuvo que afirmar los fueros de la razón siquiera un instante, Hamlet "no se contentó con sólo razonar sus sentimientos y permanecer constantemente perplejo e indeciso" y, "por medio de una enérgica decisión y con el sacrificio de su vida", reivindicó los fueros de la voluntad (O, 162)[71]. Como es evidente, Brand y el Quijote son análogos, lo mismo que Hamlet y Obermann.

Es precisamente la "razón", "la acción disolvente del análisis", lo que se pone en marcha en el espíritu de Obermann, quien "no puede pactar con ninguna ilusión y menos acogerse al refugio de una creencia"; "busca su verdad, y la busca a costa de su tranquilidad y hasta de su vida" (O, 154). Tenemos, entonces, que el desgarramiento de Obermann no se produce únicamente a causa de la imposibilidad de conciliar principios eternos y absolutos con la caducidad y relatividad de la vida, sino también que esos mismos ideales o valores están puestos en duda. La «vida» y la «razón» se oponen de modo irreductible, y en estas líneas Astrada sigue a uno de los «maestros» de su generación, Unamuno. Es a causa de la imposibilidad por cuajar su concepción de la vida en "una certidumbre acabada, absoluta", que sea capaz de dotarlo de suelo firme sobre el cual pisar, por lo que la vida de Obermann también naufraga. Para vivir —resume Astrada refrendando a Henri-Frédéric Amiel (1821-1881)—, "es necesario «velar el abismo»" (O, 155-6).

En este punto de su razonamiento Astrada ha establecido una continuidad conceptual entre los términos "fe", "sentimiento" (también "corazón"), "voluntad" y "acción", de un lado; y "escepticismo", "razón", "inhibición" e "indecisión", del otro. La fe, la certidumbre que proporciona un ideal, permite arrojar un manto sobre el sinsentido de la vida, posibilitando la

[71] Quizás sea provechoso cotejar la interpretación que hace Astrada de Hamlet a la luz de los pareceres nietzscheanos contenidos en *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871], texto que será importante en la juventud de nuestro autor, como tendré ocasión de destacar en el próximo capítulo: "el hombre dionisíaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia eterna de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por velo de la ilusión — ésta es la enseñanza de Hamlet, y no aquella sabiduría barata de Juan el Soñador, el cual no llega a obrar por demasía de reflexión, por exceso de posibilidades, si cabe decirlo así; no es, ¡no!, el reflexionar — es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco" (Nietzsche, 2000: 80-1; énfasis original). Como se verá en el cuarto capítulo, será para Nietzsche el "arte" —y, en particular aquel capaz de plasmar el "mito trágico"— lo que salva a la voluntad de este "peligro supremo" que sobre ella se cierne (81).

inmersión en sus afanes. La fe concierne, de ese modo, al ámbito de la *praxis*, que escapa a la acción disolvente de la razón analítica.

"Desde que la constante interrogación no es ajena a la naturaleza misma del espíritu humano", afirma Astrada, "comprendemos perfectamente la duda de Obermann; el ansia de certidumbre que su desazón supone y la necesidad, para obrar en la vida moral, de verdades firmes y claras nos explican su larga y dolorosa inhibición" (O, 160). La forma de vida de Obermann —su escisión irremediable entre lo eterno y lo caduco, lo infinito y lo finito; el dolor que lo aqueja al saberse mortal; la incapacidad de plasmar principios absolutos en la relatividad de la vida; la imposibilidad misma de concebir tales principios— resulta del todo incapaz para la vida de la acción; la disposición de su alma lo postra en la indecisión, llevándolo a un "renunciamiento total que hace de él un inadaptado a la vida que viven los demás hombres" (158). "Obermann siente las miserias humanas y se aleja de ellas […] Incapaz de la vida activa, no conoce los alicientes de la lucha que amortiguando la inquietud de los hombres les torna llevaderos sus dolores" (148). Tenemos con ello —y pese a todos los esfuerzos de Astrada por demostrar que, después de todo, Obermann no se ha apartado de la vida, como se precisará más adelante— una precisa pintura de una «huida del mundo» hacia la interioridad, hacia la contemplación.

### III. 1. c. ¿La «noluntad» de Carlos Astrada?

Durante algunos pasajes, el ensayo de Astrada parecerá convalidar del todo la forma de vida de Obermann, de la cual dirá que es, "dentro de las alternativas y de la pugna entre la voluntad y la razón […] el intento por realizar el hombre integral". Y agregará, a renglón seguido, que en la forma de vida del personaje de Sénancour "parece afirmarse la necesidad de una natural y bella expansión de todas las fuerzas del ser: desde los sentimientos profundos y las voliciones más inconscientes y pujantes hasta las ideas simples y las concepciones más amplias y arriesgadas" (O, 162). Y ello en razón de que, aunque así lo parezca, la noluntad de Obermann no implica un abandono de la vida, "puesto que está tocado de su misterio; y es por ello que vive una vida más honda que aquella que se manifiesta a los ojos del común de los humanos", que se resume en "la delgada corteza de una realidad insospechada que encierra en sí todos los posibles" (161).

Es precisamente a raíz de pasajes como los citados y otros similares que se ha querido identificar la concepción de la vida de Obermann con la que el propio Carlos Astrada reclamaría como «más elevada» en este punto de su trayectoria intelectual (como ocurre, por ejemplo, en David, 2004: 21; Velarde Cañazares, 2012: 170; 2013: 80-1). Astrada, es cierto, ha centrado su

análisis en Obermann. Sin embargo, hacia el final del ensayo reconoce el valor de la forma de vida de Brand, el «hombre de acción» que se vuelca a la vida, y coloca el «voluntarismo» en pie de igualdad con la «noluntad». "Al lado de la acción", dice Astrada, "de la concepción voluntarista de la vida, que implican […] afirmación de valores morales, debemos hacer lugar a la contemplación, a la noluntad, que también entrañan una concepción de la vida y una manera de vivirla". Y agrega: "Obermann representa la posibilidad, entendemos decir también legitimidad, de esta experiencia humana, de esta manera de vivir y concebir la vida" (O, 163). A pesar de su renunciamiento a la acción, no es lícito juzgar o calificar la forma de vida de Obermann "por haberse desviado de los fines más o menos comunes de la mayoría de los hombres", ya que "ignoramos la existencia de un determinado fin para la vida del hombre: verdad filosófica, moral o religiosa a cuyo servicio deba poner éste sus ideas y voliciones" (159)[72]. Astrada hace patente con ello la «radical inmanencia» de su pensamiento, poniendo en primer plano la inexistencia de un fin y de un sentido para la vida que sean «objetivos» o trascendentes, ajenos al desenvolvimiento del propio ser humano.

Con respecto al personaje de Sénancour, Astrada agregará que "podemos constatar que Obermann, a pesar del descontento de sí mismo, vivió su vida de acuerdo con los dictados de su conciencia" (O, 159). En otras palabras, puede considerarse que la vida de Obermann fue «auténtica» —permítasenos la «jerga»—, se «decidió» por la contemplación, por el renunciamiento a la acción, y fue coherente con ello, hasta sus últimas consecuencias. Aparece, una vez más, la influencia kierkegaardiana: no es tanto el contenido de la decisión sino el «modo» de la misma lo que importa. De igual modo, pese a la renuncia a la acción que representa la «noluntad», Astrada dará cuenta de la complejidad de la posición de Obermann, de sus titubeos, de los pequeños matices que recorren la forma de vida trágica que encarna. A partir de ellos, dará con una "norma moral" que erigirá a manera de un «imperativo»:

> ya que es probable que las cosas sean lo que a nuestros ojos parecen ser, es decir, cosas perecederas; ya que es posible que la vida humana sea el tránsito fugaz de una sombra, es bueno que el hombre la ilumine con sus vastas concepciones y la dignifique sintiendo noblemente (O, 156).

En función del análisis que aquí se intenta, que busca poner de relieve los alcances ético-políticos del pensamiento astradiano, queda aún una dimensión por analizar al considerar la

[72] A la luz de ese pasaje, puede afirmarse que la lectura de Kierkegaard ha proporcionado a Astrada únicamente una serie de nociones y motivos; la «existencia religiosa», que implica colocarse solo frente a Dios como realización plena del individuo es del todo ajena a nuestro autor.

oposición entre Obermann y Brand. La concepción voluntarista de la vida, a diferencia de la de la noluntad, es capaz de prender en otros seres humanos; la acción logra la plasmación de un ideal que comunica los espíritus y permite pensar en una re-ligazón de los individuos. Así, mientras Brand "con su pensamiento fijo en Dios, se esfuerza por hacer partícipes a los hombres de la verdad absoluta de que es poseedor", Obermann "desemboca en el escepticismo; cruza mudo por entre los hombres, y va sólo. Él, que sólo quiere certidumbres, no tiene ninguna verdad que comunicarles; ni siquiera una palabra de aliento para ellos, y menos para sí mismo" (O, 146). "No lucha", explica Astrada, "porque ha sentido la inutilidad de todo esfuerzo" y "tampoco sabe de las solicitaciones del ideal que, vivificando toda esperanza, da un significado a la vida de los demás hombres" (148). Imposibilitado de toda acción, Obermann se limitó a anhelarla, "convencido de que sólo por ella podía realizarse el contenido moral de la existencia" (159). La «noluntad» es, ante todo, una forma de vida contemplativa, en cuyo seno las ideas luminosas, "siendo rico polen", no encuentran "otro espíritu para germinar" (158). Cabe, entonces, la pregunta: ¿qué tipo de vida en común, de convivencia, puede establecerse —si es que puede establecerse alguna— sobre la base de "valores morales" que nunca se actualizan? Si el personaje de Obermann representaba una forma de vida en que la actualización de principios absolutos chocaba irresolublemente con la relatividad de lo existente, alejándolo de la vida de la acción, buena parte del resto de la producción juvenil astradiana abrirá la posibilidad de concebir una "síntesis vital" entre la vida y el ideal, el «ser» y el «deber ser», y que erigirá, a la postre, en sostén de una filosofía práctica de perspectivas revolucionarias. A ello se sumará, inevitablemente, la indagación por el modo en que pueden los ideales «mancomunar a los espíritus».

### III. 2. Hacia una "síntesis vital" entre el «ideal» y la «vida».

Las reflexiones en torno a la ética elaboradas en el filo de los siglos XIX y XX deben enmarcarse en la progresiva crisis de la filosofía como discurso sistemático ante el avance de las disciplinas científicas particulares. El fracaso del sistema hegeliano y el triunfo del positivismo supusieron la imposibilidad de "integrar verdad y bien, teoría y práctica" y abrieron las puertas de un proceso que condujo, en muchos pensadores, «de regreso a Kant» (Riba, 2003: 16). Este es el marco general en el cual Astrada desarrolla sus posiciones, el mismo en que lo hicieron Jean-Marie Guyau, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente, por nombrar a los filósofos con los que el argentino dialoga principalmente con motivo de la ética, pero también Georg Simmel e, incluso, Max Stirner y Oswald Spengler, que aparecerán entre los autores citados por el

cordobés[73]. No obstante, la senda abierta por el filósofo de Koenisberg contaba, para muchos de ellos, con un obstáculo, que intentarán sortear de maneras diversas: la oposición perentoria entre «ser» y «deber ser». En paralelo, la figura de Friedrich Nietzsche y, en general, buena parte del vitalismo analizado en el capítulo I, enarbola el reclamo de volver a colocar a la «vida» como el más alto valor, aquel para el cual todos los demás valores e «ideales» son sólo formas a través de las cuales puede darse su potenciación, instrumentos para su acrecentamiento[74].

El pensamiento del joven Astrada estará signado por una preocupación fundamental: la posibilidad, para el ser humano, de establecer nuevos «ideales» y «valores» capaces de suplantar a los viejos valores de la civilización capitalista, caducos como ésta, en dirección a una convivencia «verdaderamente humana». El propósito principal del presente apartado radica en identificar los variados alcances que tiene el concepto de "ideal", central en la obra astradiana —y que trasunta, como es evidente, una ligera inspiración kantiana, de la cual señala, sin embargo, sus limitaciones. Para ello he dividido el presente apartado en tres secciones, siguiendo la cronología de los textos de nuestro autor. La primera sección está dedicada a analizar el lugar que tiene el ideal como elemento operativo en la Historia, para lo cual indagaré en la influencia de Jean-Marie Guyau. En la segunda abordaré la relación entre los conceptos de "ideal" y "vida", y la impugnación que Astrada realiza de las posiciones "idealista" y "empirista", a las que juzga

[73] De entre los autores mencionados, sólo Simmel, Ortega y García Morente tenían formación neokantiana. En el caso de Astrada, como consigna Alfredo Llanos refrendando a José Ferrater Mora, hubo en él "una influencia inicial de la Escuela de Marburgo […] muy breve, surgida, sobre todo, del propósito de determinar el sentido de la teoría de la experiencia en Kant" (Llanos, 1962: n. 16, 46). En su relevo de las altas cumbres de la filosofía contemporánea, camino que lo conducirá a la fenomenología de Husserl y Scheler primero y a la analítica existencial de Heidegger después, Astrada abrevará también en varios de los importantes filósofos neokantianos alemanes, tales como Hermann Cohen, Paul Natorp y Heinrich Rickert, a quienes comenta en varios de los textos del período estudiado.

[74] Con respecto a las relaciones entre vitalismo y neokantismo, es importante considerar lo apuntado por José Luis Villacañas con motivo de la obra de José Ortega y Gasset, y que bien podríamos hacer extensivo a Astrada: "[s]e ha dicho muchas veces que el vitalismo era una inclinación que indisponía a Ortega con el neokantismo. Esta afirmación, tan sesgada, se debe a nuestra imagen equivocada del neokantismo. […] Natorp y Nietzsche estaban de acuerdo en que una cultura decadente o muerta era aquella que no crecía ya en la cercanía de las fuentes de la vida" (Villacañas Berlanga, 2004: 52-3). Esta cercanía entre vitalismo y neokantismo que se adivina en Ortega —y que opera también, en parte, por la «inteligencia receptiva» del filósofo— no se deja ver mejor en otro tema que, precisamente, el de la «vida». "Desde el principio", explica Villacañas, "la obra de Ortega mantiene una inclinación vitalista que se descubre por doquier. No cabe duda de que el neokantismo siempre miró ese concepto con desconfianza sistemática, pero también reconoció su inevitable pertinencia. La filosofía de primeros de siglo, desde Rickert, Weber o Cohen prefería hablar de ser individual y de él hicieron la categoría metafísica fundamental. Luego, Simmel y Dilthey hablarían de vida […]. Ortega se sentía inclinado a pensar el ser en términos de vida, como Simmel, porque uno no puede leer a Schopenhauer y Nietzsche en vano. Pero también porque el propio neokantismo había hablado de la existencia real, del individuo a-lógico como vida […]. [Ortega expresaba que] «por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual». Aquí aplaudiría Stirner tanto como Nietzsche, pero el propio Cohen sonreiría al recordar la página 347 de su *Logik des reinen Erkenntnis*, donde en el capítulo dedicado al «Problema de la vida» defendía justo esta posición […]. Era lógico que Ortega hiciera pie en este tipo de filosofemas que le ofrecían una solución común a los problemas que habían angustiado a los nietzscheanos tanto como a los discretos neokantianos, tanto a los fenomenólogos como a los intelectuales franceses a lo Renan o a lo Bergson" (57-9).

igualmente unilaterales y estériles para pensar una Ética acorde a los nuevos tiempos. En ese sentido, Astrada buscará una «posición intermedia» entre ambas perspectivas, que llamará con el nombre de "síntesis vital", y que estará posibilitada por un diálogo filosófico trazado, fundamentalmente, con Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler. En la tercera sección, por último, abordaré el ideal como elemento capaz de otorgar un sentido orientador del cúmulo creciente de las actividades humanas, signadas por la especialización, en una operación que puede interpretarse bajo la clave romántica de «reencontrar» la Totalidad, que se considera perdida en la Modernidad. Para ello daré cuenta del diálogo filosófico establecido con Georg Simmel y Rudolf Eucken.

### III. 2. a. Ideal y Acción: Jean-Marie Guyau

> La voluntad de los hombres, que en un largo ostracismo ha adquirido el temple del acero, hoy se aplica, segura de sí misma, a los acontecimientos, y en un esfuerzo heroico está torciendo el curso de la historia para imprimirle la dirección que exigen superiores anhelos. […] Nosotros no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando en los espíritus como una inútil ensoñación, flotando como fuego fatuo sobre la corriente de la historia; antes por el contrario, pensamos, que tales aspiraciones y valores son la levadura misma de la historia —¡divino fermento de perfección!
>
> —Carlos Astrada, "En esta hora que vivimos" (1919, EHV, 167).

Una figura central de los primeros escritos juveniles de Astrada es Jean-Marie Guyau (1854-1888). Mayormente olvidado hoy día, el filósofo francés fue parte de la reacción anti-positivista de fines de siglo XIX, y su lectura, no casualmente, causó un gran impacto en Nietzsche, "por la raigal afinidad en el enfoque de los problemas morales", como el propio Astrada comenta en su libro sobre el filósofo alemán (1945: 111). Su pensamiento moral, forjado en un contrapunto crítico con el utilitarismo y el positivismo de fines de siglo XIX, de un lado, y con el idealismo kantiano, del otro, encuentra su aquilate en la obra *Esquisse D'Une Morale Sans Obligation Ni Sanction* [*Esbozos de una Moral sin obligación ni sanción*, 1884], que Astrada conoce y referencia en varios de los textos de estos años[75].

Guyau busca mantener el «deber ser» como forma universal que dota de sentido los contenidos de la acción. No obstante, esa forma universal no puede adquirir el rostro del

[75] De Guyau Astrada también cita el libro *Morale d'Epicure* [*La Moral de Epicuro*, 1878] y la poesía "Le Temps" ["El tiempo"], incluida en el volumen *Vers d'un philosophe* [Versos de un filósofo, 1881]. Todavía en 1939, en el programa de la materia "Ética" de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata —dictada por Astrada entre 1937 y 1946—, nuestro autor colocará como bibliografía obligatoria, precisamente, el texto *Esquisse D'Une Morale*. En el programa aparecen también Nietzsche, Dilthey, Simmel y Bergson —el autor principal del dictado de la materia en ese año.

imperativo categórico kantiano —al que rechaza por su apriorismo, su carácter abstracto y la «uniformidad» a la que conduce— ni puede partir de los hechos en su muda desnudez. En un movimiento que veremos repetirse en varios de los autores que serán centrales en la formación del pensamiento juvenil astradiano, Guyau considera que, mientras "la moral naturalista y positivista" no puede proporcionar "principios *invariables*", el kantismo sólo puede hacerlo "a título puramente *hipotético*". En otras palabras, "lo que pertenece al orden de los hechos no es, en absoluto, universal y lo que es universal es una hipótesis especulativa". En consecuencia, continúa el autor francés, "el imperativo *absoluto* desaparece de ambas partes" (Guyau, 1944: 9-10; énfasis original) y la dimensión universal del «deber» es simplemente una hipótesis del pensamiento capaz de ser rectificada incesantemente e, incluso, ajustada a los diversos individuos (97, 152 ss). Asimismo, Guyau pretenderá integrar los avances del conocimiento científico en materia del análisis del comportamiento humano, en un gesto que busca trascender al positivismo pero admitiendo la primacía de la ciencia como discurso triunfante de la Modernidad, rechazando todo aquello que sospecha teñido de «misticismo» o «trascendentalismo».

El pensamiento de Guyau radicaliza la inmanencia de la moral, su relación intrínseca con la «vida» como principio metafísico fundamental; es a ella a quien interrogará y pedirá el principio explicativo de toda obra humana. El valor supremo es, precisamente —y de manera análoga a Nietzsche—, el de la propia «vida», una vida que se busca lo "*más intensiva y más extensiva posible*, en el aspecto físico y mental" (226; énfasis original). "*La vida no es sólo nutrición*", dirá, sino también "*producción* y *fecundidad*. Vivir es tanto *gastar* como *adquirir*" (227; énfasis original). La vida, tras un momento de conservación y simple reproducción material, mantiene en sus individuos un "exceso" o "ahorro" de fuerza que, por su propia potencia desbordante, su "superabundancia", cuaja en productos objetivos que de la propia vida nacen y a ella se refieren (89 ss). "Vida es fecundidad", afirma Guyau, "y recíprocamente, fecundidad es vida desbordante, esto es la verdadera existencia" (94).

Según Guyau, la fecundidad se ejercita en tres ámbitos, que corresponden a tres tipos distintos de fecundidad. Existe una fecundidad intelectual, que deviene en ideas y pensamientos que "modifican las condiciones de vida en la humanidad"; una fecundidad de la emoción y la sensibilidad, por la cual el ser humano se comunica con otros, va "hacia el prójimo" y se multiplica "por la comunión de pensamientos y sentimientos"; y una fecundidad de la voluntad, que expresa la "necesidad de producir, de imprimir la forma de nuestra actividad en el mundo", de actuar en él y allí estampar nuestra efigie (1944: 91 ss). Esfera intelectual, emotiva y volitiva constituyen la unidad del ser, la unidad de la vida. Desde ese punto de vista, la moralidad no

puede sino buscar su referencia en la unidad de esas tres esferas, que entrarán en juego cuando Guyau plantee los primeros tres "equivalentes" o "sustitutos" (10, 97 ss) del imperativo categórico «trascendental» kantiano —esferas cuya distinción, como se verá, es meramente analítica, pues responden a la propia unidad de la vida mentada.

Para Guyau, el primer equivalente del deber está dado por "la conciencia de nuestro *poder* interior" (1944: 10; énfasis original), esto es, por la esfera de la voluntad. "Toda fuerza que se acumula ejerce una presión sobre los obstáculos colocados delante suyo", afirma, "todo poder produce una especie de obligación proporcional: poder obrar es *deber obrar*" (99; énfasis original). Con ello aparece, en primer plano, la «primacía de la voluntad» —en definitiva, una herencia del propio kantismo que el romanticismo llevó hasta sus últimas consecuencias, y cuyos ecos resuenan en el pensador francés. Así, "nada de místico hay en la obligación moral; ella se relaciona con esta gran ley de la naturaleza: *la vida no puede mantenerse más que con la condición de expandirse*", dirá Guyau con una retórica que recuerda a Nietzsche, pues ambos refieren a la vida como potencia expansiva (99; énfasis original). Así lo entendió también Astrada, quien en "En esta hora que vivimos" [1919] los acerca como filósofos que anuncian un tiempo en que "al fin será la vida la que triunfe" (EHV, 167). Hay en el propio Astrada ese mismo «voluntarismo», esa concepción de un sujeto reformador del mundo confiado en la «potencia de la actividad», y cuya «superabundancia» de vida, por utilizar un léxico caro a Guyau, conduce al «deber» de actuar[76]. En "Principios categóricos" [1921], un breve texto programático publicado en la *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, y que trasluce una clara inspiración guyauniana, pedirá "[q]ue el presente sea para nosotros el punto de incidencia de un ideal que aspira a crear el porvenir a su imagen" (PC, 195). La fórmula, que repetirá aproximadamente en varios escritos de la época, refiere en última instancia a la concepción de un sujeto cuya acción se identifica al curso fluyente de la vida.

Un segundo equivalente del deber lo constituye la influencia que ejercen "las *ideas* sobre las acciones" (Guyau, 1944: 10; énfasis original). Guyau argumenta que la inteligencia es, en sí misma, un motor para la vida y para la acción, a partir de lo cual introduce la teoría de las «ideas-fuerza» de Alfred Fouillée, de quien fuera discípulo, y para quien las ideas no son meras representaciones ni tampoco epifenómenos o reflejos de «lo real» sino, precisamente, «fuerzas» que impulsan a la vida (72; 100; 228-9). A partir de ello, Guyau establece una ligazón directa entre pensamiento y acción, concepción y actividad, "sin intervención directa de la sensibilidad"

[76] Como mostraré en la próxima sección, Astrada limitará esa voluntad a partir de una serie de condicionamientos externos que entran en consideración a la hora de pensar el curso de la acción humana.

(100). “Acción y pensamiento son, en el fondo, idénticos”, y la obligación es “el sentimiento de esta radical identidad”, “una expansión interior, una necesidad de perfeccionar nuestras ideas haciéndolas pasar a la acción” (101). Existe un vínculo intrínseco entre la capacidad de proyectar un estado de cosas distinto al presente y la acción tendiente a plasmarlo; más aún, para Guyau es imposible separar ambos términos: “concebir alguna cosa mejor que lo que existe, es un primer trabajo para realizar esa cosa. La acción no es más que la prolongación de la idea” (100). Este es, sin duda, uno de los rasgos del pensamiento de Guyau que mayor rastro ha dejado en la obra juvenil de Astrada. En su alocución en homenaje al primer aniversario de la Reforma dirá, por ejemplo, que no es posible afirmar que el presente es el peor de los mundos, pero sí que es posible “concebir uno mejor” y esforzarse “hacia él, rompiendo la marcha con el corazón bien alto. Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo, porque el pensamiento, cuando responde a una necesidad íntima del ser, es ya una creación” (EHV, 168). Análogamente, en “Principios categóricos” afirmará que “[u]n ideal reducido a ser nada más que concepción teórica es un ensueño estéril. Es necesaria la acción intensa para que adquiera vida” (PC, 195). Como ya he dicho en el capítulo anterior, en ese escrito, como así también en “El revolucionario eterno”, del año anterior, repetirá el apotegma de Guyau «quien no obra como piensa, no piensa completamente»[77], con lo que pretenderá erigir “no sólo una verdad, sino también una norma ética a la cual —si queremos ser cabalmente hombres— hemos de permanecer fieles” (PC, 195).

Un tercer equivalente del deber aparece, para Guyau, en la esfera de la emoción, y lo otorga “la fusión creciente de las *sensibilidades* y el carácter cada vez más social de nuestros placeres o dolores” (1944: 10; énfasis original). Como ya he mencionado, la fecundidad de la vida emotiva se expresa en la comunión entre los diversos individuos; en otras palabras, la expansión de la vida, su mayor plenitud, estará dada en la unión entre los seres humanos: “la vida más rica resulta ser también la más inclinada a prodigarse, a sacrificarse en una cierta medida, a compartirse con los otros” (95). En el plano ético, esto se traduce por la existencia de un “cierto deber impersonal” surgido de la necesidad de compartir los placeres —y también los dolores, es decir, las afecciones de todo tipo (102 ss). “Marchamos hacia una época en que […] el ser no podrá más, por decirlo así, gozar solitariamente: su placer será como un concierto en el que el placer de los otros entrará a título de elemento necesario” (106)[78]. Guyau reintroduce, con ello, la sensibilidad, que había

[77] En la edición española aquí utilizada, la consigna aparece del siguiente modo: “[a]quel que no obra como piensa, piensa incompletamente” (Guyau, 1944: 101).

[78] Si bien escapa a los propósitos de este trabajo, dejo sentado que, con respecto al tema del «placer», Guyau elabora también una importante crítica al hedonismo que traslucirá en algunos pasajes de la obra astradiana (Cf. Guyau, 1944: 84-8). La crítica al hedonismo es otro motivo cercano a Nietzsche, como también a Sorel, cuya influencia en Astrada desarrollaré en el capítulo IV.

quedado fuera de escena en su ligazón del pensamiento y la voluntad a partir del equivalente del deber que se erigía sobre la esfera intelectual. Para Guyau no existe posibilidad alguna de una vida plena en soledad, ni encontramos en él culto alguno al individuo aislado: "el ideal de la vida individual es la vida en común" (95)[79]. Este aspecto del pensamiento guyauniano es también del todo influyente en el joven Astrada, preocupado por el modo en que los ideales, mediados por las emociones y pasiones, reverberan en otros espíritus, permitiendo una comunión entre los hombres, estableciendo una convivencia. Si en el artículo "El revolucionario eterno" mostrará cómo el ideal puede, a partir de una acción heroica, prolongarse "más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó" (RE, 181), en la conferencia "En esta hora que vivimos" pedirá, con Goethe, un "imperativo cordial", fruto de la sensibilidad y sus "libres impulsos", que complementa el "imperativo categórico y racional" kantiano y postula un "mandato silencioso del corazón que nos lleva a sufrir con todos los que sufren, y a soñar con todos los que sueñan" (EHV, 168).

Por último, Guyau propone un cuarto y quinto equivalentes del deber, que involucran las dimensiones del "riesgo" y el "peligro" para la vida humana, cuya influencia práctica busca destacar: "el amor al *riesgo* en la acción"; y el amor a las hipótesis metafísicas, "especie de *riesgo del pensamiento*" (Guyau, 1944: 10; énfasis original). Con relación al cuarto, Guyau establece que la vida es, en esencia, "lucha", ya sea contra seres animados —en la guerra o en la caza—, obstáculos visibles —accidentes naturales— o cosas invisibles —enfermedades o "dificultades de todo género". Para Guyau, toda lucha engendra en el ser humano, por el riesgo y el peligro que involucran, "la conciencia de la sublimidad de su voluntad" (135-6). De ese modo, el riesgo es, también, un acicate para la acción, cuya mayor expresión puede ser encontrada en la figura del «sacrificio», "uno de los resortes más preciosos y potentes de la historia" (141)[80]. Con relación al quinto de los equivalentes del deber, Guyau afirma que, en ausencia de una verdad «objetiva» y «absoluta», las diversas concepciones del mundo y de la vida sólo pueden regir a título hipotético y variable —y, en último término, a nivel "individual" (153)— y que su valor residirá en su capacidad de encarnarse, de operar en la historia y sociedad humanas. "La hipótesis produce *prácticamente* el mismo efecto que la fe [dogmática]" (153; énfasis propio), esto es, otorga un marco de inteligibilidad para nuestras acciones, que completan precisamente aquella hipótesis. Esta suerte de «relativismo» del pensamiento guyauniano es propio de la época pos-romántica,

[79] En este punto, del todo fundamental, es que Guyau se distancia completamente de Nietzsche, cuya crítica a la «moral de los esclavos» y su culto a las «virtudes aristocráticas» no armoniza con la visión del francés.

[80] En el capítulo anterior he presentado la figura del «revolucionario eterno» propuesta por Astrada, cuyo valor residía, en gran parte, en la dimensión del «sacrificio».

que he analizado en el primer capítulo, y resulta complementada por la importancia otorgada a la acción y a la esfera de la voluntad:

> [n]o se puede juzgar a las teorías metafísicas por su verdad absoluta que es siempre inverificable; pero uno de los medios de juzgarlas consiste en apreciar su fertilidad. No les exijáis entonces ser *verdaderas*, independientemente de nosotros y de nuestras acciones, sino que *lleguen a serlo*. Desde el punto de vista de la evolución universal, un error fecundo puede ser en ese sentido, más verdadero que una verdad demasiado estrecha y estéril (Guyau, 1944: 150-1; énfasis original).

La pluralidad de hipótesis metafísicas puede disponer tanto una «integración» de las mismas en una "época ideal" futura —lo cual, de manera un tanto optimista, termina siendo lo defendido por Guyau (1944: 154)—, como una «lucha» entre ellas, que es el punto que recoge Astrada, quien coloca al ser humano y su accionar en dirección a la actualización de ideales como epicentro del devenir histórico, que es terreno de disputa: "[a]firmar aspiraciones superiores es enriquecer nuestra conciencia con la sustancia de la Historia. [...] Pero para afirmar lo mejor hay que luchar. Sólo en la lucha aquilatamos el valor de nuestros postulados" (PC, 195).

En síntesis, Jean-Marie Guyau se constituye como una de las principales fuentes del pensamiento ético-político de juventud de Carlos Astrada. La vida como principio metafísico y la consiguiente «inmanencia radical» planteada por Guyau —como así también la concepción de la vida como «lucha», rasgos todos ellos que comparte con Nietzsche— son los puntos de partida que explican el interés del argentino por la obra del francés, como también el contrapunto establecido con el positivismo y el kantismo —y que será repetido, de diversos modos, por varios de los filósofos con los que dialogará en los siguientes años de su producción juvenil, como mostraré en el próximo apartado. No obstante, lo que la lectura de Guyau proporciona a Astrada es, fundamentalmente, una consideración en torno a la relación entre los «ideales» y la «acción». El ideal es un elemento operativo en la Historia, cuya postulación no puede desligarse de la acción tendiente a su realización. De ese modo, la importancia del «ideal» responde, en definitiva, a una unión entre conciencia y acto, y a una concepción que coloca a la «voluntad» en primer plano. "Al afirmar, mediante la acción, nuestro ideal, nos realizamos a nosotros mismos" (PC, 195), propone Astrada, resumiendo su concepción de la Historia como horizonte de auto-realización y auto-perfección del ser humano —Historia que se despliega de manera no-lineal, sino que avanza y retrocede, trazando una parábola en "espiral" (DI, 239). Asimismo, cobra fundamental importancia la esfera de la «emotividad», sin la cual no estarían completas las de la voluntad y el intelecto. La esfera de la emotividad es la que produce, en definitiva, la instauración de una «vida en común», máxima aspiración del individuo y único modo de alcanzar una mayor expansión de

la vida, su «plenitud»: "[u]na palpitación de humanidad dilata nuestra conciencia y, proyectándonos más allá de nuestro egoísmo, nos hace sentir como nuestras las inquietudes y esperanzas de los demás hombres" (PC, 195).

### III. 2. b. La génesis vital de los ideales y la discusión con el kantismo: Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler

Como he mencionado algunas líneas más arriba, en el núcleo del pensamiento astradiano en torno a la cuestión ética se encuentra su discusión con el kantismo, discusión común a buena parte de sus influencias filosóficas. Uno de los autores que más hondamente ha criticado a la «moral racionalista» del idealismo kantiano es Georg Simmel (1858-1918). Lo planteado por Simmel puede considerarse como una serie de pre-supuestos de los desarrollos de aquel, en al menos tres puntos: por un lado, en lo que hace al «deber ser» como parte integrante de la estructura de la vida humana; por otro, en su discusión con el «imperativo categórico»; por último, en la búsqueda de una ética que responda a una «vitalización de la cultura».

En "La Ley Individual", el cuarto capítulo de *Intuición de la vida* [1918], Simmel aborda la cuestión del «deber ser». Para el filósofo alemán, la «realidad» y el «deber ser» son dos categorías en las cuales se vierte la vida y la experiencia subjetiva. Según Simmel, al calificar de «real» un objeto tendemos a imputar a "su contenido una consistencia, una especie de carácter absoluto, que se enfrenta por sí solo a todos los demás modos de representación del mismo contenido: fantasmagóricos o puramente conceptuales, axiológicos y artísticos, considerados como derivados subjetivos de su realidad". Y, no obstante, "la categoría de realidad, significa solamente que lo solemos experimentar como el primero cronológicamente y, por razones de carácter práctico, como el más importante" (Simmel, 1950b: 147). Contrariamente, para este autor la «realidad» comparte con la categoría del «deber ser» esa suerte de "monopolio con respecto a la serie de la experiencia": el «deber ser» es, de esa forma, una categoría "en cierto sentido paralela […] y en modo alguno reducible" a la de la realidad, a partir de la cual los seres humanos experimentamos continuamente nuestra vida (148). Por ello, para Simmel se trata de concebir "el deber-ser como *la serie ideal de la vida*" esto es, que "todo ser y acaecer de esa vida tienen sobre sí un *ideal*, un modo de *cómo debe ser* dentro de esa vida" (184; énfasis propio). Ya sea que se considere ontológicamente prioritaria la zona de la «idealidad», ya la de la «realidad», de ambos modos se pierde la unidad de la vida. En lugar de ello, argumenta Simmel, debe considerarse que

> lo que se enfrenta entre sí, no son la vida y el deber-ser, sino *la realidad de la vida* y el *deber-ser de la vida*. Realidad y deber-ser son categorías parejas que la conciencia aplica a nuestra vida, y

> en que ésta es experimentada. Lo único que nos desorienta al respecto es aquella solidaridad más destacada, aparentemente más incondicionada, entre vida y realidad (Simmel, 1950b: 149; énfasis propio).

En otras palabras, el «deber ser» no se sitúa, para Simmel, frente a la vida, sino que es un modo de su realización[81]. Se trata de "una categoría absolutamente primaria" (Simmel, 1950b: 150), no atada ni fundada a ningún contenido concreto, históricamente determinado. Simmel extiende el «deber ser» —o la "configuración ideal de la vida" (152), expresión que nos parece más precisa— más allá de la esfera de la Ética; en él coinciden "esperanzas e impulsos, aspiraciones eudemonísticas y estéticas, ideales religiosos y aún caprichos y apetitos amorales, junto con lo ético y existiendo unos y otros simultáneamente" (148). Pero la "serie ideal de la vida" que a ésta acompaña en su desenvolvimiento se expresa en fórmulas, normas, leyes, aspiraciones, principios e imperativos —en definitiva, «formas» o «cultura»—, nutridas por contenidos que aparecen de manera fortuita, "determinados siempre psicológica e históricamente" (151) y que, como tales, corren "el destino universal de las obras que la vida crea": su agotamiento y relevo por «obras» nuevas (154).

A partir de ello, Simmel erige una discusión con la ética kantiana. Según aquél, para Kant "las necesidades morales sacan su contenido y su legitimación de una realidad metafísica más allá de la vida del individuo, esto es, de un principio universal", de una "ley de la «razón»" que dota de valor moral al acto singular porque su contenido tiene un "valor objetivo-moral" (152). La crítica simmeliana es importante para los fines propuestos en la presente investigación, pues sus múltiples aristas tienen eco en los desarrollos astradianos. En primer lugar, la fórmula del «imperativo categórico» es considerada insuficiente por ser a-histórica y abstractamente universal. La ley universal kantiana "determina todo el hombre desde la significación transvital, transindividual, de un contenido de acción racionalizado" y "establece su exigencia no a base de la totalidad vivida del hombre, sino de la conceptualidad de un contenido aislado" (204). La ética

[81] El argumento de Simmel es sutil y él mismo advierte las complejidades que lo atraviesan: "[l]o legal-imperativo, que determina en vasta extensión el tono de la conciencia ética, no puede descartar, indudablemente, la metáfora espacial del enfrente, de lo opuesto-a-nosotros. Pero este extenderse-más-allá-de-sí-mismo, esta edificación de lo otro y del enfrente, *es al final y al cabo la función de la vida misma*; el exterior, del cual le proviene la objetiva normación, valoración o condenación, *es una forma vital de su interior*. Y de ahí se explica que la distancia entre realidad de la vida e ideal de la vida, medida por el deber-ser, presenta innumerables gradaciones y que, como en transiciones imperceptibles, desde la corriente vital moral ingenua se eleve el rigor de un imperativo que en definitiva *parece provenir de un más allá de la vida*. Estas gradaciones y transiciones serían difíciles de entender si realmente el deber-ser tuviera ese origen; yo no sabría cómo entonces podría perderse de la conciencia la rígida implacabilidad de la oposición entre la vida y la exigencia ideal o cómo pudiera sentirse que su tensión fuera de algún modo conciliable. Y eso es precisamente lo que ocurre sin cesar" (Simmel, 1950b: 158; énfasis propio).

kantiana determina unilateralmente al individuo, sin considerar su trayectoria vital en su irreductible particularidad. En cambio, para Simmel el "deber-ser de cada momento es una función de la vida total de la persona individual" (209); en otras palabras, su ética propone una adecuación entre el contenido de la acción individual y el sentido de la vida desde la que esa acción parte (218). La serie de acciones que expresan una trayectoria vital están indefectiblemente unidas por un lazo que otorga sentido unitario a la existencia de cada individuo. La moral del kantismo, en cambio, analiza cada acción «en el vacío», escindida del resto de las acciones que configuraron cada vida individual. Para Simmel, en definitiva, cada acción particular deberá medirse, no ya en función de una instancia «supravital» o "platonizante" (203), sino de aquella trayectoria vital, particular e irremplazable. El corolario final será, como reza el título del capítulo aquí abordado, una «ley individual» que otorgue un marco de acción considerando la totalidad de la vida del individuo, su "continuidad" (189)[82]. De ese modo se configura una suerte de «imperativo», que Simmel resume con la siguiente interrogación: "¿[p]uedes querer que ése tu obrar determine toda tu vida?" (223)[83].

Simmel se cuida, sin embargo, de que su pensamiento no derive en una «anarquía» (1950b: 185), pues la «individualidad» no es la subjetividad libre carente de ataduras históricas o naturales:

> […] la individualidad que vive en la forma del deber-ser no es a-histórica, exenta de material, existente sólo a base del llamado "carácter", antes bien está codeterminada —o incluye como factor que en modo alguno puede eliminarse— por el hecho de que ese hombre es ciudadano de un Estado comprometido. Todo cuanto lo rodea y cuanto experimentó siempre, los más fuertes impulsos de su natural lo mismo que las impresiones más efímeras —todo eso, del mismo modo que en esa agitada vida de la personalidad forma una realidad que va creciendo a base de todo eso, así forma y desarrolla también un deber-ser (Simmel, 1950b: 211).

En esas líneas se vislumbra uno de los puntos fundamentales de la crítica simmeliana a Kant, también presente en los desarrollos astradianos, y que apunta al carácter «racional» de su moral, que se juzga incompleto. En todo acto humano "es productivo todo el hombre", esto es, se juegan las dimensiones volitiva, racional y emotiva; el querer no está determinado únicamente por la racionalidad, sino también por los "sentidos" (Simmel, 1950b: 193).

[82] Ello escapa por completo a la letra astradiana de este período. Cabe anotar, sin embargo, las afinidades que pueden establecerse, en este punto, entre los desarrollos simmelianos y la filosofía «existencial», bajo la cual Astrada adscribirá su pensamiento en las siguientes décadas, y sobre la cual volveré en la segunda parte de la presente investigación.

[83] Aunque excede a los alcances y pretensiones del presente trabajo, cabe destacar que Simmel también busca discutir, en este punto, con el "pensamiento nietzscheano, propiamente yermo", a cuya interrogación —"¿[p]uedes querer que ése tu obrar se repita innumerables veces?" (Simmel, 1950b: 223)— opone la ya citada. Para Simmel, además, también la fórmula kantiana desemboca en el «eterno retorno» (191).

Simmel es consecuente con su metafísica de la vida, cuya consideración en torno a la cuestión ética expresa cabalmente. No hay «progreso» en materia moral, no hay un pasaje "de un conocimiento teóricamente imperfecto a otro teóricamente más suficiente, sino que […] se ha llegado a cierta fase de la historia del espíritu" que reclama una consideración distinta sobre el accionar humano (1950b: 215). La vida impone nuevas exigencias y, en esa clave, su discusión con el kantismo puede comprenderse, finalmente, como la tarea de buscar una adecuación entre la esfera subjetiva y la esfera objetiva de la vida humana o, lo que es lo mismo, una «vitalización de la cultura» en el plano de la ética (222). En su importante ensayo "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler" [1924] Astrada dirá, con igual sentido, que

> la ética del idealismo había esquematizado en demasía la realidad histórica, no la consideraba en sí misma, sino como una materia que había que transformar en vista de un quimérico *debe ser* que, por lo mismo, jamás se cumplía. […] Hoy visiblemente se opera un cambio de frente, y la vida, reaccionando contra la norma que la constreñía y falseaba, formula sus condiciones, que implican nada menos que una nueva actitud ante la realidad histórica. Se trata de restaurar lo real en su viviente complejidad, en la totalidad de sus atributos (RPMS, 272; énfasis original).

La concepción vitalista y el reclamo de una valorización de la vida frente a sus formas, ya caducas, encontrarán en la letra astradiana una primera delimitación en el escrito "La razón pura y el ideal revolucionario" [1921], donde aborda expresamente la relación entre el "ideal" y la "vida". Lo que puede advertirse en ese y otros textos de los años por venir —"Conceptos: Ideal y Vida" [1923], "El alma desilusionada" [1923] y el ya citado "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler" [1924]— es, principalmente, una meditación en torno a la «génesis» de los ideales y a su relación con la vida como principio metafísico. Ello conducirá a una impugnación de las posiciones, igualmente unilaterales, de la "ética idealista" y del "empirismo" y, en consecuencia, a una búsqueda de una «posición intermedia» o "síntesis vital" capaz de recuperar, por un lado, la instancia universal del «deber ser» y, por otro, la de la «vida», en lo que ella tiene de particular, único e irreductible a todo apriorismo.

El escrito "La razón pura y el ideal revolucionario", publicado en septiembre de 1921 en el diario de filiación anarquista *El Trabajo*, es una respuesta a un texto de Fernan Ricard, seudónimo con el que firmaba el autor ácrata Antonio M. Dopico, y que había sido editado por el mismo periódico algunos días antes: "La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant". El artículo de Ricard apuntaba a establecer los puntos en común entre "la filosofía llamada anarquista o revolucionaria" y la filosofía moral del idealismo kantiano (2021: 178). Para Ricard, una y otra tienen procedimientos similares: establecen un principio general o absoluto, apriorístico, "ajeno a todo móvil empírico", con el cual pretenden determinar los cursos de la acción humana. "[P]ara

nuestro objeto —argumenta Ricard—, poco importa cuál sea ese principio; basta con haber puesto en evidencia el procedimiento empleado para determinar moralmente la voluntad humana". El kantismo pedía actuar "en «vista de la ley moral»" y el anarquismo en relación a la máxima "«la anarquía es la libertad»"; ambos deducen el curso de acción de un principio que se ha establecido a partir de "la razón pura" (178). Con ello resulta el "defecto más importante de esa filosofía surgida de la razón pura, [que] consiste en que nos inculca un desprecio soberano hacia el estudio de la realidad" —lo cual no es ajeno, sentenciará irónicamente, a "un fondo lamentable de pereza mental". La filosofía revolucionaria debe partir, para Ricard, del estudio de "la realidad", de las concretas circunstancias espacio-temporales de cada colectivo humano. Condiciones distintas exigen cursos de acción distintas. Una filosofía tal debe trazar también una cabal comprensión del papel de los instintos en la acción humana, de los que la «razón pura», cortada al molde del idealismo kantiano, había prescindido en sus consideraciones. Ante este panorama, Ricard pedirá, para el anarquismo, una filosofía y una moral inspiradas en "el empirismo de la vida" que, como tal, "no presenta, para la determinación de la conducta, reglas universales y absolutas", y a partir de las cuales pretende romper con la "actitud dogmática" del revolucionario (179).

El debate de Ricard con el «apriorismo» del espíritu anarquista está dirigido, en última instancia, a una revalorización del procedimiento dictatorial en la transición de una sociedad capitalista a una de nuevo tipo, socialista o "revolucionaria", que la máxima que ha postulado la razón pura —"la anarquía es la libertad"— no puede sino rechazar. Si a nivel teórico sus argumentos se vuelcan a una justificación de la dictadura del proletariado, a nivel histórico-práctico legitiman el curso de los acontecimientos en la Rusia bolchevique y su "dictadura maximalista". Guiado por aquella máxima, el revolucionario "se abstiene de aplicar la dictadura; si esta conducta resulta perjudicial para la revolución, peor para ésta, ¡qué importa! Sálvese el principio y perezca el mundo" (2021: 178-9). Además del rechazo de experiencias históricas revolucionarias al que puede conducir el «dogmatismo», Ricard está preocupado por la posible «huida del mundo» en la que puede derivar la ética de la razón pura, que ejemplifica con Tolstoy —figura por la cual siente una profunda admiración, aunque no puede pasar por alto su elección de una vida "ajustada al principio de no hacer mal". Tolstoy, "en vez de haber hecho vida retirada, de anacoreta", dice Ricard, "tendría que haber vivido en medio del tumulto del mundo, mezclado con hombres y acontecimientos, en medio de circunstancias variables que le afectaran; su conducta, entonces, habría sido otra" (179).

Astrada concede a Ricard que la actitud dogmática del revolucionario deriva de un apriorismo moral del todo coincidente con el que propone el filósofo de la *Crítica de la razón práctica*. En

ese sentido, coincidirá también en su impugnación del rechazo de la dictadura del proletariado por parte del anarquismo[84]. Sin embargo, si la solución esbozada por Ricard derivaba en un abandono expreso de todo principio universal que sirviera como guía de la acción —y una consecuente recomendación de cierto «maquiavelismo» y realismo político a sus camaradas anarquistas—, Astrada postulará, en cambio, junto al "empirismo de la vida", la necesidad de mantener el "ideal que nos señala la dirección de nuestro camino" (RPIR, 207)[85]. Como resumirá algunos años después en "El ideal y la vida", un texto de 1923 en que recoge y amplía estos desarrollos, se trata de establecer una «posición intermedia» entre el "absolutismo de los dogmas", que torturan a la vida pretendiendo imponerle "sus rígidos moldes", y el raudo empirismo que, desconociendo el "papel que juegan los ideales en la vida del individuo y de la sociedad" no es más que "el imperio del hecho descarnado" (IV, 240).

También Astrada llevará adelante una discusión con el idealismo kantiano, pero buscando su «superación», esto es, su «negación y conservación». En este punto, seguirá de cerca parte de los argumentos del filósofo español Manuel García Morente (1886-1942), tal como éste los desarrolla en "La moral y la vida", una conferencia pronunciada en el Ateneo Obrero de Gijón, el 1 de septiembre de 1919[86]. "De entre las producciones del espíritu —nos dice Morente—, hay una especialmente que tiene más que otras un aspecto hostil y contrario a la vida. Es ésta la moral" (1996: 127). Si la vida es "libertad, espontaneidad, ocurrencia", "lo diverso, lo múltiple, lo incomparable", la moral, por su parte, "nos impone obligaciones, nos prohíbe ciertos actos, nos prescribe otros", pretende volcar la abigarrada y multiforme pluralidad de la vida en un "molde único, rígido, muerto". Así, la "misión de la moral" —regular el hacer y el omitir de los seres

[84] Téngase presente que en mayo de ese mismo año Astrada había escrito el ya citado "El Renacimiento del Mito", en que celebraba la "férrea y eficaz […] dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del Kremlin, que extasiado en la visión de una Humanidad mejor, señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa" (RM, 194).

[85] A comienzos de octubre del mismo año, Fernán Ricard ensayará una última página para Astrada, que quedará sin réplica: "Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico". El título de su escrito era una clara alusión al ensayo de D'Ors, comentado por Astrada en el mismo periódico: "En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*". Para una visión complementaria de la polémica entre Astrada y Ricard, cf. Bustelo y Domínguez Rubio (2021: 69-73)

[86] La conferencia fue publicada en *Revista de Libros*, 2da época, año III, n°11 (noviembre de 1919) y n°12 (diciembre de 1919). Para una muestra de la alta estima que Carlos Astrada tenía por el filósofo español en aquellos años basta revisar el artículo de marzo de 1922 "Valores de la España contemporánea. Manuel G. Morente y su obra cultural", en que lo coloca, junto a Ortega y Gasset, Unamuno, Araquistain, Diez Canedo y Juan de la Encina, formando parte de la "homogénea y calificada vanguardia intelectual, en cuya labor espiritual, tesonera y honda, alienta una nueva España". Todos ellos son considerados "[los] obreros que, en agudo contraste con la anquilosada vida de la anacrónica monarquía, trabajan noblemente por la cultura y la civilidad hispanas" (VEC, 217). El texto de Astrada, publicado en el diario *La Voz del Interior* de Córdoba, estaba destinado a promocionar la candidatura de García Morente para la dirección de un Seminario de Filosofía en la Facultad de Derecho creado en el curso de las jornadas reformistas. En él destaca, precisamente, el ensayo "La moral y la vida", "crítica penetrante y sugestiva del idealismo moral". Según Guillermo David (2004: 27), muchos años después Astrada intercederá por él ante varias universidades argentinas, para conseguirle asilo en el país tras la caída de la República Española.

humanos— es, "por esencia", contraria a la vida. La moral, continúa García Morente, se asemeja a una red, "una red que envuelve al hombre entre los preceptos y reglas, obligándolo a derramar su vida tristemente, a la fuerza, en un cauce preconcebido, ajeno al espontáneo brote de su personalidad verdadera" (127).

No obstante, esta contradicción perentoria entre la vida y la moral no es, para el filósofo español, algo eterno, sino una característica distintiva de la época moderna. A diferencia de la moral moderna, que se halla en "un antagonismo esencial" con la vida (1996: 128), en la antigüedad, la moral y la vida se hallaban en una "unidad fundamental": a través del conocimiento, el antiguo podía encontrar "el verdadero camino de la vida buena", equilibrando la vida y ordenándola "hacia lo mejor" (130). Pero si la moral antigua se resuelve en un asunto de conocimiento o sabiduría —para los antiguos "los preceptos morales son consejos, indicaciones que nos señalan dónde está el bien"—, la moral moderna supone un esfuerzo de la voluntad. En otras palabras, mientras "la moral antigua se propone determinar bienes reales de la vida, la moderna trata de fijar un ideal que, frente a la vida, adquiera el valor de un imperativo" (130). En ese sentido, la moral de los antiguos y su «tipo humano» superior, el "sabio", culmina en una "plenitud de realidades vitales", mientras que la moderna, dominada por el tipo del "santo", se resuelve en "ascetismo", que es "plenitud de renuncias y de negaciones" (130).

Manuel García Morente vincula este cambio en la moral con el surgimiento del "idealismo" como perspectiva metafísica general, como modo de enfrontarse el ser humano a «lo real». Para el idealismo, la "realidad del mundo no es la visión que de él tenemos, sino la idea científica que de él hemos ido adquiriendo poco a poco, trabajosa y metódicamente" (1996: 132). Esquematizando, el español argumenta que, si el "universo antes me aparecía como el conjunto de los objetos y yo estaba entre ellos como uno de tantos", si "el mundo me contenía a mí y a mi pensamiento", ahora el universo "me aparece como una serie de fórmulas y cifras que están en mi mente o en los libros y cuya realidad depende por completo del esfuerzo intelectual que las ha pensado y las piensa", ahora "yo y mi pensamiento son los que contienen al mundo" (132). Si esto es así para la esfera de la vida del conocimiento, también lo es para la de moral, que ya no encuentra en "la realidad viviente" suficientes herramientas para forjar principios universales de acción, y busca su fundamento ya no "en la objetividad de los bienes y los males" (137), "sino en la conciencia que los valúa, en la voluntad que los quiere, en el sujeto que los piensa" (135). Con Kant y el imperativo categórico el idealismo desembarca, triunfal, en las costas de la moral. Sin embargo, la voluntad «libre» o «pura» —es decir, ajena a toda determinación empírica— que supone actuar en relación a la ley moral del idealismo kantiano "carece […] de toda realidad",

puesto que la voluntad humana se halla condicionada por un número infinito de circunstancias, ya sean físicas o naturales, ya históricas. En este punto, los argumentos del español coinciden con los de Simmel. "La voluntad humana —resume García Morente— por naturaleza no es libre, ni puede serlo nunca, a no ser que el hombre dejara de ser hombre y ascendiera a la categoría de un Dios" (137). En definitiva, la "idea de una voluntad absolutamente pura, libre de todo móvil material, esa ficción de una voluntad santa, la ética del idealismo la propone a la impura y profana voluntad del hombre, para que aspire a poseerla y trate de conquistarla" (137). Al final de ese camino, el idealismo desemboca en el "error" o "engaño" de "no ver sino un elemento, el elemento ideal, y sacrificar a él la realidad, la vida toda" (142).

Como ya se ha dicho, la «vida» es lo individual, particular e irrepetible, mientras que la «moral» es, en cambio, lo universal, lo genérico. García Morente trasladará dichas caracterizaciones al plano de la organización social, y establecerá una serie de relaciones entre lo que denomina "individualismo" y "colectivismo", de cara a realizar un aporte al interior del socialismo. En este punto no nos interesa el desplazamiento conceptual que realiza el español —a mi juicio, algo forzado— sino las conclusiones a las que llega, pues una parte de ellas será recogida por Astrada en sus argumentos. "¿Cuál es el ideal de lo humano?", se pregunta Morente. "¿Es el desenvolvimiento, por igual en todos, de las facultades genéricas del hombre, o es el cultivo amoroso de lo singular, de lo genial, de lo exquisitamente diverso, de la originalidad individual?" (1996: 143). Para Morente no caben dudas de que el socialismo, en la disyuntiva, prefiere la opción niveladora, «colectivista», pues tiene como meta satisfacer las necesidades materiales de toda la población, aún a riesgo de impedir, con ello, los destellos de excepcionalidad que "de tarde en tarde iluminan la historia" (144). Sin embargo, siempre según Morente, ello atenta contra la tradición de la civilización helénica y romana, que ha forjado un culto a la personalidad sobresaliente. En definitiva, el «colectivismo» "sacrifica la vida a la moral", mientras que el «individualismo» "ha venido sacrificando la moral a la vida". Por ello, finaliza Morente, lo que el socialismo debe hacer es integrar ese culto a la singularidad junto con el reclamo universal de "liberación económica", de "felicidad general del pueblo", conciliando ambos elementos: "¿[n]o podría ser la nueva ideología una satisfacción de ambas exigencias, *una síntesis de lo moral con lo vital*, de lo genérico con lo propio?" (144; énfasis propio).

Será precisamente esa "síntesis" entre lo "vital" y lo "moral" lo que interese finalmente a Astrada, que no recoge ninguno de los argumentos en torno a la disyuntiva entre «individualismo» y «colectivismo». Así como no puede establecerse una moral universal que parta del empirismo de la vida, tampoco puede pretenderse la postulación de normas universales a las cuales la vida

deba adaptarse, a no ser que se acepte su mutilación. La "síntesis vital" —tal es el término que propone el joven filósofo argentino— entre el "ideal" y la "vida" busca restituir la cabal trascendencia de uno y otro polo de la actividad práctica del ser humano (RPIR, 206). Restituir la «vida» conduce a restablecer los condicionamientos contingentes de la acción, ya sean históricos, físicos o naturales; pero ello no puede suponer la pérdida del «ideal». Al mismo tiempo, ello implica reconocer que los ideales nacen de la vida y a ella deben referir como una de sus formas que posibiliten su despliegue. La "síntesis vital" que Astrada propugna refiere, en última instancia, a la necesidad de «vitalizar» los ideales. Por eso, si en su debate con Ricard, ambos coincidían en la necesidad de romper con el apriorismo de la «razón pura», como también en considerar los instintos como móviles de la acción humana —y "las pasiones", agrega nuestro filósofo—, la posición de Astrada, a diferencia de la de aquel, reconoce la importancia antropológica y práctica del «deber ser», aun cuando postule su relatividad. "Es imprescindible llevar los términos contradictorios, y aparentemente enemigos, a una síntesis vital; a una síntesis en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal", resume Astrada (RPIR, 206). Esa «eternidad» del ideal se refiere, precisamente, no a su contenido —los valores e ideales son históricos, y Astrada no dejará de insistir en ello—, sino a su condición de parte integrante de la estructura de la vida humana, como he analizado al presentar en los desarrollos simmelianos.

Esta serie de consideraciones ético-políticas será precisada en un texto de 1923 que lleva por título "Conceptos: Ideal y Vida". En él, Astrada reformulará lo expuesto en su discusión con Ricard, suprimiendo toda referencia al anarquismo. Con ligeras modificaciones ese texto será recogido, junto a "El alma desilusionada", también de 1923, y "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler", en un folleto editado en 1924 con el título del último de los artículos. Si en el primero de ellos Astrada había desplegado sus argumentos fundamentalmente en contra de la "ética idealista", en los otros dos su contendiente principal será el "realismo político", posición en la que cifra los nombres de dos pensadores contemporáneos de muchísimo influjo: Oswald Spengler (1880-1936) y José Ortega y Gasset (1883-1955), en los que encontrará modulaciones de la posición «empirista». La lectura de Astrada evidencia, una vez más, la compleja relación que establece con los «maestros» de su generación, a quienes reconoce su lugar en tanto "pensadores-guías de nuestro tiempo", expresiones de la «sensibilidad» "original y privativa" de la nueva época histórica —la cual es, en sí misma, una idea orteguiana— pero sin renunciar a criticarlos o impugnar aspectos parciales de sus elaboraciones, teniendo por horizonte una filosofía que sustente una acción revolucionaria (AD, 244). Su discusión con ambos autores, a un tiempo que

le permitirá ahondar en su idea de una Ética que resulte una "síntesis vital" entre el ideal y la vida, también lo conducirá a precisar su concepción de la historia.

Astrada impugnará la visión de Spengler del modo en que se hace política —que nuestro filósofo homologa a la de Maquiavelo—, y para quien la misma es, por definición, "amoral". Si la política moderna es "resultado y cabal expresión de la ética del idealismo", la *Real-politik* spengleriana representa el exceso al que ha llegado la «rectificación vital» que se opera en el presente, orientación que "trata de restaurar lo real en su viviente complejidad, en la totalidad de sus atributos" (RPMS, 272). Al reaccionar contra el "abstracto *deber ser*" del idealismo, Spengler llega a una posición profundamente realista de la política que, rechazando el papel de los ideales en la historia —y "de todo lo que tiene un carácter mítico"—, representa el extremo opuesto de la concepción anterior (276). Los desarrollos de Spengler desembocan, por un lado, en la figura del "estadista nato", individuo que encarna la pura vocación de mando y rige una acción sin "un más allá ideal" que la trascienda, y, por el otro, en la visión de un Estado que carece por completo de finalidad ética, mera máquina cuyo único objetivo es la nuda afirmación del poder (278). A la primera Astrada opone, una vez más, el "héroe" carlyliano, figura ejemplar que encarna "mitos impulsores" que proyectan "la humanidad hacia metas lejanas" (280). A la segunda, por su parte, opone el «estado ético» hegeliano, que integra en un todo superior "la conciencia individual con sus exigencias legítimas y su dignidad humana" (279). A tal respecto, el texto "La *Realpolitik*. De Maquiavelo a Spengler" registra un desplazamiento en el pensamiento de Astrada, lejos ya de la oposición a la máquina estatal de los escritos de *Mente*, como asimismo de la caracterización unilateral de la Revolución Francesa en términos de una conquista burguesa que, liberando el trabajo del lastre feudal, habría únicamente esbozado una simple modulación de la esclavitud. En el texto de 1924, la Revolución Francesa y la ya mencionada concepción hegeliana del «estado ético» son dos estaciones en la "trayectoria ideal" del "destino político de la humanidad", que en la hora actual de "honda transformación social" reclama la integración de los valores económicos a los políticos (279).

La posición realista de un autor como Oswald Spengler resulta, según Astrada, tan unilateral y abstracta como la idealista. En la versión de 1924 de "Conceptos: Ideal y Vida" el joven argentino apuntará, en líneas que remiten a Simmel, que "[n]o se trata de preferir el ideal a la realidad, puesto que la vida consciente está condicionada por estos dos factores; sino de aceptar comprensivamente la realidad en vista del ideal" (IV, n. 186, 243). Para Astrada, la política realista no puede servir más que a título de rectificación de un excesivo idealismo que, en última instancia, no sería más que una forma desprendida por completo de la vida. Pero ello no implica,

una vez más, el rechazo de la dimensión «ideal» de la vida humana, sino la consideración de que es el contenido de esa "serie ideal de la vida" —por usar la expresión simmeliana (1950b: 184)— lo que, al expresarse en diferentes formas, está sometido a la posibilidad de perecer y ser relevado por otros nuevos contenidos.

La posición de Ortega y Gasset comparte, con Spengler, la impugnación a la ética idealista. Sin embargo, está más próxima a los desarrollos de García Morente, en el sentido que compone un intento de superación del idealismo capaz de «aprehender» sus conquistas[87]. En *El tema de nuestro tiempo*, el importante libro de 1923 que Astrada cita[88], Ortega analiza la oposición entre «ser» y «deber ser» desde la relación, descripta en el primer capítulo, entre «vida» y «cultura». La ética del idealismo es una de las depuradas formas de lo que él llama "racionalismo", pensamiento "*more geometrico*" que encumbra la razón y su desenvolvimiento, libre de todo lastre histórico y sin conexión con la vida, que llega finalmente a negarla. Para Ortega, la «razón pura» del idealismo dictamina e impone los fines de la vida de modo unilateral, desentendiéndose de los "imperativos vitales". En este punto —en que Ortega es deudor de Simmel—, su diagnóstico también puede leerse como una desvinculación absoluta entre la esfera subjetiva y la objetiva, ante lo cual propone la necesidad de volver a poner en diálogo los imperativos "vitales" con los "transvitales". En ello radica el llamado perentorio de su tiempo, su "tema". Al hacer la crítica del racionalismo, el pensamiento orteguiano no caerá en el extremo opuesto de un «irracionalismo» —ni de un "relativismo", como él lo llama— que glorifica únicamente la vida, sino que intentará conciliar la oposición entre «vida» y «razón» entendida esta última únicamente como una de las múltiples manifestaciones de la vida. En palabras de Ortega: "ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón" (2005b: 577). Frente a la "razón pura", entonces, Ortega propugna una "razón vital" capaz de dar cuenta de la «realidad radical» que es, precisamente, la vida —«mi» vida, la vida de cada cual[89]. Para la dimensión específica de la Ética, el español resume de este

[87] Como ya he mencionado, no hay que olvidar que tanto José Ortega y Gasset como Manuel García Morente tenían una formación de base neokantiana (cf. n. 73 y 74 de la presente tesis).

[88] El libro, de cabal trascendencia en la trayectoria intelectual de Ortega, recoge y amplía una serie de lecciones universitarias de 1922-3 aparecidas en el diario madrileño *El Sol* y reproducidas, algunas de ellas, en el diario *La Nación* y la revista *Nosotros*, ambos de Buenos Aires. El libro agrega algunos apéndices: "El ocaso de las revoluciones" y su epílogo "El alma desilusionada" —dos textos con los que Astrada discutirá expresamente en los artículos que estamos revisando— y "El sentido histórico de la teoría de Einstein". Astrada cita expresamente la edición de 1923 de Espasa Calpe. En ediciones posteriores, *El tema de nuestro tiempo* también incluirá "Ni vitalismo ni racionalismo", un artículo publicado en octubre de 1924 en *Revista de Occidente*, escrito como respuesta a ciertas críticas y objeciones que tuvo la metafísica de la "razón vital" que el libro trazaba, y en el que Ortega puntualiza sus diferencias con el "vitalismo biológico" de Driesch y el "biologismo" de Hertwig; y con el "vitalismo filosófico" de Mach y Avenarius, de un lado, y Bergson, del otro (2005c: 715 ss).

[89] En un sentido individual pero también colectivo, trans-individual: la «razón vital» de Ortega devendrá «razón histórica».

modo la contradicción a la que se enfrenta el espíritu humano de su tiempo, gobernado por "dos imperativos contrapuestos": "[e]l hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice el otro, el imperativo vital" (2005b: 584).

La propuesta astradiana de una nueva Ética que posibilite y exprese una "síntesis vital" entre las exigencias del ideal y el "empirismo de la vida" es del todo congruente con la crítica al racionalismo cara a Ortega y, en líneas generales, con su programa "raciovitalista" —que "[n]o niega la razón pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía" (2005b: 593). Sin embargo, los desarrollos de Astrada coincidirán sólo parcialmente con los de Ortega, pues el argentino entiende que el "nuevo ensayo de vida" que atraviesa la humanidad corre paralelo a una filosofía política que contemple la acción revolucionaria. Para Ortega, en cambio, la revolución es, precisamente, un producto del racionalismo, un exceso de la razón pura que intenta reformar la realidad en dirección a un «deber ser» que está demasiado alejado de ella. En *España invertebrada*, su importante libro de 1922, Ortega ya había dicho que "sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*" (2005a: 487; énfasis original)[90]. En *El tema de nuestro tiempo* dirá que "el temperamento que lleva a las revoluciones" es aquel que considera que el "futuro ideal construido por el intelecto puro debe *suplantar* al pasado y al presente" y que el "racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista" (2005b: 576; énfasis propio).

Como he mostrado anteriormente, Astrada también rechaza el racionalismo. No obstante, no se pronunciará acerca de si éste es la semilla de la revolución, sino que cambiará el eje de la discusión, emparentando la posición de Ortega con la de Spengler, presos ambos, según el autor argentino, de un pesimismo infundado que no es más que la máscara de un fatalismo o determinismo. Ante los desarrollos de Ortega y Gasset —que lo llevan a la conclusión del "ocaso de las revoluciones" y el "alma desilusionada"— y los de Spengler —para quien asistimos a los últimos estertores de la civilización occidental— nuestro autor volverá a reivindicar una visión anti-teleológica de la historia, resaltando la importancia de la acción del ser humano como su único hilo conductor, ajeno a toda determinación «necesaria». "¿En nombre de qué ciencia", pregunta Astrada, "de qué presunta «morfología de la historia universal» —verdadero busilis de la teoría spengleriana— se puede afirmar que no está reservada una primavera más para la planta humana?" (RPMS, 246). La crítica a Spengler y, de manera más general, a la «ideología de la decadencia», complementa la crítica al «progresismo» presentada en el capítulo anterior y que

[90] Astrada cita críticamente esas palabras en "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler" (273).

será una constante en toda la trayectoria intelectual de nuestro autor. La negación de toda «teleología objetiva», de todo supuesto trans-histórico que dote a la historia de una unidireccionalidad independiente de la actividad del sujeto —ya en su vertiente de la «decadencia», ya en su modulación «progresista»— tiene como corolario, a un tiempo que supone, la radical autonomía del ser humano, nota esencial del pensamiento astradiano que se mantendrá durante el resto de su producción, más allá del período juvenil.

### III. 2. c. Hacia un "Ideal humano orientador": Rudolf Eucken y Georg Simmel

En el ensayo "La deshumanización de Occidente" [1925] Astrada insistirá sobre los límites inherentes a la civilización capitalista, a la que considera entregada por entero al culto materialista del progreso técnico e industrial. En ese sentido, el texto está recorrido por la antinomia romántica de «cultura» y «civilización», esto es, por una reivindicación nostálgica de las dimensiones «espiritual» y «moral» del ser humano, nulificadas por la economía y la técnica, que se expresa en la "primacía de las cosas" (DO, 294). En sus palabras:

> [e]l progreso técnico, y, en general, el progreso material, se ha realizado a expensas del desarrollo espiritual, a cambio de un retardo, de una detención en el proceso vital. Tan patente es la desproporción entre ambos, que el incremento adquirido por el primero nos parece, con razón, monstruoso, y ante su realidad, nos punza en ánimo un angustioso sentimiento de inadaptación […]. Es que el hombre occidental, al sacrificar su desarrollo espiritual al progreso técnico, ha acabado por depender de los instrumentos que ha forjado. Ha quedado reducido él mismo a un instrumento secundario. En medio del complicado artilugio de la civilización moderna, lo vemos accionar cual fantasma deshumanizado, en el que un estricto automatismo ha suplantado la iniciativa de la vida espontánea. La máquina, de cuyo funcionamiento él llegó a ser pieza accesoria, ha despotencializado su vitalidad, mecanizado sus impulsos, mutilado su alma, reduciéndola a la peor servidumbre, la que, por ausencia de toda inquietud de humano perfeccionamiento, ya ha cristalizado en un estado de resignada abdicación de la libertad interior (DO, 298-9).

En esa clave, si bien sus desarrollos continúan enmarcados en la consideración de que es necesaria una «cultura para la vida» —y una «vitalización de la cultura»—, en este texto habrá un desplazamiento conceptual del «ideal». Si en los textos expuestos en los anteriores apartados Astrada consideraba el «ideal» desde el punto de vista de su relación con la «vida» —esto es, su nacimiento y muerte a partir de una metafísica de la vida que pone en primer plano el tema de la historicidad de las «formas»—, en el escrito que abordaré a continuación será considerado, además, como un elemento que permite dotar de significación la multiplicidad y diversidad de las actividades humanas y otorgar un sentido para la vida o una «visión de conjunto» de los fines

de la vida. Astrada llegará a esas consideraciones a partir de un diálogo con dos autores: Georg Simmel (1858-1918) y Rudolf Eucken (1846-1926).

En las primeras líneas de *Schopenhauer y Nietzsche* [1907], Simmel despliega su concepción del ser humano como un ser de mediaciones, y del proceso por el cual la vida, en las "culturas maduras", llega a ser un "problema técnico", lo que derivará en una consideración en torno a "la necesidad de un fin último para la vida en general" (Simmel, 1950a: 21-2). "El hombre es el ser indirecto", nos dice Simmel, "y esto tanto más cuanto más cultivado se encuentre", pues "toda elevación de la cultura humana consiste en que, a medida que ésta crece, necesitamos ir a nuestros fines por caminos cada vez más complicados y más abundantes en estaciones y rodeos" (21). En la tríada "deseo, medio, fin" que guía toda actividad práctica, el miembro intermedio se multiplica incesantemente, ramificándose en una pluralidad innumerable de operaciones. Es precisamente a raíz de esta "complicación incalculable" de mediaciones que resulta "imposible tener en la conciencia en cada momento [cuál es] el último miembro de cada serie". Así, "la conciencia se detiene en los medios, y los últimos fines, de los cuales recibe sentido y significación toda la cadena, desaparecen de nuestro horizonte visible". En esa instancia de desarrollo de una «cultura madura», el ser humano "se encuentra rodeado por todas partes de empresas e instituciones que corren en todas direcciones, y a todas las cuales les faltan los fines definitivos que les dan valor" (21). Se trata, como es evidente, de otra de las manifestaciones del «proceso de conversión de los medios en fines» que ya he analizado al tratar la metafísica de la vida de Simmel, y que lo llevará a las siguientes consideraciones:

> [e]n tal situación de la cultura es cuando se siente la necesidad de un fin último para la vida en general. Mientras la vida se llena con series cortas de fines, satisfactorias cada cual de por sí, le falta el desasosiego que ha de producirse al darse cuenta de que se encuentra presa en una red de medios, rodeos, soluciones provisorias. Sólo cuando comprendemos el carácter de medios que tienen innumerables actividades e intereses en los que nos habíamos concentrado como en valores definitivos, se suscita el problema agudo de la significación y el objeto del conjunto. Por encima de los fines singulares, que ya no son algo último, sino penúltimo y antepenúltimo, se alza el problema de una unidad verdadera en que hallen madurez y sosiego todos aquellos impulsos inacabados, sacando al alma de la confusión de las soluciones incompletas (Simmel, 1950a: 21-2).

Para Simmel, fue el Cristianismo el que trajo la solución al acuciante problema de "la necesidad de una unidad absoluta" (22), subsumiendo bajo un único punto la pluralidad de las actividades humanas y otorgándoles sentido en tanto momentos singulares de una totalidad: la redención futura del alma individual, su ingreso al "reino de Dios". Sin embargo, rápidamente Simmel advertirá que "en los últimos siglos" el cristianismo ha dejado de ofrecer "para

innumerables almas" el punto de vista de la totalidad, manteniendo en el "alma humana", sin embargo, su necesidad. En ello radica "la herencia del Cristianismo": "al perderse la fe no se perdió con ella el ansia de un fin último de la vida" (22).

En un texto posterior, *Der Konflikt der modernen Kultur* [*El conflicto de la cultura moderna*, 1918] —el opúsculo que Astrada tradujo y editó en 1923— Simmel ahondará en el motivo de la necesidad, para el ser humano, de una «visión de conjunto» que permita otorgar una unidad de sentido al cúmulo creciente de ámbitos en que se diversifica su actividad práctica. Caracterizando la época presente, dominada por la «imagen científica del mundo», el pensador alemán dirá que "si se preguntase hoy a los hombres de las capas instruidas bajo qué idea, en realidad, viven, la mayoría daría una contestación de especialista, según su profesión" y que "raramente se oiría responder con una idea cultural que les dominase como hombres enteros y que dominase a todas las especializaciones" (2011: 46)[91]. De manera más radical, para Simmel "falta no solamente, por así decirlo, el material para una idea cultural unificadora, sino que los dominios, cuyas nuevas formaciones debieran ser abarcadas por ella, son demasiado variados y hasta heterogéneos para admitir una semejante unificación ideal" (47).

Astrada recogerá esos desarrollos en su texto de 1925, poniendo el acento en el curso de la actividad científica y sus consecuencias prácticas: "técnica, maquinismo, industria". La imposibilidad, para el científico, de elevarse a un punto de vista general "que unifique, otorgándoles finalidad ética, los resultados parciales y siempre fragmentarios de su pesquisición unilateral" se corresponde con la "mutilación" de la personalidad que acarrea la división del trabajo en la industria (DO, 294, 298). La ciencia en el Renacimiento permitió el despegue de las potencias humanas pero, al mismo tiempo, condujo a la "deshumanización de Occidente", convirtiendo al hombre en un "tornillo de la gran máquina" y un "autómata de la especialización científica" (294). Primacía del factor económico en desmedro del espiritual y moral, ciencia y técnica como fines en sí mismos, parcialización de la actividad humana; todos ellos son signos de la actual civilización occidental capitalista, que ha relegado al ser humano "al último rango en la tabla de valores" y que expresan la ausencia de "una idea cultural unificadora", de un "ideal esencial, de principios fundamentales y permanentes" (299).

En ese sentido, "La deshumanización de Occidente" desemboca en una indagación en torno al lugar que ocupa la técnica moderna en relación al ser humano. Luego de denunciar la mecanización de la vida, como asimismo la carencia de una orientación ideal de la misma en la

[91] Astrada cita esos mismos pasajes en "La deshumanización de Occidente" (DO: 295).

civilización capitalista, el filósofo argentino se detiene, receloso, ante la dramática pregunta sobre la posibilidad de humanizar la técnica. "Reconociendo los males ocasionados por la técnica, sus teorizadores apuntan la necesidad de imprimirle un carácter cultural y humano. ¿Es posible esta humanización de la técnica?". La interrogación de Astrada —teñida de tonalidades trágicas y resignadas— podría fácilmente traducirse del siguiente modo: ¿es posible que la técnica vuelva a ponerse al servicio de la vida, desandando el camino de la «conversión de medios en fines» del que hablaba Simmel? O bien, para utilizar la formulación orteguiana: ¿podrá la técnica volver a ser «cultura para la vida»? Como apunta sugestivamente María Pia López, Astrada oscila, en este texto, "entre sostenerla como interrogación irresuelta y resolverla con la negación" (López, 2009: 95).

Un escrito del año siguiente, "El Teorema de Paul Valéry" [1926], nos permite introducir un matiz en el pensamiento astradiano, pues encontramos en él la constatación de la instrumentalidad de la ciencia y "sus aplicaciones prácticas", las cuales, puestas al servicio de los pueblos extra-europeos, amenazarían con confinar a Europa a "lo que ella es en realidad": "un pequeño cabo del continente asiático". El factor decisivo que durante siglos ha inclinado a favor de Europa la balanza del dominio del mundo, la ciencia, es replicada alrededor del globo, a través de lo cual el predominio occidental tendería gradualmente a desaparecer. "La marea ascendente de los pueblos de color", sugiere Astrada, está arrojando "a las playas señeras de occidente las primeras espumas, cuya efervescencia […] ya denuncia la fuerza del oleaje que las impele". Junto con las armas de la técnica, los pueblos extra-europeos blanden también sus espadas "espirituales", que cifran un "estado de conciencia en progresivo aumento" (TPV, 327). La Gran Guerra ha acelerado la disolución del orden colonial y ha promovido el estallido de varios movimientos nacionales en los países periféricos, que se alzarán definitivamente en las próximas décadas: han despertado "el mundo musulmán" —la efímera Rebelión árabe de mediados de la década de 1910, el conflicto greco-turco de la posguerra y la Gran Revuelta de Siria son otras tantas muestras de ello— y el "continente africano" —en el que se destacan la independencia de Egipto y las fallidas sublevaciones marroquíes contra la dominación española y francesa—; el Japón, por su parte, avanza en su crecimiento económico e industrial que lo llevan a una "situación preponderante en Asia", y acentúa la deriva belicista que lo conducirá a la Segunda guerra; la "rebelión, todavía subterránea, en la India", atestigua el ascenso de la figura monitora de Gandhi —por quien Astrada sintió profunda admiración en su juventud. Detrás de todos estos fenómenos histórico-políticos, se erige el gran "mito" que "ha fecundado la conciencia del mundo" (RM, 194): la lucha

de los bolcheviques, que ha logrado imponerse, pese a las dificultades sufridas, en esa extensa porción de Eurasia que se resiste a ser Occidente.

Puede aventurarse que el joven Astrada también consideraba bajo esa misma perspectiva a las posibilidades que abría el continente americano. En "Arte mexicano" [1925], destaca la labor del pueblo hermano, que "ha sacudido el yugo de las dictaduras" y se ha convertido en el "crisol en que se depuran, para adquirir consistencia perdurables, los valores espirituales en que mañana fincará la civilización americana" (AM, 315). El activismo político-cultural de la Reforma universitaria se proyectó sin dudas como una gesta americana capaz de remozar la civilización "greco-latina". No obstante, Astrada no llega a las encendidas formulaciones de Saúl Taborda, su coterráneo, quien en *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918) —tumultuoso río en que el movimiento estudiantil bebió para forjar su imaginario político—, confiere a nuestro continente la posibilidad de promover una rectificación del «viejo mundo». Habrá que esperar a la década de 1930 para que Astrada comience a entrever de un modo más claro la importancia del continente americano como ámbito cultural distintivo.

En la polaridad expresada en "La deshumanización de Occidente" y "El teorema de Paul Valery" campean sendas concepciones de la técnica que recorrerán el resto de la producción astradiana y cuya tensión no se resolverá; esto es, una oscilación entre la posibilidad de poner a la técnica —occidental, moderna— al servicio de la vida y de lo humano y la temible sospecha de que ello no es, en definitiva, posible. Una pregunta adicional cabe en estas líneas —que Astrada no resuelve, y que atraviesa toda su madurez—: ¿pueden conciliarse una tradición cultural y espiritual, un cúmulo de costumbres —en definitiva, un *ethos*— ajenos a Occidente, con la ciencia, el cálculo, la economía contable, la racionalidad analítica —en definitiva, la metafísica occidental? En otras palabras, ¿pueden los pueblos extra-europeos que adoptan la técnica moderna salir indemnes de ella?[92]

* * *

Además de la influencia de Georg Simmel, quisiera destacar la que en este ensayo ha tenido Rudolf Eucken (1846-1926), un pensador prácticamente desconocido hoy día, cuya presencia en la obra juvenil astradiana no ha sido consignada anteriormente. Eucken aparece como uno de los claros ejemplos en que se refleja la coherencia lectora y creativa de nuestro autor, su «inteligencia selectiva» en el diálogo con las diversas referencias filosóficas de que parte. Poner el acento en

[92] He desarrollado estas observaciones en torno al problema de la técnica en Astrada en: Prestía (2021c).

Eucken permite una pequeña anotación de carácter metodológico: al analizar el modo en que un autor —en este caso, Astrada— dialoga con otros, o intentar poner de manifiesto el modo en que éstos dejan diversas huellas en aquél, hay que evitar correr el riesgo de imputar una mayor relevancia a un pensador que la historiografía ha consagrado, y descartar a aquellos que han quedado como meras «notas a pie de página» del curso del pensamiento occidental[93]. En otras palabras, fácil sería concederle mayor importancia a Simmel que a Eucken, pero en este ensayo —medular en la trayectoria intelectual de Astrada[94]— tanto uno como otro lo proveen de elementos significativos y, en ese sentido, pueden ser considerados igual de relevantes para una explicación del modo en que se fue configurando el pensamiento de astradiano en torno a los temas que aquí se abordan.

Rudolf Eucken perteneció a la amplia corriente «espiritualista» que se alzó contra el positivismo reinante a fines de siglo XIX. Su vocabulario se tiñe del clima de época vitalista. En *Der Sinn und Wert des Lebens* [*La vida. Su valor y su significación*, 1908] —al que Astrada hace referencia en su texto de 1925— Eucken despliega una metafísica basada en la dualidad, a la vez antagónica y complementaria, entre «vida natural» y «vida espiritual». Según Eucken, la vida natural-sensible produce, en su fluir, medios para su desenvolvimiento, que llegan a autonomizarse y convertirse en fines —o "valores"— en sí. Ello constituye el ámbito de la vida espiritual, que tiene un carácter y "sustantividad" propios, y que representa la "vida verdadera" (Eucken, 1912: 206). En el movimiento de trascendencia de la Naturaleza hacia el espíritu puede éste, sin embargo, correr el riesgo de separarse por entero de la vida sensible, y es ella una de las tendencias en que encalla la "organización moderna de la vida" (141), dominada por la especialización científica, el trabajo manual y la mecanización. Pero la vida espiritual, según Eucken, debe reintegrarse a la sensible. Sólo considerando la doble relación de la Naturaleza con la vida espiritual —en términos de, por un lado, primeramente necesaria oposición y, por el otro, posterior asociación—, es que puede producirse una espiritualización de la vida (155).

Con ello, Eucken levanta un alerta contra la civilización técnica y el materialismo, a los que opone el trabajo creativo y el mundo espiritual. El filósofo alemán también hará la crítica del «progresismo» decimonónico y el «intelectualismo» modernos, a partir de la cual llega a una recuperación de la religión como dimensión fundamental de lo humano. Esa religiosidad se opone al conjunto «inerte» de dogmas en que ha cristalizado históricamente, de un modo similar a lo

[93] Los otros interlocutores de Astrada en este ensayo son: Oswald Spengler, José Ortega y Gasset, Hermann Keyserling y Rabindranath Tagore.

[94] Astrada repetirá párrafos enteros de este trabajo en su *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) y los conservará también en su reedición *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961).

que hemos tratado en el capítulo anterior, pero con una diferencia fundamental: Eucken parte del supuesto de la existencia «objetiva» de la divinidad. Su pensamiento expresa, finalmente, un panteísmo, pero un panteísmo que reclama del hombre una actividad, una lucha por la espiritualización de la vida. Frente a la "cultura meramente humana", basada puramente en la técnica, Eucken reivindica una "cultura esencialmente espiritual", volcada en el molde de una concepción que considera al Universo como un Todo divino.

A pesar de estas líneas generales que hacen a Eucken, en definitiva, un autor instalado en una *Weltanschauung* romántica —y que son notas que armonizan con la visión astradiana, como mostraré a continuación—, el elemento más importante del pensamiento del alemán es, en nuestra opinión, la consideración de que es necesario un punto de apoyo fundante y fundamental para la reorientación de la vida moderna, para la posibilidad de reencontrar un sentido para la vida humana, que necesita "un propósito que lo abarque todo, que lo anime todo y que todo lo solidarice" (Eucken, 1912: 79). Los grandes ciclos culturales pasados fueron capaces de «totalizar» y orientar las múltiples direcciones de la vida, subsumiéndolas bajo una gran "síntesis de la vida" (8) o "síntesis vital" (169) [*Lebenssynthese*]. Eucken comentará, con ello, la síntesis artística de la antigüedad clásica, la ético-religiosa del cristianismo y la técnico-intelectual moderna (167 ss). Esta última, sin embargo, ha terminado por vaciar a la vida de valor y significación, imposibilitando, a la postre, toda dimensión espiritual; nuestra civilización ha terminado por perder, para Eucken, "un centro predominante" (76). Su llamado a "renovar" la vida, a "rejuvenecerla" (83), resume el horizonte práctico de su «activismo ético» e implica realizar un "ensayo de unificación" (8) entre las numerosas tendencias u oposiciones que desgarran a la vida contemporánea[95]. En palabras que le pertenecen, "el estado de cosas a que aquí se aspira, *la reunión de la vida en un todo superior y comprehensivo*, no se nos presenta acabado: debemos producirlo en nosotros y convencernos de él" (84; énfasis propio).

De manera similar al diagnóstico euckeniano, para Astrada en la civilización contemporánea, técnico-mercantil, la ciencia y la técnica son convertidas en fines en sí mismos, mientras el hombre se ve desplazado a un mero medio para la producción económica. Una técnica así

[95] No puedo extenderme en las consideraciones de Eucken en este punto. Su pensamiento y su prosa, si bien pueden resultar «anticuados» al lector contemporáneo, contienen numerosas intuiciones y anotaciones provechosas, desde que su horizonte «histórico-espiritual», el de la Modernidad capitalista occidental en crisis, es también el nuestro. Para el filósofo alemán, algunas de las más significativas tendencias u oposiciones que desgarran la vida contemporánea son: "vida espiritual" y "vida sensible"; "cultura social" y "cultura individual"; integración del ser humano en la naturaleza y oposición del ser humano a la naturaleza; "mundo visible" y "mundo invisible"; religión trascendente e "idealismo inmanente"; "trabajo cultural comprehensivo" [analítico, intelectual] y "religión"; "trabajo" [manual, productivo] y "creación espiritual"; "trabajo cruel" y "goce o satisfacción frívola", entre otras.

concebida siega las posibilidades vitales del ser humano, convirtiéndose en una forma por entero desprendida de la vida. Para el argentino, la superación de ese estado de cosas radicaría, en último análisis, en la capacidad de instaurar nuevos ideales que logren imprimir un sentido a la convivencia humana y sean capaces de reconstituir la totalidad perdida en la Modernidad. Reaparece, con ello, el sintagma "síntesis vital", como asimismo una variante, "síntesis ideal", que se ubica en el mismo campo semántico, y con una valencia conceptual del todo cercana a Eucken —y tamizada, como hemos visto, por los desarrollos de Simmel en torno a la necesidad de una "idea cultural unificadora". Si bien la utilización de esos términos remite al mismo horizonte de preocupaciones que hemos trabajado —esto es, la búsqueda de una «vitalización de la cultura»—, en este caso no hacen referencia únicamente a una indagación en torno al modo en que los ideales posibilitan la acción y se vinculan al fluir de la vida —y, entonces, a la dimensión ideal como constitutiva de la estructura de la vida humana— sino, antes bien, a una consideración del «ideal» como elemento que proporciona una visión de conjunto del sentido inmanente de la vida, y que permite «retotalizar» el resto de sus actividades en una única dirección, otorgándoles "finalidad ética".

La "síntesis vital" que Astrada pide en este texto trasunta la impugnación de una actividad humana dominada por la especialización y el profesionalismo, que ya asomaba en el primero de los textos revisados en la presente investigación, "Unamuno y el cientificismo argentino" [1916], y que será una constante en su trayectoria intelectual. Se trata de un motivo romántico que coloca como *desiderátum* —por usar un término caro al argentino— la restitución de la unicidad de la cultura y, con ello, la reintegración de la personalidad humana —bajo la figura típica del «hombre integral». Pero esa totalidad no es una imagen del pasado a la que habría que «retornar», como lo han querido ciertas modulaciones reaccionarias del romanticismo, sino que se ubica en el porvenir, constituyéndose como resultado de la acción y la lucha del ser humano en pos de la superación del estado de cosas en que se halla inmerso.

# IV. CUARTO CAPÍTULO. El pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada como la búsqueda de una «racionalidad ampliada»

## IV. 1. Antropología del anhelo, «futurismo» y «estética vital»

Entre 1966 y 1970, en los últimos años de su vida, Astrada escribe un breve y poético ensayo al que titula "Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo". En él define al "anhelo" como la "apertura ontológica sobre la esencia de lo real", merced a la cual "se nos revela directamente, por una vislumbre en el sueño y en la creación artística" (1970a: 144). "Lo que el anhelo bosqueja sobre el fondo proteico del ser, lo que el hombre sueña, tejiendo sutil urdimbre, es también *realidad*", propone, "es la realidad de los poetas encargados de forzar el destino". Y agrega:

> [a] la estructura mutable del mundo, hecha de antinomias, tal como la refleja el proceso del conocimiento, el anhelo la integra en su propia realidad ensoñada, ya que él, como nosotros — que ocupamos interinamente su lugar— "estamos hechos de la madera de los sueños". […] Es el impulso inmanente del anhelo el que lanza al microcosmo humano en la ecúmene del mundo histórico (1970a: 144).

Sin llegar a las consideraciones ontológicas de su obra tardía, podemos afirmar que, en su obra juvenil, Astrada ya otorgaba al anhelo una centralidad más que sugerente, que nos permite pensarlo en sus alcances antropológico-filosóficos y metafísicos[96]. Ello implicará revisar los ensayos en que expresamente puede adivinarse una preocupación por el ser del hombre, contenidos, en su mayoría, en *Temporalidad* (1943). "Antes que las cosas sean las poseemos temporalmente anhelándolas; por el anhelo se verifica la posesión espiritual, la sola verdadera", escribe en "Obermann. Escepticismo y contemplación". Y agrega: "[es el anhelo] el que perfilando nuestros sueños y dándoles formas *tangibles* a la imaginación hace que ellos obren en nuestro espíritu, es decir, que sean una realidad en él" (O, 148; énfasis original). En ese sentido, el «anhelo» resulta parte integrante de la estructura de la vida humana, una suerte de disposición anímica primaria que habilita una apertura hacia el futuro.

Junto con el «anhelo», la «esperanza». De cara a lo mudable y transitorio de la vida humana, nuestro filósofo argumenta: "¿cómo no explicarnos que el futurista, decepcionado de lo que es, ponga su esperanza en lo que va a ser, oriente su anhelo hacia el mañana, y resueltamente se sumerja en la corriente de la vida buscando nuevas riberas?" (SEV, 216). No hay en el Astrada juvenil un rigor terminológico que nos permita distinguir resueltamente entre uno y otro término. La esperanza es, para Astrada, el "fondo dinámico de los ideales" (PCI, 175). En ese sentido, puede ser considerada como el substrato antropológico sobre el cual descansa la proyección del

[96] Para una lectura de la "antropología del anhelo" astradiana y un contrapunto con la "ontología de la esperanza" de Ernst Bloch, cf. Oviedo (2013).

ser humano hacia una configuración de la vida que resulte superior a la actual. Es a partir de la esperanza que se cataliza la «acción» que, como he intentado poner de manifiesto al exponer el pensamiento de Jean-Marie Guyau, es el complemento necesario de la postulación de los ideales.

Lejos de pretender agotar la relación entre «anhelo» y «esperanza», si se quisiera, pese a todo, establecer algún tipo de distinción entre ambas nociones, debiera apuntarse que el ser humano se encuentra siempre en espera «de algo»; el objeto de la esperanza es finito. El anhelo, en cambio, señala un objeto infinito. Pero el Infinito es, por mor de su propia naturaleza, del todo inasequible al ser humano —de lo contrario dejaría de ser Infinito[97]. En Astrada, el anhelo abre el presente hacia el porvenir —lo Infinito—, modalizándose en esperanza. La perspectiva astradiana de la Historia como infinito proceso de auto-perfección y auto-producción del ser humano puede emplazarse sobre tal distinción.

Un tratamiento del anhelo y la esperanza supone considerar la relación del ser humano con la temporalidad. El instante presente es un momento en que se entrelazan pasado y futuro. Lo que ha sido configura lo que es, presentando una serie de condicionamientos ineludibles para la actividad humana. Pero también lo hace lo que adviene, pues el presente se decanta en sus líneas de posibilidad, a las que tiende y en las cuales el ser humano puede intervenir para imprimir al decurso histórico su efigie, sus valores e ideales. "El hombre", propone Astrada con una cita de Natorp, "es producto de su pasado, pero también de su porvenir" (NE, 253). El futuro, delineado en las diferentes metas en que el ser humano se proyecta, es, de ese modo, com-presente.

La indagación de Astrada en torno a la dimensión del futuro condensará, en primer lugar, en la figura del "revolucionario eterno" presentada en la revista *Mente* [1920], de la cual he establecido algunas características en el capítulo anterior. El revolucionario eterno encarna una "ética futurista", cuyo postulado central es la "sed de perfección". Espoleado por el ideal, por la "visión lejana por encima de un tiempo que aún no ha devenido", el revolucionario "anticipa el futuro", prefigura lo que ha de venir con la "semiclaridad en que se dibujan las formas de los sueños" (RE, 179). La vida, en su devenir, se configura como «realidad» y también como «sueño», como vida efectiva y vida por efectuar. Pero el sueño tiene también su realidad, en el sentido de que opera en todo momento en el discurrir de la vida humana, en su continuidad ascendente; el sueño pertenece, en términos simmelianos, a la "serie ideal de la vida" (Simmel, 1950b: 184). Los sueños no pertenecen a una zona en lontananza a la que el ser humano no tiene acceso, sino que corren acompasados al discurrir de la vida histórica colectiva, la punzan, ora en

[97] Es la perspectiva, por ejemplo, de José Antonio Suárez García, el poeta y pensador español que intentó desarrollar una «filosofía del anhelo» (2001).

una dirección, ora en otra, demandando de los hombres y mujeres —"artífices de la propia vida" (NE, 257)— su acción transformadora. En ese sentido, el "revolucionario eterno" encarna el espíritu creador de aquel que, por oposición "filisteo satisfecho", se ve descontento con «lo dado», y que "al destruir los valores actuales se aferra mediante una fuerte esperanza a la posibilidad de lo mejor y crea así los valores futuros" (EH, 184).

La dimensión anticipatoria que abre la ética futurista posibilita la apertura al porvenir; en ella se dibujan los perfiles de una valorización de la utopía, que debe ser "en nuestro espíritu realidad viviente" (ASP, 188). La utopía, lejos de ser una construcción ajena a la realidad, que intenta suplantarla unilateralmente —con lo cual quedaría ligada a una «ética idealista», a la normatividad de un «deber ser» que resulta, a la postre, una expresión del «culturalismo»—, es uno de los nombres que adopta la capacidad de proyección del ser humano que, entreviendo las líneas de intervención en el presente, actúa en dirección a su mejoría[98].

El sueño es, por otra parte, "una categoría estética", como afirma la Sombra Primera, el personaje del "Diálogo de sombras" [1922] astradiano: "[n]o ignorarás que los sueños son una categoría estética y que, siguiendo los hilos de su trama, la imaginación —esta creadora de mundos— proyecta hacia el porvenir, en un miraje de belleza, nuestras vidas" (DS, 223). Hay una ligazón entre sueños e «imaginación», facultad distintiva de lo humano que apunta a la plasmación de una realidad pulida «estéticamente», y que termina por traducir los imperativos «estéticos» en imperativos «ético-políticos». La facultad de la imaginación tiene una larga tradición filosófica, que no podría reponerse exhaustivamente en la presente investigación. Para los fines aquí propuestos, basta con decir que, en el caso del pensamiento astradiano, el recurso a la imaginación, a la «fantasía», a los «sueños» y la «utopía» es un modo de establecer una ruptura con la primacía del *lógos* —que ha sido reducido a la *ratio* científica— e integrarlo al *pathos*.

En esa clave, existe también una ligazón entre los sueños —en tanto categoría estética— y el anhelo —en tanto fondo anímico o disposición que abre el surco del presente hacia el porvenir—: "lo que aún no ha sido es en el puro anhelo —presencia perfecta del objeto del querer estético", resumirá Astrada (DS, 224). Esta consideración de la problemática «estética» por fuera de la

[98] La valoración positiva de la dimensión utópica acompañará a Astrada hasta sus últimos escritos. En "Realismo de la Utopía", un artículo de 1968 publicado en la revista *Kairós*, ponderará el pensamiento utópico y su capacidad de incidencia en la vida histórica. Tal posición es defendida por Astrada desde la dialéctica y su elaboración del pensamiento hegelo-marxiano. Por ello es que, si bien obedece a una indagación personal —de hecho, los términos en que presenta su valoración positiva de la utopía no han cambiado demasiado desde los textos de su juventud, si bien internaliza aspectos parciales de la crítica de Marx y Engels al "socialismo utópico"—, el artículo de Astrada polemiza tácitamente con la concepción de Ernst Bloch, a quien conociera en su segundo viaje a Alemania. Tal discusión continuará en el capítulo "Utopía y realidad" de su libro *Dialéctica e Historia* (1969: 137 ss).

disciplina específica que tiene por objeto el Arte y los «objetos bellos», tiene un tratamiento por parte de Astrada en los textos ya citados "El sentido estético de la vida" [1922], y su reescritura "El nuevo esteticismo" [1924], en los que entabla un diálogo filosófico con el pensamiento de Ortega y Gasset —más específicamente con las líneas filosóficas contenidas en la conferencia del madrileño "Para un Museo Romántico", de 1921[99]. Partiendo de la letra orteguiana, la «estética» tendrá en Astrada una amplitud que la vincula al «diseño» de la vida y la autoconfiguración personal, al cultivo de la propia vida —cuyo máximo perfil se vislumbra en la vida junto a otros, en la convivencia— «como si de una obra de arte se tratase». En esos textos, además, Astrada volverá sobre la idea del "futurismo" y la "ética futurista" que, lejos de permanecer como una característica privativa de la figura del "revolucionario eterno", se extenderá a una tematización de mayores alcances.

En su conferencia, Ortega y Gasset considera dos modos de vincularse al pasado, el del "reaccionario" o "arcaísta" y el del "progresista" o "futurista". Para el primero, el pasado no ha pasado aún, continúa presente. De ese modo, la vida actual —"al fin y al cabo única vida real que existe"— se desdibuja para él, instalado en un perenne pretérito y viviendo "una vida extemporánea e irreal" (Ortega y Gasset, 2004a: 625). Para el segundo, en cambio, el pasado y el presente son únicamente etapas en el continuo tránsito hacia un estado de cosas que indefectible y necesariamente será mejor. Con ello, ni lo acaecido ni lo actual tienen otro valor que el de preparar lo que vendrá. Al quedarse con una sola de las tres dimensiones temporales, ambas actitudes, progresismo y reaccionarismo, futurismo y arcaísmo, coinciden en "empequeñecer la existencia", "prisma mágico, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro, donde el rayo de la vida viene a quebrarse con el esplendor de un arco iris". Ante ello, sentencia Ortega con tono poético: "[n]uestro corazón necesita de esa abertura hacia el mañana para que puedan alentar nuestras esperanzas, y ha menester, a la par, del pasado, que envíe hacia nosotros, como vahos fragantes, las sugestivas reminiscencias" (2004a: 625).

En los argumentos astradianos puede encontrarse otra arista para una crítica a la «ideología del Progreso». Según Ortega, "progresismo", "culturalismo", "futurismo" y "utopismo" se pertenecen mutuamente; bajo esas denominaciones hallamos una misma actitud para la cual "la vida [es] por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural". Esa actitud implica que "[e]l sentido y valor de la vida, la cual es por esencia

[99] Los textos astradianos serán reelaborados y editados como "Presentismo y Futurismo" en su libro *Temporalidad* (1943), eliminando toda referencia a Ortega y Gasset. Las citas que incluimos, tomadas de los originales, reaparecen con ligeras modificaciones en su reedición.

siempre actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico" (Ortega y Gasset, [1923] 2005b: 600). Similares argumentos pueden hallarse en García Morente, para quien una concepción en la que el Progreso se traduce como una incesante e infinita mejora de la Humanidad —«necesaria» e ineluctable— termina por inculcar "una actitud extraña ante la vida" —actitud a la cual llama, como Ortega, "futurismo"—, por la cual el ser humano transcurre sus días en la expectativa de una vida mejor, que nunca llega. Ello conduce al hombre a desentenderse del presente y, finalmente y de manera paradójica, a desembocar en un pesimismo radical ante la vida. El presente sólo vale como un tránsito hacia el futuro, y en la hora postrera nos encontramos con que ese horizonte se halla tan lejos como estaba al comienzo de nuestra marcha. La vida humana pierde, así, su sentido, como también lo hace la muerte (García Morente, [1919] 1996: 138-9). Podemos encontrar también un eco simmeliano en esos desarrollos, que los acercan a la noción de «tragedia de la cultura moderna»: en el encuentro con la muerte y, más aún, en la conciencia y asunción de su finitud, el ser humano moderno reconoce que no ha podido relacionarse con la totalidad de la cultura objetiva de su época, en continua e infinita expansión.

Volviendo a "Para un Museo Romántico", Ortega intentará dar cuenta de una "actitud certera" ante el pasado, para lo cual ahondará en lo que dictamina la "conquista más delicada de la Edad contemporánea", el "sentido histórico", "órgano exquisito para percibir las modulaciones de la melodía humana a lo largo del tiempo" y enfrontarse a la sensación primaria o radical de la vida, que varía de época a época, "clima sentimental […] que constituye la simiente de todo lo demás". Sólo a través de una confrontación con esas sensibilidades pretéritas puede el ser humano, para Ortega, trazar con claridad los contornos de la propia sensibilidad en que se halla inmerso. Para ello, el hombre debe convertirse en "un especialista en vidas, un *dilettante* apasionado de modos de vivir" (2004a: 627). Ello resume un "sentido estético" de la vida a conquistar como tarea para la época —"estética vital" dirá Astrada (NE, 251)—, que expresa el cultivo y cuidado de la vida propia y la vida con los otros —en la amistad, en el amor, en toda forma de convivencia— como si de una obra de arte se tratase, en vistas de elevarla a la plenitud de sus posibilidades (Ortega y Gasset, 2004a: 627)[100].

Astrada replica los argumentos de Ortega, pero introduce una torsión en su lectura que lo llevará a valorizar la actitud futurista, dándole otros alcances que los que el español le otorga en este texto, en línea con la "ética futurista" que ya había establecido en "El revolucionario eterno"

[100] Para un desarrollo *in extenso* del «sentimiento estético de la vida» en Ortega y Gasset, que enfatiza además los argumentos contenidos en la conferencia comentada por Astrada, cf. Molinuevo (1995).

[1920]. Para ello, el argentino parte de la tensión entre la "estética vital" y la peculiaridad del alma occidental contemporánea: si la primera invita a tornar bello el momento actual y a vivir el presente únicamente como presente, la segunda pulsa inquietamente hacia el futuro, en un *tempo* acelerado que le es propio. No obstante, Astrada niega toda identificación entre las actitudes progresista y futurista. El primero "es, a menudo, un positivista ingenuo que en la apreciación de las cosas no pasa de su corteza", ateniéndose, "en sus valoraciones, a lo menos vital de la vida: sus formas externas", con lo que reitera su crítica al cientificismo, que desemboca en una cultura que ya no hunde sus raíces en la vida (SEV, 214; NE, 254). Asimismo, el progresista, al momento de enfrentarse a lo preterido, negará "lo bueno y lo malo del pasado por pertenecer sólo al pasado", lo que implicará necesariamente un "desconocimiento y negación de todos los valores elaborados por épocas fenecidas". En ese sentido, la actitud progresista obtura, para un hombre o colectivo humano, la posibilidad de inmersión y continuidad en una tradición histórica que se vea proyectada hacia el futuro —lo cual representaba un elemento de fundamental importancia en relación a la noción de «patria», presentada en el capítulo II.

El futurista es, según Astrada, un tipo humano diverso al progresista. Su actitud posibilita una dialéctica entre pasado y porvenir, complementando el *dilettantismo* que reclamaba Ortega, la comprensión estética del pasado, con una prefiguración, también estética, del futuro, "dirección en que se mueve nuestro afán, obediente al imperativo de un vital dinamismo" (NE, 254). El futurista es un creador, un descontento y "decepcionado de lo que es" que se mueve siempre en pos de «lo nuevo»; "no se limita a postular formas de vida o valores aún no experimentados, sino que en sus posibles concreciones, quiere intuirlos, adivinarlos, pregustarlos" (SEV, 215; NE, 255). Tampoco se limita "a negar fórmulas de las cuales se ha evaporado toda realidad humana, esas fórmulas vacías con que el reaccionario pretende detener o retardar la vida ascendente" —esto es, en lenguaje simmeliano, formas del espíritu objetivo por entero divorciadas del espíritu subjetivo. Antes bien, el futurista "se esfuerza […] por producir un nuevo clima social o estético o religioso, según los casos, para el mejor desarrollo de la planta humana" (SEV, 214; NE, 253).

En esas dos dimensiones del *dilettantismo* queda expresada, para Astrada, la "inquietud romántica", que impulsa al ser humano a seguir las pulsaciones del pasado, como continuidad, y del futuro, como innovación. La inquietud romántica, o bien "nos impulsa a incursionar a través de realidades extintas, que así reviven estéticamente en la fugacidad de nuestra activa reminiscencia" o bien, "moviéndose en el sentido del *devenir*, estimula nuestro afán creador, nos hace apurar la emoción del futuro, nos lo anticipa en una perspectiva ilusoria, en los brillantes relieves de la esperanza" (NE, 256; énfasis original).

Frente al acento puesto por Ortega, en la conferencia citada, en una actitud certera ante al pasado, Astrada inclina sus preferencias, para cultivar el "sentido estético de la vida", hacia el porvenir:

> [h]acer de la propia vida una obra de arte es, quizá, la más noble y delicada conquista porque nos es dable afanarnos […]. Presionando un poco con nuestra voluntad sobre el presente, tendremos derecho a esperar que lo «nuevo» nos agrade y favorezca, que el futuro, en fin, resulte a imagen de nuestros sueños (SEV, 216).

El vínculo con el pasado es una «conquista inclaudicable de la época contemporánea», mientras que la relación del ser humano con la "realidad temporal" en su dimensión del futuro parece estar, para Astrada, en la raíz de lo humano. La actitud futurista es una "actitud permanente [y] modalidad esencial del espíritu humano" que entraña un "sentido dinámico de la existencia" orientado a "depurar los contenidos de la vida y enriquecerla con otros nuevos, e incluso a galvanizar los ideales, otorgándoles continuidad histórica" (NE, 254). En esa clave, el «progresismo» puede comprenderse como un «anquilosamiento» o «corrupción», típicamente moderna, del futurismo.

Las tempranas y dispersas intuiciones de Carlos Astrada en torno a la dimensión utópica y la "ética futurista" aparecidas en los textos editados en *Mente* serán recogidas en este punto de su recorrido intelectual. Y, sin embargo, lo que se constituía como una serie de desarrollos inscriptos en el acotado marco de un pensamiento ético-político, irán depurándose, hasta convertirse en una indagación antropológico-filosófica que enfatiza la relación del ser humano con la temporalidad, con lo que ambos planos quedarán articulados. Los pasajes que hemos recogido y comentado intentan mostrar que Astrada no dejará nunca de pensar en la ligazón que existe entre una determinada concepción del ser humano —en este caso en lo que concierne a "las diversas posturas que el hombre adopta ante la realidad temporal" (NE, 252)— y sus implicancias práctico-políticas. En sus textos de juventud aparece, «en escorzo», una serie de consideraciones que tienden a establecer el fundamento por el cual se ligan el ser humano individual, la dimensión colectiva de lo humano y la Historia. Como he sugerido al tratar el ensayo "Obermann. Escepticismo y contemplación" [1918], páginas como "Diálogo de sombras" [1922] y "La Aventura Finita" [1925], en que se ponen en juego las relaciones en tensión entre una zona de idealidad prístina a la que se tiende, zona de perfección y belleza inalcanzables, postulada por el ser humano como *desiderátum* de su esfuerzo y sus luchas; y una zona de realidad inmanente, impura y efímera, pero al fin y al cabo la única que nos ha sido dada y en la cual debemos esforzarnos, replican, trasladados a un plano metafísico y en estilo literario, las preocupaciones

que tuvieron tratamiento en un terreno expresamente ético-político. En ese sentido, deben reconsiderarse a la luz de la "estética vital" y del "futurismo".

La vida, para ser vivida intensamente, requiere de henchir el instante presente, y para eso se vale de ambas dimensiones: el pasado, pues en él radica, después de todo, una posible «utilidad» para la vida —en un sentido nietzscheano, pensador que también recorre estos pasajes—, y el futuro, pues en la esperanza tendida hacia un estado de cosas superior al presente la vida encuentra cauces para superarse a sí misma. Ello resume la "inquietud romántica", que se mueve entre los polos de la comprensión del pasado —a partir del sentido histórico— y de la anticipación del futuro —la proyección que permiten la imaginación, los sueños, la utopía—, buscando configurar una convivencia asentada en los ideales de «justicia», «belleza» y «libertad». Supeditar la vida presente a un futuro que no llega es, propiamente, no vivir; vivir añorando el pasado es ahogar la vida en cultura ya muerta, en objetivaciones yertas.

El sentido estético del vivir, la "estética vital", apunta a identificar en el presente, no sólo su «realidad», sino también sus posibilidades inmanentes, su línea ideal, para llevarla a su plenitud. Así, los imperativos estéticos —el cultivo de la vida «como si de una obra de arte se tratase»— se traducen en imperativos ético-políticos. Concierne, por ello, a la dimensión de la acción, que siempre desborda las metas que pueden darle la «razón racionalista» y el «cientificismo». Por eso mismo, tampoco debe confundirse la estética vital con la suplantación normativa de la realidad que podemos reconocer en la ética idealista y la imposición de un «deber ser» extraño a la vida. Desde otro punto de vista, entonces, la estética vital se configura como una «cultura para la vida», que es tarea a conquistar para la época.

La valoración del anhelo y la dimensión utópica como constitutivas de lo humano, la consideración de las pasiones y los instintos en toda acción humana —que he presentado en el capítulo anterior—, la prefiguración «estética» del porvenir, son motivos que se inscriben bajo la estela de una misma inquietud filosófico-política: no como el rechazo de la «razón» sino, antes bien, como la conciencia de su insuficiencia y la necesidad de su apertura y complementación. La revaloración del mito y la dimensión religiosa de la existencia, como intentaré mostrar a continuación, se inscriben bajo la misma orientación.

## IV. 2. La noción de «mito» en el joven Astrada, entre Georges Sorel y Friedrich Nietzsche

El tema del «mito» en la filosofía de Carlos Astrada ha recibido especial atención por parte de la crítica, en función de que ha sido central en su pensamiento de madurez, principalmente a partir de *El mito gaucho* (1948), una de sus obras más relevantes y representativas. En ella, Astrada aborda la necesidad, para los argentinos, de volver a ponerse en contacto con su «mito originario», contenido en el poema épico *El Martín Fierro*, de José Hernández. A partir de una lectura filosófica del poema, Astrada busca dar cuenta de un «verbo instaurador» capaz de re-ligar lo disperso y de asentar firmemente la vida-en-común en estas tierras, lo que considera perentorio cumplimiento de un destino.

No obstante, como he adelantado en el segundo capítulo, en su período juvenil aparece ya la noción de «mito», fundamentalmente en el artículo de 1921 "El Renacimiento del Mito", en que saluda la Revolución rusa y la llegada de los bolcheviques al poder. Asimismo, en "La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler", de 1924, mencionará, sucintamente, a los "mitos impulsores" de los procesos históricos, "el hervor milenario de los grandes mitos" y el "carácter mítico" de ciertos proyectos políticos (RPMS, 276, 278, 280)[101]. En razón de esa preocupación temprana por el mito, y el posterior derrotero intelectual de nuestro autor, a menudo se ha trazado un puente entre el artículo de 1921 y el libro de 1948. Guillermo David, comentando el texto de juventud de Astrada, dirá, por ejemplo, que "ya en estas tempranas posiciones astradianas están en juego las claves con que comprenderá ciertos momentos fuertes de la historia a que le tocará asistir" (2004: 25)[102]. Y, si bien acuerdo con David en este punto —y puede señalarse una serie de elementos comunes a ambos modos de considerar el «mito», principalmente en torno a sus posibilidades prospectivas, como también en relación a aquello que el mito tenía de actualización de un pasado que estaba trunco y que aún latía en el presente, presto a encarnarse—, considero que puede resultar prudente establecer una serie de precisiones que contribuyan a entrever la especificidad de cada uno de los textos y, con ello, de cada instancia de la trayectoria intelectual de nuestro autor. *El mito gaucho* está atravesado por un horizonte filosófico diverso, asociado a una lectura heideggeriana sobre el poder instaurador del lenguaje, como también al papel ocupado por la Nueva Mitología en la Modernidad, a partir de los intentos del Romanticismo alemán por «recuperar» la Totalidad perdida. Asimismo, *El mito gaucho* puede considerarse como la

[101] La preocupación en torno al «mito» será constante en Astrada y aparecerá de diversos modos a lo largo de todo su derrotero intelectual. En el capítulo IX me ocuparé *in extenso* de las estaciones más destacadas de esa trayectoria para el período de primera madurez.

[102] "Discontinuidades y anomalías históricas, mitos sociales y políticos, voluntades colectivas encarnadas en ideales redencionistas, serán coordenadas infrecuentes en el pensamiento crítico y de izquierda desde las cuales entender los complejos procesos históricos del siglo XX. Como en tantas otras cosas, esta modalidad de abordaje lejana al racionalismo y al positivismo lo dotará para atender críticamente a los fenómenos políticos cruciales en lo que tienen de específicamente novedoso" (David, 2004: 25).

depurada síntesis de varias líneas de indagación que Astrada recorre desde al menos 1934, y que pueden resumirse en tres dimensiones fundamentales: los ensayos que discurren en torno a la relación entre filosofía, poesía y política —recogidos en su libro *Temporalidad* (1943) con algunas variaciones—; aquellos destinados a pensar el problema del "ser nacional" y la "esencia" argentina —me refiero, ante todo, a lo que el propio Astrada ha llamado una "metafísica de la pampa"—; y, por último, los que hacen referencia a la "formación política". Esas tres dimensiones encuentran su punto de convergencia en la reflexión en torno al mito. Por todo ello es que, para poder desentrañar la noción de mito que Astrada maneja en su juventud, debemos despojarnos de sus posteriores elaboraciones, conjurando, también aquí, el peligro de realizar una lectura retrospectiva.

"El Renacimiento del Mito" aparece en la revista de orientación anarco-bolchevique *Cuasimodo*, dirigida por Julio Barcos. En él, Astrada celebra la Revolución rusa como un acontecimiento transformador de la Historia, una "utopía encarnada" que remoza la conciencia histórica de los "pueblos expoliados" en dirección de los ideales de justicia y libertad, devolviendo a los hombres la fe y la esperanza necesarias para todo gran acto heroico, para toda *praxis* emancipatoria. "Rusia es algo más que una categoría geográfica o nacional", propone Astrada, "es el gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos" (RM, 194). Y también: "Rusia no es lo que quieren que sea los creyentes en esa civilización material que entra por los ojos" —entre los que coloca a Bertrand Russell y H. G. Wells, que pueden considerarse «representantes tipo» del liberalismo inglés y el socialismo parlamentario o «político», posiciones deudoras del economicismo, la antropología racionalista y una filosofía de la historia progresista y «evolucionista», dogmáticos seguidores del "mecánico mister Spencer" (194). Rusia, antes bien, "señala una discontinuidad en la historia" y, como tal, "es 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" (194).

En los trabajos comentados en el capítulo II de la presente investigación, Bustelo y Domínguez Rubio (2015; 2021) caracterizan el pensamiento del joven Astrada como "sorelianismo" y "vitalismo soreliano". Esa adscripción a las tesis de Sorel comenzaría, para los autores, con la crítica astradiana al progresismo que he mencionado anteriormente, encontraría su punto álgido en el texto sobre Rusia que examinaré en profundidad en la presente sección y se mantendría hasta 1925, momento en que Astrada, en línea con el relajamiento de los bríos revolucionarios en Europa y la manifestación de los primeros límites de la Reforma universitaria, habría hecho un viraje hacia temas estéticos. Más allá de esta distinción al interior del período

juvenil de Astrada, y la presunta orientación «esteticista» —que no comparto, por las razones expuestas en el capítulo II—, querría dirigir ahora la atención sobre la insistencia de los autores en la presencia de Georges Sorel en la obra del joven Astrada.

La tentación de atribuir a Astrada una influencia demasiado grande del pensador francés es fuerte, y ello, en primer lugar, en razón de la intervención de nuestro autor en círculos anarquistas y anarco-bolcheviques, las citas y comentarios al libro *Les Illusions du Progrès* [*Las ilusiones del Progreso*, 1908] y, fundamentalmente, la utilización de la noción de «mito», cuyo «hallazgo» como catalizador de esfuerzos colectivos tendientes a alterar las relaciones sociales vigentes es el principal tema de Sorel —desarrollado *in extenso* en *Réflexions sur la violence* [*Reflexiones sobre la violencia*, 1908], que introdujo, directa o indirectamente, la noción de «mito» en ámbitos literarios e intelectuales libertarios. En ese sentido, comparto que la influencia de Sorel en nuestro autor es innegable, pero considero que la caracterización del pensamiento de Astrada en términos de "vitalismo soreliano" supone otorgar una importancia excesiva a la presencia de una sola referencia o fuente —cosa que, por otra parte, los propios Bustelo y Domínguez Rubio de algún modo reconocen (2015: 300; 2021: n. 39, 40). Los elementos que Astrada comparte con Sorel pertenecen en buena medida al vitalismo entendido como «sensibilidad» —que en el caso del francés puede vincularse, principalmente, al pensamiento de Bergson. La propuesta de lectura aquí presentada, al tiempo que busca señalar los puntos en común entre ambos autores, intentará poner de relieve también aquellas dimensiones en que Astrada y Sorel difieren[103]. Asimismo, en razón de la centralidad del «mito», consideraré algunos pasajes de los escritos juveniles astradianos a la luz de *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871], el texto de Nietzsche que, como buscaré mostrar en este mismo capítulo, permea la caracterización de la Revolución bolchevique por parte del argentino.

### IV. 2. a. El mito como «imagen motriz»: Georges Sorel

Al igual que Astrada, Georges Sorel (1847-1922) tiene una concepción ética y heroica de la política. Desde esa perspectiva, dedicó buena parte de su obra a una discusión al interior del marxismo, a partir de la cual pretendía poner de relieve las «cualidades morales» de la acción que cohesionan un grupo humano —bajo el latiguillo, tomado de Renan, de la «reforma intelectual y moral»—, una dimensión que había quedado relegada por la ortodoxia consagrada en torno a los

[103] Para una lectura complementaria de la noción de «mito» en Astrada y su relación con Sorel y Bergson, cf. López (2009: 137-46).

epígonos de Marx[104]. Impugnaba, así, la interpretación economicista del marxismo y su determinismo histórico; para Sorel el agente del proceso emancipatorio se constituye a raíz de la lucha de los grupos sociales, movidos por mitos, y no en función de un movimiento «objetivo» de la infraestructura. Pero tampoco como resultado de la persecución de meros intereses económicos, que en definitiva corresponden a una antropología filosófica racionalista: "[e]l progreso económico supera infinitamente nuestras personas y beneficia mucho más a las generaciones futuras que a aquellos que lo crean; pero, ¿da gloria? ¿hay una epopeya económica que pueda entusiasmar a los trabajadores?" (Sorel, 1978: 263). También Astrada impugna esa concepción de lo humano y de la historia, si bien situándose por fuera del marxismo en este punto de su derrotero intelectual[105]. En "La Democracia y la Iglesia", un texto de 1922 en que Astrada cita aprobatoriamente a Sorel, afirma de manera afín:

> [a]ctualmente el movimiento proletario mundial atraviesa por una honda crisis interna. Sus diversos sectores están empeñados en una apasionada contienda ideológica. La división imperante en el campo obrero, originada en diferencia de doctrinas, y hasta de ideales, nos prueba una vez más, en contra de la concepción materialista de la historia, exclusiva y deformante, que las ideas, más que los apetitos, rigen y orientan a los hombres y a los grupos sociales (DI, 239).

La crítica al racionalismo toma en Sorel varias vías, que se anudan entre sí. Por un lado deviene anti-intelectualismo: son constantes los ataques del francés a los «sabios» y las irónicas sentencias sobre los "intelectuales" que, enquistados en una "clase" o "estado pensante" (1946: 17 ss), han terminado por abrazar "*la profesión de pensar para el proletariado*" (1978: 141; énfasis original). Astrada, por su parte, toma una posición similar en "El Renacimiento del Mito" —cabe aclararlo, únicamente en ese texto—, al reivindicar la "originalidad de la creación rusa" y criticar a los "ideólogos" y los "profesionales de la cultura occidental" que, siempre según el argentino, preferirían que los rusos, antes de realizar una acción revolucionaria, hubieran "forjado un nuevo ideal o una nueva doctrina económica sin intentar llevarlos a la práctica" (RM, 193). A contrapelo de lo que quisieran aquellos intelectuales escépticos, que "parecen creer que los ideales deben permanecer en el plano de las concepciones abstractas", juzga Astrada que los bolcheviques "han osado heroicamente plasmar en la realidad un viejo y audaz ensueño de redención humana". Eso, continúa nuestro autor, "les parece poco *original* a aquellos ideólogos

[104] No puedo abordar en profundidad las complejas relaciones de Sorel con el marxismo de su época, dividido entre «ortodoxos» y «revisionistas». El revisionismo de Eduard Bernstein caló hondo en Sorel, quien tomó partido por él en el célebre *Bernstein-Debatte* y decretó, también, la «crisis del marxismo». No obstante, su derrotero intelectual final lo aleja del reformismo y la teleología de inspiración neokantiana de Bernstein. Para una breve introducción al tema, cf. Sazbón (2013). También puede revisarse el texto de Laclau y Mouffe (2011). Por último, y aunque llega a algunas conclusiones discutibles, vale la pena abordar el clásico trabajo de Sternhell (1994), en que interpreta al pensamiento soreliano como una «revisión antimateralista del marxismo».

[105] Cf. nota 58 de la presente investigación.

que, carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinarismos para retardar la hora de la justicia social" (193; énfasis original). Como es evidente, en esos pasajes se vislumbran algunos atisbos de la concepción astradiana en torno a las relaciones entre el «ideal» y la «vida» —lo cual encontrará un mayor desarrollo a partir de 1923, como ha sido precisado en el capítulo anterior. También en este artículo la posición de Astrada pone el énfasis en la integración de ambas dimensiones de la vida humana: los ideales "adquieren un contenido histórico" concreto y singular, "humanizándose en un perenne esfuerzo por realizarse". Los "profesionales de la cultura occidental" reproducen un conocimiento yerto, inánime, que ya no bebe de las fuentes de la «vida». En un sentido análogo, cabe destacar la afinidad que existe entre la crítica de Sorel a la moral kantiana, idealista, (Sorel, 1978: 218 ss) y la de Astrada.

Por otra parte, la crítica al racionalismo adquiere la forma, en Sorel, de anti-utopismo. Según el pensador francés, la «filosofía intelectualista» deviene, a menudo, en la construcción de «utopías», a las que critica y distingue tajantemente de los «mitos» —crítica que no existe en el argentino; como se ha mostrado en el apartado anterior, la dimensión utópica es valorada por Astrada en relación con la capacidad proyectiva del ser humano. Para Sorel, mientras el mito es una "organización de imágenes" que evoca "instintivamente", "por intuición, previamente a un análisis reflexivo" (1978: 125 ss), la totalidad de los sentimientos heroicos sobre los que se emplaza toda verdadera acción histórica —"no ejecutamos nada grandioso sin que intervengan imágenes coloreadas y dibujadas con limpieza, que absorben toda nuestra atención", dirá Sorel (152)—; la utopía es, en cambio, una construcción intelectual, un producto de la razón y del análisis reflexivo —continuamente asociados por Sorel al «lenguaje» y al «discurso»— antes que de la fantasía, es una "obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo al cual se pueda comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran" (38). Para Sorel, la utopía no es más que "una construcción desmontable, de la cual ciertos pedazos han sido tallados de manera que pueda ser transferida (mediante algunas correcciones de ajuste) a una legislación verdadera" (38). En otras palabras, el esquema utópico de una realidad alternativa a la actual se constituye como una sumatoria de parcelas claramente individualizables, que pretende ser «aplicada» sin más. El mito, en cambio, expresa un "conjunto indiviso" de imágenes que invoca "un porvenir indeterminado en el tiempo", una "intuición […] que el lenguaje no podría brindar de un modo tan perfectamente claro, y que nosotros obtenemos en un conjunto percibido en forma instantánea" (125; 129)[106].

[106] Se trata de una dimensión en que el pensador francés muestra su afinidad con Nietzsche, quien en *El nacimiento de la tragedia* expresa: "…tenemos que admitir que el significado […] del mito trágico nunca llegó a serles transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes

En este punto, Sorel se vale del lenguaje de Bergson, de quien se reconoce deudor[107]. Así, en el caso del mito de la «huelga general» —para Sorel, el mito por excelencia del moderno socialismo, al que equipara con la «revolución» de Marx—, "ningún detalle de ejecución importa realmente para la comprensión del socialismo; más aún, agreguemos que está siempre peligrando de perder algo de esta comprensión cuando se busca descomponer este conjunto en partes" (131). En definitiva, insiste Sorel, "es imprescindible *apropiarse del todo indiviso y concebir el paso desde el capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no puede ser descrito*" (152; énfasis original); el mito "presenta a la revolución en bloque, como una totalidad indivisible" (2014: 89)[108].

Para Sorel, el forjador de utopías tiene una fe ciega en la razón y en la ciencia, que expresa, en definitiva, la creencia en que el curso histórico futuro es del todo previsible. En esa clave, la estructura mental del «utopista» está emparentada, según el francés, con la "concepción burguesa de la ciencia" o "pequeña ciencia" (1978: 143-5), muy propia de la Modernidad y del vínculo novedoso que en ella se establece entre el ser humano y el mundo natural y social circundante. Sorel no rechaza la ciencia *in toto*; su crítica va, antes bien, contra el «cientificismo», de manera análoga a lo que se ha planteado para Astrada en capítulos anteriores. Sorel se opone, en definitiva, a trasladar el esquema explicativo de las ciencias «naturales» al mundo histórico-humano. Con ello, asimismo, impugna la posibilidad de prever el decurso social, inapresable en esbozos lógicos. "Como la astronomía calculaba las tablas de la luna", argumenta Sorel, "se creyó que el fin de la ciencia era prever exactamente el porvenir" y, con ello, "que la ciencia era capaz de corregir la sociedad y de indicar las medidas que debían tomarse para hacer desaparecer lo que el mundo actual encierra de desagradable" (143). Esa concepción de la ciencia —y la

---

hablan, en cierto modo, más superficialmente de como actúan; *el mito no encuentra nunca de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada*. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos…" (Nietzsche, 2000: 147; énfasis propio). La impugnación de la «abstracción del concepto» es una constante en Nietzsche, de la cual el opúsculo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873] es un destacado ejemplo.

[107] Un estudio reciente de Tommaso Giordani, reconocido traductor e intérprete de la obra de Sorel, apunta a relativizar el impacto de Bergson en la noción de «mito» de aquel, para lo cual traza una pormenorizada lectura filológica de los materiales que luego conformarán *Réflexions sur la violence.* Giordani concluye que las ideas de Bergson fueron "superpuestas en un argumento ya coherente y autónomo" (2018: 179; trad. propia), lo que constituyó una búsqueda por ampararse en un lenguaje filosófico ampliamente difundido en las capas medias de la sociedad francesa, seducida por el éxito de las conferencias de Bergson y de su figura pública. Vale la pena leer el fino y riguroso argumento de Giordani, quien se rehúsa, pese a todo, a considerar un uso "puramente instrumental" de Bergson por parte de Sorel (175; trad. propia).

[108] También: "Marx tuvo el mérito de desembarazar a su mito revolucionario de todas las fantasmagorías que tantas veces han hecho buscar una tierra de Jauja [sinónimo de «utopía»]. El mito no se presta a una descomposición del cambio en capas sucesivas, de las que fuera posible hacer una serie y que, desplegadas a lo largo de un extendido espacio de tiempo, pudieran ser vistas como formando una evolución" (Sorel, 2014: 89).

absolutización de la misma—, encierra una mirada técnica sobre «lo real», que "corresponde perfectamente a la manera de pensar de los capitalistas" (143). Para Sorel, en definitiva, el conocimiento científico "es para la burguesía un molino que produce soluciones para todos los problemas que se le presentan: la ciencia ya no está considerada como una manera perfecta de conocer, sino sólo como una receta para procurarse ciertas ventajas" (144). Por añadidura, una ciencia como la que Sorel describe —"derivada de la astronomía"—, supone que todo lo existente es "susceptible de ser reducido a una ley matemática" (145). Procede por deducción e ignora, en definitiva, que los motivos últimos de la acción humana escapan a toda reducción racionalista. En consecuencia, se torna necesario contemplar la zona de lo no-racional y su potencia, que en Sorel serán centrales. Mientras el utopismo y la "pequeña ciencia" buscan la adecuación entre mundo y acción —esto es, que reconocen una motivación (únicamente) racional, impulsada por la identificación de un curso necesario del mundo, sobre el que hay que operar «técnicamente», a partir de una serie de fórmulas universales—, Sorel afirma que tal previsión es imposible y apuesta por la dimensión no racional de la vida, que permite desplegar el factor de innovación en el ser humano —que es, ante todo, un «creador». Esa dimensión no racional de la vida —con su «oscuridad» y su «misterio» (148 ss)— está contenida no menos en el mito que en el arte, la poesía, la epopeya, la imagen, ante las cuales el discurso racional, el lenguaje y el análisis enmudecen[109].

En 1902 Sorel publica *La Ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire* [*La Ruina del Mundo Antiguo*], un libro en que recopila algunos artículos escritos hacia 1894. En la "Advertencia al lector" —fechada en junio de 1901—, Sorel escribía, casi a modo de confesión:

> [n]o he creído tener el derecho de corregir los numerosos pasajes donde afirmaba de una manera decisiva la transformación científica de la sociedad por el socialismo. Por esa cuestión me separo hoy de los que en Alemania son considerados como los representantes de la ortodoxia marxista. Estimo que el deseo de resolverlo todo bajo los puntos de vista científicos conduce casi necesariamente a la utopía o al socialismo de Estado. Creo estar hoy mucho más cerca del verdadero espíritu del materialismo histórico que en 1894 (1946: 8).

Sorel está «cerca del espíritu del materialismo histórico» pero lejos aún de su pensamiento maduro —donde no cabría siquiera una expresión como «materialismo histórico» y que

[109] Con motivo de la moral, Sorel hará similares apreciaciones en torno al "misterio" que rodea a las "relaciones sexuales" y a la "familia, cuya organización influye en todas las relaciones sociales": ni una ni otra se dejan "encerrar en fórmulas" (1978: 148-9). Algunas páginas más adelante insistirá: "[l]a *pequeña ciencia* ha engendrado un número fabuloso de sofismas con los cuales se tropieza a cada paso y que sirven admirablemente para quienes poseen la mediana y cándida cultura que brinda la Universidad. Estos sofismas consisten en nivelar todo en cada sistema por amor de la lógica; así se reduciría la moral sexual a las relaciones equitativas entre los contratantes, el código de la familia al de las obligaciones, y en la producción, al cambio" (151; énfasis original).

encontrará su aquilate en la «teoría de los mitos» desarrollada en *Reflexiones sobre la violencia*. No obstante, la cita es lo suficientemente elocuente de su discusión abierta con el marxismo de la época, el de la II Internacional. Sorel acabará por impugnar la noción de «leyes objetivas» de la historia, a la par que producirá un desplazamiento: tales leyes no son ya el sustrato racional de lo social sino imágenes integrantes de un mito a través del cual una clase se constituye como sujeto colectivo que disputa la dirección de la sociedad[110]. El socialismo —la revolución, la huelga general— se expresa, no como un plan de acción predeterminado, sino como un conjunto de imágenes que, rodeadas de misterio, cohesionan y proyectan las voluntades hacia la *praxis*, abriendo el futuro hacia «lo nuevo», que está siempre atravesado por la contingencia, por lo indeterminado.

En este punto, Sorel aparece como un representante cabal del romanticismo, tal y como ha sido presentado en el capítulo I, siguiendo a Isaiah Berlin. El pensamiento del francés expresa radicalmente la disolución de aquella pretensión de comprensión del «mundo objetivo» y la «naturaleza de las cosas», y la consiguiente imposibilidad de inferir de ella valores y fines, horizontes para la acción. En palabras de Sorel: "[n]o existe procedimiento científico adecuado para prever lo futuro de un modo científico, o que al menos permita discutir la superioridad de unas hipótesis sobre otras" (1978: 125). «Lo real» no es, para Sorel, una totalidad armoniosa o un sistema racional fundante, sino una «*mélange*»; la "cosa real" —explica Berlin en un trabajo dedicado al pensador francés— es "caótica, aterrorizante, compuesta de fuerzas ingobernables, contra la cual el hombre tiene que luchar", valiéndose de la ciencia, sí, pero como de un instrumento provisorio y sólo aplicable a ciertos ámbitos de la vida (Berlin, 1983: 381). La ciencia es un artificio humano, y todo conocimiento científico se produce a partir de una finalidad práctica que el ser humano persigue, como punto de partida y llegada de su acción —y en esto podían coincidir, en una lectura como la que Sorel traza, tanto Vico como Marx, Bergson y James, algunas de sus fuentes más importantes. En *La Ruina del Mundo Antiguo* afirma, por ejemplo:

> [d]escubrir leyes abstractas gobernando la evolución de las sociedades es una empresa que es preciso dejar a los profesionales de la sociología: esas bravas gentes descubren tan grandes leyes que no tienen tiempo de pensar en realizarlas.
>
> Nosotros procedemos muy distintamente; no pretendemos poner leyes análogas a las leyes físicas para deducir lógicamente las consecuencias; ese género de física sociológica es muy dado al ridículo; Marx ha seguido siempre otro método, el único fecundo. Estudiando de una manera

[110] Dice Sorel, por ejemplo: "[l]os autores que habían criticado a Marx le habían reprochado haber utilizado un lenguaje repleto de imágenes, que no les parecía conveniente para una investigación supuestamente científica. Son las partes simbólicas que antaño se consideraban de dudoso valor, por el contrario, las que representan el valor definitivo de la obra. Hoy en día sabemos, gracias a la enseñanza de Bergson, que el movimiento se expresa sobre todo en con imágenes, que el pensamiento fundamental de un filósofo se envuelve con fórmulas míticas, y que la metafísica no puede utilizar el lenguaje que le conviene a la ciencia" (2014: 94-5).

> filosófica las épocas convenientemente escogidas, es posible formular *reglas de prudencia*, excelentes para la práctica de hoy. Estas reglas no nos dicen lo que sucederá, ni siquiera lo que es preciso hacer; pero nos advierten de ciertos peligros y nos trazan una vía al abrigo de un cierto número de escollos reconocidos; la ruta no está perfectamente segura, pero es un poco limitada. Esas reglas no valen nunca igualmente para todos los tiempos, pero cada día tiene su trabajo; lo esencial es que ellas sean útiles para el tiempo actual (1946: 28-9; énfasis original).

También el mito tendrá, para Sorel, esa orientación práctica, pues proporciona cierta certeza, suple la necesidad de inteligibilidad sobre el acaecer del mundo y posibilita el accionar de un colectivo humano en él. Con respecto a la re-interpretación de la teoría marxista que Sorel realiza, la separación de la sociedad en dos clases fundamentales y el «dogma» de la lucha de clases son recuperados por él y transmutados a elementos míticos. En ese sentido, la consolidación de las clases como fuerzas históricas depende, ya no de un proceso objetivo de transformación socioeconómica, sino, antes bien, de su enfrentamiento con fuerzas opuestas; la conformación de la clase obrera en tanto grupo pasa, de ese modo, a depender de un proceso constante de «escisión» con respecto a la burguesía, una lucha que se vuelve condición de la propia identidad obrera, dado que la búsqueda de áreas en común con la clase capitalista solo puede contribuir al debilitamiento de aquélla. En otras palabras, para Sorel la tesis de la lucha de clases es el corazón del marxismo, pero a condición de ser entendida, no como principio sociológico de explicación de la realidad ni como una «ontología del ser social», sino como parte de un mito capaz de contrarrestar el sentido declinante de la civilización[111]. En ello encontramos también la recuperación de la "violencia" —que Sorel distingue de la "fuerza" (1978: 178)— y que resulta una garantía de la conciencia proletaria, además del único medio capaz de mantener el antagonismo —e, incluso, de renovar a la propia burguesía decadente, que Sorel no creía algo inconveniente (82-4). Las convicciones morales "elevadas" no dependen, para Sorel, "de los razonamientos o de una educación de la voluntad individual", sino "de un estado de guerra del cual los hombres aceptan participar y que se traduce en mitos concretos", que brindan a la acción su carácter "sublime" (220). Todo pacto con la clase dominante, toda concesión a la que cede el proletariado, son manifestaciones de una derrota ante el adversario que es, ante todo, intelectual y moral.

Para Sorel, toda configuración humana está arrojada a su posibilidad más fundamental: no ser. La desintegración, la declinación, en fin, la «decadencia», es la posibilidad que acecha a todo

[111] Mientras el marxismo de la época explicaba el desarrollo de la historia universal «determinado en última instancia» por la infraestructura —con el antagonismo entre clases como motor de la historia—, Sorel apunta una serie de «mitos» que trastocan todo determinismo económico: la Reforma, la Revolución Francesa, la gesta de Mazzini y la expectativa del retorno de Cristo de los primeros cristianos, entre otros (Sorel, 1978: 126).

ordenamiento social. Por eso es que la concepción soreliana implica, antes que una lucha contra el «modo de producción capitalista» —por utilizar una terminología cara al marxismo clásico— una profunda invectiva dirigida contra la «cultura burguesa» y su *ethos*: la burguesía ha dejado de ser la clase ascendente, «conquistadora» y «guerrera» (1978: 84 ss), que trajo consigo la promoción de una nueva mentalidad, para pasar a ser la manifestación última de la decadencia, contaminada por el hedonismo y el utilitarismo más abyectos, y por el racionalismo ciego al «misterio». Un similar espíritu «infecciona» al socialismo político-parlamentario, que puede entenderse como una expresión más del declive de la civilización moderna. Sorel planteará el mito sindicalista de la huelga general como única posibilidad de recuperar el espíritu heroico, abnegado y dispuesto al sacrificio de la clase proletaria, como principios capaces de detener la decadencia, que es lo que en definitiva lo obsesiona[112]. En este punto es que podemos marcar otra distancia de Astrada con Sorel. La crítica soreliana al cientificismo y el utopismo, su impugnación del socialismo político-parlamentario y su énfasis en la zona no racional de la vida humana, se recortan sobre la perspectiva de la decadencia y la desintegración. Contra ellas se alza el mito de la huelga general y de la revolución, que aparecen como acicates de la acción y cultivadoras de las cualidades morales a partir de la lucha. Como explica Julien Freund, "[y]a que Sorel plantea el problema del hombre y la sociedad […] en términos de decadencia, su verdadera cuestión sólo puede ser la de la supervivencia". Y continúa: "[t]endemos a caer en las ilusiones del progreso, del bienestar y del confort, y, bruscamente, el desarrollo mismo nos enfrenta con el viejo problema de la supervivencia, es decir, de la conservación del ser". Por eso es que la "revolución que [Sorel] preconizaba debe ser considerada, también, en esta óptica: es en ciertas condiciones un medio de asegurar la supervivencia" (Freund, 2014: 27). De modo similar, María Pia López dirá que incluso la lucha de clases "parece menos vinculada al objetivo de la emancipación de los hombres —aunque no deja de estarlo a lo largo del escrito— que al de evitar que las sociedades declinen su fuerza" (2009: 138). La «decadencia» resulta, así, un presupuesto trans-histórico de los desarrollos de Sorel —incluso de su noción del «mito»—, que Astrada no podría aceptar[113].

[112] Julien Freund llegará a decir, refrendando una tesis de Pierre Cauvin, que "las principales obras de Sorel se preocupan por un problema de decadencia. *Le système historique de Renan* [El sistema histórico de Renan] tiene como objeto la decadencia del judaísmo y el advenimiento del cristianismo; *Le procès de Socrate* [El juicio de Sócrates] se interroga sobre el declive del mundo antiguo; *La ruine du monde Antique* [*La Ruina del Mundo Antiguo*] plantea el problema de la decadencia de Roma; *Les illusions du progres* [*Las ilusiones del Progreso*] plantea la cuestión del declive de la burguesía; *Réflexions sur la violence* [*Reflexiones sobre la violencia*] y *La décomposition du marxisme* [*La descomposición del marxismo*] se refieren a un problema moderno, el de la degeneración de la social-democracia y la revolución proletaria" (Freund, 2014: 13-4).

[113] En el capítulo III he expuesto la crítica astradiana a la «ideología de la decadencia» que, si bien despliega en relación a Spengler, podría reponerse aquí de modo aproximado.

Por otra parte, pareciera no haber, en Sorel, puentes posibles a tender entre el discurso racional y analítico —que deriva en utopía— y el «misterio» que envuelve al mito, a la imagen, al arte. Asoma, con ello, una impugnación más del intelectualismo. Rechazando la posibilidad de una "ciencia del arte", Sorel afirma que la "inutilidad del discurso [con respecto al arte] se debe a que el arte vive sobre todo de misterios, de matices, de lo indeterminado", dimensión que el lenguaje no puede, en definitiva, aprehender (1978: 147). Por eso, "cuanto más metódico y perfecto es el discurso, más riesgo encierra de suprimir todo lo que distingue a una obra maestra, a la que reduce a las proporciones de un producto académico" (147). Hay en Sorel una profunda afinidad entre el arte y el mito, en tanto el arte debe ser entendido como "una realidad que hace *nacer* ideas, y no como una *aplicación* de ideas" (247; énfasis propio)[114]. Por eso el mito se expresa, en ocasiones, en el "lenguaje de la epopeya" (221), y también en la "poesía popular" (101). El arte, como el mito, está rodeado del misterio; el discurso racional, la «pequeña ciencia», la utopía, creen posible la previsión y pretenden reformar la realidad aplicando a ella cánones lógicos, universales. Tanto establecer una "ciencia del arte" como "describir la obra de arte de una manera tan adecuada que el lector pudiese sacar del libro una exacta apreciación estética" son, para Sorel, una "perfecta pedantería" (147)[115].

Del socialismo dirá, de modo similar, que es "necesariamente algo muy oscuro", pues intenta realizar transformaciones radicales en la esfera de la producción, para Sorel "lo que hay de más misterioso en la actividad humana, […] imposible de describir con la claridad que vemos en las regiones superficiales del mundo". Por eso es que, en definitiva, "[n]ingún esfuerzo mental, ningún adelanto en los conocimientos, ninguna inducción razonable logrará destruir el misterio que rodea al socialismo" (1978: 151). La decadencia del movimiento socialista comienza cuando es dominado por la «pequeña ciencia» —algo de lo que ni el propio Marx habría estado exento, pero que Sorel imputa, sobre todo, a Engels. El socialismo político-parlamentario es un modo de la utopía y una traducción política del evolucionismo determinista, caro al «bienestar», la «paz» y el «humanitarismo», que acaban por socavar, para Sorel, todo ánimo de grandeza, todo ímpetu heroico.

Como puede inferirse de lo dicho anteriormente, la efectiva realización de la huelga general es algo que, en el fondo, no importa a Sorel. La función social del mito en tanto sostén expresivo de todo gran movimiento social y sujeto histórico colectivo —pueblo, partido o clase (1978: 125-

[114] Como comentaré más adelante en el presente capítulo, esa afinidad será mucho más pronunciada en Nietzsche.
[115] Para un tratamiento *in extenso* del tema del arte en Sorel —y la posibilidad de su decadencia—, cf. Reszler (2005: 77 ss).

6)— es, por un lado, contrarrestar el sentido declinante de la civilización, suscitando un temple sacrificial, un estado de ánimo heroico necesario para toda acción histórica «grandiosa». Por otro, el mito tiene una dimensión que podría calificarse como «cognoscitiva», pues ofrece un marco interpretativo en el que la clase obrera es capaz de reconocerse a sí misma y desentrañar el sentido de los acontecimientos particulares —huelgas, levantamientos y, en el límite, toda acción de la vida cotidiana—, que se recortan, así, sobre la perspectiva de la lucha apocalíptica, de la "revolución catastrófica" o "gran batalla napoleónica" (73). En palabras de Sorel,

> [l]a huelga aporta una nueva claridad; ella separa mejor aún que las circunstancias diarias de la vida, los intereses y los modos de pensar [...] todas las contraposiciones adquieren un carácter de extraordinaria nitidez cuando se supone que los conflictos crecen hasta el punto de la huelga general [...] [que muestra que] la sociedad está bien delimitada en dos campos, y sólo en dos, sobre un campo de batalla (1978: 134-5).

* * *

En 1964 Carlos Astrada volvió a publicar *El mito gaucho*. Esta segunda edición —casi una reescritura— intercala algunos capítulos en que interpreta la historia argentina de los dieciséis años transcurridos entre la primera y la segunda versión del libro, además de un apartado final en torno a la cultura y la filosofía nacionales. La versión de 1964 cuenta también con una extensa Introducción en que Astrada precisa los alcances de su noción de «mito», integrando algunas lecturas posteriores —fundamentalmente Mircea Eliade, a quien reprochará el "carácter escatológico" de su concepción sobre el mito, y Georges Gusdorf (1964: 46)— y respondiendo a las invectivas que había recibido la primera edición de su trabajo. Es en este contexto que desliza una crítica a los "mitos sociales" sorelianos. Según Astrada, "hay que establecer el límite entre lo mítico y el efectivo acaecer histórico"; Sorel "borra infundadamente este límite y sostiene que la «huelga general», «la revolución social» (con error la llama él «la revolución catastrófica de Marx») son sólo mitos" (46).

La crítica de un Astrada ya maduro —que paradójicamente en el mismo párrafo reivindica, de manera bastante aproximada a Sorel, una interpretación del mito "de la «lucha final» como un acicate emocional, como la cristalización de un anhelo en medio de un largo y continuo combate" (1964: 46)— se dirige a establecer una correcta relación entre la Historia y el mito, a dilucidar su límite, que el francés no habría considerado de modo acabado. Astrada aclara que los "*desiderata*" que el mito de la revolución expresa, "más de una vez han transpuesto aquel límite y han cuajado en acontecimiento histórico, creador de un nuevo orden social, como la Revolución Francesa, la

Revolución de Octubre, la insurgencia revolucionaria de China Popular, la mayor de los tiempos modernos" (46; énfasis original).

En este punto, la perspectiva astradiana no ha variado demasiado desde el texto de 1921, en que planteaba a la gesta bolchevique y su efectiva encarnadura histórica como un mito "que ha fecundado la conciencia del mundo" (RM, 194). Para el Astrada juvenil el mito de la revolución había devenido historia, en tanto que la historia había, también, devenido mito. En ese sentido, los acontecimientos históricos concretos se integran a la epopeya mítica, cuyo despliegue posibilita una acción creadora —no en vano Astrada afirma que "Rusia es un mito creador de Historia"—, en un sentido aproximado a la visión del propio Sorel. Efectivamente, también en Sorel los "recuerdos de conflictos particulares" (Sorel, 1978: 129) son «absorbidos» por esa gran organización de «imágenes motrices» que es el mito —lo que bastaría para desmentir los pareceres del Astrada maduro. Pero ello aparece también de manera más explícita en un breve y encendido texto de 1919, "En defensa de Lenin", en que Sorel pone a consideración la Revolución rusa en los momentos inmediatamente posteriores de la finalización de la Gran Guerra:

> [a]caso los bolcheviques acabarán por sucumbir, a la larga, bajo el peso de los golpes asestados por mercenarios al servicio de las plutocracias de la *Entente*; pero nunca perecerá la ideología de esta nueva forma de Estado proletario. Sobrevivirá fusionándose con los mitos que adquirirán fuerza a partir de los relatos populares relativos a la lucha mantenida por la república de los *soviets* contra la coalición de las grandes potencias capitalistas (Sorel, 1993: 103).

Pese a las críticas de madurez, es en este punto —y no tanto en el «intuicionismo» que subyace a la teoría soreliana—, en definitiva, donde más se acercan la concepción soreliana del mito y el modo en que Astrada lo despliega en su texto de 1921, como así también en lo que respecta al «estado del espíritu» heroico que el mito suscita, movilizando a los hombres hacia la «lucha» y posibilitando la apertura a «lo nuevo», que es siempre indeterminado, ligado por entero a la capacidad creativa del ser humano.

### IV. 2. b. El mito trágico y la auto-disolución de la razón: Friedrich Nietzsche

"Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos" reza la primera oración de "El Renacimiento del Mito", y continúa: "[l]os 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" (RM, 192; énfasis propio). Dos años antes, en su alocución en homenaje al primer aniversario de la Reforma universitaria, Astrada había dicho con una formulación similar:

> [l]a inquietud que hoy agita a todas las colectividades humanas nos dice, en el lenguaje confuso pero elocuente del dolor y del presentimiento, que algo nuevo y grande se está gestando en las entrañas de la humanidad; esa inquietud es el sagrado temblor que anuncia el alumbramiento. *Un hálito de tragedia* y de lucha nos envuelve; la angustia y la esperanza, en que se agigantan las almas, otorgan a esta hora solemnidad y grandeza (EHV, 167; énfasis propio).

Tras estas sentencias puede encontrarse, como intentaré mostrar a continuación, una interpretación de la Revolución bolchevique y el «mito» que ella encarna, tamizada ya no únicamente por Sorel sino también por el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* [1871], cuyo propósito principal, además de un estudio filológico en torno al surgimiento y declinación de la tragedia griega, radicaba en una consideración sobre las posibilidades de reconstituir las condiciones, en la Modernidad, de una nueva "edad trágica" y un consecuente "renacimiento del mito" (Nietzsche, 2000: 169; 191), que traza para Alemania[116]. Quisiera insistir, en este punto, en que el pensamiento astradiano se construye creativamente en diálogo con una serie de fuentes, cuya coherencia no está dada previamente sino que es resultado de la misma apropiación lectora[117].

---

[116] En este punto, el joven Nietzsche continúa las preocupaciones elaboradas por el Romanticismo alemán. Christoph Jamme arroja luz sobre la relación entre el filósofo de Röcken y el movimiento romántico: "[l]a teoría del mito probablemente más exitosa a finales de siglo XIX la debemos a la obra temprana de Friedrich Nietzsche, que incorpora y transforma influencias de Creuzer, Bachofen, Schopenhauer y también de Schelling. Todavía hoy perdura la controversia de si su enfoque del mito habrá sido contrailustrado (Habermas) o ilustrado (Adorno), en otras palabras, si Nietzsche —por lo menos a partir de *Zarathustra*— había creado nuevos mitos o si se le debiera entender como crítico del mito. Sólo en los años más recientes ha quedado claro que las tensiones entre tendencias mito-afirmativas y mito-críticas, características en la obra de Nietzsche, tienen su origen en su relación ambivalente con el Romanticismo —más precisamente, con el Romanticismo temprano—, contra la cual polemizaba sobre todo por el hecho de que constituía el núcleo básico de su esencia" (Jamme, 1999: 138-9).

[117] Con ello, se vuelve necesario también puntualizar una serie de elementos, algo esquivos, en torno a la relación de Sorel con la figura de Nietzsche, y la presencia de éste en aquel. *Reflexiones sobre la violencia* dedica un apartado a Nietzsche en el que cita *El nacimiento de la tragedia*, pero no con motivo del «mito» sino para ponderar su valoración del "genio helénico". En ese apartado integrará también a su visión la distinción nietzscheana entre «moral de los esclavos» y de los «señores» (Sorel, 1978: 243-51). En su estudio *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Ernst Nolte apunta, comentando a Sorel, que "[e]ntre los grandes filósofos y teóricos nombra con mucha mayor frecuencia a Bergson y a Marx, pero no cabe duda alguna de que el influjo de Nietzsche sobre él fue profundo". Y agrega, de manera crucial para esta investigación: "[l]a proximidad objetiva entre ambos aparece ya en el concepto de «mito», aunque Sorel acerque lo irracional a la vida política mucho más de lo que lo había hecho Nietzsche […] Sólo un horizonte determinado por mitos —así podría resumirse la concepción de Sorel en conexión con una formulación nietzscheana— depara energía y fuerza vital a las clases y a los grupos de hombres (Nolte, 1995: 278-9). Una valiosa referencia de la proximidad conceptual entre el pensador francés y el alemán nos la da Edouard Berth, teórico y militante sindicalista, discípulo de Sorel, quien señala, interpretando la visión de Sorel y Bergson en clave nietzscheana: "[e]l marxismo ortodoxo se sitúa por completo en el plano de lo que se ha llamado el pensamiento moderno; es decir, en el plano de un racionalismo científico, optimista y burgués. La filosofía sindicalista, como Sorel ha tratado de deslindarla, está por el contrario penetrada de ese pesimismo heroico al que Nietzsche se refirió con tanta elocuencia en su admirable obra *Origen de la Tragedia*; la substitución del Mito de la *Huelga General*, en lugar de la idea de la conquista electoral de los poderes públicos, simbolizaba ese paso del racionalismo optimista moderno hacia el espíritu cartesiano del siglo XVIII; […] El éxito de Bergson significa el fin del racionalismo cartesiano y enciclopedista; significa *el triunfo de una concepción mística y trágica de la vida*. Se comprende, por tanto, que tenga en contra suya a todos los racionalistas, a todos los alejandrinos, a todos los científicos, a cuantos en quienes revive, en diversos grados, el espíritu del siglo XVIII, es decir, el espíritu de una sociedad disfrutadora, libertina y optimista" (Quintanilla, 1953: 136; énfasis original). Estudios más recientes, sin embargo, tienden a relativizar el influjo de

La concepción "profundamente personal" del surgimiento de la tragedia —como afirmaba el propio Nietzsche en su "Ensayo de autocrítica", colocado al comienzo de la reedición de 1886 del escrito original— apuntaba, en primer lugar, a disputar la interpretación «clásica» de la cultura griega, que encontraba un acabado representante en el filólogo Ulrich von Wilamowitz, a la sazón un duro crítico del trabajo de Nietzsche. En línea con el Romanticismo alemán, el filósofo de Röcken miraba a su tiempo en el espejo de la Grecia antigua. Pero allí donde otros autores valoraban la Grecia que era considerada cuna de la civilización occidental —la Antigüedad «clásica», precisamente—, con su unión entre «verdad», «bien» y «belleza», su culto a la claridad del concepto y a las bellas y refinadas formas, Nietzsche des-cubría una Grecia «oculta», mística y mistérica, orgiástica y primitiva, no homérica y no olímpica, donde imperaba la tragedia. Ello lo llevó a formular su célebre visión de los principios apolíneo y dionisíaco, de cuyo juego, entre bélico y erótico, la tragedia ática era máxima expresión (Nietzsche, 2000: 41)[118].

Dioniso y Apolo son las divinidades griegas con las que Nietzsche nombra los impulsos o "instintos" [*Trieb*] subyacentes a la creación artística que "brotan de la naturaleza *sin mediación del artista humano*" (48; énfasis original). Con ello transponía la visión schopenhaueriana —del mundo como «voluntad» y «representación»— a su explicación del nacimiento de la tragedia. Lo dionisíaco, para Nietzsche, es la voluntad de lo existente, el Uno originario e indiviso que, en tanto tal, no nos es dado a la intelección, ni siquiera a la intuición. En el caso artístico, Nietzsche explica que el impulso dionisíaco se nos aparece en la música, esto es, la actividad artística «no figurativa», «no plástica». El "fenómeno fisiológico" que Nietzsche elige como analogía es el de la «embriaguez» [*Rausches*] (2000: 42). Para convertirse en perceptible —y, aún, comprensible— Dioniso precisa de Apolo, la divinidad luminosa que otorga «apariencia», diferenciando en múltiples fenómenos el caos originario de la voluntad. Se trata de la "imagen divina del

Nietzsche en Sorel. El en el estudio citado, Giordani argumenta que "el nietzscheanismo atribuido a Sorel es en gran medida erróneo, y constituye un buen ejemplo de las deficiencias de la literatura disponible. Ampliamente considerado como una gran influencia, Nietzsche está de hecho prácticamente ausente en la escritura de Sorel, y es discutido significativamente solo en las *Reflexiones*" (2018: 166, n. 5; trad. propia).

[118] El motivo de las «dos Grecias» no es, por supuesto, privativo de Nietzsche, sino que se engarza, con modulaciones propias, a toda una serie de autores del idealismo y el Romanticismo alemanes, que recurren a la «otra» Antigüedad para pensar la constitución identitaria del pueblo alemán. Como explican Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: "[s]e sabe que lo que los alemanes han descubierto, al alba del idealismo especulativo y de la filología romántica (en el último decenio del siglo XVIII, en Jena, entre Schlegel, Hölderlin, Hegel y Schelling), es que ha habido, en realidad, dos Grecias […]. Podemos seguir la pista de este desdoblamiento de la «Grecia» en todo el pensamiento alemán desde, por ejemplo, el análisis hölderliniano de Sófocles o la *Fenomenología del espíritu* hasta Heidegger, pasando por el *Mutterrecht* de Bachofen, la *Psiché* de Rohde, o la oposición de lo apolíneo y lo dionisíaco que estructura *El nacimiento de la tragedia*" (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 33). No hay que olvidar que, tal y como Nietzsche coloca en un primer plano en sus autocríticas del Ensayo de 1886, el texto original —escrito en el contexto de la Guerra franco-prusiana— está preocupado, precisamente, por el "renacimiento del mito alemán" (Nietzsche, 2000: 191).

*principium individuationis* [principio de individuación]", que Nietzsche homologa al «sueño» [*Traumes*] y a las artes «plásticas», «figurativas». Como explica Manfred Frank, Nietzsche no "piensa lo dionisíaco y lo apolíneo como una dualidad de tendencias esenciales, sino como dos caras de uno y el mismo principio: justamente del fundamento supremo del ser en sus formas en tanto que voluntad *y* fenómeno" (2004: 42; énfasis original). Lo señalado por Frank es especialmente relevante para la presente investigación, pues una lectura superficial del Nietzsche juvenil puede llevarnos a otorgar una importancia excesiva al impulso dionisíaco. Pero la tragedia, en realidad, es "una síntesis auténticamente dialéctica de lo dionisíaco y lo apolíneo: Dioniso, interpretado y transfigurado por Apolo; Apolo, al que Dioniso recuerda el sótano arcaico del mito" (53).

En los primeros pasajes de su libro Nietzsche intenta poner en escena, no sin cierta entonación poética, el modo en que aquellos «instintos artísticos de la naturaleza», lo dionisíaco y lo apolíneo, se desarrollaron en el pueblo griego. Así, en el § 3 se dedica a "desmontar piedra a piedra […] aquel primoroso edificio de la *cultura apolínea*, hasta ver los fundamentos sobre los que se asienta". "Aquí —continúa Nietzsche—, descubrimos en primer lugar las magníficas figuras de los dioses *olímpicos*" (2000: 53; énfasis original), que con su deslumbrante luz esconden el substrato pavoroso de la existencia. Ese fondo último quedaba recogido en la sentencia del sabio Sileno, acompañante de Dioniso, quien, ante la pregunta del rey Midas sobre lo "mejor y más deseable para el hombre" respondía: "[l]o mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*… Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto" (54; énfasis original). Para poder vivir, para poder hacer frente a la existencia, el griego homérico erigió el panteón onírico de sus dioses, que logran «revertir» la sentencia silénica, trocando su lamento "en un himno de alabanza" a la vida (56).

Sin embargo, esa transfiguración apolínea no puede más que mantener a raya el caos originario de lo Uno, que asedia al edificio claro de la Grecia homérica. "«Titánico» y «bárbaro» parecíale al griego apolíneo también el efecto producido por lo *dionisíaco*: sin poder disimularse, sin embargo, que a la vez él mismo estaba emparentado también íntimamente con aquellos titanes y héroes abatidos [esto es, pre-olímpicos]" (2000: 61; énfasis original). El griego olímpico debía sentir, pese a la claridad de las formas que lo cobijan, que "su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un velado substrato de sufrimiento y de conocimiento, substrato que volvía a serle puesto al descubierto por lo dionisíaco" (61). Algunas líneas más tarde, Nietzsche conjetura el encuentro entre la cultura homérica y el impulso dionisíaco:

> "imaginémonos cómo en ese mundo construido sobre la apariencia y la moderación y artificialmente refrenado irrumpió el extático sonido de la fiesta dionisíaca, con melodías mágicas cada vez más seductoras, cómo en esas melodías la *desmesura* entera de la naturaleza se da a conocer en placer, dolor y conocimiento, hasta llegar al grito estridente. […] Las musas de las artes de la «apariencia» palidecieron ante un arte que en su embriaguez decía la verdad, la sabiduría de Sileno gritó ¡Ay! ¡Ay! a los joviales [*heiteren*] olímpicos" (2000: 61).

Allí donde la fuerza impetuosa de lo dionisíaco impele con mayor ímpetu, todo vestigio de lo apolíneo queda por entero suprimido. Pero "allí donde el primer asalto fue contenido, el porte y la majestad del dios délfico se manifestaron más rígidos y amenazadores que nunca" (2000: 61). De este encuentro nacerá, a la postre, la tragedia ática, expresión del "genio dionisíaco-apolíneo" (63).

Nietzsche ahonda en precisiones sobre la relación que se establece entre ambos principios. En el surgimiento de la tragedia, el principio artístico dionisíaco de la música ejerce una doble influencia sobre el apolíneo. De un lado, "la música incita a *intuir simbólicamente* la universalidad dionisíaca", suscita una imagen que expresa el profundo dolor del mundo y la existencia; del otro, "la música hace aparecer la imagen simbólica en una *significatividad suprema*": sin el contacto con el impulso dionisíaco, el impulso apolíneo tiende a degenerar en abstracción, como se verá más adelante. A partir de la transfiguración estética de Apolo, la música da nacimiento al «mito», y, más concretamente al «mito trágico», "el mito que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisíaco" (2000: 144; énfasis original).

En el mito trágico del héroe que sucumbe ante el destino y se inmola en y por lo sagrado se representa el horror subyacente a la vida. Es su transfiguración estética la que permite al hombre griego soportarlo, otorgándole consuelo ante su mirada al abismo sufriente y absurdo de la vida. No otro es el sentido de la célebre sentencia nietzscheana: "sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo" (2000: 69). Los griegos, así, «necesitaron» de la tragedia para hacer frente al impulso dionisíaco. Sin embargo, la concepción pesimista de la vida en la que se forja el griego trágico —con su "predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia" (26)— no es un síntoma de decadencia sino, antes bien, de fortaleza. Hay, en efecto, un «pesimismo de la fortaleza» en la caracterización nietzscheana del hombre griego, un «pesimismo heroico» que sirve de acicate a la vida. La muerte del mito en manos de la concepción racionalista y optimista de la vida, «socrática» —tema que trataré a continuación—, propicia, por el contrario, una vitalidad descendente. Precisamente porque el mito trágico es un estímulo para la vida es que Nietzsche pensará en proporcionar las condiciones de posibilidad del renacimiento de la tragedia y del mito en la Modernidad.

La agonía de la tragedia griega y el mito comienzan cuando se impone Eurípides —poeta "sobrio" (Nietzsche, 2000: 118)—, cuya "tendencia" radica en "expulsar de la tragedia aquel elemento dionisíaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisíacos" (112). Pero Eurípides no era más que "una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dionisio, ni tampoco Apolo, sino un demón [*Dämon*] que acababa de nacer, llamado *Sócrates*" (113; énfasis original). Sócrates encarna un nuevo tipo de existencia, un nuevo tipo humano, el "hombre teórico" (132), cuyo signo distintivo es la "inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser" (133; énfasis original). En ese sentido, Sócrates no pudo ver en el arte trágico más que "[a]lgo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas", "todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y sensibles representa una mecha peligrosa" (125)[119]. Como explica Manfred Frank, la relación entre lo apolíneo y lo socrático no es del todo clara en el texto nietzscheano. Sin embargo, cabe ver al «socratismo», al menos en lo que respecta al plano estético, como una «degeneración» de la divinidad délfica, esto es, una hipóstasis del principio de la forma y la figuración, de la luminosidad, por encima de la conciencia dolorosa que encarna la «sabiduría trágica» de Dionisio (Frank, 2004: 63). Eurípides, por su parte, comenzará a representar al hombre común, al "hombre de la vida cotidiana". Así, en "el espejo en el que antes se manifestaban tan sólo los rasgos grandes y audaces mostró ahora aquella meticulosa fidelidad que reproduce concienzudamente también las líneas mal trazadas de la naturaleza" (Nietzsche, 2000: 105). Con ello la "mediocridad burguesa" (106) termina por ganar terreno allí donde antes podía encontrarse la representación del héroe trágico, que forjaba un tipo humano habituado a contemplar el abismo sufriente de la existencia. Hay en Nietzsche, como en Sorel —y puede rastrearse la acusada influencia que de ellos recibe Astrada— una clara ligazón entre el optimismo de la racionalidad y el *ethos* burgués, caracterizado como «utilitarista», «hedonista» y «filisteo»; como también es común a ambos el rechazo de la democracia y el espíritu «igualitarista» —y que en Astrada tomará la forma de un rechazo de la democracia liberal. Volviendo a *El nacimiento de la tragedia*, con Eurípides y Sócrates, poeta y filósofo, comienza el declive de Grecia, entumecida su voluntad de vida por el cálculo y la racionalidad, por el ataque

[119] La afinidad entre el pensamiento de Nietzsche y Sorel en este punto es patente. Según Daniel Halévy —ensayista, amigo de Sorel que instó a éste a editar *Reflexiones sobre la violencia* y, por otra parte, autor de *La Vie de Friedrich Nietzsche* [1909]—, cuando Sorel escribió *Le procès de Socrate* (1889), en que llega a similares conclusiones que Nietzsche en torno a la fuerza deletérea del racionalismo socrático en la sociedad griega, no había leído (aún) ni "una línea" del filósofo de Röcken, al que más tarde llegaría a admirar (Berlin, 1983: 384).

continuo a la sabiduría dionisíaca y al mito. Sólo en un "horizonte poblado de mitos" se mantiene la "fuerza natural sana y creadora" de una cultura (189-90).

El argumento nietzscheano que sigue —y que será una constante en su obra, pese a que irá tomando distintas modulaciones— es conocido: el principio socrático triunfa definitivamente, insuflando las formas culturales hasta nuestros días. La ciencia y la racionalidad modernas no son más que un avatar de aquel tipo humano racionalista, el «hombre teórico», que está en la base de la «cultura alejandrina» dominante hoy. Erradicado el mito, el principio socrático forja una existencia abstracta, "guiada por el concepto" (2000: 199), que para Nietzsche es signo de enfermedad, cansancio y declinación, y que se expresa tanto en el arte como en la vida práctica. En ese sentido es que debemos leer sentencias como la siguiente: "[s]ólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar" (189-90), esto es, para utilizar jerga simmeliana, salvadas de desprenderse del espíritu subjetivo, que es el destino del «racionalismo» en tanto forma hipertrofiada de la razón. Únicamente a través del mito pueden reconducirse la ciencia y la racionalidad al servicio de la vida.

No obstante —y aquí reside el mayor «hallazgo» de Nietzsche, uno de sus principales legados a la conciencia contemporánea— la ciencia y la racionalidad no hallan, no pueden hallar, su legitimación en sí mismas. Ellas nacen de un instinto, el de disponer de lo existente de un modo en que «lo real» es comprendido a partir del principio lógico de la causalidad, y de «justificar» la existencia a partir de su inteligibilidad. En ello radica el «sublime delirio metafísico» del socratismo, que no deja de empujar a la racionalidad y a la ciencia una y otra vez hacia sus límites, hasta la conciencia de que su fundamento se da en una esfera que no es la que reclama como valedera (2000: 133). En otras palabras, la racionalidad descansa, en última instancia, en voluntad, esto es, en un impulso no-racional, que continuamente amenaza con irrumpir. En la zona límite en que su pretendida validez universal se desmorona, la ciencia "tiene que transmutarse en *arte*". Finalmente, ante la necesidad de «justificar la existencia», "si los argumentos no llegan tiene que servir en definitiva también el mito", que es, además, "la consecuencia necesaria, más aún, el propósito de la ciencia" (134; énfasis original).

Al poner en evidencia el proceso por el cual la racionalidad analítica, a causa de su radicalidad, se pone en duda ella misma y debe recurrir a un fundamento en otra esfera de la vida, el joven Nietzsche continúa las preocupaciones del Romanticismo alemán nacido en el filo de los siglos XVIII y XIX. Como explica Manfred Frank, en la conciencia de los límites del proyecto ilustrado, "la razón recobra de nuevo la actitud estética que, ante la locura del pensamiento, la redime de su falta de fundamento. La nueva mitología alborea" (Frank, 2004: 66). Según

Nietzsche, la espiral auto-disolvente de la racionalidad conduce a su transformación en «sabiduría trágica», que precisa del arte para ser soportada.

Como indica Christoph Jamme en *Einführung in die Philosophie des Mythos* [*Introducción a la filosofía del mito*], la argumentación de Nietzsche "fue pionera en el reconocimiento de una discrepancia entre arte y verdad/ciencia"; el mito —y el arte— tienen, para Nietzsche, "una función crítica frente a la fe en el progreso postulado por las ciencias, hecho que también explica las esperanzas que Nietzsche deposita […] en la aparición de un nuevo mito" (Jamme, 1999: 141). A partir de estos desarrollos puede echarse luz sobre otra de las dimensiones de la crítica de Astrada al racionalismo y el cientificismo, uno de sus avatares. En "Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo", un artículo polémico escritos algunos meses después que "El Renacimiento del Mito" y destinado a impugnar las posiciones del positivismo local, nuestro autor abogará también por una crítica del carácter unilateral de la ciencia, y de la necesidad de su complementación estética:

> [u]n cientificista admira el misterio del Universo después de haberlo medido y rotulado. Lo que en realidad lo pasma de admiración son los números formidables en que cree haber encerrado ese misterio. Un espíritu verdaderamente sensible a las maravillas del cielo, las admira no porque sean susceptibles de una apreciación científica (cosa aparte), sino porque despiertan en él sentimientos de carácter estético, en que se complace la imaginación poética. Por lo demás, en la verdadera ciencia siempre habrá algo de poesía. No será ciertamente consuelo para un alma afligida saber a cuántos miles de kilómetros brilla Venus; pero quizás contemplándola pueda dulcificar su dolor (FC, 211).

No otro es el sentido del "Sócrates cultivador de la música", la figura con que Nietzsche esboza el proceso que despliega la racionalidad y que la lleva hasta sus límites, más allá de ellos (2000: 137). Sócrates, que había luchado contra la tragedia y contra el mito, y había buscado subyugar lo dionisíaco hasta eliminarlo, al esperar la muerte —muerte que asume, según Nietzsche, en nombre del principio mismo de racionalidad que encarna— termina por cobijarse en la música, el arte propiamente dionisíaco. Nietzsche se pregunta, entonces, si acaso no es el arte "un correlato y un suplemento necesarios de la ciencia" (130). Así, nuestra época moderna, en la que se adivinan signos de la "resurrección del espíritu dionisíaco" y del "renacimiento de la tragedia" (171-2), puede ser explicada a partir de la figura —"forma cultural", según Nietzsche— del «Sócrates músico», que trasunta el maridaje entre el arte y la ciencia, el mito y la racionalidad. Nietzsche cree ver expresiones del renacimiento de una cultura trágica en la filosofía de Kant y de Schopenhauer —a quienes lee como críticos de la pretensión de omnipotencia de la razón— y en la música de Wagner, por quien se haya profundamente influido en este momento de su trayectoria intelectual (167-8). Se trata, para Nietzsche, de una cultura

> cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio. Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme [*Ungeheure*]; imaginémonos el paso audaz […], la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para «vivir resueltamente» en lo entero y pleno (157-8).

En esa clave, es necesario volver a apuntar que un abordaje de *El nacimiento de la tragedia* debe procurar desembarazarse cuidadosamente de ciertas lecturas que acentúan una supuesta ponderación exclusiva de los impulsos irracionales de la vida —lecturas apresuradas unas, interesadas otras, todas ellas ayudadas por la interpretación que consagraran, por caso, los fascismos, y que una visión de la obra nietzscheana en su totalidad puede hasta cierto punto propiciar. Antes bien, la obra del joven Nietzsche está enteramente estructurada sobre la necesidad —e intento— de propiciar un renacimiento de una «cultura trágica», que como he señalado, precisa tanto de Dionisio como de Apolo, de la embriaguez y la individuación onírica.

A la luz del texto nietzscheano podemos volver ahora sobre el ensayo de Astrada de 1921. El joven filósofo argentino ha producido un desplazamiento con respecto a los desarrollos del pensador de Röcken, pues no es en el ámbito de un «arte nuevo» —o, al menos, no únicamente— que puede producirse un «rejuvenecimiento de la vieja vida», sino a partir de un acontecimiento histórico-político "creador de Historia", como es la Revolución rusa. La gesta bolchevique ha fecundado "el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre", ha des-cubierto el manto tendido sobre el abismo y ha ofrecido una mirada al fondo doloroso de la vida, opacado por una cultura abstracta y una ciencia optimista y filistea: "¡Rusia no es *bienestar*!", exclama Astrada, sino "riesgo", "tragedia" y "lucha heroica" (RM, 194; énfasis original). El paso marcial de los bolcheviques sobre la nieve ensangrentada trasunta el baile festivo de Dionisio —como dirá en su libro sobre el filósofo alemán más de dos décadas después (1945: 152)—, que echa por tierra los cálculos de aquellos "creyentes en una civilización material que entra por los ojos" (RM, 194). En otras palabras, la interpretación de la Revolución rusa como un acontecimiento que propicia un "renacimiento del mito" y despierta en el mundo un "hálito de tragedia", apunta a mostrar los límites de la racionalidad, que construye un tipo humano "utilitario" y "hedonista", sin "fe en lo fantástico", y que pretende apresar el decurso histórico en fórmulas abstractas —ante lo cual Rusia señala una "discontinuidad en la historia" (RM, 194). En el triunfo de los ideales y valores que Rusia encarna —que responden, siempre según Astrada, a las exigencias de una vida

ascendente— puede encontrarse el primer paso para restablecer un «horizonte poblado de mitos» capaz de contrarrestar la acción auto-disolvente de la razón analítica.

He dicho «límites» de la racionalidad, no rechazo. Por eso he colocado el énfasis en el joven Nietzsche, pues su concepción de la tragedia como una expresión de la vida griega que precisa tanto de Dionisio como de Apolo resulta fundamental para pensar la empresa intelectual, teórico-política, astradiana, que busca una ampliación de la razón a partir de su complementación con el anhelo, las pasiones, los instintos, la «prefiguración estética», el mito. A continuación, indagaré en la dimensión de religiosidad que introduce Nietzsche en relación al mito —presente también en Sorel, como se verá, aunque de manera más matizada— y que Astrada recoge, en línea con la operación intelectual aquí apuntada.

### IV. 2. c. Mito y religión: el nuevo Dios, «creación viviente de la humanidad»

Nietzsche introduce la relación entre el mito y la religión al explicar el nacimiento de la tragedia griega originaria, pues el coro de sátiros habita en una realidad que es reconocida como religiosa (2000: 79). Pero también al hacer referencia a la posibilidad de una restauración o renovación del mito en la Modernidad. El "fundamento mítico" [*mythische Fundament*], inexistente en la cultura alejandrina, moderna, se produce a partir de un vínculo con la religión, pues el mito establece "una sede primordial fija y sagrada" para una cultura (189)[120]. En esa clave, la preocupación del joven Nietzsche por un "renacimiento del mito" implica también la aspiración a reeditar las condiciones de posibilidad de lo sacro en la Modernidad. Esta característica no es privativa de Nietzsche, y en verdad podría extenderse a toda cosmovisión o estructura mental romántica, que encuentra en el mito una vía para "recuperar lo sagrado" (Löwy y Sayre, 2008: 43). La tragedia ática es interpretada como un fenómeno que resulta, a un tiempo, no ya sólo estético y político, sino también religioso.

Según Nietzsche, la religión solo «vive» si es irrigada por el mito, que no puede ser sistematizado histórico-racionalmente. En este punto, Nietzsche vuelve a aproximarse a Sorel.

[120] En el límite, el mito se constituye como el cimiento de la vida en común en su conjunto: los proyectos del Romanticismo alemán por establecer una Nueva Mitología capaz de restituir la comunidad humana —nacional o no— están orientados por esa misma noción. Para Nietzsche, el mito proporciona una "imagen compendiada del mundo" [*zusammengezogene Weltbild*], con la que el ser humano se da a sí mismo "una interpretación de su vida y de sus luchas" (2000: 189-90). Se trata, en cierto modo, de la dimensión «cognoscitiva» del mito, en la que el filósofo alemán coincidiría con Sorel. Complementariamente, el mito brinda "cerramiento y unidad" a un ciclo histórico, de lo cual carece la cultura moderna. Ello puede considerarse a la luz del pensamiento de Eucken y Simmel en torno a la necesidad de un «ideal humano orientador», según lo expuesto en el capítulo anterior. Una perspectiva sobre la capacidad «fundadora» del mito está ausente de la obra juvenil astradiana; la veremos desplegarse, inequívocamente, en *El mito gaucho*. Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo IX.

Para el francés, el sentimiento religioso es otra de las dimensiones que, rodeadas de "misterio", pertenece a la "zona oscura" de la vida. La decadencia de una religión comienza cuando se la pretende convertir en teología racional, del mismo modo que el movimiento socialista había degenerado al ser dominado por la "pequeña ciencia" burguesa. No sin un dejo de ironía dirá Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* que "las objeciones que la filosofía opone a los mitos revolucionarios no impresionarían más que los hombres que son felices cuando hallan una excusa para abandonar «todo papel activo» y ser revolucionarios sólo de palabra", del mismo modo que la "filosofía intelectualista hubiera fracasado al querer demostrar a los fervorosos católicos […] que el mito de la Iglesia militante no está de acuerdo con las concepciones científicas establecidas por los más doctos escritores" (Sorel, 1978: 33). Ello explica por qué Sorel puede equiparar el mito de la «huelga revolucionaria» a las perspectivas escatológicas y apocalípticas del cristianismo primitivo. Por otra parte, Sorel marca expresamente cómo, a partir de las "lecciones de Bergson", se puede afirmar que "la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquella" (40). De ese modo, si bien en el contexto de la cita Sorel pretende discutir con aquellos que igualan socialismo a religión, acaba por reconocer su proximidad a partir de la mediación del mito[121].

En su juventud, Nietzsche creyó posible un renacimiento del mito en la «obra de arte total» de Richard Wagner. Ya he mostrado cómo en Astrada el "renacimiento del mito" está asociado, ya no a las capacidades fundantes del arte sino a un acontecimiento histórico-político, la Revolución rusa, que ha ganado carácter mítico. En ese marco, Astrada también establecerá una clara ligazón entre mito y religión: como adelantara en el capítulo II, a partir de la lucha bolchevique se ha experimentado, según Astrada, una elevación del espíritu humano a un "trance de religiosidad" (RM, 192) —palabra esta última que, como él mismo aclara, es tomada "en su más puro contenido", es decir, como una «disposición anímica» que «colorea» o «tiñe» el fluir de la vida, a la que potencia, y que resulta distinta y hasta opuesta a su cristalización en forma. En "La Democracia y la Iglesia" —un escrito de septiembre de 1922 dedicado a polemizar con

[121] También: "[e]ntiendo que ese mito de la huelga general lastima a muchas *gentes cuerdas* a causa de su carácter de *infinitud* […]. Mientras el socialismo siga siendo una *doctrina enteramente expresada con palabras*, es muy fácil hacerlo desviar hacia un justo medio; pero esto es manifiestamente imposible cuando se introduce el mito de la huelga general, que comporta una revolución absoluta. Usted sabe tan bien como yo que lo que hay de mejor en la conciencia moderna es el tormento de lo infinito" (Sorel, 1978: 33-4; énfasis original). Bajo el tratamiento de las afinidades entre "experiencia mística" e "ideología política", y con motivo de un comentario a Sorel, Ernesto Laclau (2002) ha brindado páginas muy sugerentes para pensar los vínculos existentes entre religión y mito soreliano. Laclau trata el tema a partir de su noción de la «lógica de la equivalencia»: en el «conjunto de imágenes» que es el mito, cada rasgo particular pasa a ser el símbolo equivalencial de todos los otros, que simbolizan una "plenitud ausente" (2002: 50). La "plenitud ausente" —y el intento de (re)encontrarse con ella— es también otro de los modos de nombrar la conciencia moderna de la totalidad escindida.

las posiciones conciliatorias de la Iglesia en relación a la llamada «cuestión social»— Astrada afirma de manera análoga que asistimos a una época histórica en la que el "sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía" (DI, 238). Algunos meses antes, en la celebración del cuarto aniversario de la Reforma universitaria, nuestro autor había afirmado que en la Rusia zarista "alumbró la *simiente mesiánica* que ha tiempo se venía nutriendo del dolor y de los sueños de un pueblo heroico que, ofreciéndose en holocausto a un ideal, hacía su entrada en la escena de la Historia" (NK, 228; énfasis propio). En el mundo desacralizado de la Modernidad capitalista occidental el mito acompaña las condiciones de posibilidad de un renacimiento de la religiosidad, que rompe el paradigma de una acción movida por fines establecidos por el conocimiento «objetivo» que proporciona la ciencia y templa un tipo humano heroico y presto al sacrificio.

Esa religiosidad está ligada indisolublemente a una ponderación de la inmanencia. La acuciante necesidad de "instauración de un nuevo ideal de vida" es un problema que atañe a "los destinos humanos aquende la vida" (EH, 184). En tanto niega toda instancia trascendente y extra-vital que fije fines predeterminados, la vida puede volver sobre sí misma y superarse hacia más altas posibilidades, valorando en función de su ascenso o su descomposición. Así, el mito y la religión se vuelven dimensiones al servicio de la expansión y el enriquecimiento de la vida, y no instancias de enajenación de lo humano. El mito supone "la integración del espíritu crítico por la fe en la acción" y, como tal, es "signo del nuevo humanismo que adviene y que superará al del Renacimiento" (RM, 192). Se corresponde, por ello, con el «sentido de la tierra» nietzscheano y la consecuente «muerte de Dios», que Astrada afirma en su alocución en homenaje al primer aniversario de la Reforma universitaria. En ese texto el argentino acercará Nietzsche a Guyau, del que citará las líneas finales de *Esquisse D'Une Morale Sans Obligation Ni Sanction* para acentuar la inexistencia de un fin y un sentido «objetivos» o trascendentes para la vida humana: "«[n]inguna mano nos dirige, ningún ojo ve por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca ha existido, está por hacerse; es una gran tarea, y es nuestra tarea»". Y agrega Astrada, completando al filósofo francés: "[e]l timón está roto, lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia su muerte" (EHV, 170).

Al refrendar la «muerte de Dios» proferida por Nietzsche, Astrada anuncia, en exaltados tonos de *pathos* mesiánico, la espera de un «nuevo Dios», que será una invención de los hombres y se impondrá a través de su lucha: "podemos decir, con Nietzsche, que los dioses han muerto […] [pero] todavía no ha nacido el Dios de libertad, de amor y de justicia; el Dios, creación

viviente de la humanidad" (EHV, 168). Rota la garantía suprasensible de los valores que otorgaban sentido a su vida, el ser humano debe vivir ahora con la conciencia de que los nuevos valores refieren únicamente a él mismo, y que son producto de su creación. En este punto, Astrada vuelve a citar otro de los pasajes del libro de Guyau:

> «[l]a humanidad ha esperado largo tiempo que Dios se le aparezca, y él se le ha aparecido; y no era Dios. El momento de la espera ha pasado; ahora es del trabajo. Si el ideal no está completamente acabado, como una casa, depende de nosotros trabajar juntos para hacerlo» (EHV, 168).

Las citas de Guyau que el argentino hace suyas permiten apreciar claramente la estructura «teológica», secularizada, de un pensamiento como el de Astrada, que sella el reemplazo del Dios del teísmo por un «nuevo Dios», el ser humano, punto de partida y llegada de toda acción y de toda cultura, a través del cual la vida se expresa en tanto "indefinida progresión creadora" (RE, 180). No se trata, empero, de una «secularización» en el sentido habitual del término, puesto que la dimensión de la sacralidad permanece ínsita en la vida humana. En "el silencio de la trágica encrucijada" a la que su tiempo asiste —tiempo en que se rectifican "implacablemente los viejos valores"—, el espíritu humano "[d]ice «porvenir» como un creyente dice «Dios» y la palabra, llena de mágica resonancia, adquiere contornos místicos" (EH, 185). También el ser humano "habla el lenguaje de la creación" (RM, 192), la cual, a través de la mediatización en una serie de «formas», es siempre creación de sí mismo. Este «nuevo Dios» no puede considerarse, como en las viejas religiones, un comienzo en la marcha del mundo sino, antes bien, una meta final que eternamente se aleja en el infinito proceso de auto-producción y auto-configuración que es la vida histórica. En ese sentido es que puede afirmar que "marchamos hacia el renacimiento del hombre" y que el "mito [que] ha surgido desde la estepa" trae, "reconfortante", "un aura humanista que rejuvenece la vieja vida" (RM, 194).

### IV. 3. La razón y la vida: el «filósofo sonámbulo»

En el folleto de 1924 *La* Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler* se anuncia "en prensa" otro folleto que finalmente no vio la luz y cuyo contenido es probable que coincidiera, en parte, con los textos que Astrada recogerá en *Temporalidad*, su libro de 1943: *Contemplación y Vida (seis ensayos sobre temas estéticos y psicológicos*). Como he apuntado en la primera parte del capítulo III, el tema de la «contemplación», por oposición a la «vida», es una de las dimensiones principales del ensayo astradiano en torno a la figura de Obermann. La contemplación, la

interrogación en torno a las "realidades últimas" —como destilada fórmula de la filosofía—, suponía, en ese ensayo, una oposición a la vida, un «retirarse» de ella. Astrada cifra en la «razón» esa indagación, por lo que, al abordar la figura trágica del personaje de Sénancour, asume la contradicción perentoria entre «vida» y «razón» e imputa a "la acción disolvente del análisis" la imposibilidad de Obermann de sumergirse en los afanes de la vida práctica (O, 154). La vida, movida incesantemente por la contradicción, encuentra en la racionalidad un instrumento útil pero precario: "la contradicción es más bien algo lógico que no corresponde enteramente a una realidad espiritual […] simplemente lo que se hace es substituir a la realidad concreta y viviente [por] su explicación intelectiva" (146).

La oposición entre «vida» y «razón» volverá a aparecer expresamente en "Sonambulismo vital", un ensayo de 1925 que Astrada recogerá, como "Obermann", en *Temporalidad*. En él aborda la figura de los gitanos en tanto "símbolo" de "la vida misma en su nuda fluencia" (SV, 309). El argentino se interroga por el "sentimiento vital" del "alma gitana" —distinto a la "concepción de la vida", que implica una elaboración intelectual y una sistematización de ideas, características del todo ajenas, para Astrada, a esa "raza" (309-10)[122]. El gitano deambula como una figura de la pura inmanencia, "sin dioses, sin dogmas, sin ídolos", sin "afanes ultravitales", sin dejarse llevar por la "empeñosa búsqueda de normas" (309). Aquí, «inmanencia» debe comprenderse en una acepción que la acerca al «sentido de la tierra» nietzscheano —del que los gitanos están henchidos, como el propio Astrada afirma—, pero también, de manera más relevante para nuestros desarrollos, en una acepción que se opone a la «trascendencia» entendida como objetivación de la vida en «formas», a la manera simmeliana. "Nada hay", dice nuestro autor, "en el alma laberíntica del gitano que, deliberadamente, por voluntad consciente, trascienda la desnuda realidad inmediata, fluyente e inapresable, de la vida misma" (311). El «gitano» aparece, así, como un símbolo que encarnaría "el impulso arrasador de la vida frente a sus formas. De un modo singular, casi literal: mediante el nomadismo" (López, 2009: 70).

La figura del «nomadismo», como también la del «sonambulismo» —que representa un "dejarse ir en la turbia onda de sensualismo cósmico", "saturado de naturaleza"—, pueden considerarse, como argumenta Astrada, metáforas "del más reciente vitalismo" (SV, 311). No obstante, quisiera apuntar que ello concierne únicamente al campo semántico de la «fluencia (vital)», que no del «acrecentamiento». En otros términos, si bien los gitanos encarnan el «sentido

[122] Pese a las críticas que profiere al eurocentrismo en otros textos —como en "La deshumanización de Occidente" (1925) y "El Teorema de Paul Valery" (1926)— puede encontrarse en este punto un resabio «occidentalista», incluso etnocéntrico, de Astrada.

de la tierra», de él está ausente "la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*": rechazan "el pesado yugo del trabajo" y desestiman "la tensión del anhelo y el esfuerzo, casi siempre doloroso, que definen la vida ascendente" (310; énfasis original). Los gitanos simbolizan la «vida» en tanto fenómeno cósmico y principio metafísico, la vida "primigenia, grávida de posibilidades insospechadas", "soberana matriz de posibilidades" (313). Pero la vida —como ha enseñado Simmel— debe, siquiera momentáneamente, morir; debe objetivarse en formas. La vida es, a un tiempo, «más vida» y «más-que-vida». En esa clave, puede afirmarse que los gitanos no tienen «cultura» —en el sentido simmeliano del vocablo—, no tienen espíritu objetivo. El pueblo gitano, pueblo milenario al fin, es, paradójicamente, un pueblo sin Historia; vive en una eterna repetición sin tiempo. Se encuentra en las "antípodas de toda colectividad civilizada que tiene vida histórica" (309), vida que se construye sobre la acumulación de «formas». Así, aunque el texto astradiano expresa, en algunos de sus pasajes, una ponderación de la actitud vital del gitano[123] —en todo lo que ella tiene de gozoso disfrute de la "dulce voluptuosidad" de la vida, que el gitano saborea "gota a gota" como si de un "licor espirituoso" se tratase—, dicha actitud resulta, en definitiva, insuficiente a la hora de pensar una convivencia como la que concibe Astrada: hundiendo sus raíces en el pasado histórico y proyectándose al porvenir en busca de la superación de las formas culturales actuales, dominadas por el capitalismo.

Junto a la figura del «gitano», Astrada colocará la del "filósofo". Más específicamente, la del "moderno vitalista", que afirma que la vida "es, por sí misma, valiosa", acompañando el coro del pueblo gitano, que dice —"o, mejor, siente"— que "la vida es dulce". Contemplación y sentimiento aparecen, así, como dos caras de una misma «sensibilidad» (López, 2009: 70 ss), en oposición y complementariedad. Allí donde la primera "supone la *conciencia* alerta del filósofo, que lo sitúa en una lejanía ideal, al margen del hecho viviente"; la del segundo encarna "el *sentimiento* de lo vital que, primario y seguro, entregado a su propia germinación, se repliega en sí mismo, se recoge en cálida penumbra" (SV, 311; énfasis propio). La filosofía, la razón o el intelecto, pretenden apresar aquello para lo cual el sentimiento pareciera tener una llave de acceso más acendrada: la «vida», en su proteica expansión e individualidad, en lo que ella tiene de "contradictorio y enigmático, de inestable y mudadizo" (311).

[123] Sobre ello ha puesto el acento la crítica: cf. David (2004: 33-4) y López (2009: 72-3). Por su parte, Bustelo y Domínguez Rubio apuntan sutilmente que la revaloración del "sonambulismo" contrasta con la posición de "Ingenieros y el cientificismo", quienes, "en su distinción entre criminología y psiquiatría, habían inscripto al sonambulismo entre las patologías psiquiátricas". Con ello, la posición astradiana "volvía a rivalizar" con aquella "matriz filosófica" (2021: 104).

Resuenan aquí las preocupaciones románticas y vitalistas en torno a los límites de la racionalidad analítica, y puede entenderse de ese modo la utilización del "símbolo viviente, henchido de significación" del pueblo gitano. Ya he indagado en la crítica que Astrada arroja al "racionalismo" y al "cientificismo", y he puesto de manifiesto que esa crítica no deviene en una impugnación de la razón ni de la ciencia. El recurso al símbolo o al mito, la valoración de la dimensión «sensible» que encarnan el «nomadismo» y la actitud de «sonambulismo vital», son motivos que se inscriben bajo la estela de la misma articulación conceptual: no como el rechazo de la «razón» sino, antes bien, como la conciencia de su límite y la necesidad de su complementación.

En otras palabras, la razón, despojada de vida, es insuficiente. Pero también lo es la vida despojada de razón[124]. La vida de los gitanos es, dijimos, vida sin Historia, sin espíritu objetivo, sin «cultura». Pero el filósofo que no se sumerge en esa fluencia vital que los gitanos simbolizan corre el riesgo de expresar una modulación más del «culturalismo», esto es, de consagrar una forma o serie de formas rígidas y cristalizadas, del todo desconectadas del espíritu subjetivo. El filósofo debe ser, en parte, «sonámbulo», y también la vida colectiva debe albergar en su seno la posibilidad del «sonambulismo». La filosofía, la elaboración intelectual, es sólo un «momento» de la vida; pero únicamente a través de esa elaboración intelectual, deja entrever Astrada, puede establecerse una vida colectiva histórica, «civilizada». El vocablo «civilización» tiene, en este texto, una connotación ambigua, acorde a la celebración de la radical inmanencia del sonambulismo —aun sabiendo que es insuficiente—, como también a la ponderación de la instancia trascendente de la vida, que se expresa en la plasmación de «finalidades objetivas» que pueden, sin embargo, autonomizarse a la postre de la esfera subjetiva. La «vida civilizada» —con su "existencia laboriosa", su "brillo", su "vida sedentaria" y su febril "afán constructivo"— corre siempre el peligro de convertirse en "vida artificial" (SV, 310). Si Astrada coloca el énfasis en lo que el «sonambulismo» del pueblo gitano simboliza es porque lo considera un posible remedio para una existencia de «pura» "vigilia" (SV, 313) —que se corresponde con la vida de una "civilización material que entra por los ojos" (RM, 194).

El ensayo "Sonambulismo vital" resulta, en la interpretación que aquí se sostiene, un texto en el que se juega una propuesta de «vitalización de la cultura», donde la figura del gitano viene

[124] Aquí no puedo dejar de apuntar, sino la presencia de Ortega y Gasset en este ensayo, la innegable afinidad temática entre los argumentos astradianos y el pensamiento del madrileño. Fundamentalmente en relación a *El tema de nuestro tiempo* (1923), en que Ortega presenta su "raciovitalismo" —libro que, por otra parte, Astrada cita en "El alma desilusionada" [1923]. A nivel textual podemos añadir, únicamente a modo de ejemplo, que el pasaje de Goethe repuesto por Astrada —"la vida existe simplemente para ser vivida" (Astrada, SV, 311)— es también citado por Ortega en el trabajo mencionado (Ortega y Gasset, 2005b: 603).

a señalar la insuficiencia de la razón abandonada a sí misma, pero también de la vida abandonada a su inmediatez. Ese es, en definitiva, el sentido del párrafo final del ensayo astradiano:

> [i]mpulsado por misteriosa fuerza telúrica y guiado por un certero instinto vital, el gitano es sonámbulo del sueño cósmico de la vida. Quien no haya sido, por instantes, sonámbulo de este mismo sueño, el que no se haya sentido, alguna vez, gitano, ese tal no comprenderá jamás la alquimia maravillosa que realiza el intelecto creador en la forja de las normas, ni cómo éstas, desde el ámbito luminoso del espíritu, imperan la trayectoria de la humanidad superior (SV, 313).

Con ello puede apuntarse un desplazamiento con respecto a las posiciones defendidas en "Obermann", donde la «razón» y la «vida» se hallaban en una relación de mutua exclusión. El texto de 1925, por el contrario, presenta una propuesta de «integración» de ambas dimensiones, una búsqueda de una «posición intermedia» entre razón y vida, entre la actividad intelectual y el sonambulismo nomádico que se identifica con la vida como fenómeno cósmico. Reaparece con ello la importancia de la «antinomia» como clarificadora de las direcciones del espíritu, que pugnan por una "síntesis armónica y superior" (O, 162).

Como el nietzscheano «Sócrates músico» que en la hora postrera templa la lira para «dulcificar su dolor», Astrada reclamará del filósofo que viva, siquiera unos breves instantes, el sueño sonambúlico de la vida. Ello se agrega a la ponderación de las pasiones y los instintos en la acción; la consideración del mito y la religiosidad como partes integrantes de todo gran acontecimiento histórico transformador, que acompaña a la vida en su ascenso; el anhelo, la utopía y la prefiguración «estética» del porvenir como dimensiones constitutivas de lo humano. Así, la empresa filosófica y ético-política astradiana podría resumirse bajo la figura del «filósofo sonámbulo», síntesis vital entre la razón y la vida, otro de los avatares de la búsqueda —a tientas, desgajada, sin pretensión de sistema— de una «racionalidad ampliada».

# CONCLUSIONES PARCIALES.

## I. Consideraciones sobre la filosofía astradiana juvenil. Una recapitulación

En la Introducción a la presente tesis puse de relieve el carácter fragmentario y a-sistemático del pensamiento astradiano, que no excluye una «actitud sistemática» ante los dramas de la existencia humana, del mundo y de la vida. Esa actitud sistemática liga, en lo que se constituye como el despliegue de un pensamiento situado en un «aquí» y «ahora» distintivos, las dimensiones ética y política a la metafísica y estética, y a ellas a un «núcleo problemático» del que tales direcciones brotan. De ese modo, intenté mostrar que existe una profunda unidad en la obra juvenil de Carlos Astrada, que se adivina en la serie de líneas esenciales que la conforman y que toman diferentes matices ante la situación histórica, intelectual y política que las envuelve y que intentan aprehender, en la aspiración a su modificación.

La metafísica de la vida que subyace al pensamiento astradiano juvenil está teñida por una sensibilidad romántica. Astrada reconoce que trascender las «formas» que le son contemporáneas, a las que considera ya caducas, implica trascender el modo de producción capitalista —con su «deshumanización»— y el modo de vida que éste ha configurado —con su tipo humano burgués, hedonista y filisteo. Ello supone, al mismo tiempo, «vitalizar» la cultura, volver a colocar las diversas formas culturales —razón, ciencia, técnica, religión, organización política, Ética— al servicio de la vida.

En esa clave, el pensamiento astradiano juvenil, con su énfasis en el carácter antinómico de la realidad humana, puede ser leído a partir del tamiz de Georg Simmel, que postula que el espíritu se mueve siempre trazando una asintótica parábola, sinuosa y precaria, entre los polos de la pura subjetividad y la pura objetividad, en la que el pensamiento "se inclina tanto hacia un absoluto como hacia el otro, pero siempre más hacia uno que hacia el otro" —según el elocuente decir de Vladimir Jankélévitch (2007: 48). Las diferentes manifestaciones de la cultura contemporánea se han divorciado de la vida: formas hipostasiadas que encarnan la pura objetividad, sin vínculo alguno con el espíritu subjetivo —«culturalismo», en lenguaje orteguiano—, y que Astrada buscará impugnar este, sin recaer, empero, en su extremo contrario. Cada una de las direcciones que recorre la indagación astradiana trasunta un «equilibrio precario» o, en sus palabras, "síntesis vital", que plantea como intento de superación de los límites que presenta la cultura moderna en las distintas dimensiones de la vida humana.

En relación a la cuestión ética, el núcleo de los desarrollos de nuestro autor está ligado a una delimitación de las relaciones entre la «vida» y el «ideal». Considerado por Astrada como un

elemento operativo en la Historia, la postulación del ideal no puede desligarse de la acción que tiende a realizarlo. Con ello queda esbozada claramente la politicidad del pensamiento, que otorga una fundamental importancia a la voluntad. La noción de ideal liga las dimensiones de la conciencia y el acto, como instancias que se suponen mutuamente. Al mismo tiempo, cobra especial relieve la esfera de la «emotividad» —sin la cual las otras dos no estarían completas— y que produce, en definitiva, la instauración de una «vida en común», máxima aspiración del individuo y único modo de alcanzar una mayor expansión e intensidad de la vida, su «plenitud».

Al mismo tiempo, la indagación astradiana en torno a la cuestión ética coloca en un primer plano al problema de la génesis e historicidad de los ideales y los valores. Desde una metafísica de la vida como la expuesta, la problemática se presenta como una expresión más de la historicidad de las «formas» vitales, que surgen de la vida y a ella deben referir. Astrada juzga agotado el contenido de los ideales que rigen la vida actual, trazada al compás de la expansión del capitalismo y el racionalismo moderno. Un "nuevo ensayo de vida" como el que Astrada cree reconocer en su época supone la aceptación de nuevos contenidos vitales que acompañen el despliegue expansivo de la vida. En ese sentido, dos direcciones del pensamiento ético son juzgadas por Astrada como igualmente unilaterales e inoperantes: el "idealismo", que acentúa el racionalismo y la dimensión objetiva de la normatividad hasta negar la vida, y el "empirismo", que se reclina únicamente sobre la vida y niega toda instancia universal. Astrada propugnará una "síntesis vital" entre el ideal y la vida como modo de superar sendos absolutos, esto es, los polos antinómicos del extremo subjetivismo —"empirismo de la vida"— y del objetivismo —"ética idealista". Frente al idealismo —caracterizado como universalmente abstracto—, rehabilitar la «vida» implica dar lugar a los condicionamientos contingentes de toda acción humana, sean ellos históricos, físicos o naturales. Pero ello no supone la pérdida del «ideal» o la instancia del «deber ser» y, aun cuando postule su relatividad, Astrada reconoce su importancia antropológica y práctica. Así, frente al empirismo, el ideal es considerado como parte integrante de la estructura de la vida humana, que cambia de contenido históricamente.

Por último, la importancia otorgada al «ideal» remite en Astrada a la necesidad de encontrar un elemento unificador que totalice el cúmulo creciente de actividades del ser humano. Con ello pretende dotar de significación y "finalidad ética" a la vida, disgregada y parcelada como producto del desarrollo económico de la Modernidad capitalista occidental, el despliegue de la técnica moderna y el maridaje entre ciencia y economía. La ciencia y sus "aplicaciones prácticas" se han vuelto un gigantesco «mecanismo omnímodo» que siega las posibilidades vitales del ser humano, convirtiéndolo en un simple apéndice de la máquina. Ante ello, Astrada cree que es

posible colocar a la ciencia y la técnica al servicio de la vida humana, dotándola de direccionalidad a partir de un "ideal humano orientador" que revierta el proceso de conversión de medios en fines y «vitalice» la cultura.

Astrada insistirá en una crítica de la hipóstasis de la ciencia y la razón modernas como modos del «culturalismo» que conducen, por diversas vías, a una depreciación de la vida. En relación a una consideración en torno al ser humano, el "cientificismo" construye un «tipo» humano que entabla un vínculo con su mundo circundante —ya «natural», ya «histórico»— a partir de la aplicación técnica, el cálculo, la racionalidad formal y la instrumentalidad, ante lo cual Astrada opone la «estética vital», la importancia de las pasiones y los instintos como móviles de la acción y, por último, la valoración de la dimensión mítica de todo gran proceso histórico. Asimismo, en la circunstancia de la Reforma universitaria, el rechazo del cientificismo compondrá también una valoración de la filosofía frente a las tendencias que dominaban el escenario intelectual local y que trataban a la metafísica como un asunto agotado.

No obstante, el rechazo del cientificismo y el racionalismo no conduce a Astrada a su extremo opuesto, pues la ciencia y la racionalidad son consideradas adquisiciones imperecederas de la humanidad. El pensamiento del argentino se mueve en el «equilibrio precario» de dos absolutos: el racionalismo, que olvida que la razón es únicamente una parte o «momento» de la vida, y que debe estar puesta a su servicio, y el irracionalismo que, tras advertir los límites de la racionalidad y la ciencia modernas, deriva sin embargo en su rechazo de raíz, inadmisible para nuestro autor. Reconducidas a una correcta relación con la vida, la ciencia y la razón permiten su despliegue expansivo, y son puntos de partida necesarios para una vida histórica colectiva que supere los límites de la Modernidad. Al impugnar la racionalidad analítica y valorizar, a un tiempo, la zona no-racional de la vida, la empresa teórico-política astradiana puede pensarse, desde su juventud, como la búsqueda de una «racionalidad ampliada». Ella encuentra su aquilate, en lo que hace a la actividad filosófica, en la figura del «filósofo sonámbulo».

Ligado a ello, Astrada ponderará el sentimiento religioso como una disposición de ánimo fundamental que también potencia la vida. Para nuestro autor, la religiosidad es una dimensión de la vida humana irreductible a su organización institucional. En ese sentido, también el sentimiento religioso es considerado a partir de la relación entre la «vida» y las «formas»: la religión institucionalizada no sería más que una cristalización del infinito fluir de la vida, que obturaría sus posibilidades. El intento de sistematización y conversión de la religiosidad en «dogma» la vuelve una «letra muerta» incapaz de vivificar el espíritu. De ese modo, también la religión dogmática se presenta, a los ojos de Astrada, como «culturalismo», esto es, como una

objetivación que ha perdido todo lazo con la esfera subjetiva de la vida. Así entendido, el sentimiento religioso se opone también, como es evidente, al extremo contrario de la antinomia, un ateísmo vulgar que resulta una expresión subsidiaria del cientificismo.

La recuperación de la dimensión religiosa está unida, en Astrada, a la valoración del «mito», que aparece allí donde la razón, en su despliegue auto-disolvente, encuentra sus límites. En el mundo desacralizado de la Modernidad, el mito acompaña las condiciones de posibilidad de un renacimiento del sentimiento religioso y suscita un «estado del espíritu» ascendente, heroico y trágico, capaz de templar a los hombres para la realización de grandes acciones colectivas. El mito es, en ese sentido, un elemento "creador de Historia" que vehiculiza la apertura al porvenir —dimensión siempre indeterminada, ligada por entero a la capacidad creativa del ser humano.

Astrada será también especialmente crítico con «la ideología del Progreso», que es otra de las ramificaciones del cientificismo. La concepción de un Progreso necesario y lineal de la humanidad, ligado únicamente a su faceta económica y material, redunda en una minimización de la dimensión espiritual del ser humano. Pero en la objeción a una noción de Progreso tal va también cifrada la impugnación de una concepción de la Historia teleológica, caracterizada por el determinismo económico y el etapismo. Astrada rechazará esa visión, postulando una concepción abierta de la Historia, que en sus primeros textos llamará «anárquica» —esto es, «sin principio» objetivo o trans-histórico que la rija—, atravesada por grandes acontecimientos contingentes —o «discontinuidades». La marcha de la Historia depende únicamente de la *praxis* humana, ajena a todo determinismo y teleología. Astrada rechazará por igual a la línea «optimista» de los ideólogos del Progreso como a la pesimista de los teóricos de la Decadencia; una y otra restan autonomía al ser humano, único artífice de su destino. Si cabe hablar de un sentido en la Historia es únicamente a título de un ideal regulativo que postula la «perfectibilidad» del ser humano —como una de sus posibilidades «arrojadas al acaso»—, perfectibilidad en la que los hombres son partícipes con su acción. La Historia resulta, así, el proceso de auto-producción y auto-perfección del ser humano, que se despliega únicamente merced a sus anhelos y sus luchas. El advenimiento de nuevos valores se dirime en el terreno de la propia Historia, en su «inmanencia radical».

Por otra parte, la concepción progresista es impugnada por Astrada pues deriva en un olvido de la dimensión temporal del pasado. Con ello, su noción del devenir histórico se liga también a una consideración más vasta de la relación del ser humano con la temporalidad, y sus desarrollos ético-políticos se emplazan sobre un fundamento antropológico que anuda al ser humano individual, la dimensión colectiva de lo humano y la Historia. La concepción progresista y su

polo opuesto, la reaccionaria, coinciden en empobrecer la existencia, pues se reclinan por entero sobre una sola de las dimensiones de la "realidad temporal". La «posición intermedia» defendida por Astrada será la de una "inquietud romántica" que impulsa al cultivo de la vida presente siguiendo las pulsaciones del pretérito, como continuidad —a partir del "sentido histórico", conquista inclaudicable de la Modernidad—, y del porvenir, como innovación —a partir de la anticipación o prefiguración estética que posibilita el «anhelo».

En ese sentido, la "patria" o "personalidad histórica" de cada pueblo particular —sujeto colectivo del cambio histórico para Astrada— será apreciada a partir de esa doble faz temporal y, en consecuencia, considerada como la expresión de una tradición histórica que se proyecta y realiza en el futuro. En otras palabras, la patria supone, para nuestro autor, la inserción de nuevas generaciones en una tradición que es apropiada y recreada. Ello resulta obturado tanto por la actitud progresista como por la reaccionaria, incapaces de considerar los contenidos vitales en toda su compleja relación con la temporalidad. Se entiende así que la pretensión astradiana de cumplir la revolución de Mayo implique actualizarla y enriquecerla con los contenidos vitales que alientan a la Humanidad en su hora, templada por la aparición de los "pueblos expoliados" en la escena de la vida histórica.

Pero la noción de patria se juega también como una búsqueda de la posición intermedia entre los dos polos antinómicos del «internacionalismo» y el «nacionalismo» —o, mejor, «universalismo» y «particularismo»—, considerados igualmente abstractos y unilaterales. La patria es, podríamos decir con jerga hegeliana, el «universal concreto» de la Humanidad. Con ello, nuestro autor disputa la noción de patria con la visión tradicionalista, que la considera cerrada sobre sí misma; pero también con el universalismo abstracto en que cada personalidad histórica se diluye en la homologación aparentemente neutral del Progreso técnico, en una concepción que resulta, a la postre, eurocéntrica. Para Astrada, sólo se accede a la universalidad de la Humanidad a través de la inmersión en la particularidad histórica de cada pueblo.

No obstante, y pese a las críticas a la posición «exclusivista» del eurocentrismo, Astrada no renegará de la idea de Occidente, y llegará a considerar que, a partir de la Revolución rusa, la civilización occidental es remozada por el pueblo eslavo. En ese sentido, el rechazo a la «ideología de la decadencia» —que en Spengler y su diagnóstico de un «ocaso de Occidente» encontraba al mayor de sus representantes— compone también el rechazo a ver acabado el ciclo cultural occidental, en el que el joven Astrada se reconoce. El "nuevo ensayo de vida" que nuestro autor adivina en ciernes recupera ideales políticos propios de la Modernidad y del acervo cultural de la tradición greco-latina, y apunta a la instauración de una vida en común «superior» en la que,

roto el yugo de la explotación capitalista, pueda restituirse la integralidad del ser humano y de su personalidad frente a la «primacía de las cosas». La filosofía, en ese sentido, es el órgano privilegiado para el reconocimiento y la proyección de las tramas con las que se tejen los sentidos de esa "nueva forma de convivencia social" que adviene, y que expresa, según Astrada, una democracia en la que los valores económicos son integrados a los políticos, y en la que el Estado resulta, ya no una máquina opresiva y «exterior», heterónoma, sino una expresión de la trayectoria histórica y vital del pueblo. Espoleada por los ideales de libertad, justicia social y belleza, esa democracia —o "socialismo integral", como también la llama— supone, finalmente, la fraternal convivencia de la humanidad a partir de la afirmación de cada pueblo, de cada personalidad histórica particular.

* * *

Antes de pasar a la segunda parte de la presente investigación, dedicada a analizar el período que va de 1927 a 1945, quizás sea necesario insistir en que no se buscará ensayar una lectura teleológica sino «prospectiva»: no es mi intención explicar los textos de madurez como contenidos enteramente en los de juventud. Eso sería desconocer los cambios que ha traído, no solo el despliegue interno de un pensamiento, sino también las modificaciones suscitadas por el encuentro con distintos autores y corrientes filosóficas —como la fenomenología de Edmund Husserl y Max Scheler, la analítica existencial de Martin Heidegger, el existencialismo político de Hans Freyer y, en su período tardío, el pensamiento hegelo-marxiano, entre las más destacadas—, y los cambios acaecidos en el terreno histórico-político, que un pensamiento como el de Astrada buscó aprehender filosóficamente en sus alcances y sus posibilidades, anudando la comprensión a la acción, la teoría a la *praxis*. Con todo, en función de la "línea de constancia problemática" en la que Astrada efectivamente se mantuvo durante toda su vida, creo que la presente tesis puede ayudar a mostrar que muchas de las notas esenciales de su concepción madura y tardía, en tanto problemas, están ya *in nuce* en su pensamiento juvenil, y que el lugar otorgado a su formación en Alemania, si bien insoslayable, puede ser, en esa clave, redimensionado. La «imagen unitaria» que he intentado presentar para su pensamiento juvenil puede contribuir a una mayor comprensión del resto de su producción, pues presenta, en cierto sentido, un momento de su génesis: el hilo de un pensar que comienza a soltarse del carretel.

# SEGUNDA PARTE

## V. QUINTO CAPÍTULO. El existencialismo, «filosofía de nuestra época»

> Sopla en nosotros la filosofía y nos desplaza hacia el futuro, nos lleva hasta la certidumbre de un no ser más, ínsito en el existir mismo […]. Así trascendemos, así nuestro existir va impulsado por el viento histórico de la filosofía. Esta no es, pues, mera conceptualización de resultados inánimes, ya cristalizados —no es una mortaja para estos "cadáveres que tras de sí deja la vida" (Hegel)—, sino una actividad vuelta hacia el futuro, una prospección sobre nosotros mismos, sobre nuestra transida finitud. Todavía más, ella es una incisión de nuestra certidumbre, de nuestra angustia, en el tiempo existencial, en el futuro (la muerte) de nuestro propio ser. De aquí que el único *telos* de la filosofía es el filosofar. Ser fieles a este *telos* es ser fieles a nosotros mismos, es mantenernos en medio de la existencia, inmersos en su radical historicidad.
>
> —Carlos Astrada, "El *telos* existencial de la filosofía" (1937, TEF, 562).

En 1963, a casi diez años de su publicación original, Carlos Astrada reedita *La revolución existencialista* con un nuevo título: *Existencialismo y crisis de la filosofía*. El cuerpo del texto original permanece sin modificaciones[125]; lo que distingue ambas versiones es una "Conclusión" en que recapitula y enfatiza los alcances de la que fuera una de sus más importantes obras, ubicada en la transición entre los períodos maduro y tardío. Del mismo modo que en su reedición del libro sobre Nietzsche, el cambio de título de la obra resulta suficientemente ilustrativo de la torsión que Astrada ha dado a su pensamiento. Si a comienzos de la década de 1950 la filosofía existencial representaba, para Astrada, la "principal corriente filosófica" de su época (1952: 41), base de un «humanismo de la libertad» que permitía recoger la apelación del marxismo a la *praxis* revolucionaria, en la "Conclusión" de 1963 sentenciaba que la "ontología de la existencia y el existencialismo" —Heidegger y Sartre, respectivamente—, "han revelado, al enfrentarse con las doctrinas de la filosofía anterior, su propia insuficiencia, quedando implicadas, como remate de ellas, en su situación de crisis y caducidad". Y más adelante afirmaba que "el existencialismo" —en sentido amplio, por lo que tanto el pensamiento de Heidegger como el de Sartre quedarían subsumidos, pero también el de otros autores afines— "trasunta la quiebra de las estructuras ideológicas de la filosofía burguesa" y expresa la crisis de un "tipo de hombre dominante —el burgués y el pequeño burgués— en la actual etapa decadente de la civilización capitalista occidental" (1963: 201-2).

[125] A diferencia de otras reediciones preparadas por Astrada, que incluyen importantes reescrituras, agregados y supresiones al cuerpo del texto original: piénsese, además del libro sobre Nietzsche —publicado originalmente en 1945 y reeditado en 1961, sobre cuyas diferencias ya he colocado la atención en la primera parte de este trabajo—, en *El mito gaucho* (1948 y 1964) y, en menor medida, *El marxismo y las escatologías* (1957 y 1969). Que la segunda edición reproduce fielmente la primera lo evidencia la propia maquetación del libro, que conserva el título original en cada página.

El contraste no podría ser mayor. No obstante —y pese al diagnóstico, que no difiere en mucho de cualquier análisis marxista de la época—, Astrada señala que, ubicado al interior de la "filosofía burguesa", la vasta corriente existencialista había tenido "un alcance revolucionario", y había ayudado a poner al descubierto "los falsos supuestos y el estado de crisis" de aquella (1963: 201). Repite con ello la operación de reescritura del libro en torno a Nietzsche que es, a un tiempo, una auto-justificación de su anterior derrotero intelectual: la «filosofía de la vida» —Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel— y la «filosofía existencial» —fundamentalmente Heidegger— han contribuido, en el acotado ámbito de sus alcances y limitaciones, al rescate del ser humano de sus enajenaciones en la objetividad. Con ello intenta una «superación» [*Aufhebung*] de sus posiciones previas[126].

Los pareceres de Astrada en su período tardío no deben extraviar una lectura «prospectiva» como la aquí propuesta. Pero tampoco debe tomarse la posición sentada en el filo de las décadas de 1940 y 1950 —sobre la que la crítica ha colocado el énfasis— aislada de los textos precedentes. En ese sentido, el importante capítulo "El existencialismo, filosofía de nuestra época" de *La revolución existencialista* (1952), en el que Astrada traza una suerte de genealogía de la corriente filosófica en la cual incluye su quehacer filosófico, es en verdad una síntesis de más de dos décadas de producción, que no modifica en lo esencial sus pareceres previos[127]. Ya desde de *El juego existencial* (1933), su primer libro, Astrada manifiesta una reflexividad en torno a la filosofía existencial —con lo cual mienta la analítica del *Dasein* de Heidegger— y sus relaciones con el existencialismo como "clima espiritual" o "pulsación histórica profunda de nuestro tiempo" (53; 112). A partir de ese texto, sienta incluso posición sobre la conversión del existencialismo en "moda", a la que no condena (53). En ese sentido, si en la primera parte de la presente tesis la exposición de la sensibilidad vitalista obedeció a un criterio interpretativo

[126] En la "Conclusión" de 1963, la ubicación de Astrada en el hegelo-marxismo lo lleva también a trazar una discusión con otros intérpretes de Marx de la época: Kostas Axelos, Jean-Yves Calvez, Jean Hyppolite y la *nouvelle gauche* francesa. Astrada ensaya también una autocrítica de su concepción de la técnica, que en la primera versión no habría logrado asir el problema en toda su radicalidad.

[127] Asimismo, en 1949 había adelantado parte del contenido de ese capítulo en tres textos: la ponencia homónima que presentó al Primer Congreso Nacional de Filosofía, el capítulo "Heidegger y el «existencialismo»", incluido en el folleto "Ser, humanismo, existencialismo", y la reseña crítica del libro de Guido de Ruggiero, *L'Esistenzialismo*, publicada en el fascículo I de *Cuadernos de Filosofía*, la revista que fundó y dirigió desde el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Por otro lado, y como ha sido largamente estudiado, muchas de las intervenciones públicas de Astrada en relación al existencialismo durante los gobiernos peronistas estuvieron vinculadas a una disputa por la dirección ideológica y cultural del movimiento, que por esos años lo cuenta entre sus adeptos. El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, del cual fue uno de sus principales organizadores, es el evento más destacado al respecto, en el quedó plasmada la querella entre existencialismo —fragmentado, a su vez, en interpretaciones ateas, como la del propio Astrada, y otras de resolución trascendente, como la del sacerdote Hernán Benítez— y (neo)tomismo y (neo)escolasticismo —entre cuyas filas podemos destacar a Octavio Nicolás Derisi (David, 2004). Para un tratamiento pormenorizado del tema, cf. Ruvituso (2015).

relativamente «externo», en tanto fue presentada como una herramienta heurística que permitía dotar de inteligibilidad sus textos juveniles, en su madurez la presentación del existencialismo obedece a un criterio «interno»: la «auto-figuración» de Astrada en tanto filósofo existencial. Desarrollos en torno al tema e indicaciones de diverso grado de profundidad pueden encontrarse a lo largo de todo el período a estudiar, desde el citado *El juego existencial* a *Idealismo fenomenológico y filosofía existencial*, "Filosofía y existencia humana" y "De Kierkegaard a Heidegger", de 1936; *La ética formal y los valores*, de 1938; "Bancarrota de la filosofía de los valores", de 1939; "El clima de la filosofía existencial", de 1942; "Ruptura con el platonismo" y "Nietzsche, filósofo de la vida", de 1943. Consecuentemente, el presente capítulo está abocado a una caracterización del «existencialismo» que toma como eje principal los propios textos astradianos.

Cabe aquí una escueta indicación metodológica. La mayor parte de la crítica ha considerado algunos textos juveniles como «anuncios» de la filosofía astradiana de madurez, precisamente en el sentido de lo que en ellos habría de «existencialistas». Esa lectura, empero, no hace más que ratificar la propia reescritura que Astrada acometió de su obra, sintetizada en la publicación de *Temporalidad* (1943), en que recoge —y en parte modifica— textos como "Obermann" [1918], "Diálogo de sombras" [1922], "El nuevo esteticismo" [1924] y "Sonambulismo vital" [1925], junto a otros de las décadas de 1930 y 1940. En verdad, la operación astradiana sobre su propia obra ilumina la tendencia general del existencialismo, como intentaré mostrar en las páginas siguientes. Si ciertos textos juveniles pueden ser considerados «existencialistas» ello es sólo retrospectivamente, y tras ser «coloreados» por el derrotero posterior del pensamiento de nuestro autor, signado por la presencia de Martin Heidegger. Complementariamente, esas preocupaciones juveniles, de innegable relación con la filosofía heideggeriana —aun cuando estén planteadas desde el punto de vista subjetivo, atravesadas por las intuiciones metafísicas y literarias de Kierkegaard, Unamuno, Guyau, Amiel, Alomar, Ibsen y Sénancour, entre otros—, explican, parcialmente, su orbitar hacia la filosofía del maestro de Friburgo.

Buena parte de la inabarcable bibliografía en torno al existencialismo propone —o admite tácitamente— tres «fases» en su desarrollo. La primera, hacia mediados del siglo XIX, estuvo protagonizada por la figura solitaria y trágica de Søren Kierkegaard. La segunda, que tuvo lugar hacia fines de 1920 y comienzos de 1930, contó entre sus filósofos destacados a Martin Heidegger y Karl Jaspers en Alemania, y Gabriel Marcel en Francia. El despliegue de esta segunda «fase» coincide con la estancia de Astrada en Europa, donde recibió el fuerte impacto de las ideas heideggerianas. Bajo su influjo habrá de trazar, a su regreso al país, las líneas esenciales de su

pensamiento «maduro». La tercera, finalmente, se extendió a partir de la segunda mitad de la década de 1940, y tuvo su epicentro en Francia, a partir de las obras de Jean-Paul Sartre y su círculo. Si bien harto esquemática, la periodización en tres «fases» permite una primera aproximación al fenómeno del existencialismo, que con el correr del capítulo procuraré precisar y ampliar en sus contornos, a fin de ofrecer un cuadro más rico del mismo[128].

Los estudios críticos, interpretaciones y exégesis del existencialismo se inscriben, en su mayoría, durante su tercera «fase». Anclados en los debates de la segunda posguerra y de la Guerra Fría, reflejan la búsqueda de alternativas filosóficas y filosófico-políticas tras la catástrofe bélica. Es en ese contexto que muchos de sus contemporáneos —entre los que se cuenta el propio Astrada— calificaron al existencialismo como la «filosofía de nuestra época»[129]. El sentido del vocablo «humanismo», disputado entre opciones católicas —o, más ampliamente, cristianas—, marxistas y existencialistas es una de las principales dimensiones en que se desarrollaron esos debates[130].

---

[128] Si bien varía mucho de acuerdo al intérprete, la expresión «existencialismo» suele utilizarse, en términos amplios, para hablar de la «atmósfera» o «clima espiritual», y se reserva «filosofía de la existencia» para Jaspers y «filosofía existencial» para Heidegger, adoptando la distinción óntico-ontológica de este último. «Existencialismo» se llama también a la versión sartreana. Suele también distinguirse entre existencialismo «religioso» y «ateo», división a partir de la cual se busca agrupar a los diferentes autores que pueden ser considerados «existencialistas». Fritz Heinemann acuñó el término «*Existenzphilosophie*» [filosofía de la existencia] en un libro de 1929, *Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz* [Nuevos caminos de la filosofía: Espíritu, Vida, Existencia], que Astrada cita en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936). Heinemann favoreció con ello al establecimiento del existencialismo en términos de una «corriente» filosófica, que nucleaba a varios y disímiles autores que tendrían, no obstante, una preocupación y orientación comunes. Con el correr del capítulo pretendo despejar parte de estas cuestiones, en paralelo al desarrollo de la visión del propio Astrada.

[129] En su luminosa *Introducción al existencialismo* (1953), el filósofo argentino Vicente Fatone apunta, con tino, que "[e]l existencialismo es una de las filosofías de nuestro tiempo, pero no la única. […] [T]odo Oriente, la URSS, Inglaterra, Estados Unidos (que también integran nuestro tiempo), no han sido afectados por el existencialismo. Hay otra filosofía, también de «nuestro tiempo», que ha alcanzado una mayor difusión mundial, aunque restringida a los medios técnicos —porque no ofrece ninguna posibilidad de traducción a la novela, al teatro, al cine—; es la filosofía llamada «científica», que se contrapone al existencialismo porque considera que la única actitud filosófica válida es la de la pura objetividad" (50). Y agrega, sugerente: "[l]a ignorancia mutua en que existencialismo y filosofía científica se han encerrado puede indicar que ninguna de ellas es filosofía de nuestro tiempo. […] Sólo cuando esas dos filosofías tomen contacto, o se enfrenten y al enfrentarse descubran, más allá de cuanto las distingue, su preocupación y soluciones comunes, podrá, tal vez, hablarse de la filosofía de nuestro tiempo" (51).

[130] Debates en los que Astrada también participó: a partir de fines de la década de 1940 propone un «humanismo politicista» o «humanismo autista», que luego será el «humanismo de la libertad» de *La revolución existencialista* y el «humanismo marxista de la libertad» de su cosmovisión final. En las discusiones de la época sobre el papel del humanismo no puede desatenderse la importancia de la célebre *Brief über den Humanismus* [*Carta sobre el humanismo*] de Heidegger, que negaba toda forma de humanismo anterior —a las que consideraba implicadas en la «metafísica de la subjetividad»— y proponía un paradójico nuevo humanismo: el del *Dasein* como «pastor del ser».

Las críticas al existencialismo por parte de los filósofos católicos —quienes, por otra parte, han brindado importantes estudios sobre aquella corriente (cf., entre otros: Jolivet, [1948] 1962; Mounier, 1949; Verneaux [1949] 1952)—, apuntan fundamentalmente a las versiones «ateas» de Heidegger y Sartre, a las que acusan de «nihilistas». Impugnan también la hipóstasis del temple anímico de la «angustia», al que oponen la «esperanza», correlato de la «fe». Estas posturas encontraron su expresión «institucional» en la Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, en que el Papa Pío XII condenó expresamente al existencialismo —como también al "inmanentismo", el "idealismo", y el "materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico". Los filósofos marxistas, por su parte, acusaron al existencialismo de ser una filosofía subjetivista, irracionalista, a-histórica y «solipsista», expresión ideológica de un

La implicación del existencialismo en su «época» merece un análisis más detenido. Aunque las argumentaciones varían, el existencialismo ha sido a menudo descripto como una «filosofía de la crisis». En esa clave, Roger Verneaux vincula el surgimiento del existencialismo al "período de agitación política, económica y social" de la primera posguerra (1952: 81). También Heinemann abona a esa tesis, cuando afirma que el existencialismo, en sus variantes alemana, francesa e italiana, "[r]epresenta una de las formas esenciales de la filosofía europea occidental en la época de la crisis europea" y que todas ellas, "aparte de sus profundas diferencias de forma y contenido, tienen de común que se han originado como fenómenos subsecuentes de las catástrofes nacionales" (Heinemann, [1954] 1956: 13). No obstante, con el desarrollo de su trabajo Heinemann acusa una conciencia más amplia del problema, al destacar que la crisis en la que el existencialismo surge —y a la que habría intentado responder— es una crisis generalizada de la Modernidad, cuya experiencia destacada es el "enajenamiento" (18 ss). En el siglo XX se asiste a "una nueva fase" del enajenamiento, como consecuencia "del predominio de la técnica" en la era maquinista-industrial. Pero la técnica como "actitud" escapa al ámbito de las aplicaciones prácticas de la investigación científica, conquistando toda esfera de la vida humana (22-3). El acento crítico de Heinemann no busca impugnar "la técnica como tal, sino la primacía del saber técnico, la prioridad de saber «cómo» antes de saber «qué»" (172). El hecho de que las diversas actividades humanas se transfiguren en «técnica» implica que todas ellas "han perdido su fundamento en la existencia humana. Estas actividades y, con ellas, los hombres, han quedado sin raíces" (31). La idea rectora que guía la exposición —y valoración— de la filosofía existencial que acomete Heinemann es, precisamente, la búsqueda de reconquistar el fundamento de esas diferentes actividades, que no es otro que la existencia humana misma.

También Astrada vincula el surgimiento del existencialismo a la «crisis» a la que conduce el enajenamiento, y analiza una serie de ámbitos de la realidad humana desde el punto de vista de la «existencialidad» [*Existenzialität*], esto es, como libres posibilidades brindadas al ser humano. No obstante, el existencialismo no es, para Astrada, una mera "filosofía de la crisis" —al modo de un *slogan* que buscaría, en su entonación peyorativa, restarle valor—, sino también una "crisis de la filosofía" que entraña, a su vez, una "crisis del hombre" (1952: 127 ss). Desde esta

sistema económico en decadencia (cf., entre otros: Lukács, [1947]; [1953] 1959; Lefebvre [1946] 1954). En *El asalto a la razón* [1953], Lukács coloca a Heidegger y Jaspers como parte del largo derrotero de la filosofía burguesa que habría preparado el terreno para la barbarie nazi. La acusación de "irracionalismo" es compartida por un intelectual como Julien Benda, para quien el existencialismo no es más que "una forma moderna" de una posición metafísica "eterna" que expresa "la voluntad de exaltar el hecho de vivir, de sentir, de actuar, de «existir» en oposición al hecho de pensar". Para Benda, el existencialismo no sería más que "la rebelión de la *vida* contra la *idea*, especialmente contra la *idea de la vida*" ([1947] 1958: 9 ss; énfasis original). Más adelante volveré sobre las discusiones en torno al papel de la racionalidad, especialmente importantes para la presente investigación.

perspectiva, el existencialismo es la forma depurada de una línea filosófica que corta amarras con la tradición previa, «objetivista», y su concepción de lo humano. Este proceso de "ruptura con el platonismo", como lo llama Astrada —"ruptura revolucionaria" con "los supuestos y categorías derivadas directa o indirectamente de éste"—, si bien tiene antecedentes en algunos aspectos parciales del idealismo alemán, alumbra de manera "radical" con Nietzsche, quien "afirma la realidad histórica singular, la existencia humana concreta, enraizada en este mundo y proyectada en sus posibilidades hacia la vida y un destino en este mundo terreno" (1952: 131). Más adelante insistiré sobre la importancia de Nietzsche en este proceso, a quien Astrada considera un "precursor de la filosofía de la existencia" (NFV, 665); lo importante aquí es destacar los alcances y el sentido de la crisis a que ha arrojado ese proceso de ruptura con el platonismo, sintetizado en el diagnóstico nietzscheano de la "muerte de Dios" (1952: 133). En esa clave, el existencialismo está enlazado a una situación histórica que no puede ser reducida sin más a las pocas décadas en que tuvieron lugar las conflagraciones bélicas; tampoco surge como una reacción —o, peor, un «reflejo»— ante uno u otro acontecimiento singular, que podría ser señalado en sus contornos precisos. Desde la perspectiva que aquí se sigue, en línea con lo propuesto por el propio Astrada, el existencialismo es parte de una experiencia ínsita en el desenvolvimiento de la Modernidad, que trasunta el proceso de deslegitimación de toda fuente de verdad y valor: el «nihilismo». Como agudamente afirma Otto Friedrich Bollnow en *Existenzphilosophie* [*Filosofía de la existencia*, 1943], aunque el existencialismo "se engendra en la desesperada época posterior a la primera guerra mundial, con toda la inseguridad que entonces irrumpía sobre el hombre", y aunque "ha debido su nueva explosión, bajo el influjo del existencialismo francés, a las consecuencias infinitamente más profundas de la segunda guerra mundial en todo el tejido de nuestra existencia y a la completa ruptura de todo nuestro mundo espiritual anterior", esta corriente de pensamiento en verdad "patentiza una crisis mucho más anterior que, desde Nietzsche, se designa como el problema de un nihilismo europeo" ([1943] 1954: 164-5).

"El nihilismo", escribe Astrada en su interpretación de Nietzsche, "es el estado previo al desprendimiento y liberación del hombre de las superestructuras trascendentes en función de las cuales había sido puesta su existencia" (1952: 132). Al tiempo que brota del suelo del nihilismo, la *Existenzphilosophie* se torna también su acicate, al mostrar la radical inmanencia de la vida humana, su «gratuidad» y «absurdo», su falta de asidero. En esa línea, en su lúcido *Storia dell'esistenzialismo* [1989], Pietro Prini plantea un posible "efecto perverso" del existencialismo: aquello que se inicia como una interrogación por el sentido del ser desemboca, paradójicamente, en la pérdida de sentido (1992: 13 ss). Más aún, la profunda negación de todo lo dado puede

conducir, a la postre, a la pasividad, a la disolución de toda voluntad. También Bollnow señala que, en tanto la *Existenzphilosophie* queda implicada en el nihilismo, surge "la sospecha" de que ella no es más que "la expresión de una espiritualidad desorientada, decadente y cansada, que en su desesperada situación ya no tiene ánimos para una acción decisiva, sino que persevera en hundirse estérilmente en la propia miseria" (1954: 165)[131]. No obstante, a renglón seguido agrega en tono crítico:

> esta interpretación es errónea. Es cierto que la génesis de la «filosofía de la existencia» sólo se puede comprender históricamente de modo justo sobre el fondo de esa desesperada situación, pero si corresponde a esta época no es en el papel pasivo de una mera expresión en la que se reflejan las conmociones de nuestro tiempo, sino que es un enfrentarse con este destino y una apropiada respuesta activa (165).

Prini señala, en esa clave, que el existencialismo ha insistido "en los temas de la «elección», de la «decisión» y del «compromiso»" (1992: 18). La apelación a llevar una existencia «auténtica» o «propia», la importancia otorgada a la escucha atenta del llamado de la «vocación» —recogido en la pindárica sentencia «llega a ser el que eres», tan cara a Nietzsche—, la exhortación a una «resolución», a un «ponerse en juego» de la existencia —y no en vano insistirá Astrada en ese término, «juego», que toma de Heidegger con renovados alcances—, son claros signos del carácter «activo» del existencialismo, que obliga además a asumir una absoluta responsabilidad sobre los propios actos. "«O soy yo quien decide —dice Jaspers— y entonces verdaderamente existo. O, por el contrario, alguien decide por mí; y entonces yo, reducido simplemente a un material en manos de otro, estoy privado de existencia" (Prini, 1992: 18). Como agudamente apunta Prini —y no puedo más que acordar en este punto—, en ello radica "el signo más incontestable de la «intempestividad» —y, por consiguiente, de la profunda verdad— de la filosofía de la existencia en un tiempo, como el presente, en que domina la industria del hacer y el calcular" (18).

Habrá que destacar entonces —siguiendo, como Astrada, al propio Nietzsche— entre un nihilismo «pasivo», que condena la vida y es "signo de decadencia" y "aminoramiento del poder del espíritu", y uno «activo», que cifra un "camino que nos conduce a una nueva valoración" y un "incremento" de aquel poder (Astrada, 1945: 141-2). El nihilismo activo no es una mera

[131] A tal respecto puede consultarse la interpretación de Norberto Bobbio ([1944] 1949), que no ahorra denuestos para el existencialismo. Para Bobbio, tal corriente filosófica no sería más que el "fruto póstumo del decadentismo en el campo del pensamiento reflexivo, que, insertándose en esa atmósfera, no sólo recoge las aspiraciones de la misma sino que formula su teoría". Como expresión de la "actitud espiritual" decadentista que habría alumbrado como respuesta a las continuas crisis de autoridad que atraviesan la Modernidad, el existencialismo haría de la crisis "no el objeto de una reprobación, ni un trampolín para un salto adelante, sino su propio destino, su último refugio", y encontraría "en esta degradación su complacencia y casi una exaltación de su propia falta de sostén" (21).

negación de los enajenantes valores preteridos, sino también un punto de partida para la "afirmación, rescate y liberación" del ser humano. Al tiempo que "niega esos valores" y "demuestra su inanidad", el nihilismo abre también "el camino a la recuperación del hombre, impulsándolo a afirmarse y encontrarse a sí mismo en una situación existencialmente modificada" (Astrada, 1952: 9). En sobrepasar el momento de la negación hacia una nueva afirmación radicaba, para Astrada, el gran desafío de la filosofía existencial. Ello puede expresarse en las agudas palabras de Prini, para quien "la cuestión más importante de la filosofía de nuestro tiempo" —en tanto ella puede colocarse en la misma senda que el existencialismo—, se expresa en una disyuntiva abierta, a saber: "si el nihilismo es una *conclusión* o más bien un *método* amargamente lúcido de hallar de nuevo un sentido auténtico al ser" (18; énfasis original).

El presente capítulo se divide en tres apartados. En el primero, presento las líneas generales del «existencialismo» como sensibilidad o atmósfera filosófica. En razón de la «auto-figuración» de Astrada como filósofo existencial, una somera introducción a la historia de la corriente —que articula, además, los propios textos astradianos sobre el tema— busca arrojar luz, no sólo sobre las problemáticas principales de la misma y su significación histórica, sino también sobre la propia representación que nuestro autor tiene de su trayectoria intelectual. Astrada traza un recorrido para el existencialismo que, sin apartarse de la exegética al uso, muestra una innegable voluntad de «unificación retrospectiva» de su propia obra. En línea con ese punto, en el segundo apartado analizo la consigna que Astrada presenta como "una de las próximas etapas del existencialismo": un camino que va de la "existencia a la vida". Si con Heidegger el concepto de «existencia» ganó carta de ciudadanía ontológica en razón, en parte, de una búsqueda por superar las imprecisiones a las que conducía el concepto de «vida» —centro orbital de todas las expresiones de la *Lebensphilosophie*—, se trata ahora, entonces, de propiciar un camino inverso, un «retorno» hacia la vida desde el terreno conquistado en la existencia. En el tercer apartado, finalmente, propongo una lectura de algunas anotaciones marginales de nuestro autor en torno a tres figuras: los "intuitivos", los "filósofos" y los "publicistas". Tras la apariencia de indicaciones antojadizas, creo poder mostrar que esas figuras recogen la preocupación astradiana principal: el «devenir-filosofía» del mundo y el «devenir-mundo» de la filosofía, esto es, la relación entre filosofía, política e historia. Tal relación se plasma en el sentido "revolucionario" que Astrada proyecta para el existencialismo desde los primeros escritos de madurez, y que requiere de un sujeto político colectivo: el «pueblo».

## V. 1. Existencialismo: filosofía, clima espiritual, moda.

> ¿Quién es existencialista? […] Hay existencialismo más allá de Kierkegaard y de Pascal, en Shakespeare y aún en Sócrates. Y en ninguna parte, puesto que todos niegan serlo. Es lo que Husserl llamaba la segunda etapa de la expansión de una doctrina nueva. Durante la primera gritamos: ¡es absurdo! En la segunda nos indignamos: ¡pero si todo el mundo lo ha pensado! Hay una tercera etapa, en que la doctrina asume su verdadera originalidad. Esta multiplicación de una doctrina conduce, felizmente, a su propia negación. Y entonces deberemos reconocer, acaso, que hay un solo existencialista o filósofo de la existencia, y ese único existencialista no es ni Kierkegaard, ni Nietzsche ni Sócrates, ni tampoco los sucesores de Heidegger, a pesar del talento que despliegan. Es Heidegger mismo, es decir el que rechaza el término. ¿Por qué? Porque la obra metafísica de Heidegger ha traído la luz con cuya ayuda podemos, precisamente, descubrir el existencialismo en la noche del pasado, donde, al parecer, se ocultaba. Esto es verdad aún para Kierkegaard. Es posible que tras cada frase de Heidegger haya algo de Kierkegaard; pero gracias a Heidegger las proposiciones de Kierkegaard […] han emitido un sonido filosófico.
>
> —Emmanuel Lévinas, en diálogo con Gabriel Marcel, Nikólai Berdiaiev, Georges Gurvitch, Alexandre Koyré, Maurice de Gandillac y Jean Wahl, tras la conferencia *Petite histoire du existentialisme*, de este último (Wahl, [1947] 1960: 68-9).

Si en la primera parte de este trabajo pudo decirse, con Simmel, que la palabra «vida» sellaba la "época del espíritu" del filo de los siglos XIX y XX (2011: 41 ss), bien podría sostenerse que, hacia fines de 1920 y hasta por lo menos mediados de siglo, ese lugar fue ocupado por la palabra «existencia»[132]. De igual modo que el vitalismo, el existencialismo no fue una escuela filosófica claramente definida; se trató, antes bien, de un «clima espiritual», una «atmósfera» o «sensibilidad» erigida, en primer lugar, como reacción al absolutismo de la razón. En torno al término «existencialismo» se han nucleado numerosos pensadores que tenían como motivo común un objetivo y una «llamada»: romper con las estructuras «objetivas» y «abstractas» de la tradición filosófica previa y volver al hombre «concreto» o «singular», al «existente». El existencialismo fue, ante todo, una difusa corriente de pensamiento que reivindicó los fueros de la libertad humana, su radical responsabilidad de sí y su carácter de «posibilidad» e «inconclusión», en suma, de «tarea»: el ser humano como el único ente que no tiene una «esencia» fija y dada, sino que «es» un «hacerse».

En su trabajo citado anteriormente, Bollnow resume uno de los principales «obstáculos» a los que se enfrenta quien quiera dar cuenta de tal corriente filosófica:

> cuando se intenta aprehender la «filosofía de la existencia» en uno de sus representantes característicos, se nos escapa de entre las manos. En cada uno de ellos esta filosofía no es más que una parte de un conjunto mayor que ya no se puede concebir partiendo de la «filosofía de la existencia». Pero este hecho singular no es casual, sino que ya revela, entendido rectamente, un

[132] Vale la pena reparar en el testimonio de Hans-Georg Gadamer, quien recuerda sus años de formación en la Alemania de entreguerras: "[e]l término «existencial» era casi una palabra de moda a finales de los años veinte. Lo que no era existencial, no contaba" (2002: 15). Más adelante afirma: "el pensamiento filosófico que se condensaba en el concepto de la existencia era expresión de una nueva forma de estar expuesto, de un sentimiento existencial que se extendía por todas partes" (21).

> rasgo esencial […]. No hay propiamente una «pura» «filosofía de la existencia» ([1943] 1954: 16).

Bollnow escribe con anterioridad a la difusión del existencialismo francés de la segunda posguerra, con la cual el «obstáculo» no haría sino agravarse. En su conferencia *Petite histoire de l'existentialisme*, pronunciada en 1946 y editada al año siguiente, Jean Wahl señala que, al intentar abordar el pensamiento existencialista, se tropieza con la dificultad de no poder definirlo "en forma satisfactoria" y con "el hecho paradójico de que la forma en que se habla hoy del existencialismo, en que casi todos hablan de él, forma parte de lo que Heidegger llama el dominio de «lo inauténtico»" ([1947] 1960: 8). Varios autores han insistido sobre el "fenómeno sociológico" que rodeó al existencialismo, su "difusión extraordinaria" y su conversión en "moda", que se enlaza a —y sin dudas amplifica— la dificultad de establecer una definición precisa (Jolivet, [1948] 1962: 7; Verneaux, [1949] 1952: 13).

En su estudio sobre la recepción de la filosofía existencial en Argentina, Matilde Isabel García Losada afirma que los "intentos por definir a la filosofía existencial no han arribado a una definición clara […]. A lo más que se ha llegado es a subrayar ciertos temas, que aparecen muy a menudo en la literatura filosófica existencialista y paraexistencialista" (1999: 9). La autora los enumera: "la subjetividad, la finitud, la autenticidad, la enajenación, la situación, la elección, el compromiso, la soledad —y también la compañía— existencial, el hacerse a sí mismo" (9).

En la misma línea de análisis, Fritz Heinemann especifica en su *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* [*¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, 1954] que "[n]o hay *una* filosofía de la existencia, sino distintas filosofías con profundas diferencias. No es ni siquiera posible trazar una rigurosa línea de separación entre los filósofos existenciales alemanes y los existencialistas franceses". Más aún, no es posible identificar "un sistema determinado de axiomas que sirva a todos ellos como fundamento de su pensamiento, ni un método común comparable a la dialéctica de los hegelianos". No obstante, todos ellos "son compañeros en el mismo grupo. Como hijos de una misma época reaccionan a la misma situación de peligro y están envueltos en el mismo destino" (1956: 187). Para Heinemann, lo hemos visto, esa situación es el "enajenamiento", ante el cual las filosofías de la existencia intentan responder por diversas vías.

Como he mencionado anteriormente, la «primera fase» del existencialismo es inaugurada por Kierkegaard, quien desarrolló su obra en confrontación con el gran sistema filosófico del idealismo hegeliano. Para Kierkegaard, el individuo o «existente» queda enajenado en las construcciones lógicas de la razón, diluida su singularidad en el edificio sistemático del

«concepto»[133]. Como resume el propio Astrada —para quien Kierkegaard constituye "la cima más alta del existencialismo místico" (1936: 52), la "más extrema e inquietante expresión" del "existencialismo religioso", al que completan Miguel de Unamuno y Gabriel Marcel (1933: 43-53)— el pensador danés "combatió con máxima acerbidad la objetividad del idealismo hegeliano porque ella, al evaporar abstractivamente la existencia, reduce a la nada al individuo existente con su pasión y *telos* peculiar". Más aún, para Kierkegaard el proceso dialéctico no es más que "una trágica pirueta sobre el cadáver del hombre existente, suicida por abstracción. Para él no hay más que un conocer esencial y es el que se relaciona directamente con el sujeto cognoscente, en tanto éste es un individuo existente" (KH, 549). Kierkegaard concibe a la verdad como «verdad subjetiva», y al ser humano habitado por una antinomia irresoluble entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. Su concepción deriva en la «paradoja de la creencia», por la cual el individuo se realiza plenamente al colocarse en soledad frente a Dios, de espaldas a la racionalidad. Astrada destaca que, aunque Kierkegaard "ha asido profundamente el problema de la *existencia*, en cambio no ha visto el peculiar postulado ontológico que entrañaba aquel problema" (KH, 551; énfasis original). Tal tarea quedará reservada a Heidegger.

El pensamiento de Kierkegaard no tuvo prácticamente receptores sino hacia fines del siglo XIX y principios del XX, en que comenzó a ser traducido al francés y al alemán. Por esos mismos años, la labor filosófica y literaria de Miguel de Unamuno —espíritu de una sensibilidad trágica análoga a la de Kierkegaard (Bollnow, 1954: 38-9; Prini, 1992: 83 ss)— se constituyó como un vehículo para la difusión de temas «existencialistas» a la lengua castellana. Se ha destacado la centralidad de Unamuno en la introducción de Kierkegaard al país ibérico (Marías, 1953: 11 ss), como también su influjo en los primeros pasos de un gran número de pensadores que luego integrarán el «existencialismo argentino» o «latinoamericano» (García Losada, 1999; Velarde

[133] Como afirma Pietro Chiodi, "[e]l pensamiento de Kierkegaard era el pensamiento de un solitario, pero no el de un aislado o de un desligado de su tiempo. Se inserta en la gran crisis del hegelianismo como una de sus manifestaciones" ([1960] 1962: 7). Más adelante enfatiza: "[p]or los años en que Kierkegaard ponía las bases de la problemática existencialista, se difundía en la cultura europea la exigencia de considerar la singularidad de la realidad. No se trataba ciertamente de las consecuencias del pensamiento kierkegaardiano, pues éste permaneció aislado e ineficaz hasta el renacimiento kierkegaardiano de nuestro siglo, sino del resultado más conspicuo de la crisis del monismo optimista hegeliano" (30). En esa misma clave se ha destacado la figura de Friedrich Schelling, cuya obra tardía —crítica de Hegel— causó gran impacto al propio Kierkegaard (Astrada, 1936: 51; Bobbio, [1944] 1949: 66; Gadamer [1981] 2002: 16 ss; Heinemann [1954] 1956: 171; Lefebvre [1946] 1954: 33; Wahl, [1947] 1960: 16-7). Cabría apuntar también a Max Stirner, quien comparte con Kierkegaard la impugnación de Hegel en nombre del hombre singular o «Único», e incluso a Feuerbach, cuya filosofía "tenía muchos brotes existencialistas, que no encontraron, sin embargo, su desarrollo en la corriente que se desarrolló de ella a través de Marx y Engels" (Chiodi, 1962: 30-1). Por otra parte, algunos autores han pretendido trazar un linaje «existencialista» que se remontaría a San Agustín, pasando por Pascal y el romanticismo. En este punto nos hacemos eco de las precisas palabras de Wahl: "si podemos concebir esas prefiguraciones de la filosofía de la existencia, si podemos comprenderla, es porque ha existido un Kierkegaard" (1960: 17). También Astrada rechaza las "seudo influencias" de San Agustín, Tomás de Aquino y Pascal (1952: 32-4).

Cañazares, 2015; Fraguas, 2016)[134]. Además de su extendida presencia en los escritos astradianos de juventud, Unamuno fue también una figura recurrente en sus ensayos de la década de 1930 y 1940. Como mostraré con mayor detalle en próximos capítulos, de Unamuno enfatiza algunos rasgos de su interpretación de la tradición hispánica y del Quijote —de las que intenta rectificar las líneas que podríamos calificar de «anti-modernas»—, como así también algunas reflexiones dispersas en torno a la poesía y el «poder instaurador del lenguaje». Unamuno es, según Astrada, una "elevada y personal manifestación" del "existencialismo religioso" (1933: 48 ss); su obra *Del sentimiento trágico de la vida* —atravesada por el "ansia de inmortalidad" que traduce una "congoja mística" individual (1933: 49-50)— "está en la tesitura anímica de lo que hoy, *en acepción lata*, podemos llamar «filosofía existencial»" (CFE, 636; énfasis propio).

Entre la primera y segunda «fases» del existencialismo es necesario mencionar también el nombre de Friedrich Nietzsche, quien ha sido considerado como una de sus principales «fuentes» por muchos intérpretes, con mayor o menor sutileza en el análisis[135]. Para Jolivet, por ejemplo, Nietzsche fue una suerte de tamiz a través del cual los problemas planteados por Kierkegaard ganaron nueva luz y significación. Los temas de Nietzsche habrían contribuido a "formar un clima o una «situación», que definirá filosóficamente la época contemporánea" (1962: 68). Los enumera: unión de pensamiento y existencia —como impugnación de una «objetividad» trascendente o trans-histórica que se expresa, las más de las veces, en un «sistema»—; replanteo del problema de la verdad como verdad «subjetiva»; absurdidad del mundo y *amor fati*; futuridad del hombre y concepción temporal del ser a partir de la categoría de «vida»; intento de crear un

[134] Según estos autores, el existencialismo en la región —a partir de la figura tutelar de Heidegger, primero, y de Sartre, después— habría impulsado el desarrollo de dos líneas de indagación entrelazadas: el análisis del modo de ser de la existencia americana, sus notas ontológicas distintivas —a menudo asociadas al paisaje característico y a sus «temples de ánimo» particulares— y la problematización de la identidad nacional. Si bien no agotan los alcances del «existencialismo» de Astrada, ambas dimensiones están presentes en su obra; de ello me ocuparé en los próximos capítulos. Por otra parte, quisiera destacar en este punto de tránsito —desde la primera hacia la segunda «fases» del existencialismo— la importancia de Ortega y Gasset, central en nuestro país, no como pensador «existencialista» —no le cabría tal denominación, que además criticó—, sino como filósofo que compartió una serie de temas y preocupaciones —los límites del idealismo neokantiano, la adopción del método fenomenológico, la necesidad de superar los escollos gnoseológicos y ontológicos de la dualidad sujeto-objeto, entre otros—, cuyo tratamiento preparó el terreno para la asimilación de la filosofía existencial heideggeriana durante las décadas de 1930 y 1940.

[135] Roger Vernaux destaca también a Arthur Schopenhauer quien, junto con Nietzsche, habrían preparado "el terreno al existencialismo en Alemania" ([1949] 1952: 81). Se ha subrayado también la importancia de Edmund Husserl quien, lejos de poder ubicarse en el existencialismo, habría contribuido con su método (Arendt, [1948] 2005: 206; Heinemann, [1954] 1956: 49 ss; Jolivet, [1948] 1962: 31; Verneaux, [1949] 1952: 81), y Henri Bergson (Arendt, [1948] 2005: 203; Benda, 1958: 29 ss; Hyppolite, 1949). Hannah Arendt traza un itinerario que va de Schelling y Kierkegaard hasta Scheler, Jaspers y Heidegger, pasando por Nietzsche, Bergson y "la llamada filosofía de la vida" (2005: 203). También se ha señalado la importancia de autores provenientes de otros ámbitos de la cultura, tales como Kafka, Rilke y Dostoyevski, entre otros. El mismo Astrada reconoce que existen contribuciones extra-filosóficas que habrían concurrido en la formación del "clima espiritual" existencialista, tales como "la literatura con sus vivencias, el arte, la poesía, la religión y la especulación religiosa animada por un sentido místico" (CFE, 636). Su tratamiento de la poesía de Rilke y Machado se inscribe en esa misma línea. Volveré sobre este punto en el último apartado del presente capítulo.

nuevo Dios (67-8). También Paul Roubiczek tiende puentes entre Nietzsche y el existencialismo en una línea que recuerda a Jolivet, aunque destaca principalmente aquello que el propio Nietzsche llamaba «pensamiento experimental», esto es, el carácter «práctico» del pensamiento, orientado por problemas «mundanos» ([1967] 1964: 53). Más radical en su consideración del parentesco entre Nietzsche y el existencialismo fue el filósofo español Eduardo Nicol. En *Historicismo y existencialismo* (1950) dedica un capítulo entero al "existencialismo vitalista" del filósofo de Röcken, en el que coloca el acento en los alcances metafísicos y éticos de la sentencia nietzscheana sobre la «muerte de Dios». Siguiendo a Nietzsche, expresa que el "gran peligro" no es "el pesimismo", sino "el *absurdo* de cuanto acontece en la vida. La moral se ha derrumbado junto con ese «Dios» en el que se apoyaba […] La verdadera, la gran angustia, es que *el mundo ya no tiene sentido*" (1950: 218; énfasis original). A salir de ese atolladero al que llega la conciencia moderna estaría abocada su empresa de un nihilismo activo que pide una *Umwertung aller* Werte, una «transmutación de todos los valores» (229 ss).

Como he adelantado algunas líneas más arriba, también Astrada destaca la figura de Nietzsche como la de un "precursor de la filosofía de la existencia", ubicado "en la línea especulativa de Kierkegaard". Al igual que el pensador danés, Nietzsche habría "experimentado y sentido de modo profundo y original la problemática de la existencia", al renegar de toda instancia trascendente o ultramundana que, nacida de la vida, acabara por oponerse al hombre. En "Ruptura con el platonismo" (1943) dirá que "Nietzsche, como filósofo de la vida, significa el advenimiento de una filosofía revolucionaria, la que hoy se concreta en el existencialismo: posición que afirma las estructuras inmanentes de la existencia humana y su concreto despliegue en la historicidad" (RP, 660). Por eso es que, como Kierkegaard, Nietzsche tampoco "se deja seducir por ese horizonte histórico infinito, inferido por Hegel para la progresión de la razón dialéctica y del ser del hombre, traducido y esfumado en el esquema de la *ratio* o del espíritu". Para Nietzsche, "lo que interesa es la vida de la individualidad, la existencia singular e irreiterable", de la que sólo cada cual puede «dar cuenta», «hacerse responsable» (NFV, 665). Pero si Nietzsche es el promotor del "primer intento radical de ruptura con el platonismo", éste "recién se produce de verdad, y con un enorme alcance, merced a la filosofía existencial tal como ésta encuentra concreción original en la obra del filósofo germano Martin Heidegger" (RP, 660). Casi diez años después afirma en *La revolución existencialista* que "Nietzsche, con su filosofía de la vida, en la que ésta es considerada como «la forma, para nosotros, más conocida del ser» y, a un tiempo, como la más potente, es uno de los grandes precursores de la filosofía de la existencia" (1952: 31). Como puede apreciarse de las citas escogidas, la presencia del filósofo de

Röcken como «fuente» del existencialismo implica también una lectura que tiende puntos de continuidad entre *Lebensphilosophie* y *Existenzphilosophie*, sobre lo cual volveré más adelante.

La «segunda fase» del existencialismo tuvo comienzo entre fines de la década de 1920 y principios de la de 1930. Aun cuando su pensamiento difiere notoriamente entre sí, y desarrollaron sus filosofías de modo independiente, Heidegger, Jaspers y Marcel acusan una innegable influencia kierkegaardiana. En ese sentido, y como ha apuntado Régis Jolivet, el «existencialismo» de Kierkegaard es, en cierto modo, «causa y efecto» de los desarrollos filosóficos de entreguerras: a un tiempo que ha influido en todos ellos, ellos también han contribuido a «revelar» toda su profundidad. "Incluso cuando le contradicen en puntos esenciales", argumenta Jolivet, "Kierkegaard figura indiscutiblemente en el origen del movimiento existencialista contemporáneo; pero también es, en cierto modo, su efecto y consecuencia. Hay aquí un juego de causalidad recíproca, que es común en la historia de las doctrinas" (1962: 31). De modo similar, Astrada reconoce que el "advenimiento de una filosofía existencial, fundamentada por Heidegger en sus estructuras ontológicas específicas, actualiza aún más el pensamiento de Kierkegaard" (KH, 548). De ese modo, lo que se conoce como «primera fase» del existencialismo es, en rigor, una reconstrucción retrospectiva.

El pasaje de Astrada al existencialismo se desarrolla en el marco de esta «segunda fase», a partir del importante influjo de la analítica existencial expuesta por Martin Heidegger en *Sein und Zeit* y los seminarios y conferencias de años subsiguientes, a los que nuestro autor asistió en el marco de su estadía europea[136]. No hay prácticamente rastros de Jaspers en los escritos astradianos de esta época, excepción hecha de unas pocas citas y menciones en relación al problema de las cosmovisiones [*Weltanschauungen*], tema caro también a Dilthey, Scheler y Heidegger. No le dedica artículos ni capítulos de libros y, si bien conoce sus principales obras de la época —que integran las referencias bibliográficas de algunos de sus libros—, el pensamiento jasperiano en su especificidad cae por fuera del ámbito de sus preocupaciones. Recién en 1952 escribirá un artículo llamado "La «Psicología de las Cosmovisiones» en la Filosofía de Jaspers", que no verá la luz sino hasta 1963, cuando quede recogido en *Ensayos Filosóficos*[137]. Por su parte, Marcel es destacado, como ya he dicho, como uno de los exponentes del "existencialismo religioso", tendencia que, aunque no logra salir del plano subjetivo, es síntoma del cambio

[136] En el próximo capítulo trato en detalle estas cuestiones, concernientes al viaje formativo de Astrada.

[137] Astrada también hace referencia a Jaspers en el coloquio "Filosofía de la existencia y antropología filosófica", que tuvo lugar el 16 de junio de 1959 en el Salón de Actos de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, y que contó con las participaciones de Miguel Ángel Virasoro y Rodolfo Mario Agoglia. El diálogo sostenido entre los tres filósofos fue publicado al año siguiente por la Universidad. Volveré sobre ese coloquio en el capítulo VII.

profundo en la sensibilidad «existencialista» de la época, "la espuma delatora de una corriente de caudal profundo en que el hombre de nuestro tiempo comienza a vivir inmerso" (1933: 53).

Cabe recordar que Heidegger negaba el vocablo «existencialismo» y la inclusión de su pensamiento en la «filosofía de la existencia». Para él, esas expresiones —y las perspectivas filosóficas a las que ellas remiten— encallaban en un «antropologismo» incapaz de encarar su preocupación central, la verdadera tarea de la filosofía: la pregunta por el ser. En función de la primacía óntico-ontológica de la «existencia humana» o *Dasein*, poder acometer esa tarea precisaba necesariamente de una analítica existencial, una elucidación del conjunto de las estructuras ontológicas que constituyen la existencia —conjunto de estructuras al que Heidegger llama "existencialidad" [*Existenzialität*]—, en tanto el *Dasein* "no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes", sino que es el único ente que "*le va* en su ser este mismo ser" (Heidegger, 2009: 12; énfasis original)[138]. El modo de ser propio del *Dasein* es la *Existenz* o "existencia", que indica el carácter abierto del *Dasein*, su «salir fuera de sí». "El *Dasein*", escribe Heidegger, "se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo" (SZ, 12). Con ello mienta los dos modos de ser de la existencia humana, «propia» e «impropia» [*Eigentlich* y *Uneigentlich*], hilo conductor del tratado heideggeriano y uno de los puntos de partida de las interpretaciones que colocaron el acento en sus alcances éticos y ético-políticos. La analítica existencial emprendida sienta las bases para una comprensión del *Dasein* como estar-en-el-mundo que es, al mismo tiempo, estar-con-otros, co-estar; del papel ontológico de la muerte en tanto «totalizadora» del *Dasein*; de la estructura ontológica fundamental del cuidado o cura [*Sorge*]; de la dinámica de la temporalidad abierta hacia el futuro de la existencia humana y su esencial carácter de inconclusión. En los próximos capítulos desarrollaré algunas de las nociones centrales de *Ser y tiempo* y los textos inmediatamente posteriores, en tanto ellas se vinculen expresamente con las problemáticas de nuestro autor.

Por su parte, Astrada expone las líneas principales de la ontología fundamental de Heidegger en una serie de escritos publicados durante toda la década de 1930, principalmente en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936). Con ello traza una apropiación creativa del pensamiento de su maestro de Friburgo, del que hará suyo sobre todo el decisionismo existencial, la concepción de la temporalidad finita y la asunción por parte del *Dasein*, en la «resolución

[138] En adelante, las citas pertenecientes a *Ser y tiempo* aparecen con la sigla *SZ*. He utilizado la versión de Jorge Eduardo Rivera, comparándola, en algunas ocasiones, con el original alemán. La numeración corresponde a la paginación original, pues esa referencia es común a todas las ediciones, y facilita su cotejo.

anticipadora», de la muerte como su más propia y extrema posibilidad, que abre al *Dasein* a una existencia «propia». En sus exposiciones, Astrada no dejará de repetir el *dictum* heideggeriano del carácter «preliminar» de la *Daseinsanalytik* (PFA, 388; HM, 473; 1933: 86; 1936: 54 ss; 1942: 101; 1949a: 353; 1949b: 103). No obstante, si en su asunción de la filosofía existencial Astrada «parte» de Heidegger, ya está, desde un comienzo, «fuera de él». A partir de una lectura crítica de la elucidación de la estructura ontológica de la existencia humana, Astrada desarrolla un pensamiento volcado por entero sobre la dimensión histórico-fáctica, que recoge la cuestión ético-política y las instancias de la vida «material» en que el ser humano está inserto. En la citada Introducción afirma a tal respecto que su indagación aborda "problemas bien concretos, abarcados por un común horizonte, el fondo histórico-existencial sobre el que, perfilándose como agudizados signos de interrogación, se plantean y, a la vez, buscan una respuesta, igualmente concreta y en función de existencialidad" (1933: 10). Como he mencionado anteriormente, las preocupaciones recogidas en ese libro y los siguientes de su etapa «madura» continúan, en no pocos puntos, buena parte de los desarrollos juveniles, si bien abordados ahora sobre la base de un nuevo herramental teórico.

La «tercera fase» del existencialismo, sin dudas la de mayor difusión, estuvo signada por las obras de la «Escuela Filosófica de París», a cuyo frente se encontraba Jean-Paul Sartre y entre los que podemos destacar, entre otros autores, a Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty. Sartre escribió sus obras —filosóficas y literarias— bajo el influjo de la fenomenología husserliana, el análisis existencial de Heidegger y algunos aspectos parciales de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, a las que imprimió un sello propio y original. La actividad literaria de Sartre y su círculo —y también la de Albert Camus, quien rechazó no obstante el calificativo de «existencialista»— contribuyó a la popularización de la corriente filosófica «existencialista». Debe también destacarse en ese proceso la célebre conferencia que el autor de *L'être et le néant* pronunciara en 1945, "L'existentialisme est un humanisme", dos años después de su obra filosófica fundamental.

Hacia fines de 1940 y principios de 1950 Astrada sienta posición sobre el existencialismo francés, específicamente en relación a Sartre. Su apreciación de la figura del autor de *La nausée* es, en general, negativa, aunque algunas de sus primeras opiniones, proferidas en entrevistas, le otorgan valía y jerarquía. En 1948, al ser interrogado por Vicente Quintero en torno a la "curiosidad que ha cundido últimamente entre nosotros hacia el existencialismo", Astrada respondía, en velada pero indudable alusión a Sartre: "el «existencialismo» se ha divulgado entre nosotros por medio del espíritu francés, que le ha dado formas más accesibles, llamativas,

aguando un poco, como siempre, su sustancia". Ello no opaca cierto efecto positivo que traería la difusión del existencialismo, en tanto su "postulado central" consiste en "un llamado al hombre para que asuma la total responsabilidad en relación con lo plena y dinámicamente humano que hay en él" (1997: 22). En otra entrevista concedida a Silvio Pajares en 1952 afirma que el existencialismo "[e]stá influyendo más que en la esfera filosófica, en la literaria. De todos modos creo que *El ser y la nada*, de Sartre, es un verdadero libro de filosofía" (34). En un diálogo mantenido con Leónidas Barletta para *Propósitos*, con motivo del Congreso de los Pueblos por la Paz de 1952 —para el cual Astrada envió una comunicación—, remite a la figura de Sartre —uno de los protagonistas más resonantes del Congreso— y refrenda su postulado de que "por encima de las discrepancias ideológicas es necesario encontrar un terreno de entendimiento". Y agrega que tal entendimiento, "para los intelectuales que no desertan de su misión de esclarecimiento y responsabilidad humana", como afirma Sartre, "no puede ser otro que la voluntad de los pueblos de asegurar la paz, y concretamente abolir las bombas atómicas y bacteriológicas, cuyo empleo por las fuerzas deshumanizadas del imperialismo fue, es y será lo más lesivo para la humanidad" (38). No obstante estos pareceres, en el terreno de la estricta discusión filosófica, Astrada distingue rigorosamente al «existencialismo» de cuño sartreano de la «filosofía existencial» de quien fuera su maestro de Friburgo. De aquel sentencia, siguiendo al propio Heidegger, que es un «existentivismo», esto es, que permanece en el análisis de lo óntico, una crítica que extiende a Jaspers y Marcel (1949: 46; 1952: 36 ss; [1970] 2013: 15). Asimismo, es especialmente crítico con los presuntos malentendidos del filósofo francés en torno a la concepción del *Dasein* como *Sein-zum-Tode*, su cartesianismo y su noción "abstracta" de la libertad (1952: 91; 97 ss)[139].

[139] Astrada sentará posición sobre la figura y obra de Sartre en varias oportunidades más. En *La doble faz de la dialéctica* (1962) juzga al pensamiento sartreano como "carente de una problemática medular y anclado en el subjetivismo", "expresión francesa de la descendencia de la filosofía burguesa europea". La filosofía de Sartre resulta "antidialéctica y antihistórica", aún la de *Critique de la raison dialectique*, que no sería más que "una serie de disquisiciones inconexas sin hilo conductor problemático, que trasuntan la endeblez de su posición". Siempre según Astrada, lo grave es que el pensamiento "anarco-tercerista" de Sartre "hace estragos en ciertos sectores de América Latina, y entre nosotros ha influido negativamente en jóvenes universitarios y estudiantes" ([1962] 2013: 97-8). En una entrevista de 1968 para *El Escarabajo de Oro* —revista que asumía el «compromiso» sartreano como un modelo, y en cuyas páginas era constante la presencia del autor francés— acusa, lapidario: "[a] Sartre lo admiro como el óptimo portero de la rebeldía de los otros, a los que prologa abundantemente, haciéndose pasar por el francotirador de la rebeldía propia. Les abre la puerta a los escritores rebeldes (ávidos de la palabra de la metrópoli) del mundo colonizado o ex colonizado. Autosuficiente, les dice: «Están muy bien, pasen adelante», pero él no pasa. […] Su «existencialismo» surgió por una errata perceptiva: no haber visto las comillas con que Heidegger enuncia: «la 'esencia' o la 'sustancia' del *Dasein* es la existencia»" ([1968] 1997: 79-80). En esa misma línea, en *Dialéctica e Historia*, tras una larga crítica a Marcuse y Bloch, arremete contra Sartre, cuyo existencialismo no sería más que "la reiteración de un viejísimo lugar común, la diferencia escolástica de *existentia* y *essentia*". Su posición filosófica es una "*petite* robinsonada", ya denunciada por Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política* (1969:139). Más allá de las citadas críticas —en general tendientes a deslegitimar la figura de Sartre en el ambiente argentino—, resulta fructífera una perspectiva como la de Leonardo Eiff (2016), quien destaca una serie de preocupaciones

Finalmente, visiones alternativas del existencialismo —que pueden leerse a título complementario—, intentan morigerar la excesiva atención brindada a Alemania y Francia. Entre la «segunda» y «tercera» fases —esto es, en diálogo con la fenomenología y el pensamiento de Heidegger, Jaspers y Marcel, pero con independencia de la obra de Sartre y su círculo— publicaron sus principales obras los rusos León Chéstov y Nikolái Berdiaeiv, fuertemente influidos por el pensamiento religioso de sus compatriotas Fiódor Dostoyevski y Vladimir Soloviev (Chiodi, [1960] 1962: 8). En Italia, el desarrollo de una importante corriente *esistenzialista*, de la cual existe una profusa bibliografía, contribuyó a la quiebra del idealismo gentiliano-crociano, y encontró en el «existencialismo positivo» de Nicola Abbagnano —quien publicó su primera obra «existencialista», *La struttura dell'esistenza*, en 1939— a uno de sus más notorios representantes (Chiodi, 1962: 18 ss; Prini, [1989] 1992). Astrada mantuvo correspondencia con Abbagnano entre fines de 1940 y 1950, destacó su labor filosófica en una reseña crítica del libro *L'Esistenzialismo* de Guido de Ruggiero (Astrada, 1949: 44) y publicó su escrito "Finitud y problematicidad" en el primer número de *Cuadernos de Filosofía* (1948), la revista que fundara en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires[140]. En esa clave, el estudio de la corriente existencialista «argentina» o «latinoamericana» que tuvo lugar durante las décadas de 1930 y 1940 debe destacar esta prescindencia de la tercera «fase» del existencialismo, para poder así evaluar sus límites y alcances sobre el terreno filosófico.

* * *

Tras esta breve introducción a las distintas «fases» del existencialismo quisiera volver al punto de partida, determinado por la plurivocidad de posiciones que esa gran corriente filosófica englobaría. El propio Astrada, según he sugerido, intenta dar cuenta de esa heterogeneidad. Una lectura de sus escritos permite identificar dos usos para el vocablo «existencialismo», uno amplio y otro restringido. El sentido amplio —o "acepción lata"— connota un «clima espiritual», una "tesitura anímica" en que el hombre contemporáneo se hallaría inmerso (CFE, 636); el restringido, en cambio, hace referencia a la filosofía de Martin Heidegger —aunque Astrada concede: "y otros pensadores más o menos afines" (636)—, que nuestro autor reputa la más alta

comunes a Astrada y Sartre, y que los habría llevado por un similar derrotero: de Heidegger a Marx; de la elucidación de la estructura de la realidad humana a la *praxis* histórica y colectiva. Máxime porque Eiff asume una posición que suscribimos, ajena a "cualquier apelación a las «lógicas de la recepción», ubicando la problemática teórica de ambos en un plano de estricta igualdad […] enhebrada por el tiempo de la existencia y la historicidad revolucionaria de la *praxis*" (190-1).

[140] Dejo apuntada la posibilidad de una línea de estudio que identifique los puntos de contacto del «existencialismo positivo» de Abbagnano y el «humanismo de la libertad» astradiano.

indagación ontológica de la época. El sentido amplio de la filosofía existencial trasunta una serie de "postulados tácitos de una sensibilidad", que se expresan las más de las veces como el drama profundo de una conciencia individual. Entre ellos se cuentan la necesidad de recuperar al ser humano del enajenamiento; la individualidad irreiterable del «hombre de carne y hueso»; las relaciones entre libertad, decisión y responsabilidad; la historicidad de todas las esferas de la vida; la conciencia de nuestra condición mortal, entre otras. El sentido restringido, por su parte, remite a la elucidación de la existencialidad ensayada por Heidegger en *Sein und Zeit*, que "define la constitución ontológica del ente que existe, es decir, del hombre" (KH, 553).

La distancia que media entre ambas acepciones, amplia y restringida, queda claramente trazada por Astrada en un texto de 1936, "De Kierkegaard a Heidegger". A pesar del "común punto de partida existencial", un hiato insalvable se abre entre ambos autores, que "implica la instauración de una filosofía" u "ontología" que el primero "no sospechó". No sin cierta sorna agrega que "[c]ierto pensar confusionista, encarnado en la actualidad por epígonos híbridos de existencialismo difuso y espiritualismo (a veces, dogmatismo espiritualista católico), para el cual existencialismo religioso y filosofía existencial son una y la misma cosa, no logrará […] borrar esta diferencia" (KH, 553). De manera complementaria, afirma en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* que "[e]l existencialismo, en su postura filosófica radical, elaborado en el conjunto de sus estructuras fundamentales" —esto es, a partir de la obra de Heidegger— "no conduce, ni puede conducir a la esfera absoluta de la paradoja de la creencia, como acontece en Kierkegaard, sino a la ciencia filosófica fundamental" (1936: 53).

No obstante, las críticas emprendidas contra el "existencialismo religioso" —y años después contra el «existentivismo» de Jean-Paul Sartre— no deben desdibujar el hecho de que nuestro autor considera su amplia difusión en términos positivos, pues en ella iría cifrado un cambio profundo en la sensibilidad del hombre contemporáneo. Con el existencialismo religioso se adivinan los rasgos "de un nuevo clima espiritual que adviene, uno de los signos de la vocación existencial de nuestra época, en camino hacia su plena afirmación" (1936: 53). Por eso es que no cabe tampoco el menosprecio del existencialismo como una "moda": ésta no es más que "la espuma que rebasa de lo nuevo cuando éste ha llegado a ser auténtica corriente y ritmo vital de una época histórica" (53)[141].

[141] Astrada insiste sobre este sentido «positivo» de la "moda" desde, al menos, 1926, en su artículo "Plasticidad mental" y su reversión, "Imperativo de plasticidad", del mismo año. Allí, refrendando las posiciones de Simmel y Ortega, afirma que "la vigencia de ciertos temas o ideas, contra los cuales el misoneísta 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…" (PM, 330).

## V. 2. De la «vida» a la «existencia»; de la «existencia» a la «vida».

En "Bancarrota de la filosofía de los valores" (1939) Astrada presenta a la "filosofía de la vida" y la "filosofía de los valores" como dos de las "grandes direcciones abiertas" por el pensamiento contemporáneo. Pero si la primera "se reactualiza y cobra nueva dimensión en la filosofía de la existencia", la segunda ha llegado a un "estancamiento", resultado de una extremada posición «objetivista» y «absolutista» que desvirtuaría el papel y el lugar de los valores en la estructura de la existencia humana. Con ello, Astrada traza una crítica a la axiología de Max Scheler y Nicolai Hartmann, y resume buena parte de los desarrollos contenidos en su libro *La ética formal y los valores*, publicado el año anterior. Como apunta en el texto de 1939, allí había intentado mostrar que "la ética no puede fundamentarse ni centrarse en el valor", pues los valores "representan ya algo secundario a una ley moral que es objetivamente válida precisamente en virtud de una estructura coexistencial". Me ocuparé *in extenso* de estas cuestiones en el capítulo VIII. Aquí quisiera llamar la atención únicamente sobre las líneas finales del artículo de 1939, en que, tras afirmar que para superar el "objetivismo axiológico esencialista […] ha sido indispensable ir de la vida a la existencia, aclarando la modalidad ontológica de la vida misma", Astrada augura para la filosofía "un nuevo camino —una de las próximas etapas del existencialismo—, el que va, o, mejor, vuelve *de la existencia a la vida*" (BFV, 601; énfasis propio)[142].

Es claro que ese primer movimiento que habría realizado la filosofía —«de la vida a la existencia»— se resume, para Astrada, en un solo nombre: Heidegger. El autor de *Sein und Zeit* es quien ha visto con mayor profundidad el problema de la «existencia» en su radical alcance ontológico, diferenciándola de la «vida». Son conocidas las líneas del §10 de su obra señera, en que afirma que la expresión "«filosofía de la vida» dice tanto como botánica de las plantas", y distingue la analítica existencial de la biología, la psicología y la antropología, que permanecen en el plano de lo óntico (Heidegger, SZ, 46). En la propia obra astradiana, el movimiento «de la vida a la existencia» queda expresado en la distancia que media entre los artículos que escribe a partir de su viaje a Alemania —la mayoría de ellos consagrados a exponer aspectos parciales de

[142] "Bancarrota de la filosofía de los valores" fue publicado en el diario *La Nación* (Buenos Aires), el 24 de septiembre de 1939. Años después fue incluido en su libro *Temporalidad* (1943) bajo el título de "Para la génesis existencial de los valores" —con un error tipográfico en su datación que lo hace de 1929 y que la crítica ha pasado por alto. El artículo cierra la segunda parte del libro, que lleva como título, precisamente, "De la Vida a la Existencia", y que incluye los textos "Sonambulismo vital" (1925), "Nietzsche, filósofo de la vida" (1943) y "Ruptura con el platonismo" (1943).

la filosofía scheleriana— y *El juego existencial*, libro en que acomete la "criba ontológica" —según feliz expresión de Guillermo David (2004: 79)— de su formación filosófica previa: Georg Simmel, Edmund Husserl, Wilhem Dilthey, Max Scheler y José Ortega y Gasset[143]. Astrada acompasa, con sus propias y originales modulaciones, el devenir del pensamiento filosófico alemán, tanto en la impugnación de la fenomenología «desde dentro» como en el agotamiento de la filosofía de la vida. En ese punto, nuestro autor sigue a su maestro de Friburgo a pie juntillas, al afirmar que "el error sistemático de estas direcciones [se refiere a la *Lebensphilosophie*] consiste, según Heidegger, en que en ellas la vida misma, como un modo de ser, no llega a ser considerada ontológicamente como problema" (1933: 85-6). La vida es "un modo de ser comprensible sólo a partir de la existencia" (93). Tres años después, en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, dedica un apartado a trazar expresamente la distancia entre «filosofía de la existencia» y «filosofía de la vida», en que el principal blanco de las críticas es Dilthey (1936: 125-7). Según Astrada, "Dilthey plantea el problema del hombre existente en el terreno de la psicología", por lo que no alcanza a distinguir entre la "vivencia psico-vital" y la "determinación

[143] En el caso particular de Ortega y Gasset, el ensañamiento de Astrada será algo desmedido y, francamente, injusto. Todavía en 1927, en "El problema epistemológico en la filosofía actual", Astrada citaba al español en el párrafo final, en una suerte de *magister dixit* que refrenda todo el ensayo, dedicado a justipreciar la corriente fenomenológica: "[c]on razón ha podido decirnos Ortega y Gasset con la autoridad de su palabra —frecuentemente «refutada», pero no comprendida por los articulistas de Hispano-América— que la fenomenología es el acontecimiento especulativo de nuestra época" (1927: 41-2). Ya radicado en Alemania, en su artículo "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica", menciona a Ortega como uno de los "filósofos representativos" que confirmarían la necesidad de una indagación antropo-filosófica como paso necesario de la filosofía, y cita para ello su artículo "Vitalidad, alma, espíritu" [1924]. A su regreso del viaje europeo, la apreciación del filósofo madrileño será radicalmente distinta. En relación al tema de este apartado —y sin juzgar sobre la exactitud de las críticas de Astrada—, cabe destacar una nota a pie de página de la edición de 1933 de la conferencia "Heidegger y Marx", dictada en el año anterior, y que luego removerá de futuras ediciones. Allí impugna la noción de «circunstancia» de Ortega, al considerarla ajena a una indagación ontológica como las que alcanzarían Marx y Heidegger y, como tal, insuficiente (HM, 472). En esa misma línea, en *El juego existencial* expresa que el punto de vista de Ortega en torno a la relación del «yo» y los «otros» "no es más que el inoperante de la «Einfühlung»", y que de sus afirmaciones "está ausente la menor sospecha de la verdadera estructura ontológica de la existencia" que, en tanto «estar en el mundo», es siempre «coestar». Astrada apunta también que en el "escritor español […] no hay estricta discriminación entre vida y existencia" (1933a, 92). Que en su primer libro dedique tanto espacio a la impugnación de una visión a la que considera "inoperante" —y a un "escritor", expresión que no es casual— nos habla, en verdad, de la relevancia de la figura de Ortega y Gasset y del influjo de su palabra sobre el público local. Lo que subyace a las críticas es una pretensión de «liderazgo» filosófico en el ámbito hispanoparlante, al tiempo que una disputa por la autonomía intelectual de Latinoamérica. Las estaciones principales de la compleja relación de Astrada con la figura de Ortega se completan con al menos otros dos artículos críticos: "Contribución argentina y española sobre Dilthey. El caso del filósofo español Ortega y Gasset", de junio de 1934 —una violenta diatriba con motivo de la publicación del trabajo de Ortega "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" en *Revista de Occidente*, en el año anterior— y "El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset" —publicado con el pseudónimo de "Braulio Marín" en el diario nacionalista *El Pampero* en noviembre de 1939, algunas semanas después de la última de las lecciones pronunciadas por Ortega en Amigos del Arte, durante su tercera y última visita a la Argentina. Considerando la importante presencia orteguiana en sus escritos juveniles —que he mostrado en la primera parte de esta tesis—, la impugnación podría catalogarse de una suerte de secreto «parricidio». Asimismo, y más allá de las modulaciones de carácter personal —terreno siempre labrado por la vanidad—, estas diatribas pueden leerse como otros tantos episodios del proceso de profesionalización de la disciplina filosófica de nuestro país. Para una presentación más amplia de estos argumentos, cf. Prestía (2020).

metafísico-ontológica a base de una previa y estricta elucidación filosófica del ser de la existencia humana" (127). Tal es la "insuficiencia de toda la filosofía de la vida", no sólo la de Dilthey, sino también las de Bergson y Simmel, a quienes Astrada menciona. En síntesis, la «existencia», esto es, "la estructura ontológica del ente humano, tiene, filosóficamente, una evidente prioridad con respecto a la «vida»; es una estructura enteramente primaria" (125).

En ese sentido, creo adecuado interpretar la consigna astradiana sobre la próxima etapa de la filosofía existencial a partir del terreno que ha delimitado el propio Heidegger. En otras palabras, si Astrada ha replicado los argumentos del maestro en lo que atañe a la diferencia entre «vida» y «existencia», parece pertinente suponer los mismos alcances para ambos términos en su propuesta de un retorno «de la existencia a la vida». Bajo esa línea de interpretación, la tematización de la existencia humana como *Dasein* llegaría a un punto límite, que es necesario «sobrepasar». Ganado el terreno ontológico, se torna necesario volver sobre los pasos en la senda trazada.

No obstante, no debe dejar de insistirse en que fue precisamente el punto de partida «vitalista» de Astrada el que facilitó el pasaje a su filosofía madura, «existencial». Más allá del reconocimiento de la presencia de Nietzsche como una de las principales «fuentes» del existencialismo por la mayor parte de la bibliografía, los citados trabajos de Jean Hyppolite (1949), Eduardo Nicol (1950) y, sobre todo, Otto Friedrich Bollnow ([1943] 1954), entre otros, han mostrado convincentemente las líneas de continuidad entre ambas «sensibilidades» o «atmósferas». Bollnow llega a decir que el mejor modo de entender el "movimiento filosófico" agrupado bajo el nombre de *Existenzphilosophie* "es considerarlo como la radicalización del planteamiento original de la «filosofía de la vida», representada a finales del siglo XIX y comienzos del XX por Nietzsche y Dilthey, principalmente" (1954: 11). En su argumentación, Bollnow destaca la valoración de la vida humana «concreta», "desde sí misma, con exclusión de todas las posiciones que trasciendan de ella" (11), pero también acerca *Lebensphilosophie* y *Existenzphilosophie* en razón de su referencia a la unión entre pensamiento y circunstancias particulares —la «situación» (77)— y a partir de la comprensión de la "estructura temporal" del ser humano (138). Todo el libro de Bollnow está construido sobre la base de un contrapunto entre «filosofía de la existencia» y «filosofía de la vida», a las que no trata como corrientes antitéticas sino, antes bien, en proximidad. Su exposición lo lleva constantemente a mostrar el común punto de partida y su ulterior divergencia. Y ello, aclara el autor, con prescindencia del "tono despectivo" de "muchos devotos de la «filosofía de la existencia» hacia la «filosofía de la vida»" (19).

Para Bollnow, el gran escollo de la «filosofía de la vida» radicaba, precisamente, en "la vaguedad de su concepto básico". La «vida» "aparece como infinitamente múltiple, con mil significaciones distintas, y aún en el hombre individual se particulariza en diversos estratos y sus distintos impulsos e inclinaciones se contradicen entre sí" (12). La vida mienta el carácter «viviente» de ciertos entes, humanos y no-humanos, esto es, su «ser vivo», biológico, pero también cierto ámbito de formaciones que llamamos histórico-cultural, propio del único ente capaz de interrogarse por el «sentido» de su vida, que no se reduce a lo biológico. Esa plurivocidad del término habría conducido, siguiendo a Bollnow, a "un relativismo general que amenazaba con derruir toda última incondicionalidad en la filosofía", situación que se habría potenciado con el entrelazamiento de la *Lebensphilosophie* a la "conciencia histórica" en auge, aquilatada en las diversas expresiones del historicismo en boga (12). Como respuesta a ello, la «filosofía de la existencia» habría tratado de "conquistar una base firme, algo absoluto e incondicionado que, a su vez, estuviera más allá de toda posibilidad de relativización" (12). Ese núcleo —y aquí Bollnow se refiere sobre todo a Heidegger— era el concepto de «existencia»:

> en el concepto de vida se valora principalmente la riqueza de determinaciones sustanciales, […] se destaca el aspecto de fluencia y cambio permanente y en ella, al mismo tiempo, resuena el sentimiento de que todas las vidas individuales son arrastradas por una vida total que a todos comprende. […] [En cambio], todas estas determinaciones sustanciales son eliminadas en el concepto de «existencia» para no quedar más que el «desnudo Qué» del existir, al cual se refieren todas sus formulaciones (27).

Como ha sido largamente estudiado, en los escritos y cursos preparatorios de *Sein und Zeit* dictados a partir de 1919 Heidegger parte también del problema de la «vida», e intenta sentar posición en la polémica entre neokantismo y *Lebensphilosophie*. Bernardo Ainbinder (2013) propone que "toda la primera etapa de la producción heideggeriana está orientada a desarrollar una filosofía de la vida que, frente a la *Lebensphilosophie*, sea capaz de dar cuenta del problema de la vida de un modo adecuado", esto es, "aprehender la estructura categorial de la vida —precisamente la objeción neokantiana contra la *Lebensphilosophie*— sin asumir la conclusión neokantiana de la imposibilidad de un acceso inmediato a la vida como tal" (214). Según Ainbinder, Heidegger habría intentado sentar posición en la disyuntiva entre "un vitalismo que se aferra a la captación inmediata de la vida renunciando a toda mediación y el neokantismo que, identificando racionalidad y mediación intelectual, impugna tal pretensión por irracionalista" (216). La vida no «se da» —fenomenológicamente— como vida; aquello a lo que accedemos "en nuestra experiencia más inmediata, son formas más o menos determinadas de vida" (217). La vida no se reduce a "este o aquél ente natural —el pájaro que se posa en mi ventana, la operación

de mis órganos en la digestión—", pero tampoco "a los productos de la vida en los que pensara Dilthey —el objeto producido por el artesano, la obra de arte, la manifestación ritual de una creencia religiosa". Todos ellos son fenómenos "vitales", "fenómenos ligados a la vida", pero no la vida misma (218). Esa encrucijada llevará a Heidegger, al cabo de algunos años, a la *Daseinsanalytik*. En ese sentido, si bien "debemos descartar la posibilidad de que *Dasein* sea un concepto que se solapa con el de vida", aquel tiene, sin embargo, "como función fijar, en un sentido técnico, aquello que «vida» impide establecer con precisión" (215).

Hay que recordar que Astrada no concurrió a esos cursos, que Heidegger dictó a partir de 1919 y que fueron editados varios años después de la muerte de nuestro autor. Cabe la posibilidad, es cierto, de que haya consultado versiones taquigráficas de los mismos durante su estadía en Alemania. A nivel textual, sin embargo, no existe registro de que haya seguido ese derrotero heideggeriano; en relación a su maestro de Friburgo Astrada habría partido «desde» *Sein und Zeit* y los cursos y seminarios inmediatamente posteriores, a los que asistió durante su estancia formativa en Europa, hasta mediados de 1931. De un modo u otro, y como he mostrado en los capítulos de la primera parte de la presente tesis, nuestro autor se formó en los mismos debates en los que Heidegger intervino durante la década de 1920 —debates entre las corrientes neokantianas, vitalistas, historicistas y fenomenológicas—, en torno, entre otras cuestiones, a las relaciones entre «razón» y «vida». En función de su formación previa, entonces, Astrada pudo haber recibido la analítica heideggeriana como una «solución» a problemas que a él mismo desvelaban, y que estaban planteados a la filosofía de la época.

Como ya he mencionado anteriormente, la temprana apropiación de la analítica existencial conduce a Astrada a una indagación personal, con un fuerte acento en su prospección práctica y volcada por entero sobre la vida histórico-fáctica, las concretas condiciones materiales en que el *Dasein* está inserto y su relación con el mundo «natural» a partir de la ciencia y sus aplicaciones técnicas. En ese sentido, el camino propuesto por Astrada «de la existencia a la vida» debe ser leído, asimismo, como un movimiento que pretende llevar a la filosofía existencial «más allá» de sí, «a partir» de sí.

Ello se aviene con el señalamiento que Bollnow hace, precisamente, de ciertos "límites" de la filosofía de la existencia que sería menester superar (1954: 167 ss). Entre ellos se encuentran, primeramente, los que remiten a un tratamiento de la naturaleza orgánica, los contenidos psíquicos de la subjetividad humana y los productos culturales, sedimentados históricamente, de los que el hombre contemporáneo participa. "Estas esferas de la naturaleza, de la cultura y de la psique", escribe Bollnow, "faltan en la «filosofía de la existencia», y en verdad no sólo quedan

aparte como inesenciales, sino que ni siquiera se ofrece el punto de partida para comprenderlas adecuadamente en su esencia propia" (168). En igual sentido, para Bollnow la «filosofía de la existencia» corre el peligro de apartar su "mirada" de los "fundamentos reales de la vida económica y política", que deben considerarse en todo análisis de la realidad humana (170).

El hilo conductor del «cuerpo» atraviesa toda la filosofía astradiana de madurez, y debe ser resaltado como una nota específica de su apropiación del «existencialismo» heideggeriano. El ser humano es, además de «existente», «viviente», un ente psico-físico implicado en la naturaleza. Al distinguir la analítica existencial de las disciplinas antropológicas, psicológicas y biológicas, Heidegger despoja al *Dasein* de todo rastro de corporalidad. Astrada reintroduce constantemente esa dimensión de lo humano a partir de una apelación a las categorías de la antropología filosófica de Scheler y a la *Lebensphilosophie* de Dilthey y Nietzsche. Con ellas intenta dar cuenta del soporte «entitativo» del *Dasein*, esto es, sus notas «vitales». Ello queda trazado de modo claro por primera vez en "La nueva imagen del hombre", una conferencia que Astrada dicta en diciembre de 1932, y encuentra su desarrollo más acabado veinte años después, en *La revolución existencialista*, en la que se destaca la "condicionalidad óntica del *Dasein*", su "cuerpo" y "sustrato biológico". La tácita divergencia con Heidegger se hará del todo explícita en una serie de críticas que Astrada lanza a la *Carta sobre el humanismo* (1947), donde recupera la corporalidad en expresa actitud polémica con el «anti-humanismo» de su maestro de Friburgo. Allí avanza un paso más y llega a afirmar que "el hombre, a medida que se humaniza hace de su cuerpo un instrumento para su humanidad" (1952: 111).

Elevarse a la *humanitas* como modo de salir del atolladero de nuestra situación histórico-espiritual es una libre posibilidad de la existencia, en cuyo tránsito ella no puede prescindir de su corporalidad ni "anular su naturaleza" (1952: 112-3).

Asimismo, la relación del ser humano con la naturaleza es abordada a través de una «fenomenología del paisaje» basada en algunas breves indicaciones del propio Heidegger —fundamentalmente a partir de la noción de "espacialidad"— y que es el hilo conductor con el que Astrada tematiza el medio característico del hombre argentino. El *Dasein* «vive» y «existe» desde una ambientalidad característica, que traza el surco de sus límites y posibilidades. Esa línea de indagación despunta en el artículo "La existencia pampeana", de 1934, y llega, a través de algunas estaciones intermedias, a *El mito gaucho* (1948), "Historicidad de la naturaleza" (1949) y *Tierra y figura* (1963)[144].

[144] El propio Bollnow dedicó un tratado a la cuestión del «espacio»: *Mensch und Raum* (1963).

Por otra parte, el reconocimiento de las posibilidades prácticas, ético-políticas, de la filosofía de Heidegger y su acercamiento a Karl Marx —en razón de la historicidad, la *praxis* colectiva y la primaria orientación práctico-teleológica del *Dasein* como *in-der-Welt-sein*— y a Hans Freyer —a partir del análisis, en clave de sociología filosóficamente fundada, de las «estructuras ónticas» que configuran el mundo contemporáneo: el Estado, la técnica y la economía capitalistas— pueden también ser leídos como parte del movimiento dialéctico de «sobrepasar» el existencialismo e ir —«volver»— «de la existencia a la vida». Esto último queda plasmado por primera vez en dos conferencias de 1932: "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia" —publicada en 1933— y "Fundamentación filosófica de la sociología" —recogida bajo el título de "Concepción existencial de la sociología" en *El juego existencial* (1933). Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo VII.

* * *

Hasta aquí, los pareceres de Bollnow en torno a los "límites" de la *Existenzphilosophie* han iluminado algunos aspectos del existencialismo astradiano. Junto con los límites apuntados —la vida en su dimensión natural-biológica pero también en sus expresiones histórico-culturales; los fundamentos materiales, socioeconómicos, de la comunidad política—, Bollnow sugiere otros dos, que atañen a la dimensión "ética" y a la "racionalidad" (1954: 169; 171). En línea con lo expuesto hasta aquí, creo posible interpretar el existencialismo astradiano de madurez como una búsqueda o tentativa —no explícita, ni programática, mucho menos plasmada en «sistema»— por superar también esos límites.

Según Bollnow, la filosofía de la existencia no habría pensado la dimensión ética en sus reales alcances. Cabe recordar, en lo que aquí concierne, la negativa y el desinterés de Heidegger por elaborar una ética, que se apartaba de la pregunta por el ser. Para Bollnow, un tratamiento adecuado de la cuestión ética es el contrapeso necesario para morigerar la "nueva y refinada forma de goce de sí mismo" y "vacuo aventurerismo" a los que puede conducir la "falta de reserva en el comprometerse" de la filosofía de la existencia. En ese sentido, ésta debiera, según Bollnow, "trascender sobre sí misma por impulso interior" hacia "una nueva creencia", un condicionamiento que sostenga la resolución, la *Entschlossenheit* (169). Mientras que esa línea puede conducir subrepticiamente a postular un punto de asidero más allá de la existencia —que acabe por tranquilizar a ésta de su radical nihilidad—, para Astrada la referencia cae del lado de la comunidad y el «sentido de la tierra», reconquistado como un Absoluto inmanente que recoge lo sagrado. La preocupación de Astrada por la ética —que se explica como una continuación de

buena parte de sus desarrollos juveniles, presentados en la primera parte de esta tesis— quedó también plasmada en el citado *La ética formal y los valores* (1938), en el que trazó un original desarrollo de la problemática ética a partir de la metafísica existencial heideggeriana, y en una serie de artículos de los años posteriores, que tendré ocasión de puntualizar oportunamente. Para nuestro autor, toda "concepción filosófica fundamental" está "transida por un determinado *ethos*, por el que se expresa el alma y la existencia del filósofo y también, cuando su filosofía ha saturado y orientado una época, el alma de esta época" (1938: 12). En ese sentido, dice Astrada acusando las consecuencias ético-políticas de su reflexión, el "*ethos* peculiar de la filosofía existencial —que ya es filosofía de nuestro tiempo— se concreta en un imperativo de *coexistencia* —de coexistencia moral—; es un mensaje que nos insufla un nuevo sentido y posibilidad para la convivencia humana" (12; énfasis original). Por último, el sentido "activista" de la asunción de la finitud —por utilizar el término propuesto por Bollnow (1954: 104)—, que Astrada destaca en su exégesis de la "muerte propia" en la poesía rilkeana, a la que vincula con el concepto heideggeriano de *Sein-zum-Tode*, completa el cuadro de la orientación ético-política del existencialismo astradiano. Volveré sobre estas cuestiones en los capítulos VIII y IX.

Como el último de los "límites" de la «filosofía de la existencia», Bollnow apunta la necesidad de establecer una más acabada aproximación a la racionalidad que la que aquella permitiría. El existencialismo, como ya ha sido expuesto, surgió como una reacción al racionalismo de cuño iluminista, al que buscó poner coto. No obstante, según Bollnow, el existencialismo habría acabado por caer, las más de las veces, en su extremo contrario. "La fe en el poder de la razón aparece como una pueril hipótesis de la época de Ilustración que la humanidad, bajo la impresión de tantas y tan opresoras experiencias vitales, ha ido dejando atrás", afirma Bollnow en una línea que Astrada suscribiría. En ese sentido, la "impenetrabilidad de todo lo real por la razón constituye el punto de partida que determina a la «filosofía de la existencia» desde sus primeros pasos" (1954: 171). Sin embargo, continúa Bollnow, "cuando se toma realmente en serio esta idea de la imposibilidad de una aclaración racional acaba por desaparecer también […] la posibilidad de comprensión entre los hombres, y cada uno está solo para sí por entero". En otras palabras, el descrédito de la razón traería como resultado la imposibilidad de toda forma de comunicación. Bollnow apunta a recobrar una "relación colectiva" —superar la tendencia en última instancia «solipsista» de algunas formas del existencialismo— y emprender "la tarea de apropiarse de nuevo la obra de la razón desde una nueva base" (171-2). Como se ve, el análisis de Bollnow es fructífero para la presente tesis, pues busca destacar las consecuencias prácticas del ataque a la racionalidad. Se torna necesaria una defensa de la misma, arguye

Bollnow, que al tiempo que impugne la unilateralidad del «racionalismo» procure evitar también la tentación irracionalista[145]. Se trata de la misma «posición intermedia» que hemos planteado para la obra juvenil astradiana, y la consecuente búsqueda de una «racionalidad ampliada», que encuentra continuación en el resto de su obra. Si bien este tema reaparecerá con mayor profundidad en los próximos capítulos, quisiera indicar aquí cuatro momentos significativos en la madurez de nuestro autor, que apuntan a reivindicar los fueros inclaudicables de la racionalidad.

El primero de ellos surge con motivo de los argumentos desplegados en torno a la "nueva imagen del hombre", que Astrada toma de Scheler, y que desarrolla por primera vez en "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica", de 1928, y hace suyos en "La nueva imagen del hombre", la citada conferencia de 1932. Luego de un excesivo período racionalista de la conciencia occidental, al que sucedió una virulenta reacción irracionalista, la humanidad contemporánea estaría orientada hacia la búsqueda de un "equilibrio" o "síntesis", entre el "instinto" y la "idea", las dimensiones racional e irracional de lo humano, que aparecen como igualmente necesarias y complementarias. Años después, en *La revolución existencialista*, Astrada combinará este tipo de argumentaciones en torno a la "nueva imagen del hombre" con la apelación a una «razón histórica» al modo de Dilthey (1952: 193-4)[146].

En segundo lugar, cabe destacar la negativa de Astrada, en un temprano 1936, a considerar la analítica existencial de Heidegger como "irracionalista", sin más. En *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, tras una pormenorizada exposición de las problemáticas principales de *Sein und Zeit* y de textos heideggerianos de años inmediatamente posteriores, Astrada incluye un subtítulo que reza: "Petición de una recta interpretación de la metafísica existencial" (1936: 118 ss). Allí releva críticamente algunas de las primeras recepciones del pensamiento de su maestro de Friburgo, en especial los trabajos de Fritz Heinemann, Paul Hofmann, Julius Kraft y Siegfried Marck. De este último comenta algunos pasajes de su libro *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* [La dialéctica en la filosofía del presente] —texto al que, por otra parte, califica de "valioso" (119). Astrada impugna cierto aspecto de la interpretación de Marck quien, reclinándose en Hofmann, considera a la filosofía heideggeriana una "antropología mística". En la filosofía de Heidegger, según Astrada, si bien son "tenidos en cuenta y destacados los inevitables e implícitos momentos irracionales —momentos que no

[145] Aunque desde perspectivas bien distintas, coinciden con el argumento general de Bollnow tanto Paul Roubiczek (1967: 111; 153; 172-3) como Paolo Prini (1992: 250).

[146] Volveré sobre los argumentos de Scheler y la lectura astradiana de los mismos en el capítulo VII.

pueden ser escamoteados en homenaje a lo racional— en el proceso a través del cual llega a expresión y se concreta toda auténtica metafísica", ello no bastaría, empero, para considerarla como una filosofía "«irracionalista» y «mística»" (119). Más aún, en tanto el irracionalismo "pretende ser una teoría filosófica, se nutre, sin saberlo, de racionalidad. Y de este irracionalismo, de que dan cuenta las conocidas tendencias irracionalistas o antirracionalistas todavía influyentes en la actualidad, también está libre la posición de Heidegger" (120). Es probable que Astrada esté haciendo referencia con ello a una filosofía como la de Ludwig Klages, a la cual expresamente critica en esos mismos términos (1942: 141). No juzgo aquí la interpretación astradiana de la filosofía de Heidegger; antes bien, lo que me interesa es destacar su voluntad por diferenciarla de toda forma de irracionalismo y estipular, asimismo, que en ella las dimensiones no-racionales de la realidad humana quedan recogidos como "momentos" de un proceso mayor. En esa misma clave, Astrada afirma que la "tendencia «antilógica»" que Marck quiere ver en la filosofía heideggeriana "no es otra, sin duda, que la primaria tendencia metafísica", que "ha quebrado la supremacía de la lógica en el terreno de la problemática filosófica" (1936: 120). Con ello mentaba, asimismo, la superación de la fenomenología husserliana y su concepción de la filosofía como «ciencia estricta». Cuando, muchos años después, tras la *Kehre* heideggeriana y su propio «viraje» al hegelo-marxismo, Astrada acabe por acusar de irracionalista a su maestro (1961: 175; 1963: 203), lo hará en el marco de una discusión doble, arremetiendo tanto contra la "panarquía de lo irracional" de Heidegger (1967: 73) como contra la "panarquía universal de lo puramente teorético" de Husserl (1967: 63), esto es, el «equilibrio precario» de una «racionalidad ampliada».

En "El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de Humanidad", una extensa conferencia pronunciada en 1944 y editada al año siguiente, Astrada destaca las contribuciones brindadas por el romanticismo alemán a la concepción del devenir histórico, que surgen como una impugnación a las tendencias abstractas del Iluminismo. Frente al "ser rígido y estático" que este último vio en la Historia, a la que aspiraba a "conocer y explicar mediante concatenación de relaciones mecánico-causales", Herder opuso "el devenir viviente" y el "desarrollo histórico creador de formas", que implicaba reconocer el "impulso creador de las fuerzas irracionales del alma", "presente y operante en sus múltiples manifestaciones" (1945: 24). El "nuevo sentido histórico" herderiano sella así una ruptura con la primacía del racionalismo dieciochesco, ruptura fecunda para el devenir filosófico posterior. No obstante, aclara Astrada, Herder "no vio o no quiso ver el aspecto sombrío de estas fuerzas [irracionales] en la historia política, en sus pugnas y desgarramientos en oposición y hasta negación de los valores más altos, alcanzados por la general línea evolutiva ético-cultural" (23). Aquí podría leerse una tácita alusión al contexto

histórico-político inmediato, dominado por el conflicto bélico. No obstante, para los propósitos del presente apartado basta con señalar la «posición intermedia» de Astrada, colocada entre las tendencias unilaterales de absolutización de la racionalidad y de su completo rechazo.

Finalmente, quisiera subrayar la apreciación crítica que Astrada hace de la "concepción dionisíaca", en el cuarto capítulo de su libro sobre Nietzsche (1945). Frente a la evaluación nietzscheana de una "culminación del desarrollo de la cultura y del espíritu griegos en Homero o en el apogeo de la tragedia" —esto es, una evaluación de "los tiempos primitivos" que Nietzsche habría trazado "con criterio absoluto y *pathos* romántico"—, Astrada reivindica, con Hegel, al búho crepuscular de Minerva, que levanta vuelo cuando "es más clara y sosegada la luz del espíritu, y las formas, ya distantes del caldeado mediodía, se dibujan más netas y recortadas en el claroscuro" (1945: 67). En las citadas líneas —de un exaltado y barroco lirismo, por momentos algo abstrusas—, tras exponer la "audaz y profunda interpretación" nietzscheana de la cultura griega y del "mito trágico", Astrada pondera el edificio conceptual que es capaz de erigir el "espíritu", al que subrepticiamente contrapone —si bien no con criterio excluyente— a los "potentes impulsos" de la "primitividad turbulenta y creadora" del "alma griega" (67). En otras palabras, contra cierta tendencia nietzscheana a supravalorar la dimensión irracional de la vida —exagerada, además, por muchos de sus intérpretes—, Astrada enfatiza el entrelazamiento de ambas esferas: la «edad trágica» que se adivina en el horizonte histórico requiere de la síntesis integradora de Dionisio y Apolo.

### V. 3. «Sentidores», «filósofos» y «publicistas». La encarnadura histórica de la filosofía existencial.

Como he destacado en varias oportunidades, Astrada comprende el «existencialismo» como un «clima espiritual» que anuncia y acompaña el desarrollo de una «filosofía existencial». Una acepción amplia del existencialismo, entonces, apunta a interpretarlo como una «sensibilidad», una tonalidad epocal que recorre los productos culturales pero también el modo de ser del hombre contemporáneo. La acepción restringida, en cambio, se ciñe a la elucidación de la estructura ontológica del existir ensayada por Heidegger. No obstante, los planos que expresan ambas definiciones no se encuentran enteramente escindidos.

En "El clima de la filosofía existencial" (1942), Astrada propone la figura del "intuitivo" o "sentidor" para referirse a Miguel de Unamuno; éste, si bien reclama el retorno al «hombre de carne y hueso» como modo de desembarazarse de las entidades objetivas forjadas por una

racionalidad en que se hallaría enajenado, "no fundamenta" su posición. Junto al español, y también como «intuitivos» —aunque Astrada no los califica expresamente de ese modo—, podrían señalarse otros exponentes del existencialismo religioso sobre los que nuestro autor vuelve en este artículo: Søren Kierkegaard y Gabriel Marcel. Ellos pre-anuncian el clima espiritual de la época, aunque sus posiciones quedan presas del punto de vista individual, subjetivo, óntico. Desde esta perspectiva, también Rainer Maria Rilke podría considerarse un «intuitivo»; él habría sentado las bases, en el plano de la poesía, para un misticismo de nuevo cuño —de proyecciones ético-políticas y religiosas «aún no realizadas»— por el cual la existencia humana aparece "circunscrita por su destino terreno" y entregada al cultivo o "logro" de una "muerte propia". Todos ellos, Kierkegaard y Unamuno, Marcel y Rilke, "configuran la realidad de un clima especulativo que hace tiempo —antes de que hubiese encontrado formulación la filosofía existencial— comenzó a ser el medio vital del espíritu europeo" (CFE, 638). Sin embargo, ellos "ignoraron los fundamentos de sus intuiciones y anticipaciones y no se detuvieron a reflexionar en su contenido y alcance" (637). Frente a los «intuitivos» o «sentidores» se recorta entonces la figura del "filósofo" —léase: Heidegger—, que logra expresar y fundamentar en su alcance ontológico aquellas indicaciones dispersas en la literatura, en los ensayos autobiográficos de inspiración metafísica, en la poesía, el arte y la religión.

A su vez, 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, por tanto, no está "al alcance de la mayoría *curiosa*" (122; énfasis propio). El uso de esta palabra, «curiosidad», no es casual. Astrada no lo aclara, pero con ella alude a uno de los modos «impropios» del cuidado [*Sorge*]: la curiosidad [*Neugier*] dicta lo que "se debe haber leído y visto" (SZ, 172-3). Algunas líneas más adelante Astrada agrega, con un tono ciertamente aristocratizante, que la metafísica existencial heideggeriana no puede ser tampoco "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" (Astrada, 1936: 122; énfasis propio). Astrada introduce, entonces, una figura adicional, la de los "publicistas cultos" o "escritores", quienes 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 esa misma clave, 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" (1936: 122).

En línea con las figuras del «publicista culto» o el «escritor» pueden leerse algunos pasajes del artículo que Astrada escribe con motivo del fallecimiento de Antonio Machado, "Autenticidad de Juan de Mairena" (1939)[147]. 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" (AJM, 595), esto es, aquello que la analítica existencial ha develado en el plano ontológico. Astrada no deja de enfatizar los "límites" que existen entre filosofía y poesía. No obstante, su reflexión habilita una suerte de pasaje o, si se quiere, «puente», tendido desde la filosofía como saber rigoroso 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. El propio «misticismo terreno» de la poesía rilkeana puede ser comprendido desde este punto de vista. Como he mencionado anteriormente, Astrada analiza la noción de "muerte propia" en Rilke, a partir de la cual supone una serie de "consecuencias existenciales" que aún no habrían sido extraídas, pero que apuntan "a un estado de ánimo casi religioso" en que el ser humano contemporáneo puede reconocerse en su destino finito y terreno (CFE, 639)[148].

Lejos entonces 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 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», en tanto ellas también alumbran zonas de la existencia humana que la filosofía puede luego elaborar en el ámbito que le es propio. Esta valoración del "publicista" aquí propuesta ayuda también a comprender el sentido positivo con que Astrada interpreta el fenómeno de la «moda» desde otro punto de vista: la difusión del existencialismo en la literatura, en el arte, en el ensayo, pueden labrar un terreno para que el hombre acceda a su existencia, para lo cual no necesariamente precisa de la elucidación de la estructura ontológica del existir. Algo similar puede afirmarse en relación a la figura del

[147] "Juan de Mairena" es el nombre con el que Machado firmó las reflexiones de corte filosófico que Astrada comenta. Este artículo pertenece a un ciclo de escritos en que Astrada tematiza la relación entre filosofía y poesía, en la senda abierta por el análisis de Heidegger en torno al «poder instaurador del lenguaje». Fue incluido, con algunas supresiones y modificaciones, en *Temporalidad* (1943), bajo el título de "Límites de la poesía y de la metafísica".

[148] Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo IX.

"sentidor" o "intuitivo", cuya valía no queda reducida a una mera «anticipación» del "filósofo"[149]. Incluso su tarea 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 alcances y perspectivas históricas. En estas líneas, 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 subrepticiamente toda su producción, incluso al modo de una secreta auto-comprensión que se manifiesta en este tipo de apostillas o notas marginales.

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 «clima espiritual» 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: 216 ss). Esa fórmula doble no debe interpretarse, empero, como un «etapismo» esquemático o una simple sucesión cronológica —un «antes» y un «después» que se sucederían como instancias que se agotan en sí mismas, compartimentos estancos dispuestos consecutivamente en una suerte de despliegue «evolutivo»—, sino como un proceso dialéctico desplegado en la historia. Si los temas que Heidegger expresa estaban en el «clima espiritual de la época» —del que "sentidores" e "intutitivos" han ofrecido retazos e indicaciones— es porque el mundo ha devenido-filosofía. Los pensadores que pueden inscribirse bajo el rótulo de "intuitivos" son las cumbres destacadas de un "estado de alma difuso en que originariamente enraizó la filosofía existencial, y que hoy es ya una atmósfera en que respira el hombre contemporáneo". Pero si la época se asienta sobre esas nuevas bases, aquilatadas por el "genial filósofo Martin Heidegger, y otros pensadores más o menos afines" (CFE, 636), y si la filosofía existencial llega finalmente a ser "asimilada por nuestro tiempo", es porque la filosofía deviene-mundo, se «mundaniza». La filosofía, "como *logos*" o "impulso conceptualizador", pre-existe al "sistema", que es tan sólo el "molde" en el que, tras ser volcada, la filosofía despliega "su interna coherencia" y adquiere "conciencia de sí misma", a través de "las conciencias individuales de sus representantes. Tras este avatar —en que queda aprisionada— en su pugna por realizarlo, la filosofía desborda el sistema, se mundaniza y llega a la pérdida de sí misma" (1963: 217).

[149] Cf. las agudas reflexiones de Gil Villegas en torno a las relaciones entre "ensayo precursor" y "tratado sistemático" (1996: 404-6).

Esta "pérdida de sí misma" implica su "devenir-mundo", su "plasmación" y alcance práctico. En esa proyección e incidencia histórica —verdadero rasero de la «realidad» de una filosofía— va cifrado su carácter político y revolucionario. En "Ruptura con el platonismo" —disertación radiofónica de 1943 que fue 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". La filosofía actual, propone Astrada, "en estricta referencia a las estructuras inmanentes de la existencia humana y a sus expresiones concretas" —esto es, en las diversas instancias de la vida «material», histórico-fáctica—, "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" (RP, 661). Así, en el orden económico y en abierta oposición a "lo estatuido por la economía capitalista y, en general, por la concepción mercantilista de la vida", que confina al ser humano a un mero "medio para producir e incrementar constantemente la riqueza" y realizar valores "instrumentales", "utilitarios", Astrada opone una concepción en que "la riqueza y todos estos valores", surgidos del trato pragmático con el mundo, deben estar referidas al ser humano, "subordinados y al servicio de sus necesidades de toda índole" (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 de la producción[150].

De modo complementario, en el orden "cotidiano de la vida civil y política" despuntan "exigencias" análogas para el ser humano. La tarea de integrar "una determinada comunidad" no asume ya el "carácter pasivo e impersonal" que le asignara el racionalismo decimonónico. Antes bien, el ser humano llega a reconocer su referencia ineludible a la comunidad de la que forma parte, y ello se vuelve "una tarea de la que no puede desentenderse" (CFE, 640). Estos desarrollos trasuntan una impugnación de la democracia liberal y su presupuesto antropológico, individualista y racionalista. En parte, *El mito gaucho* buscará responder a esa "exigencia" en su particular modulación argentina.

Desde esa perspectiva, la «mundanización» de la filosofía requiere no sólo de figuras intelectuales —intuitivos, filósofos, publicistas— sino, principalmente, de la movilización de un

[150] Estos pasajes podrían ser interpretados como pre-anuncios del pasaje al marxismo de su período tardío. No obstante, si bien hay una apropiación de ciertos elementos del pensamiento de Marx —que intentaré mostrar en los próximos capítulos—, Astrada se desmarca expresamente de tal tradición filosófica unas líneas más adelante: "[l]a amplitud y validez de este pensamiento central no pueden ser reducidos pretendiendo recortarlo conforme a los intereses de una determinada clase, como mezquina y falsamente lo hizo el marxismo con su hórrida ramplonería filosófica" (RP, 662).

sujeto colectivo, el “pueblo”, verdadero «factor histórico» de la transformación. Con ello se realiza, para continuar con las formulaciones que Astrada toma expresamente de Marx, la “transubstanciación en carne y sangre” de la filosofía, su «encarnación» (1952: 13).

## VI. SEXTO CAPÍTULO. Filosofía, normalización filosófica y pensamiento ético-político. Contexto histórico-intelectual (1927-1945)

### VI. 1. a. El viaje formativo.

A principios de 1927, Astrada gana una beca para perfeccionar sus estudios en Alemania a raíz de un ensayo titulado "El problema epistemológico en la filosofía actual", que será editado por la Universidad de Córdoba ese mismo año. Allí aborda a la fenomenología como la perspectiva filosófica más destacada de la época, capaz de dar fundamento al resto de las disciplinas científicas, esto es, de convertirse en una *Wissenschafstlehre* o "ciencia de las ciencias" (1927: 4). Edmund Husserl, desde luego, será la gran cabeza visible de ese proceso en que la filosofía recobraría una dignidad específica, pero nuestro autor destaca también a Alexander Pfänder y, sobre todo, a Max Scheler, quien "llega a establecer una separación más rigurosa entre la actividad filosófica y la científica" (36), sobre la que Astrada se detiene, y que será motivo de reflexiones más profundas en los años siguientes.

Astrada viaja a Colonia hacia fines de julio de 1927. Los dos años de estadía que prometía la beca se convierten, en virtud de los trabajos académicos presentados, en cuatro, con viajes por todo el continente europeo. En 1928 contrae matrimonio con Catalina Cornelia Heinrich (1903-1971), y ambos visitan el sur de Alemania, Austria, el norte de Italia y Suiza. En febrero del año siguiente nace su primer hijo, Rainer Horacio, y en julio de 1930 su hija Etelvina. Astrada regresa al país junto a su nueva familia en agosto de 1931, impelido por condiciones económicas desfavorables, las mismas que sufriera durante toda su estancia europea y que habrían de agravarse producto de la crisis que, a la postre, signaría el final de la República de Weimar[151].

Durante su estadía europea y en los primeros años de la década de 1930 Astrada publica ensayos técnicos, recensiones o exposiciones de los filósofos que estudia con mayor ahínco —fundamentalmente, Scheler y Heidegger, que serán dos de sus más importantes influencias. Como apuntara en la Introducción, Alfredo Llanos considera a este momento como el de una "labor crítica y expositiva", que aborda los problemas filosóficos "desde el punto de vista técnico y profesional" —aunque las publicaciones, aclara, no están exentas "del sello personal" (1962: 34 ss). A pesar del carácter ciertamente reconstructivo de estos escritos —que admite apostillas críticas y torsiones propias—, de su lectura pueden adivinarse algunos filamentos que Astrada incorpora a su personal cosmovisión filosófica. Podría decirse, incluso, que ellos inauguran

[151] Para una rica exposición biográfica de los años de estadía europea de Carlos Astrada, ilustrada con numerosas piezas de su correspondencia personal, cf. el capítulo II de David (2004).

muchas de las principales líneas de su filosofía madura, en un recorrido que, engarzándose a su obra previa, comienza a trazar su parábola.

En su primer semestre en Colonia asiste, en la Facultad de Filosofía, a los cursos de Helmuth Plessner sobre *Filosofía del presente*, y a las determinantes lecciones de Max Scheler sobre *Antropología filosófica*[152]. Con Scheler pronto traba una relación de amistad y discipulazgo, hasta que la muerte arrebata al maestro el 19 de mayo de 1928 y siega la órbita vital de un pensador que, con tan sólo 53 años, se encontraba en la plenitud de sus posibilidades, y se perfilaba como una de las mentes más poderosas de Alemania. Testigo de la admiración y devoción de nuestro autor por el filósofo germano es la emocionante y ciertamente conmovedora nota que escribe a raíz de su fallecimiento, "Max Scheler", publicada en la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* en el número de marzo-abril de 1929; ella da cuenta de la profundidad de la relación entablada, y del impacto personal que significó para nuestro filósofo lo inesperado del suceso.

Tras el deceso de Scheler, Astrada se radica en Friburgo, donde se produce el encuentro determinante con la filosofía «existencial» de Martin Heidegger, que estaba en el centro de las discusiones filosóficas a raíz de la publicación de *Sein und Zeit* [1927], su obra señera. También en Friburgo estudia con Edmund Husserl —con quien entabla una relación de amistad—, Nicolai Hartmann, Oskar Becker, Martin Hönecker y Fritz Kauffmann. En diciembre de 1930 retorna con su familia a Colonia, primera y última escala de su viaje europeo, y se matricula en la Universidad de Bonn, donde sigue un curso de Estética con Friedrich Behn hasta emprender el regreso a su país. En sus cuatro años de estadía, Astrada estrechó vínculos, dentro y fuera de los claustros, con filósofos de la talla de Hans-Georg Gadamer, Otto Bollnow, Herbert Marcuse, Ernesto Grassi, Karl Löwith, Eugen Fink, Richard Kroner y Wilhem Szilazi, entre muchos otros.

Aún radicado en Alemania, y en los años siguientes a la muerte de Max Scheler, hasta 1931, Astrada dedica tres artículos a las últimas direcciones de la filosofía de quien fuera su maestro: "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica" [1928], "La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana" (publicado en dos partes entre 1930 y 1931), en los que pone a punto los alcances de la concepción del hombre de su maestro; y "La nueva temática: El

[152] Según la *Anmeldekarte* de nuestro filósofo —que he podido consultar en la Universidad de Colonia—, Astrada asistió oficialmente a los cursos de la Facultad de Filosofía únicamente durante el Semestre de Invierno de 1927-1928 (*Winter Semester*, desde mediados de octubre de 1927 hasta fines de febrero de 1928). En los programas de la Universidad figura la currícula mínima del curso de Plessner, que transcribimos: *Vorgeschichte und Entwicklungsrichtungen der zeitgenössichen Philosophie: 1. Idealistische Tradition und Phaenomenologie, 2. De Wiedergeburt der Metaphysik, 3. Natur und Mensch* [Prehistoria y direcciones del desarrollo de la filosofía contemporánea: 1. Tradición idealista y fenomenología, 2. El renacimiento de la metafísica, 3. Naturaleza y hombre]. Astrada comenta largamente a Plessner en una nota incluida en "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica" (1928).

*a priori* emocional scheleriano" [1930], en que ahonda en los desarrollos del fenomenólogo en torno a la idea del «amor», en lo que ella tiene de alcances cognoscitivos, es decir, en su consideración en términos de «toma de interés»[153].

Los primeros dos textos reflejan a las claras el fuerte impacto que Astrada recibiera de su trato con Scheler. En ellos expone las líneas esenciales de la Antropología filosófica de su maestro, a las que adelantará algunas críticas en torno a la dualidad metafísica de "vida" y "espíritu" recién en el segundo, y haciéndose eco de la lectura de Cassirer. Esta línea continuará su cauce para llegar, casi una década después y tras un largo proceso de depuración estilística y maduración filosófica, al artículo "La antropología filosófica y su problema" [1939]. La concepción escorzada por Max Scheler dejó una profunda huella en Astrada, y lo acompañó, a grandes rasgos, durante el resto de su trayectoria intelectual, al menos en lo atinente a la revalorización de lo corporal y biológico junto a lo «espiritual», como también al motivo de la infinita perfectibilidad del ser humano y la postulación de un «sentido de la tierra» a conquistar. Volveré sobre estas cuestiones en los próximos capítulos; aquí cabe apuntar únicamente que en la reposición de las ideas de Max Scheler puede detectarse el rastro de una serie de motivos y preocupaciones que no eran del todo novedosas en el filósofo cordobés pero que, a partir de entonces, adquirirán una cada vez mayor precisión.

En el tercero de los escritos dedicados a Max Scheler durante su estancia en Europa, "La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano" (1930), Astrada aborda la necesidad, reclamada por el filósofo alemán, de establecer una "disyunción de la errónea unidad, dominante hasta ahora, entre *apriorismo* y *racionalismo*" (AES, 407; énfasis original), y de restituir la importancia de lo "emocional" y lo "sensitivo" en el proceso cognoscitivo. Este punto de partida condujo al fenomenólogo alemán a una «ética material de los valores», que al propio Astrada le interesará especialmente, y de la cual trazará sus alcances y limitaciones en su libro de 1938, *La ética formal y los valores*. Tanto en ese libro como en el artículo "Bancarrota de la filosofía de los valores", de 1939, Astrada sentenciará el completo agotamiento de una concepción axiológica «objetivista» y «absolutista» como la de Max Scheler, y reclamará una correcta elucidación del lugar de los valores en la estructura de la realidad humana (BFV, 601). Como intentaré puntualizar en el capítulo VIII, también en esos textos de primera madurez podemos advertir algunas resonancias de su pensamiento ético-político juvenil, en lo atinente a la historicidad de los

[153] Un breve comentario a Scheler puede encontrarse también en "La problemática de la filosofía actual", de 1929, texto en que Astrada reseña el célebre debate de Davos mantenido entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger, en marzo de ese mismo año.

contenidos valiosos y la necesidad de adecuarlos a la vida y colocarlos bajo su servicio (1938: 74-5)[154].

Volviendo a los escritos de madurez inaugurales, y pese a las vacilaciones iniciales mencionadas, en los primeros años de la década de 1930 se produce un lento gravitar de Astrada hacia la órbita de Heidegger. El propio Scheler los había presentado, solicitándole al maestro de Friburgo que aceptara al argentino como discípulo por un semestre, tiempo que se alargaría tras la muerte de aquél. Astrada asiste al primer curso de Martin Heidegger sobre *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie*, 1928-29], como también al que dictó en torno a *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 1929-30], a los seminarios *El Idealismo Alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y el problema filosófico del presente* [*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, 1929] y *Sobre la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* [*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, 1930]. El artículo de 1930 "Heidegger a la cátedra de Troeltsch" da cuenta del lugar que comienza a ocupar el autor de *Ser y tiempo* en tanto referente filosófico, portador de "la nueva y grande palabra": la "metafísica de la finitud" (HCT, 406)[155].

Con este texto publicado en la revista *Síntesis* de Buenos Aires nuestro autor comienza a constituirse como uno de los principales introductores de la filosofía «existencial» en lengua castellana. Asimismo, comienza un proceso de apropiación creativa del pensamiento heideggeriano, que irá haciendo suyo el decisionismo existencial, su concepción de la temporalidad finita y de la asunción por parte del *Dasein*, en la «resolución anticipadora», de la muerte como su más radical posibilidad, como apertura hacia una existencia propia. Ello queda reflejado en una serie de artículos y conferencias que dicta a principios de la década de 1930, ya

[154] Eslabones adicionales en la cadena de escritos en que Astrada aborda la filosofía scheleriana por estos años son la conferencia "La nueva imagen del hombre" [1932] y el artículo "La filosofía emocional scheleriana" [1934], que amplían algunos de los temas que ya había trabajado en su inicial recensión del pensamiento de quien fuera su maestro. Todos los escritos en torno a Scheler fueron reformulados y recogidos en la tercera parte de *El juego metafísico*, de 1942.

[155] El artículo de Astrada fue escrito con motivo del ofrecimiento de la cátedra que ocupara Ernst Troeltsch en la Universidad de Berlín a Martin Heidegger, vacante desde la muerte de aquél, en 1923, y que Heidegger finalmente rechazó. En él, Astrada traza un preciso perfil biográfico y psicológico del maestro, en línea con su filosofía «existencial»: "Heidegger es, quizá, el menos académico de los pensadores alemanes contemporáneos. Dotado de una enorme capacidad de trabajo y de penetración y pujanza mentales extraordinarias, es un filósofo en plenitud de esfuerzo y producción […]. Nos cuesta un poco imaginarnos como ambiente para el adentrado ritmo del pensamiento heideggeriano el difuso de la Cosmópolis [de Berlín], con su ruido y su *tempo*. En la gran urbe, el individuo […] naufraga en la nadería por desperdigamiento en la vertiginosa multiplicidad de las cosas, por atomizante cristalización de las capas superficiales de su personalidad que, gélidas e inánimes, obturan la vía a toda exteriorización de fondo, a todo aflorar de posibilidades esenciales. Falta allí el transcurrir sosegado, el silencio que destaca la voz de la auténtica nadería del hombre, incitándolo, mediante el impulso metafísico que le es consubstancial, a insertar su finitud en la totalidad de la existencia —como enseña nuestro filósofo" (HCT, 403-5).

instalado en Argentina, tales como "Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial" [1931][156], "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia" [1932] y "Fundamentación filosófica de la sociología" [1932]. En *El juego existencial*, finalmente, saluda al maestro como "el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual" (1933: 9) y expone algunas de las notas cardinales de su pensamiento. Algunos capítulos, de hecho, son reformulaciones de varios artículos previos, en los que Astrada resuelve en favor de Heidegger lo que anteriormente había quedado en tensión. Así, por ejemplo, seguirá al pie de la letra la crítica heideggeriana de la Antropología filosófica —dirigida fundamentalmente contra Scheler—, y, como he puntualizado en el capítulo anterior, anunciará los límites de la "filosofía de la vida", amparado también en los pareceres de *Sein und Zeit*. Finalmente, señalará la divergencia fundamental entre el pensamiento husserliano y el heideggeriano (69-73), que será el tema central de su siguiente libro, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, de 1936.

### VI. 1. a. Compromisos políticos y escaramuzas públicas tras el regreso al país.

En agosto de 1931 Astrada regresa a Argentina, y se instala en su provincia natal. En su peregrinar por distintas ciudades europeas había seguido de cerca la situación política del país, que había sufrido su primer golpe de estado el 6 de setiembre de 1930, encabezado por el militar

[156] El texto de la conferencia fue editado por la Universidad Nacional de Córdoba en honor al centenario de la muerte del filósofo de Jena. El denso ensayo astradiano se propone releer a la "cumbre del idealismo alemán" con "una de las mentes de más rango en la filosofía contemporánea", en un contrapunto que gira en torno a la problemática ontológica. Para Astrada, "la filosofía de Heidegger, aún en su aspecto más afirmativo, necesariamente es una lucha contra el idealismo absoluto, una latente polémica con los postulados fundamentales de éste". Pero Heidegger, explica el argentino, "comprende perfectamente que, objetando determinadas tesis del idealismo absoluto […] no es posible quebrantar su sistema intrínsecamente concluso, ni aflojar su rigurosa trabazón conceptual. Frente a él sólo cabe desarrollar su contraposición, en este caso, la metafísica de la finitud" (H, 436). En Hegel ha vibrado la armoniosa nota de una filosofía grande y auténtica; como tal, sigue pregnando en el presente, como tendencia esencial, como libre posibilidad de la existencia. Pero el idealismo absoluto, como sistema filosófico, pertenece al pasado. Guillermo David ve en este artículo "un trabajo claramente transaccional entre ambos pensadores" (David, 2004: 65), suerte de prefiguración de lo que será el determinante pasaje hacia la dimensión dialéctica que ensaye en el filo de las décadas de 1940 y 1950. En mi opinión, si bien es cierto que muchos de los tópicos que aquí se presentan con motivo de la exposición del sistema del idealismo absoluto volverán en el discurrir de su trayectoria intelectual para nutrir su pensamiento, creo que este texto es muestra, antes bien, de una maduración de su lectura del autor de *Sein und Zeit*, que poco a poco se convierte en el centro de sus principales reflexiones. Astrada había trazado la misma aproximación entre ambos pensadores en "Heidegger a la cátedra de Troeltsch" [1930]. En "Autenticidad de Juan de Mairena" [1939], llegará a oponer resueltamente la "dialéctica" —a la que considera producto del "pensar abstracto"— a la "analítica temporalista". "La metafísica", escribe, "no está forzosamente reducida a la alternativa de la dialéctica y a su único desenlace […]. Por el contrario, hoy sabemos que la dialéctica es la perplejidad del filósofo, la paralización de su búsqueda ante la imposibilidad de lograr, mediante la tricotomía de proceso dialéctico —operación con vasos incomunicantes—, la vivencia, la intuición a que lo impele su desazón metafísica, azogue de su propio ser". Frente a la dialéctica, "hoy tenemos la analítica temporalista, espada de doble filo con la que no podemos cortar el nudo del problema sin cortarnos, porque este problema, el gran problema, se ha anudado en nosotros mismos, gusano que se nutre hasta el fin de nuestra pulpa temporal. Tenemos, pues, la analítica, que nos lleva, por vía existencial, a adentrarnos en la «clara noche de la nada de la angustia, lugar de toda revelación»" (AJM, 593-4).

José Félix Uriburu y con un fuerte apoyo de la sociedad civil. En ese clima de interrupción de la institucionalidad, para las elecciones de noviembre de 1931 Astrada forma parte de la Alianza Civil, resultado de un acercamiento entre el Partido Socialista y el Partido Demócrata Progresista, que promovía la candidatura de Nicolás Repetto como presidente y Lisandro de la Torre como vicepresidente. A diferencia de la formación en Capital Federal y Mar del Plata —donde su principal sostén era el aparato partidario socialista— y de la de Santa Fe —que tenía por base al Partido Demócrata Progresista—, la Alianza Civil cordobesa tenía la particularidad de estar integrada por intelectuales de origen reformista, antes que por políticos profesionales. El 2 de setiembre de 1931 la Alianza emitió una Declaración de Principios que colocaba a Astrada como integrante del Comité Ejecutivo Provisorio junto a buena parte de sus compañeros de lucha estudiantil, tales como Saúl Taborda, Deodoro Roca, Ceferino Garzón Maceda, Antonio Navarro y Alfredo Orgaz, entre otros. El documento —escrito probablemente por Roca— llamaba "en este momento crítico de nuestra vida institucional" a "obreros del intelecto y manual, estudiantes, todos los miembros responsables de la comunidad argentina", a constituir un grupo "orgánico y activo" que contribuya a garantizar un "mínimo de vida civil" (Roca, 2009: 232-3). Finalmente, el Comité Ejecutivo quedó compuesto por sólo tres personas: Deodoro Roca, Ceferino Garzón Maceda y Enrique Barros, y Carlos Astrada fue designado Secretario General. La Alianza Civil finalmente se disolvió tras las elecciones del 8 de noviembre que, atravesadas por numerosas prácticas de fraude, dieron como vencedor al General Agustín P. Justo. A la campaña en apoyo de la fórmula presidencial se sumó la que postulaba, a través del Partido Socialista, al propio Roca como intendente de la ciudad de Córdoba, Gregorio Bermann como gobernador y Arturo Orgaz como senador por la capital[157].

1932 es un año en que cuestiones académicas, filosóficas y políticas constituyen divisorias de aguas y puntos de quiebre en la vida de nuestro autor. En la Universidad Nacional de Córdoba concursa por una cátedra de Lógica y Moral, teniendo por contendor principal a Nimio de Anquín (1896-1979), filósofo coterráneo de dotes y cualificación homologables a las suyas. Nimio de Anquín había recibido la misma beca que Astrada en 1927, a partir de la cual realizó un viaje a Alemania en que asistió a los cursos de Ernst Cassirer. Contaba, además, no sólo con la ventaja académica de haber ganado un concurso por oposición para dictar clases de la misma asignatura en el Colegio Montserrat de Córdoba, sino también con la de su filiación filosófica neotomista, que continuaba dominando la escena político-cultural de «la docta» y que, a la postre, decidiría

[157] Para los pormenores de la campaña y de la formación de la Alianza Civil en Córdoba —si bien cuenta con pocos datos sobre la efectiva participación de Astrada en esas jornadas—, cf. Tcach (2009).

el concurso a su favor. Testigos de este episodio son los textos polémicos "Epístola estética y docente a un profesor *in partibus*" y "Epístola hidrófoba a mi can", del 20 y 22 de abril respectivamente, cuando el resultado del concurso ya había colocado a nuestro filósofo como perdedor. Las cartas abiertas a Novillo Corvalán, ex profesor de Astrada en el Colegio Montserrat y jurado en el concurso, no son, hay que admitirlo, las páginas más felices de la obra astradiana, pero ofrecen pintorescos documentos del subrepticio anudamiento entre filosofía, ideología política y rencillas universitarias, todo ello atravesado por las cuestiones más prosaicas de la imperiosa necesidad económica, problema que a Astrada se le vuelve cada vez más espinoso y al que intenta encontrarle una solución mediante la docencia.

Tras perder el concurso en Córdoba, nuestro autor se instala en Rosario a principios de Agosto, ciudad en la que permanece hasta diciembre de 1935. Allí trabaja, primeramente, en el Reformatorio de Menores, del que será designado Director por medio de un decreto del Poder Ejecutivo provincial. Desde 1932 dirige la sección de Cursos y Conferencias del Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, donde publica, entre otros títulos, *La crisis espiritual y el ideario argentino* (1933), la importante obra de su viejo amigo Saúl Taborda. Durante estos años dicta una serie de conferencias y cursos en la Universidad Nacional del Litoral y en diversos ateneos y espacios culturales, en su mayoría anunciados y reproducidos con detalle en la prensa local.

Con el correr de los años se compenetra en la vida política de la ciudad. Si en 1931 había firmado la Declaración de Principios de la Alianza Civil, en 1934 repite su apoyo al Partido Demócrata Progresista con una carta pública, ensalzando la tradición federal —que señala como un destino para la convivencia argentina, que «aún es tarea»— y la labor de Lisandro de la Torre —"el más moderno, sensible y completo de los políticos argentinos". Según Astrada, la "gestión honesta, capacitada y tesonera" del Partido Demócrata Progresista en la ciudad de Rosario "ha contribuido a instaurar en esta hora de crisis de la democracia —acentuando sus contenidos concretos— lo más valioso y permanente de esta" (507). En el escrito puede encontrarse buena parte de las ideas que nuestro autor defiende en torno a la comunidad política argentina, además de ricas líneas autobiográficas y algunas pistas de su concepción del lugar que ocupa en tanto intelectual, y del vínculo trazado entre filosofía y política:

> [n]o obstante poseer un temperamento político —discutir ideas y apasionarse por ellas es hacer política, en la más plena acepción de la palabra—, y quizá por esto mismo, me he mantenido siempre al margen de la política militante. Ésta, merced al formalismo vago y abstracto en exceso que enmarca nuestra vida seudo democrática, se ha mostrado en sus expresiones partidarias, con casi unanimidad, carente de organicidad y de raigambre histórica. Lo frecuente en ella ha sido la postulación de ideales políticos ampulosos o de

> dogmas sociales y reivindicatorios demasiado rígidos y simplistas, que eluden y falsean, ambos, nuestra concreta realidad, en la que aún está en germen nuestro destino de comunidad libre […]. La vocación de cada uno tiene sus límites, y, en mi caso, tengo clara conciencia de los míos, pero al incorporarme a sus filas [del Partido Demócrata Progresista], ello no aminora mi fervor de obrero de una cultura, obediente a un imperativo de civilidad y de plena vida histórica (507-8).

Más allá de las posibles concesiones del caso —no hay dudas de que el apoyo al Partido Demócrata Progresista está asociado, en parte, a la conservación de su situación laboral—, la reproducción de la adhesión en el diario *Tribuna* es significativa, porque habla del meteórico lugar de reconocimiento y prestigio que Astrada va ganando con su obra en la cátedra y en la pluma, y que no hará sino acrecentar con el correr de la década[158].

* * *

Entre la adhesión a la Alianza Civil y el apoyo al Partido Demócrata Nacional, Astrada será uno de los principales miembros del Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (F.A.N.O.E.), cuyo Manifiesto, fechado en septiembre de 1932 en Buenos Aires, estaba llamado a hacer historia entre las polémicas ideológico-políticas de la época. El documento, escrito por Saúl Taborda, está en plena sintonía con varios de los textos que Astrada escribe por esos años, y que abordaré en profundidad en los capítulos subsiguientes. El Manifiesto promovía la formación de un amplio frente nacional de intelectuales que buscaría nuclear "a todos los hombres preocupados por esta hora del mundo que quieran trabajar en la afirmación de una nueva conciencia social y de un nuevo orden espiritual" (Taborda, 2009: 195 ss). Además de Astrada y Taborda, entre las firmas que respaldan la creación del F.A.N.O.E. aparecen los nombres de importantes figuras de la cultura argentina que la década siguiente encontrará en diversos puntos del mapa político: Luis Juan Guerrero, Jordán Bruno Genta, Aníbal Sánchez Reulet, Jorge Romero Brest, los hermanos Francisco y José Luis Romero, Juan Mantovani, Luis Falcini y Horacio Coppola, entre otros.

El documento parte de un diagnóstico: se está asistiendo al derrumbe definitivo del "viejo mundo contemporáneo", proceso de radical transformación a cuyo influjo no podrán sustraerse

[158] La estancia rosarina de Astrada permanece aún sin ser estudiada en profundidad. Lo mismo cabe para sus vínculos con el Partido Demócrata Progresista. Sobre este último punto, cabe recordar también que Ismael Bordabehere —hermano de Enzo, quien algunos años después será asesinado en el Senado, mientras tenían lugar las denuncias de Lisandro de la Torre al Pacto Roca-Runciman— había sido un dirigente estudiantil relevante en la Reforma cordobesa, con posiciones cercanas a las de Astrada.

ni la sociedad —es decir, las relaciones económico-sociales— ni la cultura —el "contenido espiritual". Y, sin embargo, expresa el Manifiesto —que arremete contra una concepción del cambio histórico demasiado proclive a hacer prevalecer sólo la primera de las dos dimensiones—: "[m]ientras este problema está hoy agudamente planteado en el campo social y sostenido por valiosos esfuerzos, existe una notoria falta de visión del contenido espiritual, implícito en toda transformación de la sociedad". El "auténtico fervor revolucionario en cuestiones económicas y políticas" se combina con un "hermético conservadorismo en lo cultural", que no hace más que "perpetuar formas espirituales típicas de la ideología burguesa del siglo XIX: biología darwiniana, sociología naturalista, metafísica materialista, ética y pedagogía utilitarias, literatura y arte realistas". Los que así proceden son "no obstante su izquierdismo económico-social, radicalmente reaccionarios en el espíritu" (Taborda, 2009: 195). Ante ello, el F.A.N.O.E. comprendía su misión como el necesario establecimiento de una "coordinación" entre "los movimientos político-económicos" y el desarrollo de la dimensión espiritual y cultural que reclamaba la nueva hora del mundo, buscando cumplir la "gran tarea universal de descubrimiento de nuevos valores vitales y espirituales" capaces de "estructurar la nueva concepción del mundo y de la sociedad". Ello implicaba, por último —y pese al "aspecto universal" de los problemas que acechaban al mundo— atender a las particularidades de la realidad socioeconómica del país y del continente americano en su totalidad, impelido por dificultades específicas, irreductibles a las europeas. En ese sentido, la historia de conquista e implantación de un modelo económico foráneo, y las transformaciones resultantes de fuertes corrientes inmigratorias, como en el caso argentino, obligaban a contemplar la particularidad nacional del edificio espiritual a la hora de perseguir una política revolucionaria, sin por ello cortar vínculos con su proyección ecuménica.

Una concepción de tales características debía irremediablemente chocar con la ortodoxia marxista de la época. En enero de 1934, desde las páginas de *Claridad. Revista de arte, crítica y letras, tribuna del pensamiento izquierdista* (año XII, nº273), Alberto May Zubiría —ex presidente de la Federación Universitaria Argentina— engarzaba el Manifiesto del F.A.N.O.E. con la proclama de un supuesto grupo en gestación, "Joven Argentina", y vinculaba las ideas expresadas en ambos documentos con las del fascismo[159]. Es en la impugnación de las posiciones vertidas por el F.A.N.O.E. —impugnación que May Zubiría y otros realizan en nombre de "la concepción materialista de la historia y el materialismo dialéctico" (Rodeiro, 2009: XXIV)— que

[159] Para un detalle de la polémica, cf. Rodeiro (2009: XXII-XXXV) y Casali (2012: 243 ss). La polémica que se desató en torno al naciente grupo estaba viciada desde el comienzo: la proclama de "Joven Argentina", de haber existido efectivamente, habría circulado desde finales del año anterior sin firmas —como expresa, por otra parte, el propio May Zubiría.

pueden advertirse los límites de la izquierda de la época, presa de un raudo sociologismo, una visión de la historia profundamente determinista y una incapacidad de contemplar las particularidades locales en los procesos de emancipación social. Desde hace al menos una década vibra cada vez más fuerte una cuestión siempre esquiva y compleja y que por esos años aún no dejaba adivinar los rasgos trágicos que adquiriría después: la difícil articulación entre el socialismo y el nacionalismo. La historia habría de mostrar que algunas de las configuraciones políticas más relevantes del siglo XX no habrían de optar por una de las dos alternativas, sino que intentarían sintetizarlas.

## VI. 2. Misión de la Universidad: ciencia fundamental, formación cultural y *ethos* nacional.

Antes de cortar amarras definitivamente con su ciudad natal —en lo que respecta, al menos, a su vida cultural y política—, Astrada toma parte en las celebraciones por los catorce años de la Reforma universitaria, el 15 de junio de 1932, con un discurso intitulado "Fundación, no Reforma". La impugnación de la gesta reformista que en él realiza se asemeja, en ese sentido, a una despedida. En general, los textos de estos años en que aborda la cuestión universitaria se tiñen de un tono de desencanto ante un proceso que, nacido como búsqueda de instaurar un nuevo ideal de ciencia y de hombre, se había extraviado, a sus ojos, en rencillas académicas y luchas por cargos y puestos de trabajo. Ya durante su estadía europea había escrito a su padre: "veo que mis escasos amigos (singularmente Taborda) pierden su tiempo en la estéril y tonta gresca universitaria". Y agregaba, con un aura heideggeriana en sus palabras —y sin sospechar quizás que sería precisamente sobre el pensamiento de su maestro de Friburgo que habría de montar buena parte de su futura interpretación de la misión de la Universidad—: "[m]e he desinteresado completamente de tales cosas, precisamente porque mi interés espiritual se ha centrado y se orienta a *lo esencial*"[160] (David, 2004: 56; énfasis propio).

La meditación en torno a la misión de la Universidad es un tema recurrente por esos años, y Astrada reformula algunas de sus intuiciones juveniles y las proyecta sobre nuevas bases teóricas, sobre todo en lo que concierne a la relación entre ciencia y filosofía, la necesidad de un ideal orientador que sea capaz de retotalizar la diversificación de especializaciones y profesiones de la vida moderna, y la labor de proyección social y política que el movimiento reformista había intentado encarnar. No obstante, aparecen también algunas novedades y desplazamientos,

[160] Carta enviada a Carmen Horacio Astrada el 2 de julio de 1929.

fundamentalmente en lo que concierne a la relación de la Universidad con el Estado —que será un elemento central— y la necesidad de aquella de brindar una «formación política» que lleve a plena vigencia el *ethos* particular de nuestra nacionalidad.

Aún radicado en Alemania, en el citado "Heidegger a la cátedra de Troeltsch" (1930), nuestro autor había puntualizado las condiciones de desarrollo de la educación universitaria germana, introduciendo una serie de contrastes con la propia institución argentina. La dinámica interna de la Universidad alemana expresaba, para el joven becario argentino, una "permanente voluntad de continuidad y, a la vez, de renovación y diversificación" de la labor científica e intelectual, que estaba en la base de "su superioridad respecto al tipo de Universidad latina" (HCT, 401). Ello implicaba reconocer también que las universidades eran "poderosos núcleos espirituales, *alma mater* y guías del destino germano" (401). Al igual que en su caracterización en términos de una *Kulturkampf*, es en el espejo de la Universidad alemana que, a su regreso del continente europeo, Astrada pule los contornos de su concepción de la Universidad argentina y su misión, tras dictaminar periclitado todo logro o aspiración que pudiera haber tenido la Reforma de 1918.

"Heidegger a la cátedra de Troeltsch" (1930), contiene también una sucinta recensión del texto *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*], la importante lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo en 1929 con la que Heidegger ensayaba —junto con *Kant und das Problem der Metaphysik* [*Kant y el problema de la metafísica*], del mismo año— una refundación de la metafísica. Ello implicaba, en primer lugar, una elucidación de la distinción entre «ciencia» y «filosofía», con el corolario de la necesidad de re-arraigar a la ciencia a su fundamento esencial. Astrada desarrolla estos temas en el capítulo "Existencialidad de la ciencia", de *El juego existencial* (1933), su primer libro. Lanzada por Heidegger desde la cátedra como una proclama, ello concernía también, por supuesto, a la práctica universitaria, y se erigía como una impugnación de la parcialización y profesionalización del saber, que se mantenía unido únicamente por "la organización técnica de las Universidades y Facultades" (Heidegger, 1970: 77)[161].

La necesidad de retotalizar el cúmulo creciente de especialidades científicas es uno de los puntos principales de "Fundación, no Reforma". Sin embargo, buena parte de los desarrollos de esa conferencia se basan, antes que en Heidegger, en las líneas trazadas por Scheler en su texto

[161] En el caso de Heidegger, esa línea encontrará un cauce de desarrollo en el polémico discurso pronunciado con motivo de la asunción al Rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [*La autoafirmación de la Universidad alemana*]. Volveré sobre este punto más adelante, al analizar la serie de escritos que Astrada escribe en 1934 bajo el título de "La Nueva Alemania", en que comenta el discurso heideggeriano.

de 1921 "Universität und Volkshochschule" ["Universidad y Universidad Popular"] —por momentos de manera casi literal, y sin citarlas[162]. La Universidad europea actual, de origen medieval, nos dice Astrada siguiendo a Scheler, ha conservado la aspiración a ser un *totum* —el todo, lo omnicomprensivo. En esa concepción, ella no puede «servir para» algo, sino que pretende representar la *universitas*, "la universalidad del saber y de la cultura". No obstante, la creciente especialización y parcelación del conocimiento humano que trajo el desarrollo de las ciencias positivas durante el siglo XIX resquebrajan el carácter de "totalidad cultural" propio de la Universidad, que ya no puede continuar brindando su "misión más alta y vital": la formación cultural o espiritual, que implica "hacer posible la adquisición de una forma personal al alma humana", "tornar fecundo el conocimiento para el desarrollo y estructuración del hombre, de la persona espiritual en él" (FNR, 464). Los estudiantes, plantea Astrada, podrán dedicarse a las disciplinas particulares sólo tras haber pasado por un ciclo de formación que permitirá librarlos de todo culto al especialismo. Munido de una formación tal, el estudiante puede reubicar, en un marco que las excede inevitablemente, a su profesión o disciplina particular: "éstas son sólo un pequeñísimo ángulo dentro de un cosmos espiritual de cuya estructura esencial él con anterioridad —mediante su formación personal— se ha apropiado" (465). Las tempranas preocupaciones astradianas por establecer una idea cultural unificadora —en línea con el anti-positivismo reformista— volvían, de esta forma, con el ropaje scheleriano.

Sin embargo, si en Europa podía pensarse en una reforma de la institución universitaria era porque "al contrario de lo que ocurre entre nosotros, hay algo […] susceptible de ser reformado". En ese sentido, el discurso del 15 de junio de 1932 comenzaba provocadora e incisivamente: "Yo no vengo esta noche a hablaros de la «reforma universitaria». Y esto, por la sencilla razón de que no creo que se pueda reformar algo que jamás haya existido: la sedicente Universidad argentina" (FNR, 463).

Poniendo en suspenso parte de su pasado de activismo político-cultural reformista, Astrada califica a los catorce años de lucha estudiantil como "tan sólo un generoso movimiento juvenil que quizás esté recién a punto de adquirir conciencia de su inmanente y velado *desiderátum*": la «fundación» o «instauración» de una "auténtica" Universidad argentina en tanto entidad formativa, modeladora, capaz de "conceder vigencia" al *ethos* peculiar de nuestra nacionalidad.

[162] El escrito de Max Scheler contiene una propuesta de reestructuración de los espacios de investigación y de enseñanza en una serie de cuerpos institucionales que excede por mucho los puntos que Astrada recoge en su alocución. Los sugestivos análisis de Scheler en torno a las contradicciones de carácter profesional y vocacional que se producen entre investigación científica y docencia, por ejemplo, desaparecen en el texto de nuestro autor, más centrado en una caracterización general de la misión de la Universidad. Véase: Scheler ([1921] 1959).

Con ello, argumenta que "la verdadera universidad, la que merece el nombre de tal, la *humanista*, ha de poner al hombre —a base de la *formación espiritual*— en condiciones de elevarse hasta una concepción del mundo y de la vida" (FNR, 465, énfasis propio). Ello posibilita, a la vez que exige, "juicios valorativos y decisiones frente a situaciones y valores históricamente troquelados". La orientación política de la formación espiritual y cultural, dirigida hacia una *praxis* revolucionaria, está aquí en escorzo, mientras madura en Astrada una visión «decisionista» que, por intermedio de la letra scheleriana, también encuentra elementos para alimentar su proyección de la misión de la Universidad. No obstante, la torsión plenamente política de la formación cultural encontrará aquilate en un artículo publicado dos años después, en 1934, que lleva el nombre, precisamente, de "La formación política", y que se basa por entero en los desarrollos del sociólogo y filósofo alemán Hans Freyer. Volveré sobre este punto más adelante.

## VI. 3. El «sentido originario» del materialismo histórico. Primera aproximación al pensamiento de Karl Marx

El mismo día en que Astrada pronuncia "Fundación, no Reforma" la *Gaceta Universitaria* de Córdoba publica "*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico", una discusión con la teoría marxista en su formulación vulgar, economicista, que presentaré en detalle a continuación[163]. Se abre con ello una serie de tres textos en la que Astrada realiza una primera aproximación al pensamiento de Karl Marx, retomada con mayor proyección veinte años después[164]. Al escrito mencionado se suman las conferencias "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana", de septiembre de 1932, y "Fundamentación filosófica de la sociología", de noviembre del mismo año. En la presente sección señalaré las líneas esenciales de estas dos conferencias, sobre las que volveré con mayor profundidad en el próximo capítulo.

"*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico" impugna, en primer lugar, la explicación del devenir histórico centrada en una motivación de los actores sociales en función

[163] La *Gaceta Universitaria* era el órgano estudiantil que Astrada dirigía por esos meses. "*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico" fue publicado en el número 1 (año XV, 15 de junio de 1932); "Fundación, no Reforma" apareció en el número 2 (año XV, 25 de junio de 1932). No conocemos el posterior derrotero de la publicación, de la que Astrada presumiblemente se haya desvinculado tras su viaje a Rosario.

[164] Esta tríada de textos recoge las primeras menciones de Astrada a Marx y al materialismo histórico de toda su producción, a excepción de una breve impugnación de la "teoría materialista de la historia", que data de 1922 (DI, 239). Como mostraré en mayor profundidad en el siguiente capítulo, esta serie de escritos no hace del Astrada de primera madurez un «marxista culturalista», como ha querido, por ejemplo, Néstor Kohan (2000: 48), y su vuelco hacia la filosofía hegelo-marxiana de la década de 1950 no puede considerarse como una «vuelta» al marxismo. Cf. nota 58 de la presente tesis.

de sus intereses económicos, que los epígonos de Marx y Engels enarbolaban, según Astrada, como un dogma, anquilosado en su corta visión. Por oposición a ella, el argentino busca reivindicar una interpretación de signo contrario, que permita revalorar la teoría marxiana en su "sentido originario" (ECPMH, 461). En la estela del "idealismo clásico alemán" —Astrada destaca los nombres de Kant, Fichte y Hegel—, Marx habría mantenido inalterada su "postulación valorativa", que "estima que la libre actividad de la razón y los puros bienes de la cultura constituyen en sí mismos el más alto valor propuesto al afán de los hombres", y no las relaciones económicas de producción, como los "corifeos del materialismo histórico" querrían (460). La caracterización de la problemática marxiana como «continuadora» del idealismo alemán no es casual; ella apunta a enfatizar el rol de la actividad humana, su lado «subjetivo», que el propio Marx se había encargado de destacar como una de las contribuciones del idealismo —si bien impugnaba el alcance meramente «espiritualista», «mistificado», de aquel.

En esa misma clave, Astrada señala que se torna necesario destacar la preponderancia del *ethos* en el surgimiento de nuevas configuraciones sociales, eclipsado por las diversas formas del economicismo. Astrada se basa, en este punto, en las críticas que Max Weber y, sobre todo, Werner Sombart, lanzaron contra la interpretación materialista de la historia, poniendo en primer plano —cada cual con sus particularidades— el "espíritu capitalista", que ya no debe interpretarse como un mero epifenómeno de las formas económicas de organización social sino como el principal motor en el surgimiento del "sistema económico capitalista" (460). Ello no redunda en un menosprecio de la acción de los condicionamientos estructurales en la transformación de las configuraciones sociales, pero relativiza su importancia en lo que respecta a la aparición del capitalismo. Astrada discrimina, así, entre "origen", "transformación" y "ulterior desarrollo" del sistema capitalista, distinción que busca establecer una concepción dinámica de las relaciones entre "espíritu capitalista" y sedimentación histórica concreta del mismo, que se expresa en las diferentes formas sociales que adquiere (460).

Esa línea de pensamiento implica reconocer, asimismo, la impertinencia del modelo del *homo oeconomicus* como tipo humano trans-histórico, y circunscribir los alcances de la concepción materialista de la historia —con las componendas apuntadas— únicamente al ciclo histórico presente, en que domina el modo de producción capitalista. Más aún, Astrada propone que, en la sociedad comunista, al verse suprimida la lucha de clases y producirse el "salto en el reino de la libertad", la cultura deberá necesariamente ser autónoma, liberándose de toda sujeción a los intereses materiales y perdiendo el materialismo histórico toda vigencia explicativa (461).

En este breve texto, Astrada parece coincidir con el marxismo en la caracterización de la clase obrera como sujeto histórico que lidera el proceso revolucionario de transformación social. En su misión de "liberar a la humanidad de toda especie de dominio de clase", el proletariado debe permanecer incontaminado de toda vinculación con partidos de otras clases, manteniéndose "fiel a su definición" y superándose a sí misma, a la postre, como clase histórica. Sin embargo, apunta Astrada, ello "no significa que la consecución de los valores y de la finalidad que, de acuerdo a la precedente interpretación le incumbe realizar, se resuelva en mera satisfacción de los intereses de la propia clase, o de un interés particular cualquiera" (462). Si el surgimiento del capitalismo estuvo signado, en primer lugar, por la aparición de un *ethos* inédito—"hoy en franco declive"—, el horizonte histórico contemporáneo deja entrever también "un nuevo *ethos*, encarnado en un nuevo *tipo humano*, portador, a su vez, de nuevos valores" y que apunta a "una democracia de la posesión de los bienes materiales, y no de la cultura" (462, énfasis original). Con una apelación a las categorías de la filosofía de los valores scheleriana, Astrada argumenta que la nueva convivencia social a la que tiende el proceso histórico está animada por un *ethos* que, "en la jerarquía de los valores, coloca a la *cultura* —y sus factores existenciales— por encima de la mera *posesión*". Ello implica reconocer que, en la configuración social que adviene, erigida sobre la justicia social, "los hombres serán iguales en el goce y posesión de aquellos valores más bajos", esto es, aquellos que se plasman en los bienes materiales, "y harto desiguales en lo que se refiere a valores cada vez más elevados en la jerarquía axiológica", configurándose así una "democracia terrena", combinada con una "aristocracia celestial" (462, énfasis original).

Si la sociedad del futuro se vislumbra como una configuración en la que la cultura aparece como factor supremo frente a los bienes materiales —ciclo social en que, lo repetimos, la concepción materialista de la historia no tendría más vigencia, "y en el que bien podrá ser pensada, en la plenitud de sus posibilidades, la noción idealista de la historia, y no sólo pensada, sino incluso realizada"—, urge reconocer, entonces, "la totalidad de diferencias espirituales y culturales, en intrínseca correspondencia con las disposiciones y aptitudes espirituales de los individuos, de los grupos sociales, de las naciones" (462). De ese modo, la concepción scheleriana también servirá a Astrada para incluir, aún de modo subrepticio, una consideración sobre las diversidades culturales que atraviesan a cada grupo humano. Por ello —en línea con lo expresado en "Fundación, no Reforma"—, si el nuevo *ethos* se perfila en sus alcances ecuménicos, ello implica necesariamente la ponderación de las particularidades nacionales.

Tras proyectar una sociedad del futuro en que la cultura aparece como el factor supremo, Astrada finaliza su artículo con la siguiente expresión, que trasluce también la gravitación de la

«metafísica de la finitud» de su otro gran referente, Martin Heidegger: "[e]l *reino de los cielos*, sea el de las religiones, sea el constelado por el pensamiento, será lo único que —dicho con frase de un místico— «padecerá fuerza» (fuerza de conquista) para el hombre, identificado con su finitud" (462, énfasis original).

En esa clave, en septiembre de ese mismo año Astrada dicta una conferencia en que ensaya un contrapunto entre el pensamiento de Martin Heidegger y el de Karl Marx: "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana"[165]. El vínculo se estructura sobre una serie de puntos fundamentales. Primeramente, en razón de la unidad ontológica y gnoseológica de teoría y *praxis*. El ser humano no infiere el ser y el sentido sino mediante un "hacer y obrar", lo que conduce a disolver la distinción sujeto-objeto como una mera "ficción gnoseológica" (HM, 469). En segundo lugar, el paralelismo entre ambos autores está trazado, si bien tácitamente, a partir de las categorías de «impropiedad» y «enajenación»: el decisionismo existencial heideggeriano se vincula a la «acción radical» de Marx, que busca trascender las estructuras capitalistas que disuelven las potencialidades del ser humano (471). En tercer lugar, ello deriva en un temprano reconocimiento de las potencialidades políticas del pensamiento heideggeriano: meses antes de la oscura adscripción del filósofo alemán al nacional-socialismo, Astrada refrenda el célebre y polémico § 74 de *Sein und Zeit*, en el que establece que la existencia, como estar-en-el-mundo, es un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como "destino", vocablo que designa "el acontecer de la comunidad, del pueblo" (472)[166]. En este punto

[165] La conferencia, que iba a dictarse el 29 de noviembre de 1932 en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, fue pronunciada finalmente en el Colegio Libre de Estudios Superiores en esa misma fecha. Según una aclaración de la revista en que fue publicado el texto de la conferencia, *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (Buenos Aires, Año II, n° 10, abril de 1933), ello se debió a que la ponencia propuesta por Astrada contenía la palabra "Marx" en el título. Un resumen de la conferencia fue publicada en el diario *El País* de Córdoba, el 22 de octubre de 1933. Astrada incluyó ese texto, con algunos agregados, supresiones y modificaciones, en su libro *Ensayos Filosóficos* (1963), bajo el título de "La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)" y en *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970) bajo el título de "La praxis en Heidegger y en Marx".

[166] Quisiera enfatizar esta temprana proyección ético-política de la analítica existencial. Compáresela, por ejemplo, con lo planteado por Max Horkheimer en su conferencia "*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*" ["La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social", 1931], en la que, tras un somero repaso por las visiones contemporáneas de "filosofía social", escribe significativamente: "[t]odas estas versiones contemporáneas de la filosofía social [desde Hermann Cohen a Othmar Spaan, pasando por Adolf Reinach, Max Scheler y Nicolai Hartmann] parecen compartir el esfuerzo de abrir para el sujeto individual la mirada hacia una esfera supra-personal que es más esencial, más significativa y más sustancial que su propia vida. Ellas cumplen muy bien esa tarea fijada por Hegel de la transfiguración de lo real. La única obra filosófica [contemporánea] que niega radicalmente cualquier aspiración a ser una filosofía social y que descubre el ser verdadero únicamente en el interior de la existencia individual, es *Ser y tiempo* de Heidegger, que coloca el «cuidado» (*Sorge*) en el centro de su atención. Esta filosofía de la existencia individual, conforme a sus contenidos, no es «transfiguradora» en el sentido señalado por Hegel" (Horkheimer [1931] 2015: 216-7). Como desarrollaré en el próximo capítulo, la interpretación astradiana está en buena parte habilitada por la lectura de Herbert Marcuse, quien en el filo de las décadas de 1920 y 1930 trazó un

Astrada tiende un nuevo vínculo con Marx, pues la acción radical, que debe comprenderse como una "práctica revolucionaria" se realiza siempre por un sujeto histórico que es colectivo (472). Finalmente, lo que justifica la aproximación y reinserta estos desarrollos en un concepto que les brinda unidad, es la centralidad que ambos pensadores otorgan a la historia en tanto "categoría fundamental del ser humano", sustrato ontológico de la existencia y la acción humanas (470).

Una última conferencia de ese año, "Fundamentación filosófica de la sociología", completa el cuadro de la compleja articulación teórica en la que nuestro autor se ve inmerso: al tiempo que acentúa el tono político de su decisionismo —que poco a poco se irá convirtiendo en uno de los núcleos centrales de su visión personal—, es cabal índice de la relación que Astrada intenta establecer con el marxismo. La conferencia, elaborada como un comentario de algunos textos de Hans Freyer, se convierte en ocasión para desplegar una serie de argumentaciones en torno a la internalización de la voluntad política en la disciplina sociológica[167]. Los temas que Astrada recoge de Freyer armonizan con los puntos fundamentales de la aproximación realizada entre Heidegger y Marx.

Freyer impugna la sociología que se estructura sobre el modelo de las ciencias de la cultura propuesto por Dilthey, al que llama «ciencia del *logos*». La sociología se ocupa, no de las "formas" del espíritu objetivo o los "productos espirituales" —como querría una ciencia del *logos*—, sino de los productos o "formaciones sociales". Mientras los productos espirituales aparecen desligados del observador, con un cierto aspecto trascendente, los productos sociales, en cambio, están referidos al hombre como material del que se construyen, son su "situación existencial", que espera de una voluntad (Freyer, 1944: 109). Así, la sociología deviene "teoría y *praxis* del presente social, donde esta última, tomada como *praxis* política, es un momento esencial de la teoría sociológica sistemática", sintetiza Astrada (1933: 95; énfasis original).

Freyer traza su fundamentación filosófica de la sociología con miras a Alemania, esto es, su propia «situación existencial». Su comentario y sistematización de corrientes sociológicas

programa de aproximación entre el materialismo histórico y la fenomenología existencial, abandonado tras el compromiso de Heidegger con el nazismo.

[167] Según informa el diario *Tribuna* de Rosario (2/11/1932), la conferencia fue pronunciada el 3 de noviembre de 1932 en el Instituto Social de la Universidad del Litoral, Santa Fe. Fue recogida bajo el título de "Concepción existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)" en su libro *El juego existencial* (1933). Se trata, en lo esencial, de un resumen de algunos apartados relevantes del primer y tercer capítulos de *Soziologie als Wirlichkeitswissenschaft* [*La sociología, ciencia de la realidad*, 1930] de Freyer, pero también, en menor medida, de sus *Consideraciones sobre los sistemas de la historia universal*, publicado por la *Revista de Occidente* en 1931. *La sociología, ciencia de la realidad* fue publicado en Argentina recién en 1944, con una traducción al español a cargo de Francisco Ayala, en la colección "Biblioteca Sociológica" de Editorial Losada, por él dirigida. Para una lectura de la recepción de Freyer en Argentina, que considera en especial la lectura astradiana, cf. Oviedo (2010). Para un panorama minucioso de la vida y obra de Hans Freyer, cf. Muller (1987).

previas, si bien incluye a algunos clásicos y padres fundadores de la disciplina en su versión francesa —a los que achaca una visión universalista que sería, en razón de su concepción de la sociología, inconducente (Muller, 1987: 166)—, se centra, sobre todo, en autores germanos. Asimismo, desliza en algunos pasajes una crítica a la concepción norteamericana de la sociología, que comprendería la realidad social a partir de una actitud "técnico-constructiva" (Freyer, 1944: 339). Ello le impediría ver más allá de lo dado, limitándose a administrar lo existente, en una disposición de mera "intervención técnica". La sociología norteamericana concibe a la sociedad a partir de una visión "estática", a la que habría que oponer, pensando en el desarrollo de una sociología alemana, una concepción "dinámica" (339). La actitud técnica debe ser reemplazada, de ese modo, por una actitud política. Esa dimensión del análisis freyereano fue también relevada por Astrada, quien además liga la sociología norteamericana a los avances de la disciplina en el plano local —"nuestra incipiente sociología", que no estaría exenta de la consideración técnica de la realidad (Astrada, 1933: 104)[168].

Lo que las críticas a la sociología «técnica» trasuntan es la perspectiva de una modificación radical de la realidad hacia un orden social de nuevo cuño, por el cual Freyer aboga, y que comenzará a ganar terreno en la producción del autor en los años siguientes al trabajo que Astrada comenta. En *Soziologie als Wirlichkeitswissenschaft* Freyer llega a apuntar que la sociedad de clases está en tránsito de desaparición, y que asoma en el firmamento histórico una "nueva organización social" que, "por lo menos para la situación europea, tiene que considerar las naciones como los ámbitos de validez del nuevo principio formador de la sociedad" (1944: 342). Esa reivindicación del ámbito «nacional» cifra el postulado del «pueblo político» [*politische Volk*] como sujeto histórico revolucionario —en oposición expresa al «proletariado», entendido en términos marxianos. El «pueblo político», afincado en una tradición histórica nacional, será el punto central de la apuesta política de Freyer que encontrará aquilate en el influyente libelo de carácter propagandístico editado al año siguiente: *Revolution von Rechts* [Revolución desde la derecha, 1931]. Astrada se hará eco de esos desarrollos en los años subsiguientes, como mostraré en próximos apartados.

En síntesis, el hilo conductor que enlaza a los tres textos comentados —"*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico", "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana" y "Fundamentación filosófica de la sociología"— es la

[168] No obstante, si bien deja entrever que una sociología argentina —o, si se quiere, latinoamericana o iberoamericana— debiera, ante todo, partir de la base de una actitud «política» frente a la realidad social, Astrada no extrae todas las conclusiones posibles de la concepción freyereana: ésta lo obligaría a plantear, siquiera como horizonte, categorías de análisis propias de nuestra realidad, irreductible a la europea.

importancia que gana, siquiera fugazmente, el vínculo trazado con el pensamiento de Karl Marx, en un contrapunto productivo con la filosofía de los valores scheleriana, la sociología de Weber y Sombart, la *Daseinsanalytik* de Heidegger y la sociología «existencial» y «política» de Hans Freyer. Tales lecturas están en la base de una articulación teórica que habilita una apropiación de Marx inmunizada contra todo dogmatismo, y de la cual Astrada recogerá los alcances filosóficos de la noción de *praxis* y cierto «voluntarismo» propiciado por una lectura no determinista, como también la dialéctica entre ser humano y medio, que hace de su accionar un auto-producirse en el horizonte infinito de la historia. Matiza con ello lo que era, justamente, el corazón de la ortodoxia: su explicación mecánica y economicista del devenir histórico, y la consecuente subestimación de la acción humana. En esa clave, estos años estarán signados, también, por una incompatibilidad —filosófica, cultural e ideológica— con la izquierda partidaria, vicaria de Moscú, que asiste a la imposición del *diamat* como filosofía oficial de la URSS precisamente a principios de la década de 1930. No obstante, el entusiasmo de Astrada por el proceso soviético no mermará. Antes bien, seguirá creyendo en las posibilidades de emancipación que la revolución bolchevique, a la que considera portadora y plasmadora de una nueva concepción del hombre, ha abierto y lanzado al mundo. Mantendrá sus apreciaciones hasta fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, cuando se decida por el proceso maoísta en el debate chino-soviético, en plena «coexistencia pacífica» de los gigantes de la Guerra Fría.

### IV. 4. La «Nueva Alemania»: Universidad, Estado, Pueblo.

Entre los meses de marzo y mayo de 1934 Astrada publica tres artículos en serie que, bajo el título de "La Nueva Alemania", marcan un anudamiento novedoso en su trayectoria intelectual. La redacción fue suscitada por un acontecimiento configurador de una nueva situación política, que nuestro pensador intentará aprehender en su sentido filosófico e histórico: el encumbramiento del nacional-socialismo en el poder. Los textos, recorridos por una posición ambigua ante tal fenómeno político, obligan a proceder cautelosamente.

Según Astrada, la disolución de la República de Weimar y el avance del nazismo expresaban la salida a la gran escena de la historia de una nueva concepción del ser humano, caracterizada por una ponderación del cuerpo junto a la razón, de las potencias vitales junto al espíritu. Quisiera enfatizar el carácter de integración que la expresión «junto a» implica: no hay, en Astrada, una ponderación de una dimensión de lo humano en detrimento de la otra, sino que ambas son igualmente fundamentales.

En ese sentido, la llegada del movimiento nacional-socialista al poder sellaba, ante todo, la disolución del "hombre moderno", del cosmopolitismo abstracto, del racionalismo a-histórico y utópico y sus avatares: el liberalismo decimonónico, el "mesianismo hebraico" —que, según Astrada, considerado desde el punto de vista de su "formulación político-social de cuño cosmopolita", no "se ha identificado con el destino de ninguna comunidad social"—, y el socialismo parlamentario —expresado por el "espíritu anacrónico y corrupto de la social-democracia" alemana y "los restantes socialismos, en franca decadencia". Ligado a ello, la nueva imagen del hombre encarnaba, siempre según Astrada, una necesidad de patria, de "enraizamiento" y "arraigo", de identificación con el destino de una "comunidad social". Más aún, el nacional-socialismo respondía, para Astrada, a tendencias y "fuerzas" más profundas del alma colectiva alemana, que trascendían su cristalización específica en forma de ese movimiento político; para él se trataba de un "instrumento", "sólo una expresión adjetiva de tendencias e ímpetus profundos que son hoy la palpitación misma de la entraña de la nación alemana": la aspiración de troquelar un nuevo *ethos* despojado de todo resabio del "racionalismo utópico del siglo XIX" (NA, 510).

Astrada guardaba, empero, sus reparos, que a la luz de los rasgos trágicos que adquiriría el proceso alemán poco tiempo después ciertamente pueden parecernos ingenuos e insuficientes. Leemos en el primero de los artículos: "[s]ólo es de lamentar que la pasión política de la nueva Alemania, por ir justificadamente contra este espíritu deletéreo y negativo [se refiere al "mesianismo hebraico"], haya perseguido, lacerado y proscrito a los que —conscientemente o no— lo encarnaban". Y agrega, a renglón seguido, que "[u]no de los principios básicos de la civilización greco-latino-germana es el respeto por la personalidad humana, y de él debieron ser beneficiarios también quienes, como los semitas alemanes, viven en el seno de esta civilización" (NA, 510).

Es evidente que el inicial entusiasmo de Astrada por la posible «renovación espiritual» de Alemania estuvo en gran parte condicionado por el apoyo de Heidegger al nacional-socialismo. De su antiguo maestro había escrito en la Introducción a su primer libro, *El juego existencial* (1933), que "por la pujanza genial de su filosofar ha renacido en el suelo de Germania con una profundidad e ímpetu que sólo conoció Grecia, en el pensamiento de Aristóteles, el afán metafísico" (9). Como es sabido, la expresión más destacada y resonante del apoyo de Heidegger al nacional-socialismo consistió en el discurso pronunciado con motivo de la asunción al Rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [*La autoafirmación de la Universidad alemana*], que Astrada comenta en

el segundo de sus artículos, "La Nueva Alemania — Heidegger, conductor espiritual". En línea con la tarea de legislación espiritual que Heidegger concede a la Universidad —y, por ende, a sí mismo, buscando colocarse a la cabeza de la revolución nacional-socialista y de la «dirección de los dirigentes» [*die Führer selbst Geführte sind*] (Heidegger, 1996a: 7)—, dice Astrada al introducir el texto de su maestro que "la Alemania resurgida de las ruinas necesita adquirir plena conciencia de su misión espiritual y, para ello, se apresta a revalorar el sentido y la orientación de su cultura" (NA, 511). Más allá de la importancia que el texto de Heidegger tiene en términos conceptuales —el único de los escritos del período de su compromiso institucional con el nazismo que el filósofo alemán, sobre el final de su vida, admitía que volvería a pronunciar[169]—, la recensión por parte de Astrada del Discurso del Rectorado, editada en un medio de circulación masiva como el diario *El País*, uno de los más importantes de la provincia de Córdoba, constituye, en términos documentales, un escrito excepcional[170].

Como el propio Heidegger propuso retrospectivamente en la entrevista citada, la línea rectora del Discurso ya había sido anunciada en *¿Qué es metafísica?*, la lección inaugural de Friburgo de 1929. Se trata de la meditación en torno a una «ciencia» o «saber» [*Wissen*] fundamental capaz de establecer un re-inicio, colocándose a la altura del comienzo griego. El Discurso del Rectorado retoma, en efecto, esa línea, pero radicaliza la misión de la Universidad como ámbito en que puede surgir la ciencia fundamental, "la firmeza interrogante en medio del ente que, en su totalidad, permanentemente se oculta", como comenta Astrada (NAH, 514)[171].

No obstante, Heidegger producirá un desplazamiento adicional y más significativo, al hacer coincidir tal ciencia con la "misión histórico-espiritual del pueblo alemán" y, con ello, a la Universidad como "la alta escuela que a base de ciencia y mediante ciencia toma en educación y crianza a los conductores y guardadores del destino del pueblo alemán", pueblo que "en su Estado toma consciencia de sí mismo". Como resume Astrada, "se trata, para Heidegger, de recobrar para la existencia alemana las propiedades que caracterizan la originaria esencia de la ciencia" (NAH, 513). Así, la existencia alemana aparece trazada en paralelo a la griega. La ciencia crea mundo, pero ese mundo es el peculiar de la existencia popular alemana. En otras palabras, la

[169] La declaración de Heidegger se encuentra en la entrevista brindada a la revista *Spiegel* el 23 de septiembre de 1966. Por deseo expreso de Heidegger, la entrevista fue publicada de manera póstuma en el número 23 del *Spiegel*, el 31 de mayo de 1976, cinco días después de la muerte del filósofo. Véase: Heidegger (1996c).

[170] Cabe recordar que, tras su dimisión, el "Discurso del Rectorado" será quitado de circulación y vuelto a publicar recién en 1937. Curiosamente, Heidegger renunciará al Rectorado de Friburgo el 23 de abril de 1934, apenas unos días antes de que Astrada publique el tercero de los escritos de esta serie, el 2 de mayo de 1934.

[171] En los casos en que Astrada traduce o parafrasea alguna línea de Heidegger utilizamos la propia traducción del argentino. Para ver el pasaje original en la traducción de Ramón Rodríguez, cf. Heidegger (1996a: 11).

ciencia o saber fundamental se halla en la base de la posibilidad de un re-inicio del inicio griego y, con ello, de la posibilidad también de una refundación identitaria del pueblo alemán[172].

Como he intentado poner de manifiesto anteriormente, la relación entre «refundación filosófica» y «refundación identitaria», con la mediación institucional de la Universidad, era un motivo que aparecía, si bien de manera incipiente y con otros alcances, en los textos de la generación reformista. Muchos de los jóvenes que integraron la proteiforme Reforma universitaria encarnaban cierta conciencia de que la instauración de un nuevo pensamiento venía anudada a la posibilidad de un nuevo inicio, a la fundación de una identidad que se reclamaba, a la vez, como argentina y americana. En ese sentido, el pensamiento heideggeriano en torno a la Universidad comentado por Astrada se enhebra a una serie de dimensiones y motivos ya presente en nuestro autor. Ellos implican la relación entre política y filosofía, lo político como instauración de lo social, la misión de la Universidad, el papel de los «intelectuales» en la transformación histórico-social y, por último, el sujeto fundamental de esa transformación.

"Heidegger, actual conductor del movimiento juvenil alemán ha tenido ciertamente el valor de marchar solo", afirma Astrada en el segundo de los artículos, con un tono que recuerda una vieja consigna nietzscheana. En ese "marchar solo" de su maestro de Friburgo va cifrada la propiedad de su existencia. Pero la existencia es co-existencia, recuerda Astrada, quien vuelve sobre el § 74 de *Sein und Zeit*, y comenta la validación filosófica que Heidegger emprende de los "tres servicios" del naciente Estado nacional-socialista: el servicio de trabajo [*Arbeitdienst*], el servicio de defensa [*Wehrdienst*] y el servicio de saber [*Wissensdienst*][173]. Los tres servicios "que se imponen al estudiantado alemán" son igualmente originarios y están interrelacionados entre sí, dotando de una serie de deberes y ligazones al estudiantado alemán con "la comunidad popular", "el honor y destino de la nación en medio de los demás pueblos", y "la misión espiritual del pueblo alemán" respectivamente. Astrada los comenta uno a uno, siguiendo a Heidegger.

En el tercer y último escrito de esta serie, "La Nueva Alemania — La Universidad y la formación política", Astrada recoge ideas de Hans Freyer, por esos años también adherente al movimiento nacional-socialista y propugnador de una reforma universitaria que permitiera

[172] Precisamente por ser capaz de fundar un inicio —por su poder «historial» [*Geschichte*]—, una ciencia tal es en esencia política. Para Lacoue-Labarthe, a cuya lectura sigo en este punto, se trata de una función "archi-política", porque el pensamiento de Heidegger en torno a lo político se da siempre en términos de una negación: no es en «la política» donde puede encontrarse la esencia de «lo político». Cf: Lacoue-Labarthe, ([1986] 2010: 181). Algunos años después, Astrada acompañará a Heidegger en su pasaje de la *Wissen* a la *Dichtung*, la palabra «instauradora» del poeta, lo cual no implicará una deriva «esteticista». Volveré sobre este punto en el capítulo IX.

[173] Traducido como "servicio del trabajo", "servicio de las armas" y "servicio del saber" por Ramón Rodríguez, cf. Heidegger (1996a: 14-5).

desplegar una nueva formación [*Bildung*] o «idea formativa», la del "hombre político"[174]. El argentino comenta el texto *Das politische Semester*, que recoge una serie de lecciones pronunciadas por Freyer en la Universidad de Leipzig entre los meses de mayo y junio de 1933.

Como propone Astrada, la idea de la formación política [*politische Bildung*] comprende al "hombre que enraíza en su nacionalidad, se sabe ligado de modo responsable al destino histórico de su Estado y, como espiritualmente soberano, se entrega a la plasmación del futuro" (NAU, 518). Con ello se advierte una precisión de los pareceres vertidos dos años antes en "Fundación, no Reforma", y un consiguiente desplazamiento conceptual que redefine la misión de la Universidad, ligándola estrechamente con el Estado y la orientación política nacional. En ese sentido, y siguiendo de cerca a Freyer, Astrada afirma que

> [e]l sustrato de la formación política no es ya, como en el ideal formativo humanista, la personalidad aplicada a la totalidad, nutriéndose de los tesoros del mundo espiritual, sino la voluntad disciplinada […] siempre dispuesta a jugarse prácticamente por el pueblo y por el Estado (NAU, 521).

En su alocución, Heidegger propone que la Universidad alemana "sólo llegará a tomar forma y poder cuando los tres servicios [...] se reúnan en *una* única fuerza conformadora" ([1933] 1996a: 17; énfasis original). En esa clave, si en el artículo escrito en torno a la asunción de Heidegger al Rectorado de Friburgo Astrada había desplegado, fundamentalmente, el «servicio del saber», será en el dedicado a Freyer donde desarrolle los otros dos[175]. "El estudiantado alemán ha reconocido, con razón, que el *trabajo* y la *defensa* son las bases de una comunidad política moderna", propone (Astrada, NAU, 521; énfasis propio). Es a partir del "aprendizaje militar" y la educación en el trabajo —que restituye la centralidad del "trabajo corporal"— que se cierra el círculo de la

[174] Como apunta Gerardo Oviedo (2010: 84), a comienzos de la década de 1930 también Saúl Taborda abreva en la rica fuente conceptual de Hans Freyer, en especial en la noción de "ideal formativo". En un punto en que los senderos de ambos comienzan a bifurcarse —y, a la postre, definitivamente: Taborda no apoyará, como sí lo hará Astrada, el golpe de Estado protagonizado por el G.O.U.— similares preocupaciones los embargan, aunque ello implique un disenso en el plano de sus «preferencias ónticas». Matías Rodeiro sugiere certeramente la necesidad de un cabal estudio de las vinculaciones entre la filosofía política de ambos autores cordobeses (2009: XXVIII ss). Cabe apuntar también que, por esos años, el pensamiento filosófico-político de Taborda está irrigado por otra «fuente germánica», del todo ausente en Astrada: Carl Schmitt. En efecto, hacia 1936 Taborda comenta críticamente el texto *Der Begriff des Politischen* [*El concepto de lo político*], en el que opone una visión comunitarista a la matriz estatalista del jurista alemán —como destaca Jorge Dotti en su canónico estudio sobre la recepción de Schmitt en Argentina (Dotti, 2000: 27-43)—, además de reclamar una ontología política capaz de dar cuenta, no solo de la «enemistad» —como sería el caso de la concepción schmittiana—, sino también de los principios del «amor» y la «amistad» (Taborda, 1936: 65-95).

[175] Heidegger estableció su propia "Llamada al servicio del trabajo" [*Der Ruf zum Arbeitsdienst*], publicada en el periódico estudiantil *Freiburger Studentenzeitung* del 23 de enero de 1934. El 20 de junio del año anterior había publicado, en el mismo medio, "Servicio de trabajo y universidad" [*Servicio del trabajo y Universidad*], una escueta apología de la naciente institución. Ambos textos pueden consultarse en alemán en: Schneeberger (1962), y en inglés en: Heidegger (1965). Más allá del Discurso del Rectorado, no hay indicios de que Astrada haya tenido acceso a ninguno de los textos escritos por Heidegger en su carácter de funcionario nacional-socialista.

formación política, que no se limita a las lecciones universitarias. Con ello encontramos toda una definición del Estado y las comunidades políticas modernas, que troquelan una humanidad «leída», «armada» y «productora» sobre la que nuestro autor no volverá en el resto de su obra.

Siguiendo a Freyer, Astrada propone que en el servicio del trabajo "puede hoy llevarse a cabo una verdadera educación para la vida política, educación que es también de real importancia para la plasmación del hombre" (NAU, 521). A través del servicio del trabajo irrumpe "un nuevo *ethos*", que "debe llegar a ser un bien común" capaz de restablecer "el sentido sagrado del trabajo humano". Ese nuevo *ethos* del trabajo implica "deber ser libremente aceptado, servicio de las necesidades del conjunto, labor que se organiza objetivamente, colaboración en la realización de la nación en lo material de la tierra". Y comenta a continuación un pasaje de Freyer particularmente relevante para su fugaz vinculación al pensamiento marxiano tratada anteriormente: "se explica, en esta situación, la justificada protesta de Marx, al afirmar que el trabajo había sido privado de su dignidad, hasta el extremo de quedar convertido en mercancía" (521). Esta problemática que Astrada recoge de Freyer continúa sus preocupaciones de juventud vertidas en "La deshumanización de Occidente" [1925] y desemboca en el capítulo "El *ethos* de la obra creada" de su *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945). En él distingue, inspirado en desarrollos del filósofo de Röcken, entre el modelo del hombre productivo, el "creador" que forja una "obra", y el del hombre como apéndice de las concreciones técnicas que lo mediatizan, condenado a ejercer un trabajo mecanizado. Aquel modelo "debe traducir una actividad con cuyo resultado el trabajador, en tanto es un hombre animado de sentido creador y vocación de obra, establece una relación vital y existencial" (1945: 121 ss). El «creador» encarna un «tipo humano» en que la objetivación del hombre en sus productos —y, con ello, su autoproducción— se realiza bajo el signo del artista.

Con ese derrotero, Astrada agrega un eslabón en la cadena de la crítica romántica al capitalismo, que en el tramo final de su vida derivará hacia posiciones más vinculadas a la visión hegelo-marxiana de la alienación.

La serie central de conceptos que Astrada destaca de Freyer —«pueblo político», «ideal formativo» y «formación política»— trasciende la descripción de la "Nueva Alemania" en ciernes. Tan sólo unos meses más tarde, el argentino publica una reversión del artículo en *La Gaceta de Buenos Aires* bajo el título de "La formación política", en el que agrega algunos puntos adicionales que vienen a anudarse a su pensamiento sobre la Universidad y la realidad nacional, ampliándolos.

La idea formativa del "hombre político" encuentra —dice Astrada siguiendo a Freyer— una anticipación en los movimientos juveniles alemanes que surgieron previamente a la Primera Guerra Mundial, y que expresan una "voluntad de vida colectiva que aspira a infundar en todo lo real una necesidad instintiva de orden y jerarquía". Sin mencionarla explícitamente, se refiere a lo que se conoce como «segunda ola» del movimiento de juventud alemán, la *Freideutsche Jugend* [*Juventud Alemana Libre*], cuyo origen se remonta a la reunión del Hoher Meissner, en octubre de 1913. Por añadidura, y realizando un último giro en su interpretación del reformismo universitario, nuestro autor reconoce que no es otro el sentido del "movimiento juvenil argentino iniciado en el año '18, en Córdoba", siempre que se lo comprenda "con fidelidad a sí mismo y si hoy, para retomar su continuidad histórica, está dispuesto a rescatar su real significado creador de las deformaciones dogmáticas y del inoperante verbalismo en que en más de una ocasión ha degenerado". En consecuencia, apunta Astrada, la formación política del ser humano "no puede ser extra-universitaria, sino de incumbencia de la Universidad misma" (FP, 524); la "Universidad debe y puede llegar a ser, en el sentido de la formación política que le incumbe, la alta escuela del Estado" (NAU, 523).

Inspirándose también en Freyer, nuestro autor propone la inclusión de lecciones que se orienten a brindar tal formación entre los estudiantes, sintetizada en dos materias: "Estudio de la Historia Argentina bajo el aspecto de su interpretación política integral" y "Filosofía política", ejemplificada "en los hechos significativos de nuestra Historia" (FP, 527). De modo similar al papel que cumplían los estudios humanistas en la Universidad europea de viejo cuño —la formación espiritual de la que hablaba Scheler y que "desgraciadamente nunca logró plena efectividad en nuestros estudios universitarios"—, la formación política aparecía ahora como una necesidad "transversal a la pluralidad de los estudios especiales, otorgando a éstos una base o soporte unitario" (527-8).

Como en "Fundación, no Reforma", Astrada precisa la importancia de la Universidad en términos de una institución capaz de conceder "auténtica vigencia" a nuestro *ethos* nacional. No casualmente en ese mismo 1934 escribe "La existencia pampeana", primera versión de su personal visión de una metafísica nacional que pone al paisaje de la Pampa como sustrato telúrico, ontológico, del ser argentino, totalizador de la plural "constitución étnica" de nuestro pueblo —y que encontrará desarrollo acabado más de una década después, en *El mito gaucho* (1948)[176].

[176] La línea de indagación en torno a la «existencia pampeana» —y, de modo más general, la meditación sobre el influjo del ambiente en la constitución de un tipo humano— recorre buena parte de la producción astradiana de la época. La trataré en detalle en el próximo capítulo.

Con “La formación política” se cierra el ciclo de textos dedicados a pensar el lugar de la Universidad en la vida nacional —cuyos inicio podemos datar en 1916, con “Unamuno y el cientificismo argentino”, pasando por “En esta hora que vivimos” (1919) y “Nuestro *Kulturkampf*” (1922), analizados en la primera parte de la presente tesis, y “Fundación, no Reforma” (1932). Todos ellos muestran que, al otorgar un sentido y misión para la Universidad, Astrada se mueve en el plano de lo que podríamos llamar «gran política», que no parece tener una traducción institucional concreta, más allá de la propia importancia otorgada a la institución educativa, en una suerte de «conducción» de los designios de un pueblo. Ello, por contraste, redunda en un desprecio de las posibilidades de la democracia liberal, representativa, y de su «pequeña política» de banderías y partidos, proferido una y otra vez por Astrada, desde su juventud. Desde esa perspectiva, se comprende cabalmente la definición que brinda de «lo político», y que toma del propio Freyer: “una sucesión de deberes históricos y de su consecutivo cumplimiento, relación de que se origina el total proceso de la historia política”, y que justifica que “el sujeto de la política no es tanto el Estado sino el pueblo”, pueblo que es, “como lo enuncia Fichte”, “lo permanente”, “*natura naturans*” de un molde estatal —*natura naturata*— que se renueva y aquilata con cada generación que sale a la gran escena de la vida histórica, “y cuyas fuerzas creadoras determinan la marcha de la historia política” (NAU, 522).

Lejos ya de las tempranas jornadas reformistas, la década de 1940 encontrará a Astrada entre las filas intelectuales que brindaron su apoyo al peronismo, en cuyas posibilidades abiertas creerá viable el despliegue efectivo del ideal de la formación política, afincado en un humanismo de la libertad, nombre con el que resume su cosmovisión filosófico-política. A su vez, su central participación en la gestación y desarrollo del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Mendoza (1949), como así también en su destacada labor como Director del Instituto de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires —bajo cuyo sello fundó *Cuadernos de Filosofía*—, nos hablan de una continuidad en su proyección de la Universidad como institución central en la constitución del *ethos* de nuestra nacionalidad[177].

* * *

En la Alemania de 1933 Freyer podía proclamar su ideal formativo del hombre político mientras se alineaba a la revolución nacional-socialista —para nada ajena, por otra parte, al menos

[177] Para un tratamiento pormenorizado de la participación de Astrada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cf. Ruvituso (2015).

en sus primeros momentos, a su invocación a una "Revolución desde la derecha" [*Revolution von Rechts*], título de su célebre e influyente opúsculo de 1931— como también podía hacerlo, en líneas generales, buena parte de los hombres que transitaron, de una forma u otra, el pensamiento y la política nacionalistas de la Alemania de entreguerras, por más que a la postre el nazismo habría de mostrarse eficaz para desarrollar una cosmovisión «propia», muchas veces desdeñando el papel de la vieja intelectualidad. Pero, ¿en Argentina? Haciendo por un momento caso omiso de los horrores que protagonizó el nazismo en los años subsiguientes y que no podían adivinarse en su magnitud y atrocidad en los primeros meses de 1934, cuando Astrada escribió la serie de artículos reseñada —¿es que puede, acaso, hacerse tal suspensión de lo acontecido?—, ¿de qué partido o grupo político podía esperarse en esa década la pujanza suficiente para atender desde el Estado, como sugería Astrada a través de Freyer, a una reforma pedagógica que informara al pueblo en una cultura política, concediendo "plena vigencia" a nuestro *ethos* nacional?

En este punto, cierta tentación de teleologismo se cierne como una sombra difícil de conjurar. Me refiero, como es evidente, a la adscripción de Astrada al peronismo en la década siguiente. De hecho, nuestro autor refundirá algunos de los textos en 1949, quizás su punto de mayor apoyo al gobierno justicialista. Por un lado, Astrada hizo suya definitivamente la idea de "formación política", y la repitió en su conferencia del 27 de mayo de 1949, "Ideal Humanista y Formación Política", dictada en el contexto de su participación activa en el proyecto peronista en el marco del Primer Ciclo Anual de Conferencias organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación en el Salón de Actos del Museo Mitre. El título de la conferencia es suficientemente ilustrativo del sentido general de la apropiación de Freyer por parte de nuestro filósofo en ese punto de su trayectoria intelectual: los peligros del extremo voluntarismo político que se derivaban de una concepción como la del autor alemán encuentran su contrapeso en una *praxis* política de cuño humanista, afincada en la tradición clásica y romántica, pero superando sus limitaciones esteticistas. Como certeramente apunta Gerardo Oviedo, en el filo de las décadas de 1940 y 1950 nuestro filósofo matiza el "ideal formativo" de Freyer, señalando que "éste encalla en un empirismo político de carácter voluntarista, posición peligrosa porque puede ser un incentivo para el apoderamiento político y la implantación de regímenes de fuerza por parte de audaces grupos minoritarios al servicio de intereses de clase". Y agrega, a renglón seguido, que se refiere con ello "a los contenidos revolucionarios de derecha de la doctrina freyerana, que el tercerista Astrada no quería ya cargar a la cuenta de la doctrina oficial del justicialismo" (Oviedo, 2010: 85)[178]. Por

[178] Oviedo analiza *La revolución existencialista* (1952), el importante libro de Astrada en que recoge buena parte de la conferencia, si bien suprime los párrafos de apoyo expreso a la «tercera posición» oficial.

otro lado, nuestro autor volverá sobre algunas de las ideas que Heidegger había desplegado en su Discurso Rectoral —fundamentalmente en torno a la necesidad de una ciencia o saber fundamental, pero también en términos de una reivindicación de los tres servicios de la comunidad nacional— en "La cultura y sus exigencias", un artículo publicado también en 1949 en el primer número de la revista oficialista *Cultura*, editada por el Ministerio de Educación de La Plata. De ese mismo año es, finalmente, "El hombre del nuevo *ethos* y el marxismo", una reversión en sutil aunque inconfundible clave justicialista de su "*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico", y editado en el primer número de la revista *Sexto Continente*, que apoyaba al gobierno de Perón.

Volviendo a la serie de textos sobre "La Nueva Alemania", en algunos pasajes el lenguaje astradiano adquirirá peligrosos relieves, esgrimiendo expresiones —tales como "fuerzas terrenas", "sangre"— y argumentos difíciles de digerir para quienes hemos conocido las consecuencias a las que llevaron sus adulteraciones[179]. Al abrevar en un pensamiento que hace de las potencias telúricas y vitales —entendidas, por momentos, en un sentido eminentemente biológico— como parte constitutiva de los designios de un pueblo, enhebrando su destino «histórico-espiritual» con la ponderación de lo «corporal», se camina sin dudas por una cuerda floja, aunque el pensamiento de Astrada no puede ser reducido, desde ningún punto de vista, a un determinismo biológico. Tampoco incurrirá en racialismo alguno. Antes bien, su filosofía, preocupada por la condición periférica de la realidad socioeconómica y política de su país, pero además en proyección continental iberoamericana, se irá configurando como integradora de etnias y pueblos bajo ideales orientadores, mitos, figuras del pensamiento. En ese sentido, al precisar la importancia de la formación política, Astrada sostendrá la urgente necesidad de "reacrisolar en un tipo unitario, en una común orientación histórica, la radical heterogeneidad de su constitución étnica", poniendo a nuestro pueblo en convivencia con los demás y, fundamentalmente, "con los del Continente al que pertenecemos" (FP, 527).

Como ya he mencionado, resulta indudable que el inicial entusiasmo de Astrada está en parte condicionado por el apoyo al régimen proporcionado por Heidegger. No habrá sorprendido al argentino el pronunciamiento público de su maestro y su entrada en la vida política, en tanto ello podía entenderse en la línea de algunos de los desarrollos incluidos en *Sein und Zeit* y las obras y

[179] Por ejemplo, cuando cita complacientemente uno de los pasajes más comprometedores del *Discurso* de Heidegger, aquel que más lo acerca al biologismo oficial del Tercer Reich: "[e]l mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, tampoco algo así como el arsenal para conocimiento y valores aplicables, sino que ese mundo es el poder de la más profunda conservación de sus fuerzas terrenas y adheridas a la sangre, como poder del más íntimo acicate y de la más amplia conmoción de su existencia" (NAH, 515).

cursos previos a 1933. No me refiero —no podría hacerlo en el espacio de estas líneas— a la tesis de que la filosofía heideggeriana es intrínsecamente solidaria con el nazismo, tal como éste se manifestó en términos histórico-fácticos; tampoco al hecho indubitable de la adscripción política de Heidegger al «movimiento», que perduró mucho más allá de su renuncia al Rectorado de Friburgo[180]. Antes bien, busco hacer referencia a la proyección práctico-política de la obra señera de Heidegger, que Astrada detectó bien tempranamente, como he mencionado en anteriores apartados. La «resolución» de Heidegger, puede argüirse, estuvo fundada en la creencia de que la revolución nacional-socialista abría posibilidades nuevas para un nuevo tiempo. En ese sentido, el gesto celebratorio de Astrada de lo que el nacional-socialismo parecía traer como potencialidad recuerda, en cierto sentido, a la enigmática frase pronunciada por Heidegger en 1935 en su *Einführung in Die Metaphysik* [*Introducción a la Metafísica*], cuando ya había renunciado al Rectorado de Friburgo: "la verdad interior y grandeza de este movimiento" [*der inneren Wahrheit und GroBe dieser Bewegung*] (Heidegger, 1999: 179; trad. mod.), que señalarían una distancia entre las virtualidades del régimen y sus concreciones, plagadas de "violencias e impurezas", como afirma el argentino (NAH, 517)[181]. Pero entonces Heidegger mentaba con ello el "encuentro del hombre con la técnica planetaria" (1999: 179), mientras que para Astrada el problema de la técnica, en la radicalidad con que se lo planteará hacia comienzos de la década de 1950 —y en polémica con el propio Heidegger, fundamentalmente en *La revolución*

[180] La bibliografía en torno al tema es vasta. La tesis de que la filosofía heideggeriana es «nazi» o «fascista» en sus bases mismas ha sido defendida, entre muchos otros —y desde diversas perspectivas—, por autores como Theodor Adorno ([1964] 1982) y György Lukács ([1954] 1968), Emmanuel Faye ([2005] 2009) y Richard Wolin (1990). Puede consultarse también el célebre libro de Víctor Farías ([1987] 1998), que inició un verdadero "Heidegger-Debatte". Para trabajos más recientes, pueden revisarse las importantes interpretaciones a cargo de Nicolás González Varela (2017) y Francisco J. González (2019). Philippe Lacoue-Labarthe —en cuyos argumentos me he apoyado para algunos pasajes de la presente tesis— propone la categoría de "archi-fascismo" ([1987] 2002: 128; [2002] 2007: 78; 98) para el tratamiento de la relación entre la filosofía heideggeriana y su compromiso político con el nazismo. La argumentación del filósofo francés procura mantenerse en el plano filosófico, trazando una distancia entre el pensamiento de Heidegger y el anti-semitismo y biologicismo oficiales. La relación de la filosofía heideggeriana con la ideología oficial nazi es quizá el punto más polémico de la interpretación de Lacoue-Labarthe, quien escribió sus reflexiones antes de la edición de los *Schwarze Hefte* [*Cuadernos Negros*], aún en curso. El contenido de los *Cuadernos* y el descubrimiento realizado en 2018 sobre la participación de Heidegger hasta 1941 en la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho], órgano que tenía como propósito fundamentar el derecho nazi por medio de las figuras de la raza y el pueblo alemán [*Rassen und Volkscharakter*], han vuelto a poner el tema de su adscripción al nazismo en la esfera pública. Como explica Facundo Bey en un trabajo dedicado a la interpretación que Lacoue-Labarthe realiza de Heidegger, su "antisemitismo filosófico", "ahora conocido gracias a los *Schwarze Hefte*, lo reinscribe en la metafísica occidental que él mismo denuncia, en su necesidad de dar con la esencia del *judío* como figura. Su filosofía no puede, sin embargo, ser reducida ni a un caso aislado ni al mero biologicismo, así como tampoco es posible excluir un criminal connubio entre su documentada adhesión plena al *antisemitismo de Estado* y su participación en la Solución Final y un antisemitismo de tipo metafísico" (Bey, 2018: 129-30; énfasis original).

[181] Lacoue-Labarthe dice a tal respecto: "[e]n 1933, Heidegger no se equivoca. Pero sabe ya en 1934 que se ha equivocado. No sobre la verdad del nazismo sino sobre su realidad" ([1987] 2002: 36). En una carta de julio de 1935 enviada a Astrada desde Alemania por el poeta chileno Humberto Díaz Casanueva, éste escribe: "Usted tenía razón en aquella carta suya de hace tiempo. Despejándose lo incómodo político, y yendo más a lo hondo, es imposible desconocer la voluntad de potencia y de creación que expresa en esta hora este pueblo admirable".

*existencialista* (1952)—, se encuentra aún lejos. Como ya he puesto de manifiesto, el entusiasmo de Astrada a comienzos de la década de 1930 —recogido fundamentalmente en el primero de los textos de la serie, y no exento de titubeos— cifra, antes bien, lo que, a sus ojos, el nacional-socialismo parece traer como «posibilidad»: la plasmación de una «nueva imagen del hombre», en que instinto y espíritu se conjugan, dejando atrás al hombre moderno, pura «ratio» hipostasiada.

* * *

Inclinando el eje de nuestras observaciones tan sólo unos pocos grados, una lectura siquiera ligera de la tríada de textos en torno a los acontecimientos políticos en Alemania debe centrar su atención en una nota que puede parecer disonante. Junto a la "nueva Alemania", Astrada celebra también a la "nueva Rusia", la Rusia soviética que ha sido "forjada por el *eslavo* Lenin y afirmada por el *eslavo* Stalin" (510; énfasis original). Tan sólo un año antes —en el capítulo "Fenomenología del film", incluido en *El juego existencial* (1933)—, Astrada ha reivindicado el "mito del nuevo hombre ruso" cuajado en el cine de Eisenstein, pese a despreciar, en términos metafísicos y gnoseológicos, el materialismo histórico de los epígonos de Marx —es decir, incluso el que en la Unión Soviética es ideología oficial (1933: 138). Cuando la Segunda Guerra Mundial no haya terminado aún, pero su resultado sea del todo evidente, Astrada continuará exaltando a la "nueva Rusia", cuyo triunfo anuncia la llegada de una nueva época histórica para el hombre, la «edad trágica», que sobrevendrá después de que la humanidad,

> nivelada por el afán igualitario de las masas en trance de accesión al destino histórico y al dominio político, allanada por los valores puestos en vigencia por la «moral de los esclavos», se haya purificado en el crisol de la guerra «más dura y necesaria», de una guerra que como fuego devastador ha pasado sobre el suelo milenario de Europa, quemando todas sus malezas, para prepararlo para una nueva siembra (Astrada, 1945: 151; 1961: 137).

En el confín de la estepa se adivina la marcha triunfal de los bolcheviques, que nuevamente cifra "los pasos danzarines de Dionysos redivivo". Con ella, Astrada espera que "el espíritu de la tragedia y de una vida renaciente enciendan una primavera más en el tronco de la cultura greco-latino-germana" (1945: 151; 1961: 137). ¿Puede obviarse, entonces, que en ese mismo texto de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Astrada volverá a trazar un parangón entre Rusia y Alemania, esta vez en relación a la participación de ambas potencias en el enfrentamiento bélico? "Sin abrir juicio alguno ni valorar orientaciones ni idearios políticos", escribe Astrada, "en esta última guerra, sólo los alemanes y los rusos han luchado con pasión política por un ideal político; detrás de sus máquinas bélicas había hombres impelidos por una voluntad de poderío, de troquelar

las estructuras sociales del futuro y señorearlas". Y agrega: "[e]n cambio, detrás de la maquinaria de guerra y la superabundancia de material y recursos técnicos de los ejércitos anglo-yanquis asomaba la cabeza el mercader, producto de un orden social y una civilización moribundos" (1945: 148-9)[182].

Más allá de Heidegger, entonces, lo que Astrada ha creído ver en los primeros momentos del nacional-socialismo es su novedosa potencialidad ciertamente revolucionaria —por oposición a toda otra «derecha», si es que tal categoría sigue siéndonos útil para estudiar fenómenos en los que la cartografía política parece perder vigencia y relevancia histórica—; su apelación a encontrar un socialismo cortado al molde de las particularidades alemanas —frente a la socialdemocracia y su internacionalismo «abstracto», elementos contra los que el bolchevismo ruso podía aparecer también como una alternativa—; su pretensión de acabar con la vida cómoda y burguesa que proyecta un mundo unilateralmente «civilizado», fundado en el bienestar del hedonismo occidental-capitalista —a los que oponía una celebración de la vida heroica y trágica, con el «sacrificio» como figura político-existencial de jerarquía superior. Todos esos motivos textuales, sumados a la dura impugnación de la así llamada «falsedad» de la democracia liberal y parlamentaria, y la celebración de una vida ascendente, "viril" y "juvenil", explican —en una numerosa cantidad de autores, no sólo Astrada— los posibles vínculos entre una particular interpretación de la revolución bolchevique y una cierta fascinación por los fascismos —que en el caso del pensador argentino se limitará únicamente al alemán, y fugazmente. Al mismo tiempo, ello genera una inevitable unidad retrospectiva sobre buena parte de su producción de juventud, en la que ya he destacado buena parte de los motivos textuales citados.

Aparece con ello una pregunta ineludible, muchas veces desdibujada en razón del derrotero intelectual de nuestro autor tras mediados de la década de 1950, cuando se produce su «viraje» al hegelo-marxismo: ¿puede desestimarse, acaso, que la inicial vinculación de Astrada al pensamiento de Marx, que he repuesto algunas líneas más arriba, se produce mediada por las diversas corrientes de pensamiento alemán nacionalista de entreguerras? Nos referimos a una serie de autores que fueron parte de la *Konservative Revolution* alemana, una compleja y no

[182] Astrada removerá esas líneas en la versión de 1961 de su libro sobre Nietzsche. En esas líneas parecen configurarse dos modos de relación con la técnica: uno «auténtico», que la coloca como «medio para fines ideales» y otro «inauténtico», que hace de la técnica un «fin en sí mismo». Las «ideas de 1914», que Domenico Losurdo ha rastreado con tanto éxito en su libro dedicado a la «ideología de la guerra» (2003), aparecen en varios pasajes de la obra astradiana de esta época. Sin embargo, no encontramos en Astrada ninguna alusión favorable a la guerra moderna en tanto fenómeno «histórico-espiritual». En *El mito gaucho* (1948) desplegará la noción de que la paz es un ideal consubstanciado con la "esencia argentina" y de aspiración ecuménica, posición que mantendrá por el resto de su trayectoria intelectual. Tales pareceres están en línea con su conferencia de 1947 "Sociología de la guerra y filosofía de la paz", en que defenderá, para Argentina, la necesidad de un "pacifismo de convicción" unido a un necesario "militarismo instrumental", categorías que toma de su maestro Scheler.

siempre fecunda categoría popularizada por Armin Mohler (1950) para denominar a las múltiples y contradictorias líneas de pensamiento y movimientos políticos que ganaron espacio entre 1918 y 1932 y que, minando la legitimidad de la República de Weimar, establecieron un clima cultural favorable al ascenso del nacional-socialismo[183].

Un revolucionario como Ernst Niekisch (1889-1967) —opositor al nazismo— pedía, desde posiciones nacional-bolcheviques, la unión política y cultural del continente euroasiático para hacer frente a la civilización «materialista» dominada por Inglaterra, Francia y Estados Unidos. No muy lejos se encontraba Moeller van den Bruck (1876-1925), aunque en filas conservadoras, de orientación aristocrática y antiplebeya. En su obra de 1923 *Das dritte Reich* [*El tercer Reich*] popularizó el sintagma del que tanto provecho sacaría el nacional-socialismo, aunque la visión de Moeller es, en definitiva, del todo incompatible con aquella. Como muchos de los autores de la *Konservative Revolution*, Moeller y su círculo eran antimarxistas, pero no antibolcheviques. El accionar político del bolchevismo era visto como la fidelidad a una misión histórica nacional, que se servía de un ropaje foráneo —el marxismo— y, en definitiva, accesorio. La posibilidad de regeneración para el pueblo alemán en la posguerra radicaba en el acercamiento entre una Alemania saturada del espíritu prusiano y la Rusia de los zares soviéticos. También Oswald Spengler (1880-1936) pugnó por una vía prusiana hacia el socialismo y, a pesar de los múltiples intentos del nazismo por obtener su apoyo, emprendió un «exilio interior» hasta su prematura muerte en Múnich, el 8 de mayo de 1936. Su posición frente al gigante ruso difiere de la de Moeller van den Bruck. Para aquél, el destino de la «civilización fáustica» estaba atado a la confrontación final entre el socialismo prusiano y el liberalismo inglés. Sin embargo, desconfiaba de iniciar una cruzada contra el bolchevismo, y confería a Rusia el papel histórico de la fundación futura de una nueva civilización saturada de religiosidad. De Hans Freyer —probablemente el

[183] En su estudio, Mohler diferencia cinco grupos que componen al movimiento: *Völkischen* (nacional-populares), *Jungkonservativen* (jóvenes-conservadores), *Nationalrevolutionäre* (nacional-revolucionarios), *Bündischen* (movimiento de juventud) y *Landvolksbewegung* (movimiento campesino). Además de los mencionados Oswald Spengler, Werner Sombart y Hans Freyer, entre los conservadores revolucionarios en los que Astrada ha abrevado y con los cuales seguirá discutiendo en el horizonte de preocupaciones teóricas y temáticas afines al menos hasta comienzos de la década de 1950, deben agregarse los nombres de Ernst y Friedrich Georg Jünger y Moeller van den Bruck. Si bien no resulta del todo adecuado incluirlos en esta calificación, cabe mencionar también a Max Scheler y Martin Heidegger, quienes comparten buena parte de sus características. A todos ellos debemos sumar la figura de Friedrich Nietzsche quien, sin ser considerado un autor perteneciente a la *Konservative Revolution*, es, no obstante, un faro común de referencia para la amplia mayoría de los autores del movimiento. En su obra y su vida se encuentra Astrada trabajando durante toda la década de 1930, lo cual cristalizará en un ciclo de tres conferencias sobre la "Presencia y significado de Nietzsche" (1939), el artículo "Nietzsche, filósofo de la vida" (1943) y el libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), obra que puede ser enteramente leída bajo esta clave. En ese mismo libro coloca a tres grandes y disímiles representantes de la *Konservative Revolution* como los mayores intérpretes de Nietzsche: Ludwig Klages (1872-1956), Alfred Bäumler (1887-1968) y, en menor medida, Stefan George (1868-1933).

autor que más haya influido en la visión política de Astrada entre los «conservadores-revolucionarios»— ya he mencionado su invocación a una «revolución desde la derecha» capaz de triunfar donde la acción política de la izquierda había fallado. Echar por tierra el orden burgués sólo sería posible, para él, a través de la superación de toda concepción clasista del sujeto revolucionario y de la adopción de la figura del «pueblo político» [*politische Volk*], figura sin ningún tipo de determinación «étnica» o «racial» e integradora de las diferencias económicas —lo cual no impidió a Freyer brindar su apoyo a los primeros años del régimen nazi. Superar el siglo decimonónico e ingresar finalmente en el siglo XX implicaba, para Freyer, superar también al nacionalismo reaccionario de viejo cuño. Alfred Bäumler (1887-1968), a la postre uno de los más importantes filósofos del nazismo, sentía una profunda admiración por Lenin y a comienzos de la década de 1930 propugnó por un programa político que contemplara una alianza heroica de obreros y campesinos, con puntos de contacto con el pensamiento de Ernst Jünger (1895-1998). Éste, por su parte, planteaba en 1932 la figura revolucionaria de *El Trabajador* [*Der Arbeiter*], título de su influyente obra, cincelada a partir del modelo, a un tiempo bolchevique y prusiano, del soldado-obrero. En lo que hacía a la celebración de la técnica y de la «movilización total», su pensamiento tenía sin dudas puntos de contacto con el fascismo[184]. Sin embargo, su personalidad no terminaba de ganar el entusiasmo de comunistas ni nazis, por más que ambos intentaron conseguir su apoyo. Jünger fue un «nacional-revolucionario» cercano a las posiciones de Niekisch, de quien fue amigo —el propio Alfred Bäumler los había presentado—, y con el cual colaboró en la publicación periódica *Widerstand*, órgano de difusión del nacional-bolchevismo. Por último, aunque las referencias podrían multiplicarse largamente, en un sentido distinto —y de manera un tanto enigmática, por cierto—, Hans-Georg Gadamer propuso llamar a Heidegger un "nacional-bolchevique", haciendo referencia al supuesto "radicalismo revolucionario" de quien había sido su maestro, y que iría cifrado en su cercanía a las S.A. antes que a las S.S (Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe, 2014)[185]. Una revisión exhaustiva de estas cuestiones implicaría sumergirse en el torrente turbio y contradictorio de las distintas opciones nacionalistas alemanas previas al ascenso de Hitler al poder, clima cultural en el que Astrada se formó y que

[184] Astrada criticará la noción de "movilización total" —sin mencionar a Jünger de modo explícito— en "Sociología de la guerra y filosofía de la paz" (1948 [1947]: 11), como también la concepción jüngeriana del "trabajador", en *La revolución existencialista* (1952: 12-3).

[185] A tal respecto, hay que recordar la ambigua proposición de Heidegger sobre "el 30 de junio", fecha de la "Noche de los Cuchillos Largos": "A comienzos de 1934 estaban para mí muy claras las posibles consecuencias de mi dimisión; lo estuvieron del todo tras el 30 de junio del mismo año. Quien, tras esa fecha, aceptara un cargo en la dirección de la Universidad podía saber exactamente con quién se comprometía" (Heidegger, [1945] 1996b: 42). Como explica Philippe Lacoue-Labarthe, "la fórmula se presta equívocos: ¿es la masacre la que le abre los ojos sobre la naturaleza real, es decir, sobre la brutalidad del régimen? ¿o bien se trata de la desaparición de la «corriente» que constituían las S.A. lo que le lleva a perder toda esperanza respecto de lo «posible» del movimiento?" (Lacoue-Labarthe, 2002: n. X, 42-3).

vivió de primera mano en los convulsionados años weimarianos. La pérdida de su biblioteca, lamentablemente, nos impide una reconstrucción bibliográfica adecuada de sus «fuentes germánicas», y algunas de las lecturas —las que no cita— solo pueden ser materia de especulación.

Desde mi perspectiva —y siguiendo en parte la tipología propuesta por Armin Mohler, siquiera como tentativa heurística—, Astrada puede ser considerado, por sus simpatías hacia Rusia y su interpretación de la lucha bolchevique en tanto encarnación *nacional* del principio *socialista*, próximo a las posiciones nacional-bolcheviques, que alcanzarán su ápice en *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945). En términos más amplios, puede ser considerado un nacional-revolucionario, denominación que él mismo adopta en "Nacionalismo" (1940) y "Para un programa de vida argentina" (1943), artículos que comentaré más adelante. No obstante, si bien sostengo y creo pertinente la vinculación de Astrada al universo cultural, filosófico y político de la *Konservative Revolution*, no debe olvidarse que, en razón de su preocupación por el destino de Argentina y del continente americano —y, en ese sentido, por la situación de país periférico y subordinado en el esquema económico-político capitalista—, los paralelismos trazados tienen un límite, y que los motivos textuales y cierta constelación de ideas común deben constantemente resituarse y reconducirse a la realidad política, económica, social y cultural del autor —máxime cuando tal torsión no era ajena al propio Astrada.

* * *

¿Qué implican, no obstante, estos textos, y qué implican más allá del posible escándalo, que es siempre y necesariamente ciego a lo esencial? Ciego y, lo que es peor, mudo. El tema no es fácil de abordar, se nos presenta espinoso e incómodo. Habrá que seguir aclarando, siempre que se haga referencia al entusiasmo de un autor o pensador frente al fenómeno del nacional-socialismo, que, como recuerda Ramón Rodríguez, traductor del *Discurso del Rectorado* al español y su prologuista, "en 1933-4" "la ecuación nazismo = Auschwitz está fuera de lugar" (Rodríguez, 1987: XII). Al mismo tiempo, también podrá argumentarse que adscribir a un movimiento político racista y antisemita, aún impugnando esos elementos, es comprometerse con ellos. En ese sentido, refiriéndose a Heidegger, Lacoue-Labarthe entendió perfectamente que "lo inaceptable no impidió el compromiso, y el compromiso lo fue con un «movimiento» para el cual el antisemitismo era principal y no procedía de una excrecencia ideológica cualquiera con respecto a la cual se pudiera estar o no de acuerdo. Adhiriéndose al nazismo, todo lo breve e

incluso digno que fuera, uno se adhería necesariamente a un racismo" (Lacoue-Labarthe, [1987] 2002: 47)[186].

En el caso de Astrada, el paralelismo con Heidegger, como es evidente, tiene sus límites. Habría que intentar clarificar hasta qué punto «entusiasmo» e, incluso, «celebración», pueden significar lo mismo que «compromiso», sobre todo cuando consideramos al argentino como alguien a quien los acontecimientos en Alemania durante toda la década de 1930 y luego el conflicto bélico debían irremediablemente aparecérsele hasta cierto punto de manera «externa», y sin poder conocer enteramente lo que ocurría en el país por el que profesaba una honda admiración intelectual. Sin embargo, una vez que los acontecimientos salieron a la luz, con su crudeza inenarrable, una vez que "las violencias e impurezas del régimen" se revelaron en su radicalidad, adquiriendo los contornos de lo pavoroso y haciendo infinita la brecha entre las «virtualidades» del régimen y su efectiva encarnadura histórica, tampoco hubo pronunciamientos públicos para desdecirse ni autocrítica alguna —a excepción de algunas alusiones, ciertamente insuficientes[187].

La serie de escritos comentada encontraría su peor destino al convertirse en excusa de la fácil condena o el expeditivo oprobio que rápidamente hacen de un pensador un «maldito». La condena es mera negación, su procedimiento es el del total rechazo, sin matices ni mayores precisiones. Debemos transitar con el concepto la zona opaca en que política y filosofía superponen sus sombras, y en la que Astrada siempre procuró moverse, con sus aciertos y sus errores, sus miserias y esplendores. Ante la evidencia incontestable de la seducción, siquiera fugaz, que el nacional-socialismo produjo en Astrada, un pensador de su talante —como en tantos otros, argentinos y europeos, cuyo destino ha sido no pocas veces el gran éxito editorial—, no podremos, sin embargo, eximirnos de pronunciar «la» pregunta, aquella que nos sigue interpelando en tanto modernos —es decir, en tanto co-pertenecemos al horizonte histórico-espiritual que vio nacer al

[186] Tanto Ramón Rodríguez como Lacoue-Labarthe escribían a fines de la década de 1980, es decir, casi veinticinco años antes de que se publicaran los *Schwarze Hefte*.

[187] Como la incluida en la segunda edición de *El mito gaucho*, de 1964: "Hoy ya es corriente hablar —en sentido positivo— del mito de ciertos pueblos o unidades nacionales, *descartando los seudos mitos antihumanos y raciales*. Es que, en cada época, los pueblos, ya estén en ascenso histórico, o ya desde un estado originario no desarrollado o detenido pugnen por superarlo, crean, por necesidad intrínseca y en función de su paisaje, sus propios mitos" (1964: 43, cursivas nuestras). En este punto, cabe también recordar sus críticas a Lukács —quien quería hacer de Nietzsche un precursor de la ideología nazi—, incluidas en su reedición del libro sobre el filósofo de Röcken: "Lukács está en la misma línea que Rosenberg y Bäumler, coincidiendo con éstos, a pesar de la diferencia de ideas y situaciones, en aquel intento de hacer pasar por verosímil semejante patraña ideológica. Es como si, para Lukács, Nietzsche estuviese maculado por una complicidad efectiva con el nacional-socialismo (con los desafueros y crímenes del N.S.D.A.P.) y fuese inútil someterlo a semejante ridícula *catarsis política*. ¡A tales extremos lleva la actitud sectaria, propia del marxismo vulgar! […]. A Lukács todavía lo obsede el fantasma de Hitler, hasta el extremo de obnubilarle el juicio haciéndolo recalar en un enfoque demo-liberal" (1961: 166).

nazismo— y que quizás sea una de las más inquietantes, pues en ella reside, tras su rostro de horror, uno de los arcanos del siglo pasado: ¿cómo fue posible el entusiasmo?

## VI. 5. Imperativo de unificación. Carlos Astrada, nacional-revolucionario

> Toda revolución supone un retorno a un comienzo histórico en el que se necesita hacer pie para dar el salto, por encima del presente ficticio e inválido hacia el futuro y preparar, así, un presente con dimensión espiritual y animado de sentido creador. […] El auténtico revolucionario es el hombre en contacto con el suelo nutricio de una tradición espiritual, el hombre que sabe lo que hay, históricamente, que conservar.
>
> —Carlos Astrada, "Para un programa de vida argentina" (1943).
>
> Iberoamérica, el continente, [es], hasta ahora, [un continente] sin destino, a menos que la Argentina, por propia gravitación histórica de país monitor, perfile uno auténtico, iniciando la revolución continental para abolir las oligarquías económicas y políticas que han traicionado a Hispanoamérica.
>
> —Carlos Astrada, *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945).

Entre finales de la década de 1930 y principios de la de 1940, Astrada se vincula a círculos nacionalistas de diverso cuño, agrupados en torno a instancias de formación política, publicaciones periódicas y revistas —culturales, de filosofía, historia y política—, con las cuales colabora con varios artículos: *El Pampero*, *Cabildo*, *Nueva Política*, *Estación*, *Antología* y *Choque*. Dicta también conferencias radiofónicas, firma manifiestos y proclamas —en su mayoría orientados a defender la neutralidad en la Segunda guerra mundial— y participa de encuentros y congresos en los que se difunden ideas nacionalistas. No obstante, el vínculo de Carlos Astrada con el proteiforme «nacionalismo» de la época es un aspecto que ha sido poco abordado por la crítica, a excepción de unas pocas menciones, tangenciales o fragmentarias. Tal insuficiencia se advierte, tanto en los trabajos dedicados a Carlos Astrada en particular, como en los que analizan el nacionalismo argentino en general, o alguna de sus fracciones.

Guillermo David, quien ofreció una introducción a la vida y obra de Carlos Astrada que se ha convertido en clásica, no profundiza en este aspecto del citado período. Adscribe a Astrada a un vago «nacionalismo cultural» que el autor habría desarrollado durante la década de 1930 y luego destaca —a partir de referencias tomadas de los trabajos autobiográficos de Carlos Ibarguren— su participación en el grupo «Afirmación Argentina» (2004: 137-8).

En su *Antología Filosófica Argentina del Siglo XX*, Juan A. Vázquez da a entender el vínculo de Astrada con el nacionalismo «germanófilo» durante los años de la conflagración bélica (1965: 26). No ofrece, sin embargo, mayores precisiones, y en el apartado dedicado expresamente a

nuestro autor expone las líneas esenciales de sus libros, con un abordaje de carácter mayormente técnico (206 ss).

En su clásico estudio sobre el nacionalismo argentino, Zuleta Álvarez (1975) se limita a destacarlo, junto a Scalabrini Ortiz —por otra parte, amigo personal de Astrada—, entre los escasos representantes del nacionalismo no católico. Astrada no aparece en el clásico libro de Devoto y Barbero (1983), y tampoco Cristián Buchrucker (1987) recoge su participación en las filas del nacionalismo —aunque menciona en numerosas ocasiones a la organización «Afirmación Argentina» y su órgano periodístico, *Choque*.

En el clásico *La formación de la conciencia nacional* (1960), Juan José Hernández Arregui dedica un breve apartado a nuestro autor, en el que recoge un artículo de 1942, "Destino de las Américas en la Historia, según Hegel", y *El mito gaucho*, de 1948. En la edición original, Hernández Arregui considera a Astrada un autor "católico" —sin duda en razón de los ámbitos de circulación de los escritos de nuestro autor por estos años, y a una lectura un tanto apresurada del artículo citado, que apareció en la revista nacionalista de esa tendencia *Nueva Política*. En la "Advertencia a la segunda

> …se han corregido palabras suprimiendo unas pocas frases innecesarias, precisando ciertos conceptos, o verificando la posición de autores, como el caso de Carlos Astrada, a quien en la primera edición se lo presentaba como enrolado en el nacionalismo católico, equivocación que el mismo Astrada me hizo notar en su momento. En esta reedición se salva este equívoco, pues Carlos Astrada, figura importante de la Reforma universitaria de 1918, no ha pertenecido ni pertenece a las filas católicas (1973 [1970]: 10).

En igual sentido, cabe destacar que en *La formación de la conciencia nacional* (en ambas ediciones), Astrada figura entre los autores nacionalistas "de derecha", mientras que en *Imperialismo y cultura* (publicado originalmente en 1957 y reeditado en 1964) lo hace entre los "de izquierda".

Esta serie de equívocos o imprecisiones puede leerse como un síntoma de la relativa «excepcionalidad» de la posición de Astrada en el contexto del nacionalismo local. Como buena parte de los autores y medios nacionalistas con los que se vincula, Astrada es fuertemente crítico de la democracia liberal y sus principios, que extiende además a la «civilización científico-técnica occidental» en su totalidad. Asimismo, impugna el «materialismo histórico», aunque recupera algunos elementos de la visión de Marx que, en el plano ontológico y gnoseológico, vincula a la analítica existencial del *Dasein* de Martin Heidegger y a la sociología existencial de Hans Freyer. Sin embargo, y a diferencia de buena parte del nacionalismo local, el rechazo del materialismo

histórico no redunda en una crítica de la experiencia soviética; por el contrario: su entusiasmo por la Revolución rusa se mantiene durante las décadas de 1930 y 1940. Tampoco criticará el principio «socialista», al que intentará aunar con la dimensión «nacional». Por otra parte, y ahondando en sus diferencias con buena parte del nacionalismo local, Astrada no fue «católico», ni «hispanista», ni «revisionista», aunque durante estos años se produce un relativo acercamiento a esas posiciones, como intentaré mostrar en el presente apartado. Por último, la formación astradiana y sus principales influencias remiten a la *Konservative Revolution* alemana, sin ningún tipo de referencia a los clásicos del pensamiento conservador francés[188].

En este punto, como en tantos otros, el posterior derrotero biográfico e intelectual de nuestro autor —que arroja la imagen cristalizada de un «filósofo profesional» que luego devino, ora «peronista», ora «marxista» o «maoísta»— ha colaborado a opacar su trayectoria previa, signada por una profusa y comprometida militancia nacionalista. También han contribuido a ello los pareceres retrospectivos de Astrada, en los que rechaza, de manera unívoca y expedita, el término "nacionalismo", al que distingue de "nacional". En el segundo apartado de la Introducción a la versión de 1964 de *El mito gaucho* —titulado, elocuentemente, "Ceguera para lo nacional y distorsión de su carácter"— dirá, impugnando algunas críticas recibidas a la primera edición del libro por parte de Samuel Schneider, en quien resume la posición de un marxismo incapaz de integrar la problemática nacional[189]:

> esta dilucidación en torno a lo nacional [se refiere a su labor exegética del *Martín Fierro*], la hemos iniciado hace ya casi treinta años. La temática de partes y de algunos capítulos de nuestro

[188] Acaso quienes más se acerquen a Astrada sean Homero M. Guglielmini (1903-1968) y Saúl Taborda (1885-1944), quienes comparten la inicial militancia reformista, el punto de partida «vitalista» y la formación de preeminencia alemana. El primero comparte con Astrada, no sólo la inserción en el campo filosófico —si bien la figura de Guglielmini es, en cierto sentido, algo más polimorfa que la de nuestro autor, y también menos rigurosas sus incursiones técnicas—, sino también una serie de presupuestos filosóficos y temáticos: una fenomenología del paisaje como terreno para una consideración del modo de vida nacional característico; un interés por la literatura y el arte nacionales como modos de construcción de una cultura autóctona en la que el pueblo pueda auto-comprenderse; una visión positiva de la utilización de la técnica, puesta al servicio de «fines humanos»; una pasaje de filosofía de la vida a filosofía existencial, con un fuerte acento en la filosofía alemana. También apoyará al movimiento justicialista, como Astrada. Sin embargo, a excepción de una juvenil exaltación proferida desde la revista *Inicial* en la década de 1920, no coincide en su entusiasmo por Rusia ni la experiencia soviética. El caso de Taborda es algo distinto. Por un lado, si bien contribuyó al proceso de conformación de la disciplina filosófica argentina no participó activamente en su proceso de profesionalización. Por otra parte, aunque mantiene su fervor por el ideal socialista que el bolchevismo podía encarnar —siquiera como referencia «mítica»—, rechazará, a diferencia de Astrada, el golpe de Estado de 1943, y no se vinculará a los grupos nacionalistas del filo de la década de 1930 y 1940. En otro registro, si bien ambos comparten la visión de que el sujeto político del cambo histórico es el «pueblo», el «comunalismo facúndico» de Taborda no armoniza con la fuerte defensa del Estado que realiza Astrada, quien lo considera un molde institucional en el que el pueblo se vuelca y gana «conciencia de sí». Para una pormenorizada introducción a la vida y obra de Guglielmini, véase: Oviedo (2010) y Pulfer (2016). Para una introducción a la obra de Taborda, véase: Rodeiro (2009; 2011).

[189] La referencia a Samuel Schneider —y a su libro *Proyección histórica del gaucho* (1962), en que desliza críticas a Astrada— es repuesta por Guillermo David en una nota de su edición crítica de *El mito gaucho* (2006: 176, n. 43).

> libro fue comunicada, desde 1939, en ensayos y conferencias. *El mito gaucho* recién aparece en 1948. Es que estos señores que, por obedecer ciegamente a instancias burocráticas internacionales, nunca tuvieron sensibilidad y videncia para lo nacional —confundiéndolo con "nacionalismo" y fascismo— y a su respecto no han acertado ni aciertan una, llegan al tema como advenedizos y con un criterio erróneo increíble. Siempre perdieron el vehículo que, por alguna ruta visible y practicable, llevaba a lo nacional como realidad en tensión hacia lo universal, a lo raigalmente argentino (1964: 3-4).

En una entrevista concedida en 1969 ampliaba sus pareceres, taxativo: "para mí, nacional y nacionalismo son términos antinómicos, aunque parezca paradójico". Y agregaba a renglón seguido: "pienso que el «nacionalismo», desde el punto de vista metafísico, es un subjetivismo antropológico, y que se resuelve en un vano internacionalismo. Es decir, que el nacionalismo no se superará mediante la afirmación de un huero internacionalismo". En ese sentido, el nacionalismo "no puede superarse a sí mismo, elevarse hasta un humanismo concreto y viviente" —no puede realizar el pasaje de lo particular hacia lo universal—, del mismo modo que el individualismo tampoco "puede llegar a ser un colectivismo", y este último, tomado abstractamente, "no es más que la entera subjetividad del hombre, pero sin un destino verdaderamente nacional"[190]. Y, tras esa serie de postulados filosófico-políticos, sentenciaba: "de modo que por razones filosóficas fundamentales no puedo ser —ni he sido— nacionalista. Que se me haya atribuido tal posición obedece a una imprecisión de lenguaje"[191].

A pesar de sus afirmaciones —cargadas de un virulento desprecio—, en 1940 Astrada escribió un resonante artículo titulado, precisamente, "Nacionalismo". Allí aseguraba que "*Nacionalismo* es el lema de la época que estamos comenzando a vivir", un "nacionalismo de cuño revolucionario" que "nada tiene que ver con un nacionalismo laxo y puramente retórico, refugio ideológico de la burguesía decadente, cuya módica expresión es ese difuso «idealismo patriótico» al servicio de los intereses de dicha clase" (N, 624).

En esa clave, la serie de textos que Astrada publica en diarios y revistas nacionalistas durante este período debe leerse a través del prisma de un artículo que es prácticamente un manifiesto: "Imperativo de unificación", publicado el 3 de enero de 1941 en el periódico *Choque*, del que Astrada fue uno de sus fundadores. Recorrido por un *pathos* heroico y sacrificial, el artículo —sin firma, pero escrito por la inconfundible pluma astradiana— establece una crítica al

[190] Se trata de la habitual concepción de Astrada, crítica de las antinomias unilaterales de «individualismo» y «colectivismo», por un lado, y «particularismo» y «universalismo», del otro, que lo acompaña durante toda su trayectoria intelectual. Volveré sobre este punto más adelante.

[191] En una carta del 21 de abril de 1963 enviada a Etelvina Cornelia, su hija, Astrada afirma, en una tesitura similar: "Yo nunca fui patriota, porque este chiste lo dejé, ya cuando tenía veinte años, para los imbéciles; ahora que he cumplido dieciocho no voy a involucionar".

nacionalismo argentino «desde dentro»: pese a mostrar señales de "desarrollo y pujanza", éste no rendiría "los frutos que está llamado a rendir, en el sentido de una más rápida difusión del movimiento", y ello porque carecería "de unidad y sistematización". Frente a ello, el artículo traza un imperativo: dejar de lado las pequeñas diferencias y asentarse sobre los principios y aspiraciones comunes, y buscar el nexo de unión que prevenga de "hacer el juego del adversario, de las fuerzas deletéreas de los partidos políticos que, en total falencia, hoy se han amalgamado en «Argentine Action»[192] para defender en recíproca complicidad los sórdidos intereses de la entrega" (IU, 627).

La presente investigación no tiene como propósito estudiar en su especificidad la participación de Astrada en las filas del nacionalismo, ni en lo que respecta a su actividad militante —la contribución a diversas publicaciones, la pertenencia a espacios político-culturales, la organización de actos o proclamas públicas— ni en lo que hace a la particularidad de sus formulaciones ideológico-filosófico-políticas en el marco de aquel amplio y variopinto ámbito. No obstante, resulta ineludible señalar aquella participación e indicar, al menos como aproximación, posibles líneas de indagación para estudios futuros[193].

Durante todos estos años, el "Imperativo de unificación" citado se traducirá, como he adelantado, en una enérgica actividad militante. Junto a los hermanos Carlos y Daniel Castro Cranwell, Samuel Gradín, Homero M. Guglielmini —a la sazón amigo personal de nuestro autor y Secretario de la Comisión Nacional de Cultura desde 1935—, Mario Molina Pico, Arturo Palenque Carreras, Lisardo Zía, Vicente Sierra, Raúl Salinas y Horacio Masado, Carlos Astrada funda «Afirmación Argentina», cuyo Manifiesto, fechado el 31 de julio de 1940 y titulado "El destino de los argentinos debe ser fijado por los argentinos", llamaba a la neutralidad en la guerra y la defensa de la soberanía. Esa posición fue refrendada en diciembre del mismo año en un segundo documento público, fuertemente crítico de las intenciones de Estados Unidos por invadir

[192] El artículo se refiere irónicamente a la organización «Acción Argentina», creada el 5 de junio de 1940 a partir de una propuesta del Partido Socialista con la intención de promover el ingreso del país a la conflagración bélica integrando el bando de los aliados. El texto fundacional de «Acción Argentina» está encabezado por el ex-presidente Marcelo T. de Alvear y una Junta Ejecutiva Central integrada por Raúl C. Monsegur, Federico Pinedo, Jorge Bullrich, Alejandro Ceballos, Julio A. Noble, Victoria Ocampo, Emilio Ravignani, Nicolás Repetto, Mariano Villar Sáenz Peña y Juan Valmaggia. El 25 de mayo de 1941, en un Cabildo Abierto celebrado por la organización que contó con el apoyo del ex-presidente Agustín P. Justo, una nueva Junta quedaría integrada por Alicia Moreau de Justo, Américo Ghioldi, José Aguirre Cámara, Mauricio Yadarola, Rodolfo Fite y Rafael Pividal, además del ya citado Noble como presidente. «Acción Argentina» fue disuelta en 1943 por el gobierno militar de Ramírez.

[193] Parafraseando a Mallimacci y Giorgi, ser «nacionalista» no implica únicamente una adhesión a un sistema de creencias, sino también una inserción a un mundo de relaciones sociales e institucionales (2016: 126). En esa clave, un enfoque prosopográfico puede contribuir a enriquecer, desde una perspectiva de tipo sociológica, un estudio como el presente, centrado fundamentalmente en una lectura hermenéutica de textos filosóficos y filosófico-políticos.

la soberanía del resto del Continente bajo la consigna del «panamericanismo», y también en el posterior "Plebiscito de la Paz", lanzado por el mismo grupo como "Adhesión a la Política Internacional del Vicepresidente de la Nación en Ejercicio del Poder Ejecutivo, Dr. Ramón S. Castillo" tras la Conferencia de Cancilleres de Río de Janeiro celebrada entre el 15 y el 28 de enero de 1942. Astrada habría formado parte de una comisión que sostuvo una entrevista con Castillo durante los días de la Conferencia (David, 2004: 138). Además de ser uno de sus fundadores, tanto el primer Manifiesto como el "Plebiscito" cuentan a Astrada como integrante de la Junta Ejecutiva[194].

Como explicaba retrospectivamente Guglielmini en un texto en que recuerda su actividad militante de esos años, "el problema técnico de la neutralidad era, en cierto modo, secundario" (1946). La principal tarea histórica de la Argentina era, antes bien, la de propugnar por una verdadera "soberanía nacional, tanto en el orden interno (expresión de la auténtica voluntad popular), como en el orden externo (capacidad de decisión propia en la conducción de las relaciones exteriores)". En ese sentido, el Manifiesto de «Afirmación Argentina» estipulaba que había "llegado el momento de reintegrar la total soberanía argentina, tanto en el orden económico como en el orden territorial" y que el "Gobierno, la administración de las fuentes de riqueza, de los medios de producción y de los elementos técnicos del trabajo y de la defensa nacional" debían "ser restituidos a los argentinos" (Guglielmini, 1946).

En enero de 1942, mientras crecen las presiones de numerosos sectores locales contra el gobierno fraudulento de Castillo para ingresar a la guerra bajo el bando aliado, aparece una proclama bajo el título de "Frente Patriótico" que insiste sobre la necesidad de mantener la neutralidad en el conflicto y de defender la soberanía nacional. Denuncia con ello a los intereses foráneos que "dominan nuestra economía, determinan corrientes de opinión por medio de la prensa, dirigen la acción de los partidos que tienen representación en el gobierno y desarrollan, a estas horas, una campaña activísima para arrancar de éste una definición beligerante" (FP, 630).

[194] Las extensas listas de firmantes se completan con otras personalidades destacadas del nacionalismo vernáculo, entre los cuales debemos incluir, además de los ya mencionados, a Leonardo Castellani, Armando Cascella, Ramón Doll, Leopoldo Marechal, Héctor A. Llambías, Arturo Cancela, Manuel Gálvez, Carlos Ibarguren, Oscar Ivanissevich, Leopoldo Lugones (h.), Gustavo Martínez Zuviría, José María Rosa, Marcelo Sánchez Sorondo, Benjamín Villafañe y Eliseo H. Cantón, entre muchos otros. Asimismo, según Homero M Guglielmini, "el millón de firmas del «Plebiscito de la Paz»" incluía a "la opinión independiente, los miembros de las fuerzas armadas y del clero, los gremios agrarios y cuanto tiene el país de representativo en el orden popular y tradicional" (Guglielmini, 1946). Cabe destacar, asimismo, los dichos retrospectivos sobre la propia «Afirmación Argentina», brindados a Milcíades Peña en una entrevista inédita (David, 2004: 138-9). En ella, Astrada da cuenta de la heterogénea conjunción de nombres que vinculaban a intelectuales de diversas tendencias —laicos y confesionales, populares y antipopulares—, agrupados con una mayoría de conservadores de vieja extracción terrateniente, "la oligarquía vacuna", según sus propias palabras, y que habría aportado los fondos para el desarrollo de sus actividades, mayormente de proyección cultural.

El texto aclara, además, que los firmantes eran "miembros de todos los sectores de un movimiento nacional que se unen olvidando sus diferencias de épocas normales", lo que se reflejará en los variados nombres comprometidos, entre los que pueden contarse, además de a Carlos Astrada, a Nimio de Anquín, Ramón Doll, Máximo Etchecopar, Homero Guglielmini, Carlos Ibarguren, Rodolfo Irazusta, Manuel Lezica, Héctor A. Llambías, Mario Molina Pico, Ernesto Palacio, José María Rosa, Marcelo Sánchez Sorondo y Lisardo Zía, entre muchos otros.

Un año más tarde, en febrero de 1943, en la antesala del golpe de Estado comandado por el G.O.U., se celebró un "Congreso de la Recuperación Nacional", que Manuel Lezica consigna en sus *Recuerdos de un nacionalista* (1968), y que fuera presidido por el coronel Carlos A. Gómez[195]. El Congreso tuvo como primer vicepresidente al destacado filósofo y coterráneo de nuestro autor Nimio de Anquín, y como segundo y tercero a Franc L. Soler y Federico Leloir, respectivamente. Su secretario general fue Ramón Doll y, entre los participantes, se cuenta la presencia de Carlos Astrada, Fausto de Tezanos Pinto, Vicente Sierra, César E. Pico, Marcelo Sánchez Sorondo, Lisardo Zía, José Luis Torre, Bonifacio Lastra y Carlos Ibarguren, entre otras personalidades destacadas de la cultura.

El grupo «Afirmación Argentina» retoma sus actividades recién el 23 de febrero de 1946, fecha en que sus fundadores publican una solicitada repudiando la aparición del *Blue Book on Argentina*, también conocido como *Libro Azul*, un documento editado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos y promovido por el ex embajador norteamericano Spruille Braden, en una campaña de desprestigio que buscaba influir en las elecciones a realizarse el 24 de febrero de 1946 —"panfleto electoral" lo llamará Homero Guglielmini (1946). El *Libro Azul* denunciaba, principalmente, las supuestas tareas de espionaje de agentes italianos y alemanes facilitadas por Castillo y los gobiernos subsiguientes, la presunta filiación de los miembros del G.O.U. con el nazi-fascismo, y el proyecto de Juan Domingo Perón por establecer un régimen totalitario en la Argentina, como plataforma para extenderlo al resto de Sudamérica. Un resumen del documento fue difundido el 13 de febrero por el diario *La Prensa*, que dedicó cinco páginas a sus principales puntos. La famosa consigna «Braden o Perón», tan definitoria en las elecciones que enfrentaban al candidato laborista con los de la Unión Democrática —y que fue azuzada por la respuesta del coronel en ascenso editada el 22 de febrero, *El Libro Azul y Blanco*, en que se desmarca de toda acusación a la vez que denuncia la alianza entre la embajada norteamericana y el Partido

[195] Según Enrique Zuleta Álvarez, dicho congreso tuvo lugar el 16 de diciembre (1975); según Fermín Chávez, los días 20 y 21 de diciembre de 1942 (1975: 200). Es posible que se trate, o bien de un error en alguno de los testimonios, o bien de diferentes encuentros celebrados bajo el marco del mismo evento.

Comunista local— tiene su origen aquí. El *Libro Azul* denunciaba también las supuestas redes de influencia trazadas por el gobierno alemán durante la guerra, en relación al financiamiento de grupos y publicaciones periódicas, entre los que incluía a «Afirmación Argentina» y los diarios *Cabildo*, *Choque*, *Clarinada*, *Crisol*, *Cruz del Sur*, *La Época*, *La Fronda*, *Hechos del Mediodía*, *Momento Argentino*, *Nuevo Orden*, *El Pampero*, *El Restaurador*, *El Pueblo* y *Tribuna*, muchos de los cuales defendían una posición neutralista, aunque otros eran abiertamente germanófilos. Más aún: el *Libro Azul* llegaba a señalar a Afirmación Argentina como una organización de propaganda que llevaba acciones a pedido de Alemania y en la que se destacaban los directores Gugliemini, Zía —"author and Director of the Cultura Viva Center [autor y Director del Centro Cultura Viva]"[196]— y Astrada —"a University Professor of Philosophy [un profesor universitario de filosofía]" (s/a, 1946: 24-5)[197].

La solicitada de «Afirmación Argentina» que denunciaba la operación montada por la embajada norteamericana se complementa con una "Declaración de los escritores argentinos sobre el «Libro Azul»" aparecida el 22 de febrero en varios periódicos, en la que se afirma que el documento "publicado por el Departamento de Estado de la Unión Norteamericana importa un agravio a la soberanía de la nación argentina y una intolerable intromisión en la política interna del país". Además de las firmas de Astrada y de otros intelectuales ya mencionados —A. Cancela, A. Palenque Carreras, V. Sierra, H. Guglielmini, A. Cascella, L. Castellani, R. Doll, L. Marechal, L. Zía, M. Gálvez, C. Ibarguren, J. M. Rosa, B. Villafañe—, se suman los nombres de Xul Solar, José María Castiñeira de Dios, Raúl Scalabrini Ortiz, Hernán Benítez, Alberto Vacarezza, Carlos Abregú Virreira y Máximo Etchecopar, entre otros.

* * *

He consignado cuanto estuvo a mi alcance sobre las vinculaciones y compromisos de Astrada con diversos grupos nacionalistas del período. Ello proporciona un panorama lo suficientemente amplio de su grado de inmersión, por estos años, en las actividades de difusión y promoción de ideas nacionalistas[198]. Ello podría ofrecer una visión más rica de la trayectoria astradiana durante

[196] El "Centro Argentino de Cultura Viva", sito en la calle céntrica 25 de mayo 11, fue un espacio de difusión de ideas nacionalistas que emitía conferencias radiofónicas, organizaba encuentros de formación y editaba libros. Publicó, entre otros volúmenes, *Jerarquía Idiomática* de Leopoldo Lugones (h), *La Guerra Grande* de Alberto Ezcurra Medrano, y *Temporalidad*, de Carlos Astrada, todos de 1943.

[197] He compilado ambos documentos junto a Rodrigo Mas en *Braden o Perón. El «Libro Azul» y «El Libro Azul y Blanco». Los documentos que marcaron la campaña electoral más importante de la historia argentina* (Mas, Prestía: 2021). La traducción del *Blue Book* allí recogida me pertenece.

[198] Los datos pueden multiplicarse, y una investigación que coloque el foco en la participación de Astrada en el nacionalismo de seguro podrá arrojar mayor información sobre sus ámbitos de pertenencia, circulación y

el período estudiado, tan circunscripta, en las visiones interpretativas vigentes, al campo disciplinar filosófico. Al trabajo de relevo bibliográfico que he realizado aguardan, entonces, nuevas investigaciones.

A continuación, propongo abordar algunos de los textos astradianos del período, en que muchos de los temas presentados en los párrafos precedentes se repiten. En su mayoría, se trata de escritos de «compromiso» —entendida esta palabra en su acepción doble de «toma de partido» pero también de cierta «transacción» o «concesión»—, que hay que leer teñidos por el «imperativo de unificación» de principios de 1941. Esa proclama evidencia, en definitiva, la pluralidad de voces que integraba la intelectualidad nacionalista. No obstante, y a pesar de que podrían identificarse algunos elementos textuales como simples concesiones al revisionismo histórico o al hispanismo católico de sus «compañeros de ruta» nacionalistas —como la reivindicación de Rosas o la de Avellaneda, que no volverán a repetirse, o el excesivo acento puesto sobre los valores «espirituales» provistos por el catolicismo—, no sería correcto, según creo, descartar estos escritos como meros textos coyunturales o «de ocasión». Antes bien, para un abordaje como el aquí propuesto, considero más fértil señalar aquellos puntos que en la trayectoria filosófica de nuestro autor permiten reconducir estos escritos —y las nociones, argumentos y motivos textuales en ellos desplegados— a la totalidad de su obra —previa y contemporánea. Una lectura tal nos permite identificar un devenir coherente que, aunque no se imprime con la fuerza de un sino, permite dotar de inteligibilidad a estos escritos, al ofrecerlos como una de las posibilidades —inscriptas en la inmanencia textual misma, pero sin desconocer la situación histórico-política en la que Astrada se inserta— de su parábola[199].

participación. De cuanto he podido relevar en el curso de mis investigaciones, queda por consignar lo siguiente: en el número 1 de la revista universitaria *Guión* del Centro Argentino de Estudiantes de Derecho, fechado en junio de 1942, se invita a "una serie de reuniones" periódicas cuyos expositores y temas son más que elocuentes: Marcelo Sánchez Sorondo ("El sentido de nuestra historia"), Ramón Doll ("Alrededor del intelectualismo argentino"), Juan Pablo Olivier ("La recuperación económica"), Leonardo Castellani ("Visión del mundo moderno"), Héctor Bernardo ("Concepto jurídico de la corporación"), Federico Ibarguren ("Actualidad de las luchas civiles argentinas"), Ignacio B. Anzoátegui ("El resentimiento en la vida liberal"), Máximo Etchecopar ("La hora del Estado"), Samuel W. Medrano ("La audiencia de Charcas"), Roberto de Laferrere ("El caso Martín Fierro"), Héctor Sáenz y Quesada ("El artificio de las instituciones liberales"). Finalmente, "con temas aún no establecidos" se anuncia también la participación de Luis María de Pablo Pardo, Hipólito J. Paz, Enrique Pearson, Carlos Astrada, Isidoro García Santillán, Lisardo Zía, Héctor Llambías, Carlos Moyano Llerena y Santiago de Estrada.

[199] En esa misma clave, considero —como pequeña indicación metodológica— que no debe exagerarse en la orientación de los medios de circulación de los escritos como determinante unívoca de las posiciones filosófico-políticas. Una de sus contribuciones al diario *Cabildo*, por ejemplo —periódico nacionalista de orientación mayormente católica, dirigido por Enrique Osés y con numerosos artículos del Presbítero Leonardo Castellani, amigo personal de nuestro autor—, fue "Nietzsche, filósofo de la vida" [1943], en la que destaca como la mayor contribución del pensador alemán a la conciencia occidental el haber acabado con las "ilusiones trascendentales" del platonismo y el cristianismo, y el haber opuesto el "sentido de la tierra" al "sentido del cielo", que deprime y agosta la vida (NFV, 666-7).

Uno de los textos más significativos del período es, sin dudas, el citado "Nacionalismo", publicado hacia fines de 1940 en el periódico *Choque*, órgano de «Afirmación Argentina»[200]. Abrevando en algunos desarrollos de *Revolution von Rechts*, de Hans Freyer —aunque sin citarlo—, Astrada defiende una versión del nacionalismo al que califica de "revolucionario", y al que distingue tajantemente de aquel "que el ideario reaccionario y burgués del siglo XIX compendió en la fórmula de «la tierra y los muertos»", una velada pero inconfundible referencia a las ideas barresianas, que encontraban eco en extensas porciones del nacionalismo católico local. Junto con esa crítica a un nacionalismo que podríamos calificar de «reaccionario» o «tradicionalista», Astrada desestima también al "desteñido humanismo liberal y progresista" que a aquel "opuso la vacía fórmula, que pretendía ser universal, de «la humanidad y los vivos»". Frente a esas dos configuraciones ideológico-políticas, el «nacionalismo revolucionario» puede sintetizarse, según Astrada, en la fórmula integradora de "la tierra, la sangre y los vivos", con la

[200] Sólo he podido consultar tres ejemplares del periódico *Choque*, en los que publican, además de Astrada, José Vasconcelos, Ramón Doll y Homero Guglielmini. En su trabajo sobre Lisardo Zía, Darío Pulfer recoge, a partir de múltiples referencias, otra serie de colaboradores en el periódico: Leopoldo Marechal, Mauricio Ferrari Nicolay, Armando Cascella y el propio Zía (Pulfer, 2018: 62). Puedo afirmar, por referencias cruzadas en otras revistas o publicaciones de la época, como así también por el libro de Alfredo Llanos sobre nuestro autor —en que consigna una recensión de *Temporalidad* firmada por Alejandro de Issusi y aparecida en *Choque*—, que existen al menos 149 números y que la vida del periódico se extendió, cuanto menos, hasta enero de 1944. No existen números para consulta ni en la Biblioteca Nacional de la República Argentina ni en ninguna de las principales bibliotecas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, como así tampoco en ninguna de las bibliotecas de las ciudades que hemos visitado en el curso de nuestra investigación (Mendoza, Córdoba, Tucumán, Rosario, La Plata, Mar del Plata). Otros tres números se encuentran —o encontraban— en el Instituto Bibliográfico Antonio Zinny, que ya no funciona para consulta al público. Si bien no he podido revisarlos, los encargados de la institución me han comunicado que el nombre de Carlos Astrada no figura entre las plumas. He consultado a destacados investigadores del nacionalismo argentino, sin éxito. Al ser una publicación de una tirada relativamente pequeña (5.000 ejemplares, frente a los 75.000 de *El Pampero*; cf. Lvovich, 2006: 47-8) es de imaginar que se haya perdido para siempre. Si bien es materia de especulación, quizás existan ejemplares en colecciones privadas que alguna vez puedan ser de consulta abierta al público, algo que únicamente puede subsanar una cabal política de Estado proclive a la obtención y conservación del patrimonio histórico bibliográfico y hemerográfico.

Por su participación en el periódico *Choque*, a partir de 1942 Astrada será acusado de «nazi» por miembros del Partido Comunista —los mismos que, unos pocos años antes, deben de haber visto enturbiadas, siquiera por un breve período de tiempo, sus ilusiones de una lucha contra el demonio fascista, tras el Tratado de No Agresión celebrado entre la Unión Soviética y la Alemania de Hitler, roto cuando este último decidió abrir un frente en el Este. Como consigna David (2004: 377 ss), el diario *Orientación*, órgano de difusión del Partido Comunista Argentino, publicó al menos tres artículos contra Astrada: "Heidegger, filósofo oficial nazi, y su alumno Carlos Astrada", de Isidoro Flaumban y H. Rodríguez (16/04/1942); "La ideología nazi del profesor Carlos Astrada", de Elba Alza (15/10/1942); y "Dos racistas. Carlos Astrada y Gustavo Martínez Zuviría", de Rodolfo Puiggrós y Ernesto Giúdice (1943). También hay que mencionar una serie de pintadas en contra de Astrada en las paredes de la Universidad de Buenos Aires —cuando la sede de Filosofía y Letras se encontraba en la calle Viamonte—, y la interrupción de su curso inaugural de Historia de la Filosofía en el primer cuatrimestre de 1942 por un grupo de estudiantes que lo acusó de «nazi», según quedó recogido en la revista *Nueva Política* (n° 21, mayo de 1942), en una entrada que lleva el título de "Cipayismo en la Universidad". Este "«juicio» público" —según expresión de David, quien imputa su orquestación al P.C.— condujo a un pronunciamiento del Consejo Directivo de la Facultad presidido por Emilio Ravignani, por entonces decano de Filosofía y Letras, que fue favorable al filósofo. Ello quedó consignado en el periódico *Cabildo* (8/10/1942).

cual quedaría comprendida también "la historia, los muertos, el pasado, como numen y mensaje constante" (N, 624).

A la inédita situación histórica contemporánea corresponde, según Astrada, una nueva idea del hombre, "el hombre de la formación política entroncada en la realidad del pueblo, de cada pueblo". Tal es el "portador del espíritu y los fines del verdadero nacionalismo", un hombre "concreto, histórico", "unidad de cuerpo, alma y espíritu con raigambre en un suelo y en una comunidad" (N, 626).

Asimismo, argumenta que la "transformación revolucionaria del orden social ecuménico" a la que se está asistiendo "ha sustituido los principios sobre los que pretendía fundarse", pues la revolución no se producirá "bajo el signo de la lucha de clases, teorizados y proclamados por Marx", sino que lo hará sobre la idea de "nación". Esa idea de "nación" permitiría, según Astrada, superar una falsa antinomia, ya perimida, compuesta por los polos del «colectivismo» y el «individualismo». Al mismo tiempo, arguye que el actual proceso histórico no está guiado por el principio de la "libertad", al menos no como la han concebido el liberalismo y el "colectivismo de tipo racionalista" decimonónico —una libertad negativa, a la que en numerosas ocasiones opone la libertad positiva de la autodeterminación—, sino el de la "justicia social". Por ello mismo es que pulsa en la época presente, polarizada hacia el futuro por una "nueva imagen del hombre", la necesidad de "un orden social nuevo" estructurado sobre la conciliación entre los principios "social" y "nacional", donde el ser humano se proyecta hacia lo ecuménico afincado en la tradición particular de su pueblo. Ello supone un socialismo "intrínsecamente condicionado por exigencias nacionales" y "un nacionalismo potenciado con un sentido nuevo, integrador, unificador de las clases", sobre los que se recorta la figura política del "pueblo", que resulta "un todo orgánico e indivisible" cuya "finalidad esencial [es] dar forma estatal adecuada a este todo" (N, 625)[201].

En un escrito de 1943, "Para un programa de vida argentina" —que condensa y adelanta muchos de los contenidos de *El mito gaucho*—, Astrada profundiza en su interpretación del «nacionalismo revolucionario», ligado a la idea de «revolución conservadora»:

[201] El texto astradiano no incluye referencia a ningún caso histórico concreto. Cabe recordar que, por estas fechas, las potencias del Eje aún se perfilan como victoriosas en la guerra. La Unión Soviética de Stalin, por su parte, hace varios años que ha aceptado el principio del «socialismo en un solo país» y ha comenzado a poblar sus emblemas y cantos con motivos nacionalistas, en los que se diluye la concepción de una total ruptura histórica a partir del ideal comunista, y afinca al país forjado por los bolcheviques en la tradición de la Rusia milenaria. Regía por entonces el Pacto Ribbentrop-Molotov que, una vez roto, conducirá a la "Gran Guerra Patria" proclamada por Stalin.

> la época que se inicia, que en realidad ya estamos viviendo, se coloca decididamente bajo el lema: *conservación* y *revolución* […] El más reciente nacionalismo se encarna en un linaje revolucionario que enlaza orgánicamente en su pensamiento y en su acción los dos términos del lema […]. Es la originalidad de un Moeller van der Bruck haber dado cuño unitario a los conceptos sólo aparentemente contradictorios, de *conservador* y *revolucionario* (PVA, 656; énfasis original)[202].

Carlos Astrada despliega los contenidos concretos del «principio nacional» en una serie de textos escritos entre 1942 y 1943 en los que intenta recuperar y valorar la tradición iberoamericana. Ella es considerada una fuente de la que brota un *ethos* basado en los principios espirituales proporcionados por el catolicismo, que trasunta una suerte de religiosidad popular opuesta al protestantismo y su culto a los valores materiales y al éxito económico como revelación de una predestinación de salvación. Tal es el contenido principal del sucinto pero significativo artículo publicado en la revista *Nueva Política* de 1942, "Destino de las Américas en la Historia, según Hegel", en el que nuestro autor compara la situación «histórico-espiritual» de la religión en las Américas del Norte y del Sur[203]. Según Astrada —en tesis que referencia en Hegel, pero que también podría asimilarse al diagnóstico trazado por autores como Max Weber, Werner Sombart e incluso Oswald Spengler—, en América del Norte la religión cristiana, disgregada por la proliferación de numerosas corrientes y "sectas", se ha convertido en una suerte de cáscara vacía que recubre, de manera cada vez más evidente, el mero afán de lucro. En palabras de Astrada, esas sectas religiosas "se han propagado en detrimento de la unidad de religión hasta el extremo que hoy pululan en gran número, fundándose en subrogados del sentimiento religioso y en supersticiones, pero persiguiendo casi todas apenas ocultos fines crematísticos" (DAH, 633).

La situación en América del Sur se presenta como un reverso de la del Norte, pues en aquella "prima la unidad de religión, representada por la Iglesia Católica". Sorprende ciertamente, por tratarse de Astrada, la referencia positiva a la institución eclesiástica, que puede interpretarse como una «concesión» a otras ramas del nacionalismo con las que Astrada compartía espacios. *Nueva Política*, la publicación en la que está incluida el texto citado, tenía una orientación general

[202] Astrada aclara significativamente: "Es obvio que no aludimos aquí para nada al tipo arqueológico —históricamente inexistente— del espécimen de los partidos políticos mal llamados conservadores". "Para un programa de vida argentina" fue originalmente una conferencia radiofónica pronunciada en "Seamos Más Argentinos. Una audición que hace patria". Fue recogida en el folleto *El Legado Sanmartiniano*, fechado el 21 de septiembre de 1943, junto al texto de "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía", aparecido originalmente el 18 de julio del mismo año en el periódico *Cabildo*. La edición del folleto estuvo a cargo de la propia emisión radial citada, de la que no tenemos mayor información. Además del de Astrada, el folleto consigna los siguientes textos que integran una colección llamada "Laureles Patrios": *La Policía*, por Leopoldo Lugones (hijo); *El Congreso de Tucumán*, por Roberto A. Murga; *El Oro y la Espada*, por Homero M. Guglielmini y *La Ascendencia Espiritual del Ejército Argentino*, por Alberto Baldrich —estos últimos dos figuran "en prensa".

[203] Casi dos décadas después, Astrada vuelve a publicar el texto en la revista *Por* (n°2, enero/febrero de 1959), bajo el título de "Las dos Américas" y con importantes modificaciones que dan cuenta de su viraje hacia el marxismo.

católica e hispanista. Se trataría, en ese sentido, de un gesto más del mencionado compromiso con el «imperativo de unificación» auto-impuesto. No obstante, Astrada se encarga prontamente de matizar sus dichos: el "ascendiente tutelar" de la Iglesia Católica "se ha ido transformando y derivando en un catolicismo no confesional", esto es, en un "profundo y unitario sentimiento, y hasta concepción, del mundo y de la vida, sentimiento que se expresa por la esencial y constante relación que el hombre hispano-americano y, en general, de procedencia mediterránea, instaura con lo Absoluto, con lo Divino" (DAH, 633). Depurada de la circunstancia en que Astrada publica el artículo, la concepción general que en ella recoge en torno al problema de la religión y de la relación del ser humano con lo sagrado —"actitud básica sin la cual ninguna comunidad humana puede adquirir sentido para la grandeza espiritual, para la soberana afirmación de un destino trascendente" (633)— no es una cuestión aislada o antojadiza; puede considerarse como una continuidad de algunos textos de juventud en torno al problema de la «religiosidad», y está también en línea con toda una serie de desarrollos que presenta en textos de la década de 1930 y principios de 1940, recogidos en *Temporalidad* (1943) y de los cuales pueden encontrarse ecos en *El mito gaucho* (1948).

A continuación, Astrada pone el acento en la cuestión de la técnica. Frente a la "religión de la técnica" a la que se rinde profano culto en América del Norte, y por la cual ha triunfado "la Tecnocracia" —esto es, "la técnica elevada a principio político, a directiva ética"—, en la "América Hispana" la técnica ha de ser considerada un instrumento puesto al servicio de fines espirituales, y evitar "devenir un parásito" de ella. Para Astrada, América del Sur "ha colocado la espontaneidad vital por encima de la mecanización, el honor por encima de la utilidad, el temple espiritual y el empuje heroico por sobre toda comodidad, por sobre todo apogeo mercantilista". Se trata de una traducción de la dicotomía de cuño romántico entre *Kultur* y *Zivilisation* al esquema iberoamericanista y anti-imperialista, que se irá aguzando con los años[204]. Por otra parte, también este punto se enlaza con su concepción juvenil de la ciencia y la técnica, que cree posible

[204] Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945): "detrás de la maquinaria de guerra y la superabundancia de material y recursos técnicos de los ejércitos anglo-yanquis asomaba la cabeza del mercader, producto de un orden social y una civilización moribundos. Les hicieron y les hacen séquito, como satélites sin voluntad ni soberanía, las naciones latinas e Iberoamérica, en la creencia de que por tratarse de los señores monopolizadores del oro serán ellos, mañana, los mismos señores del dominio del mundo […]. Principalmente las naciones iberoamericanas —felizmente sólo sus gobiernos con sus claques cosmopolitas—, *Hinterland* colonizado y todavía colonizable, despensa de reserva a disposición de los señores del oro, se ha constituido, en una reiterada abdicación de sus posibilidades autonómicas, en su comparsa (*hors de l'histoire*) vocinglera, fanfarrona y temerosa. Pero el último drama del acto mundial, su desenlace revolucionario, recién parece a punto de comenzar…" (1945: 149). Astrada removió ese párrafo en la reedición de 1961 de su libro sobre Nietzsche. Si bien el anti-imperialismo era compartido por buena parte del nacionalismo, no todos los sectores tenían una visión positiva sobre la técnica.

reconducir esas formas culturales al servicio de la vida humana, desandando el proceso de «conversión de medios en fines».

Una peculiar interpretación de la figura del Quijote resume esta concepción de la técnica, y es otra de las dimensiones en las que Astrada recupera la tradición iberoamericana. Según el filósofo argentino, lo que caracteriza al caballero andante es su capacidad de portar las avanzadas armas de la técnica occidental moderna y mantener, a un tiempo, la dirección ideal de sus esfuerzos. Su contrafigura, el Robot, simboliza la máquina sin alma que enfrenta a su creador y, como tal, una técnica que se ha convertido en un elemento aún más importante que las manos y los procesos productivos que le dieron vida. Sobre ese fondo recupera Astrada la profecía de Hegel en torno a una lucha entre el Norte y el Sur de América como instancia en que se revela la importancia histórico-universal de ese continente «aún sin Historia», y vaticina, con pluma profética:

> cuando llegue la lucha inevitable no aparecerá, ciertamente, sino como una nueva y refinada «astucia de la razón», en beneficio del Espíritu, si ella envía a la refriega a Don Quijote, redivivo y armado con todos los recursos de la técnica moderna, señoreados por él, para enfrentar al Robot enorme, que vomita, sincronizadas con «ruidos de batanes» múltiples, cifras fantásticas, super-astronómicas, que ya no producen ni calor ni frío, ni turban la paz del Caballero, que no está muerto sino adormecido (DAH, 635).

En "Los modelos personales valiosos", editado en el diario nacionalista *Cabildo* el 20 de junio de 1943, las consideraciones en torno a la figura del Quijote se engarzan a las reflexiones trazadas en torno al motivo filosófico, ético y político de la «ejemplaridad». Como he mostrado en la primera parte de esta tesis, esa indagación no era novedosa en nuestro autor. En el texto aquí mencionado toma los ropajes schelerianos —si bien despojados de sus supuestos metafísicos, sobre lo que volveré en el capítulo VIII— y se traduce en un personalismo ético que propugna la figura del "señor", "verdadero conductor de la comunidad" (MPV, 650). Ese artículo se completa con "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía", editado en el mismo periódico al mes siguiente. El título del escrito, suficientemente ilustrativo de su contenido, resume la intención de Astrada: el «modelo personal valioso» adquiere contenidos concretos para nuestra comunidad nacional en la figura de San Martín, defensor de la paz, de la idea de soberanía y del principio de autodeterminación de los pueblos —"ese principio por el que hoy corre sangre sobre la tierra" (LSM, 652). San Martín encarna un "mensaje instaurador, aún por descifrar": el del "*ethos* aglutinante y unificador" de nuestra nacionalidad, que el momento presente reclama llevar a plena vigencia (653). La figura de San Martín reaparece en "Para un programa de vida argentina", del mismo año. "Por encima de todos los intereses banderizos e ideologías políticas parciales,

ponemos la Nación, como comunidad espiritual, una e integradora", afirma Astrada; ese "sentido de la nación, total e integrador, animó a San Martín no sólo en toda su empresa prócer, sino también más en su tutelar prescindencia en las luchas intestinas que nos desgarraron" (PVA, 658)[205].

Esta serie de textos trasunta el apoyo que Astrada brinda al golpe de Estado comandado por el G.O.U., a partir del cual verá en parte colmadas sus ansias de mantener firmemente la política de neutralidad en la Guerra, la defensa de la soberanía y la posibilidad de iniciar un proceso de reconstrucción de la Nación. Tras el resquebrajamiento de la política fraudulenta que dominó toda la «Década Infame», y ante la posibilidad de ingresar a la guerra en el bando Aliado, el "Ejército de la Nación" se ha "constituido en Gobierno y en escudo de la argentinidad", y ha asumido la responsabilidad de "asegurar nuestro porvenir y de restituirnos, tras intensa jornada reparadora y constructiva recién iniciada, la patria" (LSM, 654).

En el bienio siguiente dedica sendos escritos a las figuras de Herder y Nietzsche, con motivo de los respectivos bicentenario y centenario de sus nacimientos: "El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de Humanidad" —una conferencia pronunciada en 1944 y publicada al año siguiente— y *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de 1945. Más allá de las efemérides, el interés por ambos autores y sus problemas puede rastrearse en buena parte de su trayectoria intelectual. De ellos recoge el ademán que, con diferentes alcances e intenciones, los emparenta: un movimiento auto-reflexivo al interior de la propia conciencia occidental, que apunta a señalar los límites del proyecto moderno e ilustrado. Si Herder descubre el gran continente de la Historia y reivindica el valor inmanente de la individualidad histórica de los pueblos, Nietzsche señala el camino para una recuperación del ser humano de las distintas enajenaciones en la objetividad. En ese sentido, y sin abandonar el rigor técnico y expositivo que caracteriza toda su obra, Astrada imprime una clara orientación interpretativa que busca destacar los alcances práctico-políticos del pensamiento de ambos, en línea con su militancia nacional-revolucionaria. No casualmente ya los había aproximado en el propio "Para un programa de vida argentina", con motivo de sus pareceres en torno a la cultura como principio aglutinador de un cuerpo colectivo. "Herder y Nietzsche" coincidirían en considerar que "una cultura que acuse el estilo del alma colectiva que la ha creado y de cuya sustancia se nutre, ha de arraigar en la tierra, en la historia y en lo absoluto,

[205] Las reflexiones en torno al "legado sanmartiniano" y la figura del prócer en tanto "modelo personal valioso" serán retomadas por Astrada en un artículo de 1951 intitulado "La máxima sanmartiniana y el destino argentino", publicado en la Revista *Logos* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Año VI, n° IX). Esa versión es recogida con modificaciones en *Tierra y figura* (1963), bajo el título de "La máxima de San Martín y el destino argentino" y fechada "(1951-1958)".

en un principio divino". De carecer de tales "raíces esenciales", de no lograr asentarse "en la fuerza primaria de una nacionalidad", la cultura —y la "vida"— se ven privadas, de "suelo firme", y quedan "condenadas a moverse inseguras y lánguidas sobre un tembladeral" (PVA, 657).

1943 es, en ese sentido, un año de culminación del proceso de militancia y producción nacionalista, en el que se alinea a un gobierno que parece responder a parte de sus aspiraciones. Los años por venir aguardaban aún el mítico acontecimiento creador de Historia, las masas populares reclamando por la libertad de Juan Domingo Perón el 17 de octubre de 1945:

> [e]n un día de octubre de la época contemporánea —bajo una plúmbea dictadura castrense—, día luminoso y templado, en que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron en escena, dando animación inusitada a la plaza pública, los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia legada por sus mayores (Astrada, 1948: 95).

## VII. SÉPTIMO CAPÍTULO. La pregunta por el ser humano, entre metafísica existencial y antropología filosófica

El 16 de junio de 1959, en la Universidad del Sur, Miguel Ángel Virasoro dicta una conferencia titulada "Antropología Filosófica y Filosofía de la Existencia". Convoca, como invitados e interlocutores, a Carlos Astrada y Rodolfo Mario Agoglia, quienes comentan la ponencia de aquel y ensayan sus propios pareceres sobre la temática. La exposición de Virasoro resume los elementos centrales de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], de Scheler, y de la cuarta parte de *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], de Heidegger, al tiempo que busca señalar los puntos de encuentro y tensión entre ambas perspectivas. Si Scheler se propuso "fundar una Antropología como ciencia filosófica fundamental, capaz de servir de base, de fundamento para solución de todos los problemas metafísicos", Heidegger consideró a la Antropología filosófica como una vía muerta a la hora de establecer una Metafísica, cuya instauración supondría la tarea preliminar de dilucidar las estructuras del *Dasein*, "más originario que el hombre mismo" (Astrada; Agoglia; Virasoro, 1960: 7-8). Sobre el final de su coloquio, Virasoro prepara el terreno para la amistosa discusión que tiene lugar entre los tres filósofos argentinos:

> parece que en Heidegger habría una especie de simplificación artificial, orientada a una mejor o más fácil solución de problemas ya de antemano solucionados. Por nuestra parte, creemos que la Metafísica del «Dasein», no es nada más que una parte de la Antropología, aquella parte orientada, precisamente, al descubrimiento o develamiento del ser, a saber, de la estructura del hombre (1960: 9).

Cuando Astrada toma la palabra, tras reponer la perspectiva heideggeriana en torno a las limitaciones de una antropología filosófica como disciplina liminar —y su relevo a manos de una ontología fundamental, que era el tema central del tratamiento de su maestro de Friburgo sobre la filosofía kantiana—, propone: "…coincido con el Dr. Virasoro en que Heidegger está postulando subrepticiamente una Antropología también, porque esta existencia, este «estar ahí» el «Dasein», es una existencia humana", existencia que queda determinada fundamentalmente por la *Stimmung*, esto es, "el estado de ánimo o el temple anímico según el cual el hombre aparece todavía sin diferenciarse del mundo" (1960: 14). En ese sentido, continúa Astrada,

> si vamos a distinguir nosotros entre Antropología filosófica y Filosofía de la existencia, podemos aceptar los presupuestos heideggerianos en la medida en que evidentemente la Antropología filosófica no es una instancia liminar; que habría algo más fundamental, que es la existencia del hombre, pero tan pronto discriminamos en la existencia un temple anímico, como atisbo de la esencia del hombre, caemos en la cuenta de que Heidegger también hace Antropología filosófica desde otro supuesto (1960: 15).

Tras casi una década de críticas —tras la *Kehre*—, Astrada concedía aún al maestro que la distinción entre ontología fundamental y antropología filosófica era operativa. Mientras que la antropología filosófica excogita "ciertos fenómenos vitales", esto es, «derivados», y "a base de un fenómeno singular trata de descifrar el sentido del todo de la vida humana" (1960: 12), la perspectiva heideggeriana sortearía ese obstáculo e interrogaría «con mayor radicalidad» por la esencia del ser humano —*Dasein*—, en dirección a la «pregunta por el sentido del ser». Heidegger había atacado la antropología filosófica como parte de una discusión con Scheler, pero su perspectiva alcanza también a una versión de la antropología como la de Arnold Gehlen, por quien Astrada se ve interesado durante estos años. No obstante, Heidegger habría quedado también implicado en una consideración «antropológica», sobre otras bases, que Astrada acabará objetando por «irracionalista». Esta impugnación de la perspectiva filosófica de Heidegger debe situarse —ya he insistido en ello— en el particular desplazamiento de Astrada hacia el hegelo-marxismo, asumido hacia comienzos de la década de 1950. De ese modo, la proposición de que Heidegger realiza —"muy a su pesar" (24)— una «subrepticia» antropología filosófica irracionalista, "emocional", se completa con una crítica al carácter «solipsista» de su filosofía, pero también «eurocéntrica» y «burguesa». Astrada afirma a tal respecto:

> sostengo y he sostenido que el concepto de «Dasein», de existencia humana, es un producto histórico y que si traducimos el «Dasein», el «estar ahí», por un estar en el mundo, integrando el «Dasein» en su mundo circundante y en el mundo, hay diferentes formas de estar en el mundo según sean las comunidades culturales que contemplemos, incluso dentro de una sociedad según sean las clases. El estar en el mundo del burgués no es lo mismo que el estar en el mundo del proletario, el estar en el mundo del hombre occidental no es lo mismo que estar en el mundo del hindú (1960: 23).

Para el Astrada tardío, "Heidegger nos da con su filosofía de la existencia, como Ontología fundamental, una Antropología *sui generis* que está fundada en ciertos estados anímicos del hombre europeo" (1960: 15). El temple de ánimo de la «angustia», tan privilegiado en el análisis heideggeriano, es en verdad el correlato de la "situación histórica" en la cual el filósofo de Messkirch piensa, la "cultura europea", que "ha alcanzado el tope de sus posibilidades históricas" y se revuelve en el desconcierto (14).

Si frente al «segundo» Heidegger Astrada puede decir que la ontología fundamental no es más que una antropología filosófica erigida sobre otros supuestos, durante su período maduro —tras algunos titubeos en la primera recepción, que puntualizaré más adelante— se había colocado expresamente desde el punto de vista de la analítica existencial, reivindicando su carácter

«primario» frente a toda interrogación de tipo antropológica, tal como el propio Heidegger la plantea en *Sein und Zeit* y los textos de su entorno, que coinciden con la estadía alemana del argentino.

En el período que va de 1928 a 1933, Astrada aparece dividido entre las que serán sus dos grandes influencias de madurez, Max Scheler y Martin Heidegger. Si para Max Scheler la Antropología filosófica se presentaba como la tarea de su tiempo, cuya estructuración permitiría toda otra indagación, incluida la metafísica, para Heidegger la Antropología —fuera ella «filosófica», o no— se mostraba incapaz de encarar el problema de modo suficientemente radical, por lo cual debía ensayarse una metafísica existencial capaz de mostrar la esencia del hombre como *Dasein*, más primaria que toda determinación antropológica, y más fundamental que la misma determinación del hombre como hombre [*Mensch*]. En los escritos de aquellos años, Astrada reseña con exhaustividad los desarrollos de ambos, y pasa de una inicial exposición de Scheler y crítica a Heidegger —crítica establecida a partir de la misma orientación scheleriana— a la postura inversa, que también determinará sus apreciaciones en torno a los límites de una Antropología filosófica. Así, tras las dudas iniciales, hacia 1933 sentencia como insuficiente, a la hora de acometer una interrogación por las estructuras fundamentales del ser humano, toda aproximación antropológica, eclipsadas ante la analítica heideggeriana. Como resume Ramón Rodríguez, "*Dasein* no sustituye entonces sin más al hombre, no recoge, por así decir, todos los rasgos esenciales que una antropología habría de enumerar […], se limita a destacar que *en* esos rasgos y *a través* de ellos se produce el hecho de que lo que las cosas son y el propio ser del hombre se hacen manifiestos" (2014: 113). En otras palabras, la descripción del *Dasein* es una instancia preliminar, justificada por la primacía óntico-ontológica de aquel.

Astrada asume esta perspectiva como definitiva durante el resto de su período de madurez. Casi veinte años después, en las primeras páginas de *La revolución existencialista* —libro que oficia de pasaje hacia el período tardío—, Astrada será taxativo: la filosofía contemporánea ha operado un "tránsito", un "giro radical", que implica la superación de una "consideración meramente antropológica" del ser humano, "haciendo lugar a una ontológico-existencial", a partir de lo cual "ha logrado afincarse en una estructura realmente básica, como punto de partida de toda indagación". La filosofía ha pasado "del hombre, asentado ya como hombre por toda antropología, sea ésta 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 accesión a la existencia" (1952: 8). Esa existencia no puede ser definida a partir de un contenido quiditativo, sino como «posibilidad»: la esencia del *Dasein* consiste en

«tener que ser en cada caso su ser como suyo» (ST, 23). Como es sabido, con ello Heidegger buscaba resquebrajar una tradición filosófica que ha entendido al ser humano como mero estar-ahí [*Vorhandensein*].

Pero la ponderación astradiana de la ontología existencial no implicará descartar la posibilidad de una antropología filosófica ni dejar de lado las preocupaciones abiertas por ella; antes bien, habrá un explícito intento por articular ambas líneas de indagación, que debe leerse al trasluz de su orientación «humanista» y, de modo más general, a partir del acento colocado en la vida fáctica y las posibilidades ético-políticas reclamadas para la filosofía. En la Introducción a *La ética formal y los valores* (1938), por ejemplo, Astrada afirma que la filosofía existencial se abre, a partir de un despliegue interno o necesidad intrínseca, a las dimensiones antropológica y ética. La proposición es, en verdad, más una expresión de deseo que un *factum*, que bien podría comprenderse en un sentido similar o aproximado al del movimiento que iría «de la existencia a la vida», y que Astrada anuncia como una posible nueva etapa del existencialismo en "Bancarrota de la filosofía de los valores" [1939], ya comentado en el capítulo V. "Hoy, después de un olvido secular, tras el gran paréntesis del apogeo del espíritu objetivo, el hombre retorna a la existencia, a sus estructuras inmanentes y a su expresión esencialmente histórica", escribe en su libro sobre la ética de Kant. Y agrega a renglón seguido: "[l]a vocación filosófica y moral de nuestro tiempo —tiempo escindido y trabajado por antinomias polares de carácter perentorio— tiende a una filosofía integral de la existencia humana. […] De aquí que el pensamiento contemporáneo trate de instaurar una relación viva con los problemas éticos y antropológicos" (1938: 10-1). Pero si Astrada intenta ese vínculo con la Ética en el mismo libro —verdadero ensayo de una «ética existencial», que abordaré en el próximo capítulo—, el nexo con los problemas antropológicos quedará sin tratamiento expreso, disperso o apenas sugerido.

La propia ontología heideggeriana no rechazaba la posibilidad de una «antropología existencial» (SZ, 183; 301). Cabe recordar aquí los pasajes de *Ser y tiempo*, tantas veces comentados, en que Heidegger admite una línea de indagación tal:

> [l]a analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del *Dasein*, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología "filosófica" apoyada sobre bases filosóficamente suficientes. En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan sólo algunos "fragmentos", que no son, sin embargo, inesenciales (SZ, 17)[206].

[206] También, entre otros: "…la analítica existencial del *Dasein* tiene como tema conductor la constitución de este ente, el estar-en-el-mundo. […] Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del *apriori* existencial de la antropología filosófica. Pero ésa no es la

Heidegger no profundizó en esa posible antropología filosófica, divergente de la «verdadera tarea de la filosofía». Con todo, la posibilidad quedó apuntada. Astrada se comportó como un atento lector y un fiel discípulo, que buscó desmalezar una de las sendas que el maestro había abierto y decidido no recorrer. Pero Astrada fue, ante todo, fiel a sí mismo, y en este punto —como en tantos otros—, procuró «hacer su propia lección». El análisis de las estructuras fundamentales del *Dasein* es, para Heidegger, el trabajo preparatorio para acometer la pregunta por el ser. Sin embargo, mientras esa tarea no acaba nunca de realizarse[207], Astrada, y otros pensadores como él, incorporan los «hallazgos» de Heidegger movidos por una fuerte preocupación por la realidad humana y sus concreciones históricas.

El propósito del presente capítulo será apuntar las líneas principales de la tematización astradiana en torno al ser humano, que deben trazarse en los propios límites que el filósofo argentino se ha trazado para sí, esto es, el terreno delimitado principalmente por Heidegger[208]. En la primera sección —tras una breve reconstrucción de los textos en torno a la antropología filosófica de Scheler, escritos entre 1928 y 1931— colocaré el énfasis sobre el carácter de «juego» de la existencia, que remite a la «libre configuración de mundo» del *Dasein*. Introducido originalmente por Heidegger en el curso de *Introducción a la filosofía* —impartido en el primer semestre de curso de 1928-29—, encontrará en Astrada una centralidad distintiva. En la segunda sección me detendré en la unidad de teoría y *praxis*. Postulada por Heidegger en sus alcances ontológicos, tendrá en Astrada una proyección marcadamente ético-política, posibilitada por una

finalidad de la presente investigación. *Su propósito está en la línea de una ontología fundamental*" (SZ, 158; énfasis original).

[207] En el artículo "Etapas en el problema ontológico" —escrito, no casualmente, en 1938, el mismo año que *La ética formal y los valores*— Astrada escribe, en una tácita referencia a los pasajes finales de *Kant y el problema de la metafísica*: "[e]n *Ser y tiempo*, el acento problemático recae en la *y*, o sea, en la relación del ser con la temporalidad finita de la existencia humana. Vale decir (*ya que no se ve aún la posibilidad de una ontología universal de tipo existencial*) que la comprensión del ser tiene por único horizonte el tiempo, nuestro tiempo extático" (EPO, 592; énfasis propio). Ese paréntesis aclaratorio apuntaba a la tercera parte de *Sein und Zeit*, que finalmente no vio la luz.

[208] Como iré mostrando a lo largo del presente capítulo, Astrada elabora su filosofía madura en la confrontación permanente con Heidegger. Si bien *Sein und Zeit* es el texto central en esta confrontación, no menos importantes resultan los cursos a los que asiste en su estadía alemana, como también las conferencias y opúsculos que Heidegger publica en lo que se conoce como el «entorno» de su obra señera. En mi exposición iré apuntando, en la medida de mis posibilidades, las correspondencias entre los textos de Astrada y los de Heidegger, sobre todo aquellas que el argentino no consigna —como los cursos *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie,* 1928-29] y *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 1929-30], que atraviesan enteramente *El juego existencial* (1933) y varios de los artículos que Astrada publica durante la década de 1930 y que luego integrarán *El juego metafísico* (1942). Resta aún una prolija y exhaustiva explicitación de la recepción astradiana de Heidegger, tarea que no puede estar movida por el ánimo de cuestionar la originalidad o valía de un pensamiento, sino por la intención de ofrecer una guía para una mejor comprensión del mismo. En esa misma clave, podría ensayarse un tipo de lectura que apunte también los «silencios» de esa «recepción», esto es, que señale también aquello que Astrada elige no glosar ni reelaborar.

aproximación de Heidegger a Marx y una incorporación de los desarrollos freyereanos en torno a una sociología de fundamentación existencial. La exposición conducirá a la caracterización del ser humano como *homo faber*, que deliberadamente he acentuado en mi interpretación. En la tercera sección buscaré mostrar la relevancia de la «espacialidad» como fenómeno constitutivo del *Dasein*, que Astrada toma de *Sein und Zeit* con alcances propios, pues está en la base de su tematización en torno al paisaje pampeano como ámbito característico del ser humano argentino. En la cuarta sección, por último, buscaré destacar la importancia otorgada por Astrada al «cuerpo» y al «sustrato biológico» del ser humano. Asociada a las lecturas de Nietzsche y Scheler —y enlazada a algunos elementos de su visión juvenil—, la revaloración del cuerpo será una tácita discrepancia con Heidegger durante toda la madurez, que se volverá explícita en *La revolución existencialista*.

## VII. 1. De Scheler a Heidegger: la existencia humana como «juego»

> La filosofía es, pues, un juego trágico dentro del margen de libertad de nuestra existencia finita; de la libertad que es libertad para jugar, en la interrogación filosófica fundamental, el propio ser. La temporalidad interna es el trampolín desde el que nos proyectamos, en salto mortal, hacia el ser. Pero como el ser es, para nosotros, sólo comprensión del ser, y ésta es el testimonio irrecusable de nuestra finitud, jugamos, en cada instante del decurso de nuestro existir, el ser y sólo ganamos la nada, la certidumbre de nuestra esencial nulidad. Somos los jugadores perdidosos de nuestro propio ser.
>
> —Carlos Astrada, "Filosofía y existencia humana" (1936, FEH, 558).

La estancia de Carlos Astrada en Alemania coincide con una serie de debates en torno a los límites, alcances y posibilidades de una Antropología filosófica. Hans Blumenberg calificó a la década de 1920 como una "década antropológica", en la que la fenomenología habría producido un "giro" hacia el problema del hombre (2011: 20-1). Hacia 1928 vieron la luz dos textos fundamentales para la disciplina en ciernes, el célebre *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [*El puesto del hombre en el cosmos*], de Max Scheler, y *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la Antropología filosófica], el primero de los escritos antropo-filosóficos de Helmuth Plessner. Durante su breve paso por Colonia, entre fines de 1927 y comienzos de 1928, Astrada asistió a los cursos de ambos filósofos y dedicó varias páginas a sus textos, si bien con distinto grado de profundidad. A pesar de sus diferencias, las perspectivas de Scheler y Plessner coincidían en diagnosticar una crisis o desorientación general de la conciencia moderna, que obligaba a la filosofía a reelaborar la pregunta por el ser humano. Esa tarea debía considerar el

terreno descubierto por la investigación científica pero sin subordinarse a ella, es decir, requería elaborar filosóficamente, «dotar de sentido», los ámbitos problemáticos abiertos por aquella (San Martín, 2013: 57 ss). En última instancia, lo que se jugaba en ambas apuestas eran los límites y posibilidades de la antropología filosófica en tanto «filosofía primera». Con *Sein und Zeit* y la serie de textos y conferencias de los años siguientes, Heidegger clausurará el debate abierto en torno a la necesidad de una antropología filosófica, y propondrá una metafísica del *Dasein* que pretenderá capaz de interrogar de modo más radical por la esencia del ser humano[209].

En el primero de los textos escritos desde Alemania, "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica" [1928], Astrada pone a punto los alcances de la concepción del hombre de su maestro, basada en la dualidad metafísica de "vida" y "espíritu". En este momento de su trayectoria intelectual, considera que la estructuración de una Antropología filosófica se impone como una tarea ineludible de su tiempo. En su extenso trabajo, reproduce la perspectiva scheleriana que afirma que la respuesta que tal disciplina brinde al problema de la estructura esencial del ser humano será punto de partida para toda otra indagación, capaz de brindar sustento y orientación a la solución del problema "del origen metafísico del hombre; su posición en el conjunto de lo existente; principios y pautas que rigen su evolución biológica, psíquica e histórica, etc.". Aventura también que "esa respuesta" proporcionará "incluso un criterio y objetivos precisos al problema filosófico del conocimiento", además de la "base y punto de partida necesarios para todas las posibles concepciones del hombre" (MSAF, 365, 380).

La consideración del puesto que ocupa el ser humano en relación al conjunto de lo existente conduce a Scheler a una gradación de cuatro estadios esenciales que va de lo anorgánico al ser humano, pasando por la planta y el animal. Sólo el primero "puede elevarse por encima de sí mismo, y, desde un centro situado fuera del mundo espacio temporal, hacer de todo, incluso de su propio ser, objeto de conocimiento", escribe Astrada en paráfrasis de su maestro de Colonia.

[209] Buena parte de la primera recepción de *Sein und Zeit* identifica la analítica existencial con reflexiones de carácter antropo-filosófico, a pesar de las expresas delimitaciones que Heidegger realiza entre su ontología fundamental y todo tipo de antropología, biología y psicología —condensadas en el § 10 de su obra señera, pero no únicamente. Heidegger dedica escritos y conferencias —como "Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*" y *Kant y el problema de la metafísica*, ambos de 1929— a profundizar y precisar esa discusión. Interpretaciones posteriores, e incluso recientes, también han considerado que la tentativa heideggeriana compone, en verdad, una antropología filosófica. Según Hans Blumenberg, por ejemplo, "la antropología, desplegada ya como analítica del *Dasein*, es retirada precisamente como tal [como antropología]. Es mediatizada por la pregunta por el «sentido del ser» como su interés filosófico por excelencia, si no el único. En términos cuantitativos, las descripciones con tono antropológico dominan lo que hay de *Ser y tiempo*; en términos funcionales, sirven exclusivamente a la ontología fundamental por venir. En tal sentido, con su exclusividad del pensamiento del ser y con la colocación del ser humano como «guardián del ser», el «viraje» que supuestamente impidió la segunda parte confirma la situación de subordinación de la temprana obra principal" (2011: 149). En ese sentido, la filosofía del primer Heidegger quedaría implicada, según Blumenberg, en el «movimiento» que la fenomenología realiza hacia la antropología. Javier San Martín argumenta de modo similar (2013: 101, 229-30).

En consecuencia, desde que el hombre, "mediante la consciencia que del mundo y de sí mismo posee y su capacidad de objetivar su propia naturaleza psico-física ha llegado a ser hombre", surge para su comprensión la necesidad de "la más formal idea de un ser infinito y absoluto" (MSAF, 378). En ese sentido —continúa la reposición de Astrada de la antropología filosófica scheleriana—, "lo mismo que la autoconsciencia y la consciencia del mundo, la esfera de un ser absoluto, independiente de que sea o no accesible a la vivencia o conocimiento, pertenece también a la esencia constitutiva del hombre" (379). Sin embargo, Scheler excluirá toda interpretación asociada al monoteísmo occidental; para él, explica Astrada, "la relación del ser esencial del hombre con el fundamento del mundo consiste en que este fundamento se concibe y realiza inmediatamente en el hombre mismo". Al mismo tiempo, ello es posible en razón de "una activa instauración del centro de nuestro ser para la petición ideal de la divinidad y del ensayo de ejecutarla, y así coproducir, como la ascendente compenetración de *ímpetu* y *espíritu*, al Dios en devenir del fundamento originario, del mundo" (379; énfasis original). Por ello es que "los dos atributos del ser supremo —ímpetu y espíritu—, aparte de su recíproca compenetración en devenir, no están en sí acabados, sino que también devienen y crecen continuamente en la evolución del espíritu humano" (384). La espiritualización de la vida y la vivificación del espíritu son, para Scheler, dos aspectos de un unitario proceso metafísico que coloca al hombre como "un ser solidario de la naturaleza y de la vida total, y, al mismo tiempo, cooperador en la obra de la divinidad y partícipe de su proceso trascendente mismo" (386). El Dios que ha concebido el teísmo, "como perfección contemplativa y operante", no puede considerarse como un comienzo en la marcha del mundo sino, antes bien, como una meta final que eternamente se aleja en el infinito proceso de autorrealización o auto-divinización del ser humano. Tal proceso de deificación resulta —"acentuando el carácter ateísta del mismo", como el propio Astrada se ocupará significativamente de enfatizar en "La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana", publicado en dos partes entre 1930 y 1931— un proceso inacabable de "humanización", una tarea infinita que coloca al hombre como "dirección y meta" y por la cual la concepción scheleriana puede considerarse como un "humanismo" (386).

La concepción del hombre escorzada por Scheler dejará una profunda huella en Astrada. Ella lo acompañará, en sus lineamientos esenciales, durante el resto de su trayectoria intelectual. No obstante, como he apuntado en el capítulo anterior, en la reposición de las ideas de Max Scheler puede detectarse el rastro de una serie de motivos y preocupaciones que no eran del todo novedosas en el filósofo cordobés pero que, a partir de entonces, adquirirán mayor precisión y profundidad. En razón de su inmersión en clima «vitalista» de juventud, Astrada conocía la

relevancia del «cuerpo» para un análisis de la realidad humana que no falseara los alcances del «espíritu» o la razón; pero sabía también de la cautela necesaria para no caer en el extremo contrario, naturalista, que redujera al hombre a una serie de reacciones causales. Por otra parte, la ponderación del «sentido de la tierra» como parte de "la nueva imagen del hombre" propuesta por Scheler y recogida por Astrada, cifra la acentuación del inmanentismo que es característico de todo su devenir intelectual. Por último, la idea de una perfectibilidad infinita del hombre en función de un proceso inacabable de autoformación —base del «humanismo» que reivindica desde sus más tempranos escritos— es el «resto ilustrado» que erigirá hasta sus últimos textos.

Además de la síntesis y exposición de las ideas schelerianas, uno de los puntos destacables de este artículo reside en la impugnación inicial de las posiciones heideggerianas de *Sein und Zeit*, amparado en las críticas y objeciones que desliza el propio Scheler. La analítica existencial heideggeriana recorre una senda del pensar divergente a la de una antropología filosófica, que por esos años Astrada creía el desarrollo necesario de la filosofía. Si bien la posición de Max Scheler era, para el argentino, la más notoria, ella se hallaba confirmada por las indagaciones de "otros filósofos representativos" tales como Georg Simmel y José Ortega y Gasset (MSAF, 386) y, desde otra perspectiva, por los análisis de Helmuth Plessner (378). En su inicial recepción de Heidegger, Astrada reputa que la analítica existencial queda implicada en la saga de las «filosofías de la vida», con un alcance insatisfactorio (372).

En un sentido similar, merece destacarse el primer párrafo de "La problemática de la filosofía actual", de 1929, artículo cuyo principal contenido es la recensión del célebre debate de Davos protagonizado por Martin Heidegger y Ernst Cassirer, en marzo de ese mismo año. El pasaje introductorio a ese texto es cabal muestra de la lectura a tientas que Astrada está ensayando por esos años; en él dirá que

> [l]a problemática de la filosofía alemana contemporánea se orienta, en la labor de sus representantes de más significación, en dos direcciones básicas: una que apunta a la fundamentación de la metafísica; otra hacia una antropología filosófica. Las cuestiones que resultan de ambos propósitos se relacionan, además, intrínsecamente. La interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La Metafísica por tanto ha de ser referida a la antropología filosófica (PFA, 388).

La definición unívoca por la perspectiva heideggeriana llegará recién en *El juego existencial* (1933), su primer libro. Allí sostendrá —siguiendo de cerca lo estipulado por Heidegger de *Kant y el problema de la metafísica*— que, "si el hombre sólo es hombre sobre la base de «existencia» en él, entonces la interrogación por lo que es más originario que el hombre no puede sistemáticamente implicar un problema antropológico". En consecuencia, "toda antropología

filosófica ha de ser necesariamente referida a la metafísica de la existencia, la que, en última instancia, no sólo es metafísica *de la* existencia, sino incluso la metafísica que acontece (se expresa) *como existencia*" (1933: 82)[210].

*El juego existencial* se abre con un largo capítulo titulado "En el juego de la existencia"[211], en el que Astrada repone amplios pasajes del curso de Heidegger *Einleitung in die Philosophie*. Allí, tras comentar el concepto de «mundo» en el pensamiento antiguo y en el cristiano, se detiene en la perspectiva kantiana y en su expresión "el mundo es el «juego de la vida»" (1933: 19). Al hilo de esa expresión, Astrada buscará mostrar que en la esencia de la existencia humana "se oculta" "un carácter de juego" (19). En otros términos, si el mundo se presenta al hombre como un «juego de la vida» es porque el juego radica en el existir mismo, que debe escudriñarse en sus estructuras ontológicas. En esa misma clave, la exposición de Astrada se dirige hacia los ámbitos ónticos en los que cotidianamente se habla de «juegos» y de «jugar»: "el juego de cartas", "el juego del acróbata con la muerte" y "el juego banal del *flirt*, posibilidad de pasión en la esgrima de ojos que juegan con el amor" (19). Sin embargo, ante todo "está el juego del niño", en el que "yace latente, pero positiva, la esencia metafísica fundamental del hombre" (21). También Heidegger señala que el juego del niño se presenta como "juego auténtico" (EiP, 323); no obstante, Astrada otorgará un espacio central a la temática, haciendo de ella una línea de indagación propia. En su juego, el niño "trasciende las cosas" —los juguetes, pero también los objetos «devenidos juguete» por obra de su "imaginación infantil". Esta trascendencia del juego se produce "en la dirección del jugar mismo", que se muestra, así, como un "proceso vivo" en "su propia plenitud" (1933: 21). El jugar infantil «sobrepasa» constantemente los objetos en los que se ejercita, que yacen "como cadáveres en la ruta", pues de ellos se retira "el ímpetu creador y transeúnte que los animó un momento y les dio sentido" (23). El niño es "soberano" de las cosas

[210] También: "[e]ncarando el problema en relación a la fundamentación kantiana de la metafísica, en la cual la cuestión de la metafísica propiamente dicha se reduce a la interrogación: «¿qué es el hombre?», Heidegger pone en duda que esta interrogación sea, en general, una cuestión antropológica, y sostiene que la fundamentación de la metafísica se funda en la interrogación por la *finitud en el hombre*. De modo que esta última cuestión es previa al problema antropológico" (Astrada, 1933: 81). Astrada reproduce esos mismos argumentos en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936: 95-6). En igual sentido, cuando vuelve sobre los problemas abiertos por Max Scheler en "La antropología filosófica y su problema" [1939], tras afirmar que la filosofía contemporánea "se esfuerza desde distintas posiciones, por echar las bases de una antropología filosófica", estructurada como "una disciplina liminar que debe suministrar a las demás ciencias su fundamento y objetivos precisos para sus privativas investigaciones", coloca una nota al pie que reza: "sin entrar, respecto a este importante problema, en detalladas consideraciones críticas que excederían la intención de síntesis expositiva del presente ensayo, hagamos notar tan sólo que es cuestionable que la «antropología filosófica» se haya centrado, como lo pretende Scheler, en la interrogación más radical que pueda formularse respecto a la esencia del hombre" (APF, 603). Esa "interrogación más radical" es, claro está, la metafísica existencial.

[211] Del intercambio de cartas con Samuel Glusberg, responsable de la edición del libro de Astrada, se desprende que tal era el nombre original pensado por el filósofo. Carta de Carlos Astrada a Samuel Glusberg, 26 de abril de 1933.

con que juega, y en su jugar articula un "relato" o "cuento fantástico" que sólo es tal desde la perspectiva del adulto, que desmerece y falsea el jugar del niño (21-2). Para éste "no existe la diferenciación entre juego y realidad" y su mundo mismo es un juego (21). Vale la pena detenerse en la descripción del juego del niño, entre fenomenológica y poética, que Astrada ofrece en primera persona[212]:

> Yo he visto a un niño jugar. Observándolo he recibido la más alta lección metafísica, e incluso estética. La pura y vibrante línea existencial que dibujaba su juego, se prolongó en mi espíritu por la interrogación metafísica fundamental.
>
> […] Pidió una vez, con urgencia anhelosa, un determinado juguete: un automóvil. Al obtenerlo irrumpe en expresiones de alegría. Juega un rato con él; viaja, hace quién sabe qué fantásticos itinerarios, y luego rompe el juguete de marras para fabricar con sus restos nuevos juguetes, cosas nuevas que anima su fantasía y que devienen en realidad mero incentivo para el ejercitarse de su jugar, para el libre acontecer de su juego. Arranca las ruedas al flamante vehículo, arrastra un instante la caja en ruinas y en seguida la deja de lado. Pero el torbellino trascendente se apodera de las ruedas del ex auto; luego de hacer rodar dos en distintas direcciones toma las dos restantes y les extrae los rayos. Se las ensarta en el bracito y, como con un trofeo, corre triunfante. Se detiene. Ha llegado al éxtasis su alegría, y el niño, con el bracito estirado hacia arriba y los ojos iluminados, rompe a cantar, inventa una melodía.
>
> […] La voz de la pura alegría infantil no es más que el canto de sirena que se eleva de las profundidades abismáticas de la existencia llamando al hombre al *juego del ser* (Astrada, 1933: 23-4).

En el juego del niño se vislumbra a la claras el carácter existencial del juego, que radica en la "libre formación" de mundo (1933: 25). Aquí, «mundo» no debe entenderse como la agregación o suma total de lo ente, sino como su «horizonte de revelabilidad». Por ello es tan sugestivo el entrelazamiento, propuesto por Astrada, entre «juego» y «cuento» infantiles: en el jugar radica "la inquietud que estremece la existencia y la proyecta hacia el ser, es decir, hacia la comprensión del ser" (23), que es siempre auto-comprensión. El juego pertenece a la esencia de la existencia humana, en tanto el jugar es la trascendencia compresora del ser, fundada en la libertad. En esa clave, el jugar del juego es "un acontecer en sí indesglosable y no algo así como un relacionarse con un objeto separado de su proceso". El juego existencial no es "un jugar *con* las cosas, tampoco un jugar *con* el ser, sino que en este jugar *la existencia humana juega el ser*". En ello radica su "carácter eminentemente productivo" (25; énfasis original). En tanto "libre formar", el juego "supone una sujeción, pero no respecto a un producto cualquiera aislado, sino que en el jugar mismo se forma esta sujeción y con relación al juego mismo, a su proceso vivo y

[212] Se trata de un indudable registro autobiográfico, como se desprende del cotejo con las cartas enviadas a su madre desde Freiburg. Carta de Carlos Astrada a Etelvina Cornelia Astrada, 23 de febrero de 1930.

autónomo" (25). En otros términos, el juego existencial se ejercita en la inmanencia absoluta, y nada hay «más allá» de él.

El estar-en-el-mundo es "el jugar primordial del juego en que todo existir fáctico tiene que ejercitarse" (1933: 24). Ese juego "es jugado en una forma u otra en el decurso de su propia duración", esto es, que el ser humano está desde-ya-siempre puesto en un juego, de lo cual no necesariamente «sabe». Hundido en el seno de lo óntico, disperso en la cotidianidad —donde «cada cual es para sí lo más lejano»—, el ser humano queda preso de la "inteligencia vulgar", que es incapaz de percibir el "juego en que se juega toda existencia fáctica", el juego primordial de la trascendencia (24). Sólo la filosofía resquebraja la visión tranquilizadora que proporciona la «inteligencia vulgar» o el «sentido común», que ocultan el carácter libre, finito e inmanente de la existencia. Sobre ello volverá largamente en "Filosofía y existencia humana" [1936] y "El *telos* existencial de la filosofía" [1937], artículos que recogerá, con pocas modificaciones, en *El juego metafísico* (1942). Allí también disparará sus dardos contra la «consolación mística», que irrumpe ante la tragedia de la existencia. Al proponer la salvación en Dios, el misticismo "vulnera la regla fundamental del juego, según la cual éste no conoce ninguna etapa final y tranquilizadora más allá de sí mismo". En ese sentido, únicamente "el metafísico practica el *fair play* existencial. Sabe que sólo puede existir cuando en cada apuesta juega la totalidad de su ser, sin un más allá del juego mismo" (FEH, 560; 1942: 33).

Sin embargo, la filosofía —aunque "consustancial al hombre"— no es más que una "posibilidad latente", "un modo de ser de la existencia humana", que descansa en sus propias estructuras ontológicas (1933: 30-1). En otros términos, la filosofía es tan sólo una "oportunidad", cuyo llamado la existencia puede responder o ignorar. En ese sentido, la filosofía no pertenece al "hombre" —como ente psico-físico, como objeto de análisis de la Antropología—, sino a la "existencia", a la determinación esencial del *Dasein*. Por eso dirá Astrada —en paráfrasis de Heidegger—, que la filosofía es "la liberación de la existencia humana en su esencia" (29), y también, de modo más claro, "la liberación del hombre en su existencia" (24)[213]. El ser humano, como *Dasein*, no es un conjunto de «propiedades», sino «posibilidad», «ser-posible». Así entendido, el filosofar "es ponernos, sin reservas, en el juego de nuestro destino existencial"; su

[213] Cabe aclarar que en *El juego existencial*, y con motivo de sus reflexiones en torno a la "existencialidad de la filosofía", Astrada señala la "divergencia radical" entre el "método fenomenológico" de Husserl y la "filosofía existencial" de Heidegger, que "se traduce en dos opuestas concepciones de la filosofía" (1933: 69-70). Mientras que la fenomenología husserliana busca establecer una filosofía como "ciencia universal" y "exacta", la metafísica del *Dasein* reconoce su raíz histórica y su acontecer más «primario» que toda determinación de la «conciencia», eje de aquella (70-73). Esta diferencia insalvable, ya anunciada en su primer libro, será el motivo central de análisis del segundo, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936).

finalidad "consiste en permitirnos realizar la posibilidad de jugar plenamente, es decir, de totalizar nuestro ser en cada instante del juego mismo" (FEH, 558; 1942: 30). Ese juego se vuelca por entero en la historia, que es el único terreno en el cual la existencia puede acceder a la comprensión de sí. "En el filósofo", propone Astrada, "las latentes fuerzas históricas de la época, pugnando por una decisión vital, ascienden a plena claridad". El filósofo es, "ante todo, un hombre que siempre responde con su propia personalidad, la que él arriesga íntegra en el descubrimiento y determinación viva de un contenido existencial, de un contenido que esencialmente atañe al destino del hombre en tanto existente" (1933: 33).

* * *

La concepción de la existencia como «juego» y la tarea de la filosofía como «juego metafísico» ocupan una década en la producción astradiana. La primera vez que aparece la expresión es en la conferencia "Heidegger y Marx", de 1932, en la que Astrada afirma que el ser humano, en tanto "existente", está puesto "en la apuesta arriesgada del gran juego metafísico" (HM, 473). Diez años después, en el libro titulado, precisamente, *El juego metafísico*, Astrada propone leer los "grandes sistemas" filosóficos, las "grandes concepciones metafísicas" de la tradición occidental, como el juego jugado por cada filósofo, que «puso en riesgo» íntegro su ser para ofrecer una imagen humana y su "irreiterable proyección en el mundo" (1942: 9, 21). En ese sentido, la metafísica "es un juego" en el que la "interrogación fundamental, identificada con el destino del que interroga, se hace, aguza y deviene constantemente, y también se hace, deshace y torna a hacerse la respuesta" (8). Con ello cierra el ciclo de textos en que la concepción «lúdica» de la existencia se erige como uno de los vectores principales.

Aunque tomada originalmente de Heidegger, la noción de juego tiene una centralidad distintiva en nuestro autor. José Fraguas ha apuntado sutilmente el carácter "dramático" que Astrada le ha impreso a la noción. En esa clave, subraya la figura astradiana del "acróbata", que acentuaría aquel carácter: "[el acróbata] camina sobre una cuerda sin red. La fina cuerda representa la comprensión del ser, que sale de la nada y va hacia el ser, y el equilibrista, el hombre que la transita una sola y única vez" (Fraguas, 2016: 69)[214]. En la noción de «juego» se resumen los principales caracteres de la concepción astradiana de la existencia humana: su libertad, finitud e inmanencia radicales.

[214] La figura del "acróbata" está tomada de *El juego existencial* (1933: 26). Como el propio Fraguas apunta más adelante, Astrada vuelve sobre imágenes similares en *El juego metafísico* (1942: 31-2). En general, las páginas dedicadas por José Fraguas a la cuestión del «juego» son sumamente valiosas (Fraguas, 2016: 67-71).

## VII. 2. La centralidad de la *praxis*: Heidegger, Marx, Freyer. El ser humano como *homo faber*.

En el capítulo anterior he apuntado la primera aproximación de Astrada al pensamiento de Karl Marx, que tuvo lugar a comienzos de la década de 1930 y estuvo mediada por una serie de autores que permitieron una apropiación alejada de todo dogmatismo economicista. Del encuentro de Marx con Scheler y, en menor medida, Weber y Sombart, Astrada subrayó la necesidad de circunscribir los alcances del materialismo histórico al ciclo dominado por el modo de producción capitalista, y ponderó una revalorización de los componentes «ideales» de la acción de los hombres, cuajada en el papel central del *ethos* en los procesos de transformación histórica. Complementariamente, y a partir de una confrontación del materialismo histórico con Heidegger y Freyer, Astrada acentuó el carácter «voluntarista» y «subjetivo» de la perspectiva marxiana, y colocó a la noción de *praxis* en un primer plano. En relación a estos últimos puntos, la breve síntesis de las conferencias "Heidegger y Marx" (29 de septiembre de 1932) y "Fundamentación filosófica de la sociología" (3 de noviembre de 1932), presentada en el capítulo anterior, debe ahora retomarse, con el propósito de profundizar en sus alcances desde el punto de vista de una tematización del ser humano. Asimismo, y como intentaré mostrar en las páginas que siguen, este encuentro con Marx a partir de Heidegger y Freyer es acotado, pero permite iluminar la tendencia general del «existencialismo» astradiano, de sesgo ético-político y volcado sobre la vida histórico-fáctica, en aras de su transformación revolucionaria.

Quisiera comenzar con una sugerencia de carácter «filológico», que orientará la exposición de una parte de la presente sección: el vínculo tendido entre Marx y Heidegger y, en menor medida, el papel destacado que se le brinda a la sociología de Freyer —sobre todo en lo que respecta al foco colocado sobre aspectos de su teoría que armonizan con aquel vínculo—, está habilitado, según creo, por dos textos del joven Herbert Marcuse (1898-1979), que Astrada no consigna: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* ["Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico", 1928] y *Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirlichkeitswissenschaft»* ["Para una confrontación con «Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer", 1931]. El primero apareció en *Philosophische Hefte*, vol. I (1), en el cual también fue editada la recensión crítica de *Sein und Zeit* escrita por Maximilian Beck —director de la publicación—, que Astrada cita en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. El segundo apareció en el vol. III (1-2) de la misma revista. En el caso del primer artículo, la proximidad es bien evidente: la mayor parte de la argumentación astradiana

sigue de cerca la propuesta por Marcuse, e incluso se reiteran algunos giros y sentencias, como también varias de las citas de Marx y de Heidegger. Una distancia más pronunciada separa a los textos sobre Freyer, tanto en su apreciación de la perspectiva del sociólogo alemán como en el modo de aproximarse a ella y las conclusiones extraídas. Sin embargo, una serie de referencias que detallaré más adelante sugiere que, al menos en este primer encuentro con el pensamiento de Freyer, Astrada tiene presente la lectura de Marcuse[215].

En "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana", Astrada procura "intentar un paralelo" entre ambos pensadores a partir de una serie de puntos fundamentales. La conferencia comienza con un giro retórico, que tiene como propósito acentuar la aparente distancia abierta entre ambos: "[a] primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado" aproximar al "más grande metafísico occidental de esta hora" y al "economista teórico y práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente". Sin embargo, la distancia comienza a salvarse en cuanto consideramos el punto de partida de Marx, la "procedencia hegeliana" de su filosofía, que, aunque a la postre "se oponga a la del filósofo máximo del idealismo alemán", principia en ella para volcar sobre el "terreno candente de las luchas sociales" sus numerosas "vigilias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico" (HM, 468). La posibilidad del paralelo queda sellada al considerar la orientación problemática, la "preocupación" e "inquietud" que embargan a ambos pensadores: ellas "apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana", y por ello nos colocan sobre "una de las rutas que conducen al hogar de nuestros más altos intereses, aquellos que no sólo no nos eximen de la elucidación filosófica, sino que a ésta perentoriamente la suponen y reclaman" (468).

El primer elemento que proporciona argumentos para una aproximación entre Heidegger y Marx es la unidad de teoría y *praxis*, que se presenta primariamente en sus alcances gnoseológicos. Según Astrada, Heidegger "desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento": el ser humano no es un "sujeto teórico y acósmico" que se enfrenta a un "objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o, mejor, existencial"; antes bien, a partir de la elucidación del estar-en-el-mundo como determinación ontológica del *Dasein*, la oposición sujeto-objeto queda reducida a una "ficción gnoseológica" (HM, 469). Ello conduce a

[215] Tras la determinante lectura de *Ser y tiempo*, Marcuse decide viajar a Friburgo en 1928, donde llegó a ser asistente de Heidegger hasta 1932. Bajo su dirección trabajó en una tesis de habilitación, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [publicada en español como *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*]. Sin embargo, no contó con el beneplácito de Heidegger, y Marcuse acabó publicándola en 1932. Cabe recordar que Astrada asistió a las clases de Heidegger en Friburgo desde fines de 1928 y hasta 1930, donde conoció personalmente a Marcuse.

la necesidad de reconocer el carácter práctico del conocimiento: el ser humano no infiere "el ser y el sentido del mundo" sino mediante una actividad, un "hacer y obrar". "Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la *praxis*", prosigue Astrada, "precede a todo conocimiento teorético, haciéndolo posible". "El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad manual del hombre —actividad determinada por una actitud teleológica", escribe. Más aún: "el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido a causa de la existencia humana. No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas residen en la utilización de estas por parte de la existencia humana" (469). Con ello, Astrada sintetiza el § 15 de *Ser y tiempo*, en que Heidegger tematiza el modo de ser del útil [*Zeug*], esto es, el «estar a la mano» [*Zuhandenheit*], a partir del hilo conductor de la ocupación [*Besorgen*]. Astrada reproduce y amplía buena parte de los párrafos sobre la analítica del *Dasein* en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, cuatro años después (1936: 67-71)[216]. Allí pule, siguiendo también a Heidegger, la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como "posibilidades ontológicas" de un ente —el *Dasein*— cuyo ser, como estar-en-el-mundo, es el cuidado o *Sorge* (68). En toda actividad práctica hay, implícita, una teoría, que debe comprenderse en los términos amplios de "visión". Pero el "reflexionar" propio de la teoría es también, "originariamente", un operar movido por el trato pragmático y transformador del ser humano.

Volviendo a la conferencia de 1932, tras su presentación de los alcances gnoseológicos de la actividad práctica, Astrada traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una "necesidad pragmática existencial", por la que "infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato" (469). El mundo "no constituye para el hombre una cosa presente que, desde una perspectiva teorética, llega a ser objeto de su consideración, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmática existencial" (470). Astrada enfatiza los elementos que permiten la impugnación de una concepción que sobreestima el papel de la «teoría», identificada en los acotados términos de la «contemplación», o en los de la captación de una «esencia» que radicaría en el objeto, al margen de la actividad humana. El acceso meramente teórico al mundo olvida que éste es el resultado de un largo proceso de modificación y transformación llevado adelante por el hombre, condensación de la actividad práctica acumulada a lo largo de las generaciones. Por ello es que Astrada puede decir, como corolario de esta primera

[216] También en *La revolución existencialista* (1952: 45-6; 79-81), en la que recoge, además, los desarrollos sobre Marx (54-7).

aproximación entre ambos autores, que no se trata de ensayar "una interpretación teorética del mundo creado, sino de modificarlo, de *recrearlo* para apropiárselo conforme una finalidad" (HM, 470; énfasis propio). Esa «recreación» implica una apropiación de los límites ofrecidos por el mundo circundante, que ya llevan la huella de la actividad humana —en cierto sentido, el «legado» heideggeriano. Con ello, la separación sujeto-objeto resulta una ficción también en el terreno antropológico y ontológico: al modificar sus circunstancias —el «objeto»—, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* implica, así, un proceso infinito de autoproducción desplegado en la historia.

En un segundo momento de su exposición, Astrada introduce la noción heideggeriana de "situación" (HM, 471). Con ello tiende un tácito puente entre el decisionismo existencial del maestro de Friburgo, en que la resolución anticipadora de la muerte permite al *Dasein* «empuñar la existencia» —y, en ese sentido, descubrir su posibilidad fáctica «propia»—, a la "acción radical" de Marx, que es radical pues "asciende desde la raíz misma de la existencia humana" y va hacia ella, con el propósito de despejar las estructuras objetivas en las que el hombre halla disueltas sus potencialidades (471). La acción radical de Marx —sobre la que Astrada coloca el énfasis, siguiendo en este punto a Marcuse— es postulada "como necesaria resultante de la situación histórica peculiar de la existencia" contemporánea, determinada por la dominación y explotación capitalistas. De esa acción radical, comprendida como "impulso transformador" y "acción revolucionaria de clase", "debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total" (471). La noción de *praxis* gana, así, su entera proyección política, al tiempo que queda establecido un temprano reconocimiento de las potencialidades políticas del pensamiento heideggeriano.

En ese sentido, Astrada profundiza el paralelo al apuntar la dimensión colectiva de la vida humana, reconocida por ambos autores. Para Heidegger, la existencia, como estar-en-el-mundo, es también un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como "destino", vocablo que designa "el acontecer de la comunidad, del pueblo" —resume Astrada con un pasaje de *Sein und Zeit* en que Heidegger modaliza ónticamente lo que había sido presentado como una determinación ontológica (HM, 472)[217]. La práctica revolucionaria de la concepción marxiana, por su parte, "sobrepasa la existencia humana individual", se realiza siempre por un sujeto histórico que es colectivo. El "hombre histórico", portador de la tarea de transformación que debe

[217] Aquí se abre un punto de divergencia entre Astrada y Marcuse. Este último —si bien apunta el mismo parágrafo de *Sein und Zeit*— señala críticamente que, al interrogar por la «existencia propia», Heidegger recae en una perspectiva que coloca su acento sobre el "*Dasein* solitario" ([1928] 2010: 103).

asumir como su posibilidad, "no se presenta como un individuo aislado, sino como hombre entre hombres" (472).

En este punto, el paralelismo trazado en razón de la proyección política de las perspectivas heideggeriana y marxiana se visualiza mejor al considerar la implícita aproximación entre las categorías de «existencia impropia» y «enajenación», o de «existencia propia» y «hombre total», que labran el terreno a partir del cual se mueve la argumentación. No como una equivalencia directa entre ambas díadas conceptuales, sino más bien como un encuentro a partir de lo que Marcuse llamó el «contenido» o la «constitución material de la historicidad», y que peticiona para Heidegger como un grado mayor de concreción en el análisis[218]. En otras palabras, la impropiedad de la existencia es el resultado de una situación histórica en la que el ser humano se encuentra enajenado en la economía y la técnica capitalistas. La acción radical —entendida como *praxis* revolucionaria orientada a trascender las circunstancias del presente— "transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático existencial", resume Astrada. Y agrega: "[p]or eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como *realización del hombre total*: en un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz que es el hombre mismo se transforma históricamente" (472; énfasis propio).

Finalmente, lo que sella la aproximación entre Heidegger y Marx, y que reinserta los paralelos mencionados en un concepto que les brinda unidad, es la centralidad que ambos pensadores otorgan a la historia, a la que consideran una "categoría fundamental del ser humano", sustrato ontológico de la existencia. Si bien ambos coincidirían en ese punto, Astrada destaca que la perspectiva heideggeriana se mueve en una "dimensión más estrictamente filosófica y definida". Y agrega —en breve síntesis de los pasajes de *Sein und Zeit* en que Heidegger despliega las relaciones entre «temporalidad» e «historicidad»—: la "existencia", es decir, "el ente que es el

[218] Me permito en este punto una anotación que abona a mi sugerencia de que Astrada leyó el texto de Marcuse, y con mucha atención. Al criticar a Heidegger por no haber abordado la "constitución material de la historicidad", Marcuse señala que Dilthey ha "avanzado más en esta dirección", pues su análisis "se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad". Y cita "sólo un párrafo" de Dilthey, a modo de ejemplificación: "«Las épocas se diferencian entre sí por su estructura». Cada una «contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios [...]. Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder, que no puede ser superado por este mundo superior. Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón»" (2010: 104-5). La omisión entre corchetes es del propio Marcuse, quien deja fuera de su cita unas breves anotaciones de Dilthey en torno al feudalismo y las «ideas» del cristianismo (Dilthey, 1927: 287). En su entusiasta escrito sobre "La Nueva Alemania" [1934], Astrada cita el mismo pasaje, con la misma omisión, lo que sugiere que lo ha tomado de Marcuse (NA, 511). Este «préstamo» ameritaría una reflexión en sí misma sobre los «usos» de los textos y conceptos, sus derivas e interpretaciones, en la que aquí no puedo detenerme.

hombre", "no es temporal porque «está en la historia», sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser" (HM, 470).

Astrada cierra su conferencia recordando que, a pesar de los puntos en común, el análisis de la estructura de la existencia humana "no es, para Heidegger, un *terminus ad quem*, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser". El análisis de la existencia, orientada primariamente por un comercio práctico-teleológico con el mundo circundante, "es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto decisivo de la trascendencia", esto es, "se pone en la apuesta arriesgada del gran juego metafísico" (HM, 473).

En el caso de Marcuse, su intento de aproximar fenomenología existencial y materialismo histórico está guiado por el propósito general de remozar el marxismo, al cual consideraba anquilosado en las diversas corrientes cientificistas que habían ganado terreno con la Segunda Internacional. Estas soslayaban la capacidad creadora de los hombres y colocaban el acento sobre el movimiento «objetivo» y «necesario» de la infraestructura económica. La mayor contribución de Heidegger radicaría, según Marcuse, en haber elucidado la estructura ontológica de la «historicidad», que podría brindar una más profunda fundamentación filosófica al marxismo[219]. *Ser y tiempo* significaba, para Marcuse, "un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia «concreta»" (2010: 96). Pero a esa «concreción» —que supone una "ruptura" con el análisis existencial, que dirija la investigación hacia "la cuestión de la constitución material de la historicidad"—, Heidegger no la realiza "en ningún lugar", o apenas "alude" a ella (2010: 104). En cierto sentido, podría interpretarse la perspectiva de Marcuse como un movimiento que va de

[219] José M. Romero Cuevas, traductor de los textos del joven Marcuse al español y amplio conocedor de su obra, propone que "[e]n la impresión que causó en Marcuse *Ser y tiempo* en 1927 hubo posiblemente un componente generacional, como él mismo reconoció en una entrevista al final de su vida: «en aquel tiempo Heidegger no era un problema personal, ni filosófico, sino un problema para una amplia parte de la generación que estudió en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre bases realmente concretas, una filosofía que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no meramente de ideas y principios abstractos». En su primera lectura de *Ser y tiempo* en Berlín, la analítica existencial del *Dasein* va a ser recibida por Marcuse como ese nuevo comienzo filosófico desde el cual va a poder reinterpretarse el estatuto del materialismo histórico, de manera que éste quede sustentado filosóficamente y sea regenerada su capacidad de impulsar una práctica revolucionaria" (2010: 21-2). Las palabras de Marcuse citadas integran "La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson" [1977], traducida al español por el propio Romero Cuevas e incluida como "Apéndice" en el volumen *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Marcuse, 2016).

Marx hacia Heidegger, para luego retornar a Marx[220]. Marcuse prosiguió con ese programa de lectura hasta 1933, año en que sufre la decepción del compromiso de Heidegger con el nazismo y abandona todo intento de vínculo entre las perspectivas «existencial» y «dialéctica» —al tiempo que debe exiliarse en Suiza. Astrada, en cambio, continuó en el intento de profundización del «existencialismo» hasta comienzos de la década de 1950, cuando inicia su pasaje definitivo hacia el hegelo-marxismo. En ese sentido, el movimiento de Astrada en su primera madurez podría pensarse en una suerte de «espejo» al del joven Marcuse: de Heidegger a Marx, para luego retornar a Heidegger.

El terreno labrado a partir de la aproximación entre Heidegger y Marx encuentra en Astrada una particular proyección a través del tratamiento de la sociología filosófica de Hans Freyer. Como he adelantado en el capítulo anterior, en la conferencia de noviembre de 1932, "Fundamentación filosófica de la sociología", incluida en *El juego existencial*, Astrada acentúa el tono político de su existencialismo a partir de una apropiación de aspectos parciales de *Soziologie als Wirlichkeitswissenschaft*. Los temas recogidos del voluminoso texto de Freyer —de un tecnicismo y erudición, por momentos, abrumadores— están en sintonía con los puntos fundamentales que habían permitido el vínculo entre Heidegger y Marx. La primera parte del artículo astradiano coincide, en líneas generales, con la exposición de Marcuse.

En su caracterización de la sociología como «ciencia de la realidad» [*Wirlichkeitswissenschaft*], Freyer arremete contra la concepción de la disciplina estructurada sobre el modelo diltheyano de las ciencias de los sistemas de la cultura, o «ciencia del *logos*». Según Freyer, la sociología debe ocuparse, no de las "formas" del espíritu objetivo o los "productos espirituales" —como querría la ciencia del *logos*, en la que incluye, no sólo a Dilthey, sino también a Simmel, quien fuera su maestro—, sino de los productos o "formaciones sociales". Si las formas espirituales aparecen desligadas del observador, con un cierto aspecto trascendente, y se constituyen como "formas consolidadas con un contenido objetivo de sentido cuya captación teorética es su tarea central, sino la única" (Freyer, 1944: 230), los productos sociales, en cambio, por estar afincados en el tiempo y referidos al ser humano como material del que se construyen,

[220] Para Francisco de Lara (2019), a pesar de que Marcuse parece indicar que Heidegger y Marx funcionan "como correctivos mutuos", en verdad las rectificaciones hacia el materialismo histórico no alcanzan a Marx, sino a Engels y a las derivas ortodoxas, «naturalistas», posteriores (535). De Lara llega a afirmar que aún "la aportación más original de Marcuse, expuesta en el apartado final de las *Contribuciones*, bien podría ser considerada como una traducción al lenguaje heideggeriano del primer capítulo de *La ideología alemana*. Los análisis y el vocabulario Heidegger no sirven para distanciarse de Marx, sino para mostrar con otra luz y de ese modo reforzar las tesis expuestas en dicho capítulo […]. No tiene lugar, por ende, en este escrito un desplazamiento desde Marx hacia Heidegger, sino una confirmación por vía heideggeriana de las tesis de Marx sobre el hombre y la historia, que Marcuse lee en clave de una ontología del ser histórico" (536).

son su "situación existencial" y, como tal, están relacionados "con la realidad social como destino actual y decisión presente" (109)[221]. En las ciencias de la realidad, "[n]o nos encontramos teoréticamente situados frente al objeto de nuestro conocimiento, sino que estamos ligados a él por una relación de voluntad; más aún, *somos existencialmente idénticos a él*" (112; énfasis propio). Como "ciencia vuelta hacia la concreta realidad histórica", la perspectiva sociológica propuesta por Freyer se constituye como una "teoría y *praxis* del presente social, donde esta última, tomada como *praxis* política, es un momento esencial de la teoría sociológica sistemática", resume Astrada (1933: 95; énfasis original). La sociología deviene, así, la "autoconciencia científica" del presente humano, "teoría de una existencia" que precisa y reclama de la voluntad (Freyer, 1944: 110). Las ciencias de la realidad también resultan, de ese modo, "ciencias éticas", no porque con ellas "se obtengan o apliquen" "normas éticas", sino porque su "objeto de conocimiento lleva en sí una dirección de la voluntad", orientando su atención hacia "un acontecer lleno de sentido al que pertenece el hombre y sobre el que recae su voluntad" (236).

De la tematización de las formaciones sociales cabe destacar otra dimensión, ligada a las que ya he mencionado, y que Freyer apunta: ellas "permanecen siempre en situación de devenir, de «llegar a ser ejecutadas»" (1944: 106). A diferencia de los productos espirituales, que deben considerarse como un relativo "*perfectum*", los productos sociales son tomados como "*imperfectum*" (230). Ellos son, en ese sentido, inconclusión, devenir tendencial arrojado al acaso. A juzgar por el trasfondo «existencialista» de la concepción freyeriana, no estamos lejos de la consideración de la realidad humana como una «tarea», y de la apreciación del pasado y el presente en relación a un futuro que es siempre y, ante todo, proyecto. Astrada dirá que asiste razón a Freyer cuando expresa que "por lo que aún no ha llegado a ser historia se forma la historia; es decir, de acuerdo a su fin, y a partir de éste" (1933: 105). El ser humano actúa en función de un futuro, que le permite iluminar el sentido de un pasado —como sostén y punto de partida, como una serie de cristalizaciones sociales que aún gravitan sobre nuestro quehacer— y las tendencias del presente, en que se inserta a partir de una *praxis* política o voluntad operante. Astrada intercala, en una nota a pie de página, la concepción heideggeriana de la «reversibilidad» y «repetición» de la historia [*Wiederholung*], a la que busca armonizar con la perspectiva freyereana en torno a las relaciones entre las tres dimensiones de la temporalidad humana (1933: 100)[222].

[221] "Esta *existencialidad* de los productos sociales se relaciona, como destino y decisión actuales, con la realidad social", reformula Astrada con una expresión tomada de Heidegger (1933: 99; énfasis propio).

[222] Quisiera apuntar una breve anotación que busca robustecer mi sugerencia de que la primera lectura astradiana de Freyer está tamizada o, al menos, conducida, indicada, por Marcuse. En "Para una confrontación con

Por otra parte, Astrada recoge las argumentaciones que el sociólogo alemán realiza en su redefinición del «materialismo». Aquí, el texto de Astrada y el de Marcuse toman caminos diversos. Según Freyer, los primeros sistemas de la sociología alemana surgieron como transición desde el punto más alto del idealismo hacia la ciencia de la realidad social, y a ambos polos de la cartografía política, es decir, "[d]e Hegel a Marx, y también de Hegel a Lorenzo von Stein" (Freyer, 1944: 113). Esa transición ha sido conceptuada en términos de "materialismo", aunque el uso laxo del vocablo tienda a confundirlo con un economicismo que, siempre según Freyer, no agota lo verdaderamente importante de la novedad teórica, que consiste en el pasaje desde la ciencia del *logos* a la ciencia de la realidad (1944: 114). En palabras del propio Freyer, "el sentido esencial del concepto «materialismo» [es este]: la dialéctica de la historia es transferida de la serie de los contenidos espirituales a la serie de las realidades históricas mismas; los «espíritus nacionales» de la Filosofía de la Historia de Hegel son reducidos a «cuerpos sociales», a «verdaderos sujetos sociales», al «ser social del hombre»" (1944: 121). En el caso de von Stein, tal tránsito se produce a partir de la crítica al Estado como principio y la consecuente postulación del Estado como realidad; en el caso de Marx, de un modo más radical, el pasaje es efectuado a partir de la inversión de la dialéctica que, como resume Astrada, es "transpuesta desde la serie de los elementos espirituales, donde la había confinado la filosofía hegeliana del espíritu, a la serie de las realidades históricas mismas" (1933: 103)[223]. Como puede verse, la reconceptualización freyereana del vocablo «materialismo» corre parejo a la crítica al determinismo economicista, ortodoxo, comentada anteriormente. Así entendido, el «materialismo» de Freyer restituye la centralidad de la *praxis* social como único hilo conductor de la historia, del mismo modo en que había quedado estipulado en "Heidegger y Marx".

Por otro lado, si en el esquema hegeliano la *praxis* histórica devenía teoría —que, como el búho de Minerva, «despliega sus alas en el crepúsculo»—, en la teoría marxiana se invierte esa relación, yendo de la Historia hacia la decisión (Freyer, 1944: 114; 125). Freyer coloca su atención sobre la concepción marxista de la dialéctica real del acontecer social, para la cual el presente, parafrasea Astrada, "ha de ser concebido como miembro de una serie dialéctica, como

«Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer", Marcuse establece la misma proximidad entre los pareceres freyereanos en torno a la historicidad y la perspectiva heideggeriana de la historia como repetición ([1931] 2011: 194-5). No obstante, en la argumentación de Marcuse la apelación a Heidegger aparece como un elemento de crítica a Freyer. En Astrada, por el contrario, la nota sobre la historia como repetición parece apuntar más hacia una profundización de la fundamentación freyereana que a una «rectificación» de la misma.

[223] En "Heidegger y Marx", Astrada destaca de un modo similar la relevancia de la «inversión» marxiana de la dialéctica, que la "rescata" del "proceso abstracto de la idea" y la introduce "en el interior del cuerpo social", saturado de "la realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales". La dialéctica deviene, así, "el proceso vivo de un movimiento social" (HM, 471).

transición de la sociedad de clases a un nuevo orden social"; así, la actual sería "la primera época estructurada de modo puramente dialéctico: Tesis, Antítesis y… la Síntesis que busca, y a la que tiende la decisión volitiva del hombre contemporáneo" (1933: 103). Es precisamente este acento puesto sobre los componentes «voluntaristas», «subjetivos», de la teoría marxista en particular, y del «materialismo» en general —entendido como "ciencia de la realidad"— lo que interesa especialmente a Astrada, quien cierra su conferencia sobre la sociología como *Wirklichkeitswissenschaft* del mismo modo en que la había abierto, con la fórmula freyereana —"expresión concisa y feliz" que sintetiza la "tendencia revolucionaria en la concepción existencial de la sociología"—: "sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente" (106). Con el correr de la década, los postulados de Freyer, traducidos a la realidad latinoamericana en clave anti-imperialista, se convertirán en parte relevante del sostén filosófico, ontológico-existencial, del que carecía la mayoría de sus «compañeros de ruta» nacionalistas.

El artículo de Astrada comparte varios de los puntos centrales que Marcuse recoge en su reseña, si bien se separa en otros tantos. Lo importante aquí es intentar aprehender el «sentido» de la apropiación de Freyer. La lectura de Astrada vuelve a mostrarse en una suerte de «espejo» a la de Marcuse. Si este último valora la profundidad con que Freyer ha planteado la necesaria «auto-reflexividad» de la sociología —que conduce a asumir en la propia teoría el *telos* de una decisión, de una *praxis* política—, es especialmente crítico de los componentes «burgueses» de su perspectiva, crítica que traza sobre el terreno de su adscripción al marxismo[224]. En otras palabras, el «materialismo histórico» es el suelo desde el cual el joven Marcuse pondera la teoría sociológica de Freyer. Astrada, por su parte, no tiene interés en «revitalizar» el marxismo, y su impugnación del derrotero cientificista y economicista del materialismo histórico —como también su apropiación de aspectos parciales de la teoría de Freyer— tiene otros fines, asociados a una incorporación de ciertos elementos de la visión marxiana en el existencialismo.

La perspectiva freyereana recogida por Astrada aparece como un correlato, en el terreno de la comprensión de la realidad social, de algunas de las tesis fundamentales que el argentino ya ha hecho suyas en el ámbito más estricto de la analítica existencial, a saber: que la división entre objeto y sujeto es una ficción gnoseológica; que el conocimiento es orientado y posibilitado por la primaria orientación práctica del ser humano, que también establece el criterio de verdad; que

[224] Con todo, Marcuse llega a decir que "[e]l *camino* de Hegel a Marx es trazado por Freyer de manera más acertada que todas las interpretaciones burguesas y marxistas de Marx; Freyer ve claramente la necesidad histórica única, que reside en ese desarrollo; ve también por fin que el «vuelco» de la teoría en praxis, que caracteriza al materialismo histórico, no constituye como tal un apéndice, ni una reinterpretación y una desviación de la cientificidad, sino que el «salto desde la historia a la decisión», precisamente porque este es «por completo esencial» a la realidad social, funda el carácter científico de la sociología" ([1931] 2011: 178; énfasis original).

la comprensión histórica y la acción se fundamentan en la temporalidad abierta hacia el futuro de la existencia; que es necesario considerar la inserción del ser humano concreto en su "situación existencial", esto es, en el anfiteatro de la Historia, que reclama una orientación de la voluntad en dirección a su transformación.

Desde otro punto de vista, la apropiación de Freyer habilita a Astrada a una apelación al análisis de los elementos materiales de la vida histórico-fáctica, pero también la postulación de una *praxis* revolucionaria que, al tiempo que permite una aproximación al pensamiento de Marx, evade una «ontología clasista» de características deterministas. En este punto, creo que es posible considerar una continuidad de preocupaciones que enhebran los desarrollos astradianos juveniles, forjados a partir de la *Lebensphilosophie* de inspiración nietzscheana y simmeliana, y sus pareceres de madurez. La temprana petición de colocar las manifestaciones de las potencias creativas del ser humano «al servicio de la vida» —para lo cual se tornaba necesario trascender la civilización capitalista y su tipo humano—, encuentra un correlato en la apropiación de la perspectiva freyereana y late inequívocamente en los análisis astradianos sobre la ciencia y la técnica modernas, que recorren buena parte de sus obras maduras. En el fondo, lo que puede observarse es una constante preocupación por el problema de la «enajenación», que si en su juventud se expresa en la búsqueda por desandar el camino de la «conversión de los medios en fines» y revertir la «deshumanización» del hombre, en su madurez se enuncia en el lenguaje de la «autenticidad» y la «propiedad» de la existencia, referido a las concretos condicionamientos ónticos de la vida contemporánea. En el último tramo de su trayectoria intelectual, Astrada traducirá estas preocupaciones a la problemática abierta por Hegel y Marx en torno a la alienación.

En ese sentido, *El juego existencial* —libro en el que aparece recogida la conferencia sobre Freyer— puede ser enteramente abordado a partir de esta línea de continuidad. Más allá de la innegable impronta heideggeriana, el libro de Astrada aparece, en definitiva, como una indagación profundamente personal, que vuelve sobre buena parte de los temas de su producción temprana: la mecanización de la vida como producto de la especialización científico-técnica; la preeminencia de ideales y objetividades que, surgidos de la vida, terminan por oponérsele; el peligro del divorcio de la esfera subjetiva y la objetiva, que acontece en el plano de la ciencia, la religión y la filosofía. La pretensión de romper el cerco de la «tragedia de la cultura» es abordada ahora desde el punto de vista de la «existencialidad»: todas esas instancias son redimensionadas en su carácter de «libres posibilidades de la existencia», de las que hay que apropiarse. Las impactantes páginas sobre el suicidio como "forma extrema" de afirmación de la "tarea

existencial", que conducen a la consideración de que es necesario establecer una pedagogía de nuevo cuño (1933: 109-115); la interpretación del interés contemporáneo por la "existencia primitiva" como una respuesta al enajenamiento "en las innúmeras creaciones de la técnica" (117-123) —que puede leerse en línea con las figuras del "nomadismo" y el "sonambulismo vital" de los gitanos, como propone María Pia López (2009: 95-6)—; el tratamiento fenomenológico de la radio y del film como instrumentaciones prácticas que, al tiempo que amplían el repertorio de posibilidades del ser humano, pueden convertirse en una "red inexorable" que lo aprisiona (1933: 125-140); todos esos elementos expresan, en definitiva, una continuidad con su gran preocupación juvenil: la búsqueda de una «cultura para la vida».

* * *

He intentado subrayar los alcances filosóficos de la primera aproximación de Astrada a Marx, mediada por Heidegger y Freyer. Ellos pueden sintetizarse en la centralidad de la categoría de *praxis*, comprendida en sus alcances ontológicos, gnoseológicos y político-sociales. Esta centralidad se mantiene durante todo el período maduro de nuestro autor, si bien de modo tácito, y emerge de manera expresa con el pasaje a la etapa tardía[225]. *La revolución existencialista*, como he señalado, recogerá y ampliará buena parte de los postulados en torno a la actividad práctica, en un intento expreso por responder a "la petición de Heidegger" —en la *Carta sobre el Humanismo*— de "iniciar un diálogo productivo con el marxismo" (1952: 87).

La inicial recepción astradiana de Heidegger está ya condicionada por la confrontación con Marx y el análisis marcusiano de la «constitución material de la historicidad». Esta articulación aparece —aún, quizás, inadvertidamente— en pasajes en los que Astrada circunscribe el «cuidado» a una primaria "necesidad de conservación de la existencia", en clave innegablemente «material» (HM, 470). En igual sentido, es significativo que considere que "el punto de partida de la filosofía de Heidegger" implique "una radical ruptura filosófica con la tradicional posición *antimaterialista* y *humanista* de las épocas anteriores" (473; énfasis propio)[226]. Aquí,

[225] Según una carta enviada por Carlos Cossio a Astrada el 8 de diciembre de 1938, nuestro autor preparó una conferencia titulada "Raíz unitaria de teoría y *praxis* como posibilidades existenciales. Ejemplificación en Marx (Proyecciones del problema en la filosofía actual)", a ser dictada en el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social —que Cossio había co-fundado en octubre de 1938—, hacia mediados del año siguiente. A juzgar por el título, se trata de una reversión del texto de 1932. No sabemos si la conferencia fue pronunciada o no —no figura, por ejemplo, entre las conferencias relevadas por Rainer Horacio Astrada en la bio-bibliografía de su padre (1992)—, pero esta referencia es especialmente relevante, pues se trata de una de las pocas alusiones a Marx durante el período maduro.

[226] En *Idealismo fenomenológico*, ese pasaje sobre Heidegger reza: "…una completa ruptura filosófica con la tradicional posición teorizante, humanista y anti-pragmática de las épocas precedentes" (1936: 69). En la inclusión

«humanismo» debe comprenderse, o bien en términos de un «esteticismo» —como en "La formación política" [1934]—, o bien como una concepción antropológica que acentúa la centralidad de la aproximación «teórica» o «contemplativa» al mundo.

Pero el condicionamiento mencionado en la recepción de Heidegger aparece también, de modo más acusado, en pasajes en los que Astrada afirma que el mundo se muestra como "resistencia", ofrecida al ser humano ante "su impulso de artesano" (470)[227]. Este "impulso de artesano" como constitutivo de lo humano resume en una plástica imagen la concepción astradiana, que coloca a la *praxis* transformadora y «creadora» —el ser humano configura el mundo— en un lugar central. Una década más tarde, en "Ruptura con el platonismo" [1943], Astrada utiliza la expresión *homo faber* para referirse al ser humano, «hombre fabricador», «productor» o «creador» —pero también «artesano», «obrero» o «artífice»[228]. Según una expresa aclaración de Astrada, el vocablo no se limita a una referencia a la "actividad pragmática finalista" que produce "riqueza" —en términos meramente económicos—, sino que alcanza también a la dimensión cosmovisional, que estructura el sentido de la existencia y de la convivencia humanas. El ser humano, "como ente activo, no agota su actividad, en tanto *homo faber*, con fabricar cosas, útiles, instrumentos, sino que, como lo hace notar Maurice Blondel" —de quien Astrada toma la expresión—, "atento él a transformar su mundo, también fabrica (crea) ideales, mitos, místicas" (RP, 662).

En ese sentido, la actividad, la *praxis* del ser humano como motor de la historia se produce en el más extremo «más acá»: no hay ninguna instancia supraterrena que rija u organice la existencia humana. La arquitectura del pensamiento astradiano radicaliza, en todas sus aristas, la autonomía existencial del ser humano, matizada únicamente por las «potencias extrañas» en las que yace enajenado y de las cuales debe recuperarse: la economía capitalista, la ciencia y la técnica, el Estado, además de toda objetividad y valor que, deudores del platonismo, son colocados en un trasmundo, que se opone al fluir de la vida y oculta su historicidad. Los ídolos

---

de "Heidegger y Marx" en *Ensayos filosóficos* (1963) y *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970), Astrada escribe "…antimaterialista y humanista liberal…" (1963: 245; 1970: 173).

[227] Astrada repite la expresión en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*: "[el mundo] no es primariamente otra cosa que la resistencia que encuentra el ente humano al intentar satisfacer dichas necesidades [las necesidades prácticas]; resistencia a su impulso de artesano" (1936: 71); y en *La revolución existencialista*, en al menos dos ocasiones: "[l]a actividad práctica transforma el mundo circundante a objeto de ponerlo al servicio de necesidades humanas, de urgencias finalistas. Somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico" y "[el mundo] se ofrece como conjunto de resistencias al impulso de artesanía del hombre y a su manipuleo de utensilios" (1952: 46; 80). También aparece con un sentido similar en "El encargo de la Tierra" (1943: 193).

[228] Siguiendo a Max Scheler, Astrada había introducido algunas críticas a la concepción del *homo faber*, identificada por aquel con una visión «positivista» y «utilitarista» del hombre (MSPAF, 373, 381; AFP, 602, 607; DAH, 634). No es ese el sentido del término que reivindica en "Ruptura con el platonismo" y que reaparece, en su acepción positiva, en *La revolución existencialista* (1952: 51-2).

de barro en los que el ser humano transcurre sus días no vienen sino a confirmar que éste se halla huérfano de toda instancia trascendente: él los ha colocado allí y en ellos ha depositado sus potencias creativas, auto-enajenándose. El rescate del hombre de tales potencias compone una salvación, esto es, una reconducción a su plenitud. "De vuelta de los trasmundos objetivos" —escribe Astrada en "Ruptura con el platonismo" [1943]—, "el hombre siente la necesidad de centrarse en su propio ser, de proyectarse, con renovado afán creador, en el mundo humano de las posibilidades existenciales. El *sentido* de la existencia humana habrá que buscarlo en ella misma, en las transformaciones y despliegue del hombre en la temporalidad, en el concreto acontecer histórico" Y agrega, finalmente: "[q]uizás en esta alta y difícil tarea logre plenificar su existencia y, a través de la historicidad y su inalienable substancia, alcanzar para la misma un sentido humanamente integral" (RP, 662; énfasis propio).

## VII. 3. El papel del espacio en la «estructura de la existencia humana». El paisaje en la configuración del «ser-sí-mismo»

> Nuestra esfinge, la esfinge del hombre argentino, es la pampa, la extensión ilimitada, con sus horizontes evanescentes, en fuga; la pampa que en diversas formas inarticuladas, que se refunden en una sola nota reiterada y obsesionante, nos está diciendo: ¡O descifras mi secreto o te devoro!
>
> […] Disparada casi automáticamente al limbo de lo remoto y lo borroso, [la existencia pampeana] ignora todavía sus potencias en cierne, la lumbre acogedora de los caminos que pueden conducirla a la plenitud de sí misma.
>
> —Carlos Astrada, "Para una metafísica de la pampa" (1938).

Como ya he destacado en el capítulo anterior, durante las décadas de 1930 y 1940 el intento de elucidación de la peculiaridad nacional adquiere un lugar central en el pensamiento astradiano, mientras se produce su paulatina gravitación hacia el heterogéneo movimiento nacionalista. De estos años son también sus primeros textos y anotaciones en torno al poder configurador del "paisaje", que anudará a su indagación sobre la cuestión nacional. No hay que olvidar, sin embargo, que los textos del joven Astrada señalaban ya una preocupación por el "destino argentino" y una problematización de la "patria" que, lejos aún de su visión posterior, dejaba entrever algunos de los filamentos que resultarían hebras fundamentales de su pensamiento maduro y tardío. No obstante, la importancia del paisaje señala una novedad teórica, en buena medida habilitada por el análisis existencial. A la pregunta por la especificidad de una cultura, Astrada responderá colocando el foco en el modo en que un «tipo humano» distintivo se configura a partir de la relación con su «medio», que en el caso argentino será la pampa:

> hemos de volver la mirada a los senos espirituales y emotivos del alma del hombre argentino y afincamos en esta certidumbre primaria, anterior a todo examen y que tiene la fuerza de un sino: somos hombres de la pampa y llevamos adentrados su desolación y su misterio (PMP, 581).

Además de la mención incidental en "Unamuno y el cientificismo argentino" —apuntada en el capítulo II—, la primera alusión astradiana a la centralidad de la pampa aparece en el responso ensayado para Andrés Terzaga, firmado en junio de 1932 y publicado en *La Vida Literaria*, la revista que dirigía Samuel Glusberg. La obra del poeta riocuartense malogrado tempranamente representaba, según Astrada, "un trozo de luz palpitante en medio de la soledad pampeana". Y a renglón seguido colocaba la siguiente aclaración —entre paréntesis, como si de una nota marginal se tratase—: "[n]inguna aglomeración urbana neutraliza esta terrible y devoradora soledad de nuestra pampa, donde el hombre, aislado con su fervor, es, más que almenada irradiación espiritual, indefensa partícula de cosmos, liberada a las fuerzas destructoras de la intemperie física y moral" (AT, 458-9).

Astrada y Terzaga mantuvieron una relación epistolar que descansaba en una mutua admiración intelectual. La breve y emotiva página que el filósofo escribe ante su muerte —Terzaga acabó con su vida hacia fines de 1931— está labrada en tenues relieves melancólicos; en ella destaca las virtudes de "fino escritor" de su coterráneo y lamenta la pérdida de "una de las más auténticas promesas para el destino de la prosa castellana en suelo americano" (AT, 458). Afirma también que el poeta ya "se nos había ido en la solitaria y altiva declinación de toda esperanza", absorbido por un "pesimismo" que anidaba en "la soledad de un ambiente carente de toda sugestión espiritual" —"la indiferencia de nuestro mundillo de fariseos de la literatura", espeta. Andrés Terzaga sintetiza la parábola de una vida y una vocación truncas; la elegía astradiana bien podría leerse desde el punto de vista de una meditación «existencialista» que, sin caer en la apología, reconoce en el accionar del poeta el imperativo de «permanecer fieles a sí mismos»[229].

Al año siguiente, en una carta enviada a Glusberg el 6 de agosto de 1933 —en la que significativamente halaga *Radiografía de la Pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada, que Glusberg había editado—, Astrada afirmará, resuelto: "[h]ace tiempo que me preocupa el problema de la «existencia pampeana». Medito un esquema desde el punto de vista existencial". Ello se expresará en un artículo de 1934 titulado, precisamente, "La existencia pampeana", con el que emprende el

[229] En esa clave, el breve y emotivo texto astradiano bien podría leerse junto a "Suicidio y tarea existencial", sobre el que volveré en el capítulo VIII, con motivo de la «ética implícita» de la filosofía existencial.

intento de elucidación del «paisaje característico» de la «humanidad argentina»[230]. Astrada reelabora ese ensayo cuatro años después, y lo publica en el periódico *La Nación* con el título de "Para una metafísica de la pampa". Una década más tarde, en 1948, ese texto integrará la primera parte de *El mito gaucho*[231].

Paralelamente, en 1935 Astrada escribe un poético e inspirado texto intitulado "Meditación de Rumipal", que vio la luz cuatro años después en la *Revista del Profesorado* de Buenos Aires y que fue recogido sin mayores modificaciones en *Tierra y figura*, casi tres décadas más tarde. Sin referirse a la pampa, las consideraciones en torno al «papel configurador del paisaje» y de la relación entre ser humano y naturaleza aparecen como parte de un mismo cuadro de preocupaciones[232]. Se trata de un escrito de tono intimista y personal, conscientemente tallado con exaltados ribetes esteticistas, en el que Astrada desbroza la vivencia subjetiva de la enajenación en el paisaje, del olvido de sí ante la sugestión de la naturaleza. Frente al majestuoso paisaje que ofrece el río Tercero, en su provincia natal, el filósofo se sustrae del acontecer del mundo, suspende su quehacer y se siente vacar hacia una eternidad inmóvil:

> [e]ste enorme anfiteatro de montañas se nos ofrece, con su belleza impar, como una copa plena, mitad záfiro líquido, mitad oro transparente; contenido mágico que, al desbordar, se torna celeste, de un celeste profundo que el sol en su carrera occidua va dorando con sus rayos. Desde el pleno mediodía hasta el ocaso el «Señor de los Cerros» (Rumipal) ha mantenido gloriosamente izada su bandera —záfiro, oro celeste— arrebatándonos en sus amplios pliegues, haciéndonos vibrar, dispersos, en los grandes ritmos de su luz.
>
> […] Olvidados totalmente de nosotros mismos, transmigramos en la luz, nos movemos en un mundo sustraído al tiempo, a la duración; flotamos, dispersos, en el elemento dorado, y se nos ocurre pensar, al retomarnos un segundo, que la muerte, aquí, es sólo un rumbo, una tesitura cromática (MR, 544).

[230] Sabemos de la existencia de ese ensayo a partir de la bio-bibliografía confeccionada por su hijo, Rainer Horacio Astrada. No obstante, el trabajo de Rainer no ofrece mayores precisiones ni referencias sobre la publicación de "La existencia pampeana". Los principales trabajos críticos en torno a Carlos Astrada tampoco han dado cuenta de ese escrito —a excepción de David, quien lo menciona y establece como primera versión, "condensada", de las tesis de *El mito gaucho* (2004: 97), posiblemente siguiendo a Rainer. En el curso de mis investigaciones hemerográficas tampoco he podido dar con él; cabe la posibilidad de que haya permanecido como un borrador inédito.

[231] Pueden puntualizarse otras estaciones en el recorrido que va desde "La existencia pampeana" hasta *El mito gaucho*. Además de su aparición de 1938 en *La Nación*, "Para una metafísica de la pampa" fue vuelto a publicar en el primer número de la revista *Antología*, de noviembre de 1944. Asimismo, fue recogido, con importantes modificaciones, en el apartado tercero de "Surge el hombre argentino con fisonomía propia" —titulado "El paisaje originario, o mítico, del hombre argentino"—, texto compilado en el libro colectivo *Argentina en Marcha*, editado por la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual en 1947, una publicación de carácter oficialista. Este texto, a su vez, conforma la primera parte de *El mito gaucho*, publicado al año siguiente. La meditación astradiana en torno a estos temas continuará en "Historicidad de la naturaleza" (1949) y llegará hasta *Tierra y figura* (1963).

[232] La problemática de la relación entre ser humano y naturaleza también había despuntado tangencialmente en el artículo "Goethe y el panteísmo spinoziano" [1933], en el que Astrada expone sumariamente la visión romántica del tema. Volverá a aparecer con motivo de la obra herderiana en "El pensamiento filosófico-histórico en Herder y su idea de Humanidad" [1944].

Pero el paisaje contemplado por el filósofo no es el resultado de la inintencionada «acción» de «los elementos», sino fruto de la actividad humana, que se despliega ante el ambiente a partir de exigencias práctico-finalistas. "Este orbe, finito y concluso, acaba de salir, luminoso de juventud, de las manos del Creador. Sólo que el Creador de este mundo que nos enhechiza", afirma Astrada, "no es el Demiurgo platónico, ni el Dios cristiano de la *creatio ex nihilo*, sino la poderosa y prosaica técnica". En ese sentido, la intervención humana no ha simplemente «modificado» el paisaje de Rumipal, sino que lo ha «constituido». Los resultados de la acción técnica han trascendido aquella "intención pragmática": "aquí, la técnica, con su formidable obra, quiso encadenar a sus materiales designios al «Señor de los Cerros»" —a Rumipal—, "pero éste la puso al servicio de su proteica esencia, y la naturaleza, con el sortilegio de su belleza, triunfó, sin anularlo, sobre el propósito utilitario del hombre". Astrada acentúa una visión romántica y panteísta de la naturaleza, que en mi opinión no debe ser leída de modo literal. Rumipal es quien "trae el olvido", quien "nos arranca del estremecimiento del existir para que, liberados un instante de nuestro ser y hacer, estemos simplemente ahí, como partícula en suspensión […]. Pide, y se la otorgamos, como única ofrenda, el silencio de todos nuestros clamores vitales" (MR, 546). La vivencia que despierta la contemplación del paisaje se tiñe de cierto «goce estético», pero también abre, de modo más radical, a una cierta disposición «reverencial» ante el entorno, producto de la comprensión de nuestra implicación en él. La admiración del imponente cuerpo líquido conduce a un estado de trance en el cual la relación puramente utilitaria entre ser humano y naturaleza ha quedado quebrada. Al contemplar la inmensa masa líquida que apenas turba su quietud —allí no hay oleaje ni corriente, allí reina una estática y muda placidez—, el hombre, nos dice Astrada, sencillamente «está»[233].

Pero esa dispersión que produce la visión de la naturaleza es suspendida, siquiera fugazmente, por los clamores que advienen de tierras lejanas: "irrumpe en nuestro quietismo cósmico la reminiscencia de otro mundo, de otros seres, de próceres afanes y luchas" (MR, 546). Se trata del hondo rumor que llega del continente europeo que, sumido en "esfuerzos heroicos, creadores y trágicos", contrasta con el paisaje de Rumipal, "orbe concluso e ingrávido, sustraído del tiempo" (545). En estas frases puede vislumbrarse una línea de indagación que será importante en el pensamiento de madurez de nuestro autor, relacionada con el lugar que ocupa el continente americano en la historia occidental —tópico signado por la sentencia hegeliana de que América es un continente «sin historia», sobre la que volverá críticamente en "Destino de las Américas en

[233] Esos breves apuntes prefiguran, en cierto sentido, las incursiones tardías en torno al *ethos* de las culturas amerindias, pero también recuerdan al pensamiento de Rodolfo Kusch, que en ese punto ha ido más lejos que Astrada. He desarrollado estos argumentos en: Prestía (2021c).

la historia, según Hegel" [1942], que ya he abordado en el capítulo anterior. Años después, estas preocupaciones encontrarán desarrollo en la amistosa polémica con Ernesto Grassi en torno a la «historicidad de la naturaleza»[234].

No obstante, pulsa en Rumipal también la Historia, como destino y prospección, como «esperanza»:

> [a]quí algo acontece, algo va más allá del presente; aquí hay un latido de futuridad. Del nido de la roca, cubierto por las alas del pájaro blanco, mensajero de una belleza cierta, sale un hilo de oro. Algún día, en una patria redimida y engrandecida, este hilo, puro como la luz, plástico como la arcilla en las manos del Hacedor, frágil como toda belleza en trance de alumbramiento, irá a enriquecer la cuenca espiritual de la edad de oro que la niñez argentina dará a nuestro pueblo (MR, 546-7).

Un lector familiarizado con los principales textos astradianos notará el paralelismo entre la descripción de lo que se propone como una vivencia personal, subjetiva, en Rumipal —"semejante fuga de nosotros mismos la hemos experimentado, en forma total, en este mediodía luminoso del otoño incipiente…" (MR, 544)— y lo que constituye, siempre según Astrada, la particularidad de la existencia argentina, configurada por el paisaje pampeano. Como he señalado anteriormente, por estos años Astrada iniciará sus reflexiones en torno a la esencia argentina con su artículo "La existencia pampeana" [1934] y su reelaboración "Para una metafísica de la pampa" [1938]. El paisaje pampeano, con su infinita extensión, es "el plano espiritual sobre el que se desperdiga y diluye" el ser humano argentino. Su "drama existencial" es el del "hombre anonadado por la extensión ilimitada y entregado sin rescate a una radical soledad telúrica". La pampa es una "invitación a huir de sí mismo" y "trashumar sin rumbo"; "el hombre argentino, bloqueado por la soledad, presa del aburrimiento, diluido en la melancolía, es, ni más ni menos, que átomo pronto a desplazarse y disiparse en el pampero, vehículo veloz para su deserción fundamental" (PMP, 583).

Una década después, en *El mito gaucho*, Astrada trasladará la caracterización de la particularidad de la existencia pampeana al plano del decurso histórico-político. La inclinación

[234] El intercambio se suscitó como corolario del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 celebrado en la ciudad de Mendoza, al que asistió Grassi junto a la plana mayor de la filosofía europea. A la «a-historicidad» de la naturaleza que el italiano, sobrecogido por la monumentalidad de la cordillera de los Andes, creyó encontrar en América, Astrada opone una concepción que establece que toda naturaleza está ya historizada y que en todo paisaje está ya implicado el ente humano. La polémica fue recogida en la revista *Cuadernos de Filosofía*, que Astrada dirigía en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Para una mirada de la disputa, cf. David (2007). Dejo apuntada la posibilidad de un estudio pormenorizado que identifique los puntos de contacto entre ambos filósofos, discípulos de Heidegger que le han otorgado importancia al tema del lenguaje y el mito, críticos del giro «anti-humanista» de su maestro que, si en Astrada buscó abrirse a la tradición dialéctica, hegelo-marxista, en Grassi buscó abrevar, sobre todo, en su propia raíz latina: el humanismo italiano clásico.

del "hombre de la pampa" a la dispersión estaría plasmada históricamente en una generación desertora de su propio destino, vicaria de modos de existencia ajenos, una "civilización de transplante" que convirtió a la pampa en un "*Hinterland* colonizado de acuerdo a las exigencias y para satisfacer las necesidades de la metrópoli europea" (1948: 36). Como reverso de la misma moneda, surgieron en nuestro país "formas institucionales y políticas informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica" (36). Como ha aprendido en Heidegger, para un pueblo, una posibilidad de Historia [*Geschichte*] no puede abrirse en el presente sino cuando se proyecta como su futuro una posibilidad no advenida de su pasado. Retomar el contacto con nuestra «esencia» argentina —que será retomar el contacto con nuestro mito originario, plasmado en el *Martín Fierro*, nuestro poema épico—, aparece, así, como la posibilidad de trazar una existencia propia, de la cual una generación ha «desertado»[235].

Esta serie de textos puede encuadrarse en el marco general de los «ensayos de caracterización del ser nacional», tan en boga durante las décadas de 1930 y 1940[236]. No obstante, para el presente apartado quisiera destacar la dimensión que los enlaza, sin contradecir aquello, a una particular lectura de la analítica existencial heideggeriana, que acentúa la "espacialidad" como fenómeno constitutivo del ser humano o *Dasein*. El paisaje pampeano no debe ser considerado "exclusivamente" como "medio físico" —es decir, a partir de una mirada que lo considera ónticamente, como es el caso de la de las ciencias naturales— sino "una definida modalidad o estructura existencial" (PMP, 582). El ser humano no puede, en principio, «liberarse» de su paisaje, pues no se trata de una «externalidad» que sobreviene —como si de dos «objetos» que «entran en relación» se tratase—, sino parte integrante de la estructura de la existencia.

[235] En los escritos "El arte de Jorge Beristayn" [1941] y "Para un programa de vida argentina" [1943], Astrada introduce el tema del paisaje pampeano y la «esencia» argentina en varios modos que adelantan *El mito gaucho*. Volveré sobre este punto en el capítulo final.

[236] Entre los más destacados pueden nombrarse: *El hombre que está solo y espera* (1933), de Raúl Scalabrini Ortiz; *Radiografía de la Pampa* (1933) y *La cabeza de Goliat* (1940), de Ezequiel Martínez Estrada; *Historia de una pasión argentina* (1937), de Eduardo Mallea; *Temas existenciales*, de Homero Guglielmini (1939); y las reflexiones en torno a "lo facúndico" de Saúl Taborda, desplegadas a partir de mediados de la década de 1930. Todos esos ensayos —incluidos los de Astrada— guardan un diálogo, más o menos tácito, con el *Facundo* (1845), de Sarmiento, y *El Payador* (1916), de Lugones. Asimismo, en el sucinto planteo del problema que Astrada adelanta en "Para una metafísica de la pampa" dirá, casi al pasar, que "[s]obre este tema los intelectuales extranjeros que nos visitaron, rozándolo epidérmicamente, nos han obsequiado algunas *boutades;* se les diluyó la agudeza y acierto en la esencia virgen y esquiva de la pampa, que quedó intacta, indefinida, insospechada". Con ello, critica elípticamente a Waldo Frank, Hermann Keyserling y José Ortega y Gasset, quienes visitaron el país hacia fines de la década de 1920 y dejaron sus impresiones sobre el «modo de ser» argentino. Contra ellos arremete Astrada: para "nosotros, argentinos, este problema no es algo susceptible de «puntos de vista» teóricos y estrictamente «objetivos», sino una desazón que nos punza y angustia […]; es una acuciosa oportunidad existencial, de la que, según como la afrontemos y absolvamos, depende el rumbo de nuestras realizaciones" (PMP, 582).

"Cuando estamos lejos del predio pampeano y nos aturdimos un poco en medio de la alucinación de las urbes europeas", propone Astrada, "nos acaece que de pronto nos sentimos dispersos, desamparados en una zona desértica superpuesta, o mejor, infrapuesta por arte mágica a la convivencia culta y civilizada". Se trata de una "especie de discontinuidad interior", un "desconcertante silencio emocional" que nos arrebata. "Es el enigma de la pampa —su maleficio— que viaja con nosotros" (PMP, 581)[237]. Lejos del paisaje natal, el hombre argentino se descubre como lo que es: "hombre de la pampa".

"El vago contorno pampeano", escribe Astrada, "es el contorno mismo de nuestra intimidad, la atmósfera despoblada y yerta que nuestros contenidos expresivos deben transponer antes de llegar a los seres y las cosas". Para saber "qué somos y qué queremos ser", los argentinos "debemos, antes que nada, esforzarnos por indagar y precisar la forma peculiar" de nuestra existencia, configurada por el ámbito pampeano. En otras palabras, "tenemos que hacer un análisis del ser del hombre argentino, y, mediante este análisis, inferir el horizonte y la proyección de una metafísica de la pampa misma" (PMP, 581). Ello conduce al "problema" y la "tarea" —"incisión abierta en nuestro destino en cierne"— de "poner en descubierto la estructura esencial y las posibilidades del hombre argentino" (582).

Si el ser humano, "por la estructura esencial de su existir, es primariamente un ser distante, excéntrico, es decir que, para él, el ser de su existencia es lo más lejano" —escribe Astrada en tácita paráfrasis de Heidegger—, el hombre argentino, en virtud del paisaje al que se ve arrojado en su existencia, la desolación telúrica de la pampa, es, en verdad, "doblemente excéntrico", "una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión" (PMP, 584). Mientras que la revelación y posesión de su existencia están dadas al hombre por un retorno, "un retomar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico", el hombre argentino, en cambio, no puede en principio recuperarse, disperso en un horizonte infinito (581).

El breve tratamiento heideggeriano de la "espacialidad" [*Räumlichkeit*] está contenido, en sus trazos principales, en los §22 a 24 de *Sein und Zeit*, de lo que Astrada da sumaria cuenta en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936: 75-6)[238]. Heidegger procura mostrar

[237] Compárese el fragmento citado con el párrafo correspondiente en *El mito gaucho*, en el que Astrada utiliza el tiempo pretérito, ligando tácitamente sus pareceres a su propia vivencia personal, esto es, su viaje a Alemania (1948: 13-4).

[238] Me refiero, claro está, al tratamiento heideggeriano del tema con el cual Astrada pudo haber tenido contacto para el período analizado. El tema del «espacio» volverá en numerosas oportunidades en la obra de Heidegger, entre las que se destacan las conferencias *Zur Sache des Denkens* [1962] —en la que rectifica la prioridad del tiempo sobre el espacio planteada en el §70 de *Sein und Zeit*— y *Die Kunst und der Raum* [1969]. Desde otro

que el tratamiento del espacio debe realizarse en relación a la «mundaneidad del mundo». En esa clave, el espacio como fenómeno constitutivo de la existencia no es el espacio físico-matemático o geométrico: ello ya implica una peculiar comprensión de sí del *Dasein* y «su» mundo, que obtura una indagación ontológica como la pretendida en *Sein und Zeit*. En consecuencia, Heidegger afirma que al espacio

> no se llega por la desmundanización del mundo circundante, sino que la espacialidad puede ser descubierta únicamente sobre la base del mundo, y de tal manera que sin embargo el espacio es con-constitutivo del mundo, en razón de la esencial espacialidad del Dasein mismo en lo que concierne a su constitución fundamental de estar-en-el-mundo (SZ, 113).

El ente intramundano comparece ante el *Dasein* como una «totalidad respeccional» [*Bewandtnisganzheit*], de acuerdo a sus intenciones pragmáticas. En su comparecer, el ente ya es «espacial». A cada útil le pertenece un "lugar propio" [*Platz*], que "se determina desde un conjunto de lugares propios recíprocamente orientados en el complejo de útiles a la mano en el mundo circundante" (SZ, 102). A ese conjunto lo llama Heidegger "zona" [*Gegend*]. El *Dasein*, como estar-en-el-mundo, es también espacial, "en un sentido originario" (SZ, 111). La espacialidad del *Dasein* se da en los modos del desalejamiento [*Entfenung*] y la direccionalidad [*Ausrichtung*]: toda ocupación se dirige a una zona previamente descubierta, en la que los entes a la mano son puestos en la cercanía en función de la intención finalista del *Dasein*. "Y porque el *Dasein* es espacial en la forma descrita, el espacio se presenta como *a priori*. Este término no indica algo así como una previa pertenencia a un sujeto primeramente sin mundo, que proyectaría desde sí un espacio", aclara Heidegger. Antes bien, con el término "aprioridad" pretende mentar la "prioridad del comparecer del espacio (en tanto que zona) en el correspondiente comparecer de lo a la mano en el mundo circundante" (111). En otras palabras, si el mundo circundante se presenta al ser humano espacialmente es porque el espacio es un fenómeno constitutivo de la mundaneidad del mundo y, por consiguiente, del *Dasein*.

Según Heidegger, el *Dasein*, en virtud de la constitución ontológica del estar-en-el-mundo, está ya siempre «familiarizado» con «su» mundo, en virtud de su ocupación circunspectiva. Pero en la infinita extensión pampeana el ser humano se encuentra ante la "ausencia de las cosas familiares"; allí carece "de las circunstancias habituales que, de acuerdo a los implícitos propósitos e intenciones finalistas de la existencia humana, definen un mundo circundante, concretan un paisaje viviente y con sentido humano, o sea un contorno humanizado" (PMP, 583).

---

punto de vista, la disertación pronunciada en el célebre coloquio de Darmstadt, *Bauen, Wohnen, Denken* [1951], retoma la problemática del espacio en su vínculo con la técnica moderna.

Como "ser de la lejanía", el hombre argentino no logra estructurar un mundo (584). En esa clave, Astrada puede decir que en la pampa "el hombre no es nada, o, mejor, es una nada y aquella lo es todo, es decir es un todo que totaliza la dispersión y la nadería de un ser, diluido en este todo sin partes, absorbido por él". El hombre de la pampa cuaja una "existencia extrañada de sí misma, ausente, extrovertida en la extensión, identificada con la monotonía de la llanura y con la inestabilidad de sus elementos" (583).

En su examen de la cadena de fines remisionales que supone todo ente a la mano, Heidegger conduce el análisis al «por-mor-de», al proyecto en que el *Dasein* se ha colocado. La "totalidad respeccional" remonta a "un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más", a un ente que no es "en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma", esto es, al *Dasein* (SZ, 84). "El primario «para-qué» es un por-mor-de [*Worumwillen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser". En ese punto de su análisis, Heidegger brinda un ejemplo significativo, que puede tomarse en consideración para los propósitos del presente apartado:

> este ente a la mano, que por eso llamamos martillo, está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última «es» por mor del *Dasein* que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser (SZ, 84).

En la "protección contra el mal tiempo" mentada por Heidegger, que lleva al *Dasein* a levantar algún tipo de construcción que le brinde cobijo o refugio, aparece el condicionamiento «ambiental» de la existencia humana. En ese sentido, el análisis del por-mor-de conduce a reconocer la serie de elementos con los cuales el hombre «cuenta» en su ámbito, lejos de perspectivas naturalistas o raudamente deterministas. Con ello, la indagación se traslada hacia los factores concretos que conforman el espacio: el mundo «natural» en el que el *Dasein* se encuentra primariamente.

El escrito de Marcuse citado en el apartado anterior, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* [1928], profundiza esa línea, que cae por fuera de las preocupaciones de *Sein und Zeit*. "La condición de arrojado del *Dasein*", escribe Marcuse, "es también condición de arrojado en una determinada parte del mundo natural. De esa parte de su mundo circundante natural extrae el *Dasein* en principio las posibilidades de su existencia en tanto que posibilidades de la producción y reproducción" (2010: 119-120). A ese "entorno" a partir del cual el *Dasein* bosqueja su proyecto lo llama Marcuse *Lebensraum*, "espacio vital"; éste "[n]o es ninguna

«forma de la intuición», tampoco ninguna espacialidad natural vacía, sino que está lleno con los entes a la mano del *Dasein* que se ocupa de él". "Desde ese espacio vital", continúa Marcuse, "salen a su encuentro los objetos de sus temores, esperanzas y creencias, desde él recibe el estímulo para toda acción" (119-120)[239].

Según Marcuse, "[a] cada *Dasein* histórico-concreto pertenece un «espacio vital» histórico-concreto", que impone ciertos límites a su accionar. Pero esos límites no se tornan una "barrera irrebasable", pues el espacio vital "puede ser estrechado, ampliado o hecho estallar", es decir, modificado y trascendido. Así, "estos estrechamientos, ampliaciones y explosiones son en cada ocasión transformaciones de ese espacio vital determinado y como tales determinados por él, de manera que [el espacio vital] ingresa en el movimiento histórico en tanto que legado ineludible" (2010: 120). En la indagación marcusiana, la consideración del «mundo natural» en tanto *Lebensraum* resulta parte de su tentativa de un análisis de la "constitución" o "contenido material de la historicidad", esto es, "el ámbito de condiciones históricas concretas bajo las cuales existe un *Dasein* concreto, en las cuales están arraigados en cada caso el *Dasein* y la totalidad respeccional de su mundo" (104-5). Así, continúa Marcuse, el *Dasein* está "determinado", por una parte, "por el mundo circundante" en el que "está arrojado (naturaleza del suelo, clima, situación, etc.)" y, por otra, "por el legado histórico de las generaciones precedentes, al cual queda vinculado (positiva o negativamente)" (122). Con este breve rodeo a través de Marcuse no quiero

[239] Sobre la utilización del vocablo *Lebensraum*, cabe apuntar lo que Richard Wolin y John Abromeit señalan en su traducción del texto de Marcuse al inglés: "de modo más sorprendente que cualquier otro concepto utilizado por Marcuse en su primer ensayo publicado, el uso repetido de este término ilustra su problemática proximidad al discurso de la revolución conservadora de la Weimar de fines de la década de 1920. Aunque en Alemania el término no entraría en el léxico popular sino hasta después de la toma del poder nacional-socialista, en 1933, ya había sido introducido en discusiones académicas hacia el filo de los siglos XIX y XX por el geógrafo de Leipzig Friedrich Ratzel, y a fines de la década de 1920 se había convertido en una parte integral de la ideología de la revolución conservadora […]. La pregunta que enfrentan los lectores de las *Contribuciones* de Marcuse es la siguiente: dado que Marcuse tiene que haber sido consciente de las implicancias ideológicas «derechistas» del concepto, ¿por qué se apropió de él para su propio proyecto crítico marxista? Los escritos de Marcuse de la década de 1920 también fueron parte de la revuelta emprendida por el vitalismo (*Lebensphilosophie*) y la fenomenología contra el positivismo y el neokantismo, que alcanzó su punto álgido durante la República de Weimar […]. Como muchos de su generación, Marcuse se sintió atraído por el concepto filosófico de «vida», porque permitía articular el descontento con los procesos rápidos y contradictorios de modernización y racionalización en Europa Central durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. […] De modo similar, el movimiento fenomenológico de las primeras décadas del siglo XX intentó recapturar la «pura experiencia» del «mundo de la vida», supuestamente perdida como resultado de la racionalización social y el correspondiente objetivismo rígido de las ciencias. En este contexto, uno piensa, por ejemplo, en los desarrollos del Heidegger de *Ser y tiempo* en torno al *Dasein* como estar-en-el-mundo, o en su crítica del espacio (*Raum*) cartesiano abstracto. Al utilizar el concepto de *Lebensraum*, Marcuse se desliga, tanto del sentido cartesiano abstracto del espacio, como del descaradamente ideológico y pseudo-biológico de Ratzel y los nacional-socialistas: para Marcuse el *Lebensraum* está profundamente impregnado de la historicidad del *Dasein* humano. Incluso va un paso más allá que Heidegger —y al hacerlo demuestra su diferencia fundamental con el discurso de la revolución conservadora—, en la medida en que reconoce que el espacio vital no es una «comunidad de destino» monolítica y particularista, sino que está plagado de contradicciones sociales que sólo pueden ser resueltas por un sujeto universal" (Marcuse, 2005: n.57, 199-200; trad. propia).

sugerir que Astrada ha construido su perspectiva en torno al paisaje a partir de aquel. Antes bien, busco señalar una serie de afinidades que coloca a ambos autores en la línea de una común orientación: el análisis de los factores concretos del mundo «natural» en que cada *Dasein* ha sido arrojado. Esa común orientación está posibilitada por el punto de partida heideggeriano, que únicamente en el caso de Marcuse se desarrolla como un expreso señalamiento de las que serían sus «limitaciones»[240].

En síntesis, el análisis del *Dasein* no puede realizarse exclusivamente en relación con la temporalidad, sino que debe integrar los contenidos particulares del espacio. Aquello que está brindado al *Dasein* como tarea resulta también de su ámbito peculiar, que lo limita y ciñe a un cúmulo de posibilidades distintivas. Así, la «autocomprensión» del ser humano no se produce únicamente en relación a la historicidad, sino también en función de la «ambientalidad», de un «medio» característico que condiciona su ser sí-mismo[241]. Pero, cabe aclararlo, historicidad y ambientalidad no deben pensarse como dimensiones divergentes que, luego, en un momento «derivado», entrarían en relaciones recíprocas. Por el contrario, historicidad y ambientalidad están irremediablemente ligadas, de modo tal que no es posible pensar la una sin la otra. Todo «ambiente» es histórico, en función del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Complementariamente, la

[240] Un trabajo complementario podría abordar la cuestión del espacio a partir de una articulación con los desarrollos de Hans Freyer en torno al tema, quien en el capítulo sobre la "Comunidad" de su *Soziologie als Wirlichkeitswissenschaft* propone la noción de *Schicksalsraum* —literalmente: «espacio de destino»—, en una línea muy similar a la *Lebensraum* marcusiana. Quien ha trabajado sobre la dimensión del "espacio" en Freyer es Gerardo Oviedo (2015), a partir de una lectura de su influencia en Ezequiel Martínez Estrada.

[241] He tomado el término «ambientalidad» de la última traducción española del libro *Fūdo* [1935], de Tetsuro Watsuji, versión a cargo de Juan Masiá y Anselmo Mataix. Con ese término se traduce el peculiar vocablo japonés que da título al libro y que, en palabras de su autor, "abarca un área semántica muy amplia, desde características climáticas, geológicas o topográficas hasta la fertilidad del suelo y la configuración del paisaje", en una perspectiva que pretende considerar al ambiente en clave ontológica (Watsuji, 2006: 23). Filósofo formado en Alemania en los mismos años que Astrada, Watsuji cree encontrar "una limitación en la obra de Heidegger", en la que la espacialidad quedaría "un tanto velada frente al luminoso énfasis en la temporalidad". A ello pretende responder a partir de una "fenomenología cultural del paisaje" capaz de revelar la mutua imbricación de los condicionamientos históricos y los ambientales, a los que considera notas fundamentales de la estructura de la existencia humana por igual (Watsuji, 2006: 17-8). La lectura de la obra de Watsuji ha sido de especial relevancia para mi interpretación de estos textos de Astrada, y he propuesto un abordaje comparativo de aspectos parciales de las perspectivas de ambos autores en: Prestía (2020b; 2021a). Tal aproximación está posibilitada por la base común de sus indagaciones: el método fenomenológico, aprendido en Husserl, pero sobre todo en la particular orientación que le imprimieron Scheler y Heidegger.

La elección del término «ambientalidad» para la obra de Astrada no es antojadiza: el filósofo argentino utiliza numerosas veces el término "ámbito" —posiblemente una traducción del alemán *Umkreis*— para dar cuenta de la pampa como mundo circundante de la comunidad argentina, que impone una serie de límites de la que es necesario apropiarse. En ese sentido, los vocablos "medio", "predio", "contorno" y "paisaje", todos ellos utilizados por Astrada, pueden dar una impresión errónea o confusa de la perspectiva que aquí busco destacar. Si los primeros tres remiten a una representación que coloca el foco en el carácter «físico» del ambiente, esto es, óntico, el último es fruto de una comprensión precisa que el *Dasein* hace de su entorno: sólo tiene paisaje quien tiene la posibilidad de la contemplación estética (Simmel, 2013). La utilización de aquellos términos no debe olvidar que el «hilo conductor» subyacente a las indagaciones astradianas radica en la consideración del «ambiente» como uno de los caracteres ontológicos de la existencia.

historia es historia en un ámbito característico, y en éste tienen lugar, por tomar las palabras de Astrada, la "dirección", "tarea" y "meta" de un determinado grupo humano (PMP, 582).

Las tramas de la convivencia están entrelazadas con una condicionalidad histórico-ambiental característica, que en su sedimentación expresa el modo de ser distintivo de una comunidad nacional, su unidad de estilo colectivo o *ethos*. En ese sentido, el paisaje configura "una forma privativa de existencia", limita al ente humano, como estar-en-el-mundo, a un repertorio de posibilidades, condiciona todos sus "contenidos vitales" y "expresiones culturales" en las que una comunidad objetiva su "humanidad histórica, en trance de accesión a la universalidad" (PMP, 582). En esa misma clave debe leerse la aproximación que Astrada realiza entre "pampa" y "estepa" en *El mito gaucho* (1948: 16), como también los pasajes de *Tierra y figura* en que amplía sus consideraciones hacia otros «ámbitos» del país y del continente, bosquejando así el cuadro de una "tipología humana" americana (1963: 13 ss). Por otra parte, la ambientalidad se plasma también en el «temple» o «talante», en la «disposición anímica» particular de un grupo humano: el "hombre de la pampa" es "un ser de la lejanía" y, como tal, está tomado por la "melancolía" (PMP, 584).

Para el ente humano, el «paisaje» se constituye, ante todo, como límite: no se es libre de no ser quien se es a partir de una particularidad histórico-ambiental. Ir más allá de ese límite supone aprehenderlo. Ahondar en el paisaje historizado, llevar a plenitud las potencialidades dadas por el *ethos* que aquel ha configurado —como primera instancia para superarlas— resulta, así, la «misión» de cada pueblo histórico. En un plano expresamente ético-político, ello conduce a la impugnación de una visión «idealista», abstracta, que pretende introducir modelos universales a realidades singulares disímiles. El «límite» histórico-ambiental se torna así «posibilidad», que debe ser asumida, aprehendida y recorrida hasta el final.

## VII. 4. La valoración del cuerpo, «nuestra gran Razón»: de Nietzsche a Scheler.

> Un orbe que ha envejecido irremediablemente añora la perdida juventud; pero una juventud que sólo se busca en la vibración instintiva, en el instante aleatorio del éxtasis biológico sin llegar a toma de conciencia de sí, a contemplarse como permanente presencia esencial, no es del todo juventud.
>
> —Carlos Astrada, "La nueva imagen del hombre", en *El juego metafísico*, 1942.

En la primera parte de la presente investigación he propuesto que la interpretación astradiana juvenil de la Revolución bolchevique como un acontecimiento que había propiciado un «renacimiento del mito», apuntaba, entre otras cuestiones, a mostrar los límites de la razón analítica. Astrada mantendrá esas coordenadas de lectura en su libro sobre Nietzsche de 1945, en

el que identificará el horizonte abierto por la victoria soviética en la Segunda guerra mundial con una nueva «edad trágica», signada por la «reaparición» de Dionisio. Sin embargo, la vía abierta hacia una ampliación de la racionalidad no se reduce al tema del «mito». Dionisio representa también la exaltación de los «valores vitales» y, en ese sentido, la rehabilitación del cuerpo, «nuestra gran razón». Tras siglos de negación de la vida a causa de una hipóstasis del ideal intelectualista se abre paso una época en la que el ser humano es contemplado en su totalidad, como una "unidad de cuerpo y alma", un "hombre real" que se afirma "contra el hombre meramente consciente, falsificado por el espíritu y la *ratio*" (1945: 117). Dionisio, figura simbólica que trasunta la "irrupción de los rusos" en el ámbito cultural y político europeo, inicia una "nueva promoción de la vida" en la que encuentra expresión el "*espíritu encarnado*, vitalizado e impelido por la fuerza expansiva del instinto" (152; énfasis propio).

Como he adelantado en el capítulo V, la valoración del «cuerpo» en la consideración del ser humano es otra de las dimensiones destacadas de la visión astradiana de madurez. Ligado a sus tempranas lecturas nietzscheanas y, en general, en función de su inmersión en las filosofías de la vida que dominaron el panorama intelectual y cultural a principios de siglo, la restitución del cuerpo frente a la hipóstasis de la razón abstracta era una dimensión que ya integraba su pensamiento, aunque de manera tenue —a partir de la habilitación de las "pasiones" y los "instintos" en su consideración de la ética—; pero también lo era la impugnación del extremo opuesto, biologicista, que reducía al ser humano únicamente a su dimensión "psico-física" —de la cual sus polémicas con Eugenio D'Ors [1921] y Ramón Turró [1926], al menos en lo que respecta a una consideración de la teoría del conocimiento, son más que elocuentes, y cuya argumentación discurre por similares carriles en su diatriba contra George Santayana [1943].

Pese a esas tímidas incursiones juveniles, no será hasta su período maduro que el tema del «cuerpo» gane un lugar significativo en su visión filosófica. En este punto, el pensamiento astradiano acusa la ostensible influencia de otro gran lector de Nietzsche, Max Scheler. En efecto, las consideraciones en torno al papel de la «corporalidad» que recorren sus principales obras maduras y tardías tienen ecos de la concepción antropo-filosófica scheleriana y la comprensión de la historia que le es subsidiaria. Astrada expone por primera vez esa perspectiva en "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica", de 1928, y la hace suya en "La nueva imagen del hombre", una conferencia que dicta en diciembre de 1932 en el Ateneo Juventud Israelita, de Rosario, y que recoge en un capítulo homónimo de *El juego metafísico*, diez años más tarde. La conceptualización más acabada de esta línea de indagación aparece en el último capítulo de *La revolución existencialista*, de 1952, y sobrevuela el resto de su obra tardía.

Según Astrada, en la "nueva imagen" que el ser humano postula como orientación de sus esfuerzos, "instinto e idea" aparecen como dos dimensiones igualmente necesarias y complementarias. Ello se emplaza sobre una visión de los últimos siglos de la Edad Moderna desplegada en tres «momentos» distintivos, en una argumentación que sigue de cerca las líneas trazadas por Scheler en sus trabajos postreros: *Mensch und Geschichte*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y, sobre todo, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. En el primer momento, que se extiende desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX, se asiste a la entronización de la razón abstracta, a la sobrevaloración del espíritu y el intelecto. Ello es una continuación del tradicional ideal ascético occidental, a la vez filosófico y religioso, que toma renovados alcances a partir del racionalismo iluminista. Un segundo momento, que crece desde el seno del primero como una suerte de reacción, acontece hacia fines del siglo XIX y principios del XX como su extremo opuesto, irracionalista. Se produce entonces una reivindicación de lo "biológico" e "instintivo", que interrumpe la excesiva dirección anti-vital de la cultura occidental, trazando nuevos surcos para una más plena concepción del ser humano. El gran protagonista de esa etapa es, precisamente, Friedrich Nietzsche, quien, "en nombre de los valores vitales, eleva la primera protesta contra ese ente despotencializado y exangüe que las valoraciones convencionales de una cultura de máxima sublimación ascética y racionalista habían dado en llamar «hombre»" (1942: 140). Nietzsche, continúa Astrada, "nos aportó en germen la nueva verdad": el ser humano "es *unidad de cuerpo y alma*, y como tal hay que contemplarlo en su totalidad dinámica, y dentro de la pluralidad de ámbitos en que vive y de cuyas posibilidades él es portador" (1942: 142; énfasis original). "En todos los predios de nuestra época se siente la presencia orgiástica de Dionysos, y una nueva primavera corre por las playas del mundo", sentencia Astrada (142).

Pero si la anterior represión de lo corporal se había producido con gran violencia, la reacción en nombre de las potencias vitales se produjo con una virulencia similar. "Nuestra época", escribe Astrada, "reaccionando contra la sublimación ascética espiritualista", exalta "el lado psicofísico" del ser humano "en demasía". En ese sentido, el "espíritu y todas sus manifestaciones experimentan hoy una visible desvaloración, y correlativamente se supervalora la vida instintiva". Se llega, así, "hasta el extremo" de "una verdadera *rebelión de los instintos*", expresión que toma directamente de Scheler (Astrada, 1942: 142).

Pero este momento histórico no es más que una "etapa transitoria". Contra aquel exceso surge, entonces, un tercer momento, en cuya dirección la humanidad contemporánea estaría orientada, y que implica un "equilibrio armónico" o "síntesis", una era de la «nivelación» o la

«igualación» en que habrán de integrarse ambas dimensiones de lo humano, la racional y la irracional, la idea y el instinto, el espíritu y la vida[242]. "Tenemos ya al hombre en posesión de uno de los términos de la ecuación: *vida*; palabra que, erigida en lema, define casi sin residuo la orientación de nuestra época con su clamor vitalista y su práctica de la filosofía del orgiasmo", afirma Astrada, y agrega: "ahora, él, consciente de su estructura esencial, ha de ascender hasta el otro término: *espíritu*" (1942: 143)[243]. Queda trazada así la "nueva imagen" de la humanidad, el ideal del "hombre plenario" o "integral" que, "a la par de una igualación de las diferencias en que el tipo humano se ha escindido en las distintas direcciones de su actividad", reclama fundamentalmente la síntesis "del hombre apolíneo y del hombre dionisíaco" (144)[244].

La apelación al «cuerpo» y al «sustrato biológico» del hombre —como dirá años después, en *La revolución existencialista* (1952: 113)— se enlaza, en el plano expresamente filosófico-político, a una reivindicación de la «nacionalidad», que es el correlato de su impugnación del ser humano «universal» y «abstracto» que había erigido el racionalismo ilustrado como imagen legitimadora de la civilización burguesa en ciernes. En esa clave, Astrada afirma que "[n]o existe el hombre forjado por el racionalismo humanista, es decir, el hombre aislado, puramente ideal, sin raíces en un suelo determinado", y agrega a renglón seguido: "tampoco se da, por tanto, la igualdad esencial de toda la humanidad sobre la base de una razón universal como factor constante e inalterable" (N, 625). Esa racionalidad no puede actuar por fuera de las condiciones históricas y «psicovitales» de las grandes configuraciones culturales.

---

[242] La palabra alemana que connota ese «equilibrio», «nivelación», «integración», etc., es *Ausgleich*, de difícil traducción. Max Scheler la utiliza fundamentalmente en su ensayo *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1929), que Astrada comenta en los textos citados y en otros escritos.

[243] Compárese con el tono, aún más celebratorio, de la primera elaboración de estas ideas, en "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica", de 1928: "Envueltos en el ropaje lírico de Zarathustra insurgen, incisivos y alertas, los valores vitales, en cuyo nombre había de operarse la reivindicación de lo biológico e instintivo en el hombre —de lo que con cuidadosa hipocresía habían velado, ocultado las «virtudes» sociales y burguesas. Es la más sugestiva incitación a ensayar una nueva vendimia de la vida. Es Dionysos redivivo que, en un gesto orgiástico, desgarra el velo de ilusivos convencionalismos sociales, de falsas morales y reintegra al hombre a la vibración instintiva —vibración de la cual, una nueva época histórica iba a *vivir*. Este estremecimiento —en que se expresa patente y victoriosa la afirmación del hombre dionisíaco— cobra duración y se prolonga hasta nuestros días, alcanzando en estos su máxima intensidad. Es la explicable reacción contra siglos de unilateral ascetismo racionalista. Ya tenemos al hombre integrado en la naturaleza, o mejor, a la naturaleza restituida al hombre; del cual la había expulsado una excesiva sublimación espiritualista; en una palabra, ya el hombre, encendido en el fuego de una nueva primavera, en el retoñar del «sentido de la tierra», gravita, también excesivamente, como era de esperar en un movimiento de reacción hacia las obscuras y demoníacas potencias vitales. Ahora, atento a su definición esencial, Scheler, y en posesión ya de uno de los términos de su ecuación —*vida*—, el hombre ha de ascender, por la vía de la igualación, hasta el otro término —*espíritu*—a fin de abarcar ambos en una armónica síntesis metafísica" (MSAF, 386; énfasis original).

[244] Scheler menciona otra serie de «igualaciones» en el movimiento en dirección al «hombre plenario»: entre los principios "masculino" y "femenino"; entre el "héroe" y el "sabio"; entre "clases inferiores" y "superiores" y "pueblos dominantes" y "dominados"; y entre las diversas "modalidades nacionales". Astrada las apunta en "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica" (1928), y no vuelve sobre ellas en futuras incursiones a estos temas.

En contraposición a la "idea racionalista del hombre" —"idea construida dogmáticamente, al margen de la humanidad concreta y de la realidad vital"—, Astrada sentencia que "hoy se yergue una imagen real y viviente del hombre, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos" (N, 625). Busca restituir, con ello, la «materialidad» inherente a toda historicidad, pero también advertir sobre los posibles efectos de una auto-comprensión que olvide aquel sustrato «vital»[245]. En sus derivas filosófico-políticas, esa «nueva imagen del hombre» no supone un exclusivismo o particularismo de ningún tipo; antes bien, para Astrada el ser humano "sólo puede elevarse hasta la verdadera universalidad cuando hunde profundamente sus raíces en su propia tierra y en su propio pueblo, vale decir, cuando se siente vitalmente adscripto a una nacionalidad, identificado con su estirpe" (N, 625)[246]. Reaparecen, con ello, las preocupaciones juveniles —que en la primera parte de la presente investigación llamé «herderianismo intuitivo»—, con otros alcances y renovadas bases teóricas. El hombre realiza su *humanitas* sólo en tanto se mantiene unido a su sustrato telúrico, vital e histórico; la universalidad de la Humanidad se realiza únicamente a través de la peculiaridad de cada pueblo, que no está al margen de una «corporalidad» y un «ámbito» o espacio específicos[247].

Más que hueras apreciaciones de carácter «naturalista», estas consideraciones abren una línea de indagación con la que Astrada buscará tematizar la historicidad inscripta en la corporalidad, resultado del trato pragmático del ser humano con su ambiente. Remite subrepticiamente al carácter antropógeno del trabajo, dimensión que ocupará un lugar cada vez más preponderante en sus desarrollos, y que será un hilo central de su pensamiento tardío.

* * *

[245] En ese sentido, apunta certera y sutilmente Guillermo David: "[e]l uso permanente y deliberado que Astrada hace de metáforas eróticas sustraídas al fondo mítico, arcaico, del lenguaje, está ligado en su imaginario al afán profano de restablecer, en toda la materialidad de su inmediatez «psico-vital», el impulso de origen, la base anímica que constituye la subjetividad, más acá de las idealidades que la subliman" (David, 2004: n. 1, 75).

[246] Me adelanto a una posible objeción: los pasajes citados, contenidos en "Nacionalismo" (1940), un artículo que podría ser caracterizado de «coyuntural», son recogidos, con muy pocas modificaciones, en *La revolución existencialista* (1952: 193 ss).

[247] En *El mito gaucho*, los aspectos de la concepción del ser humano que remiten al papel preponderante del "espacio" se enhebran expresamente con aquellos que remiten al "cuerpo": "lo telúrico" —el paisaje, el suelo, el clima, resumidos en el concepto de *genius loci*— y "lo somático" —condensado en un campo semántico que va de "lo biológico" a "lo vital", pasando por "la sangre", "lo étnico", etc.— aparecen como dimensiones constitutivas del ser humano. No obstante, en tanto el paisaje es el condicionamiento, llamémoslo «material», principal del "ser argentino", la "sangre" puede diluirse como nota condicionante del "tipo" —lo que explicaría, en la lógica interna de los textos astradianos, el por qué no se diluye la "esencia argentina" a pesar del aluvión inmigratorio, pues las diferencias étnicas se amalgaman bajo el influjo telúrico y totalizador del paisaje (Astrada, 1948: 6, n. 1). La apelación a los condicionamientos "biológicos" o "vitales" liga las consideraciones en torno al hombre pampeano con la tradición que se alzó en contra de la absolutización de la *ratio* en desmedro del cuerpo y que, hacia el siglo XVIII, habría decantado en un pensamiento «abstracto» y «universalista» —en definitiva, la herencia «anti-ilustrada», aunque moderna, legada por el romanticismo y Nietzsche.

He presentado algunas de las líneas centrales de la perspectiva astradiana en torno al ser humano. Destaqué el carácter de juego de la existencia, la primacía de la *praxis*, el papel del espacio y la centralidad del cuerpo. El hilo conductor del análisis fue el intento astradiano de articular consideraciones de carácter ontológico-existencial y antropológicas, que se condice con el carácter humanista de su pensamiento, y su énfasis en los condicionamientos materiales de la vida histórico-fáctica. Busqué puntualizar en qué sentido podía considerarse que cada una de esas dimensiones reactualizaba preocupaciones juveniles, trazadas ahora sobre un nuevo horizonte teórico en el que se destaca la voz de Heidegger.

De diversos modos, el análisis condujo, en cada sección, al carácter «colectivo» de la existencia humana. En el plano de la analítica existencial, ello se condice con el reconocimiento de que el ser humano es, en tanto estar-en-el-mundo, un esencial co-estar [*Mitsein*], que se modaliza en un concreto «convivir» [*Miteinandersein*]. Se abre con ello la necesidad de explorar los textos astradianos de expreso carácter «ético», que serán el objeto de análisis del próximo capítulo.

# VIII. OCTAVO CAPÍTULO. Derivas éticas de la filosofía existencial

> Nuestra época, tras alejamiento secular, retorna a la existencia, desentraña y analiza sus estructuras peculiares y bosqueja sus posibilidades inmanentes. En esta labor descubre y afirma su esencial vocación. La existencialidad es la pulsación histórica profunda de nuestro tiempo. Se trata del auténtico existir, de la afirmación de la pura existencia humana, *ahora* y *aquí*. Ha surgido un imperativo existencial que podría formularse así: ¡Mantente en la existencia!
>
> —Carlos Astrada, *El juego existencial* (1933: 112; énfasis original).

Como he intentado mostrar en la primera parte de la presente investigación, el pensamiento del joven Carlos Astrada tiene, como una de sus principales aristas, la meditación en torno al fenómeno ético, en expreso vínculo con la dimensión política. Su visión resulta equidistante de las propuestas «idealistas» y «empiristas», a las que juzga caducas. Las primeras —identificadas en buena parte con Kant y su legado, que propone pautas de acción universales y «abstractas»— resultan una manifestación de lo que he llamado, tomando una expresión de Ortega y Gasset, «culturalismo»: formas hipostasiadas del espíritu objetivo que oprimen a la vida en su irreiterable singularidad. Las segundas, en cambio, aparecen como la nuda afirmación de la vida subjetiva; como tales, redundan en posiciones que acaban por negar al «ideal» toda relevancia práctica y antropológica. El joven Astrada reclama una «posición intermedia» entre el «ideal» y la «vida», un «equilibrio precario» entre los extremos de las posiciones citadas. Tal «síntesis vital» —como la llama siguiendo a García Morente— aparece como un posible punto de partida para una ética acorde a los tiempos en que late la consigna de la «nueva sensibilidad», esto es, la búsqueda de un «nuevo ensayo de vida» en que las expresiones de la cultura estén puestas al servicio de la vida, su fuente. Rehabilitar la «vida» implicaba impugnar el extremo «racionalismo» de la ética idealista, y dar lugar a los condicionamientos contingentes de toda acción humana, fueran ellos históricos, físicos o naturales. Pero ello no suponía la completa pérdida del «ideal» y, aun cuando se postulara su relatividad, era reconocido como parte integrante de la estructura de la vida humana, que muda de contenido históricamente. Sin soslayar la modificación que sufre la perspectiva filosófica astradiana en su pasaje al «existencialismo», intentaré mostrar que buena parte de sus consideraciones éticas de madurez pueden entenderse como una continuación de las problemáticas abiertas en su juventud. Una vez más, busco con ello una aproximación «prospectiva» al fenómeno, que también permitirá establecer eventuales «discontinuidades» o «desplazamientos».

La expresa preocupación en torno al fenómeno ético atraviesa todo el período de madurez de Carlos Astrada, si bien se manifiesta de modos disímiles, y con alcances e implicancias diversas.

En esa clave, consideraciones en torno a la necesidad de llevar a «plena vigencia» el *ethos* argentino, por ejemplo, pueden leerse en algunos de los trabajos que he comentado en capítulos anteriores, tales como "La formación política" [1934], "La existencia pampeana" [1938] y "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía" [1943]. En esos textos queda recogido el anhelo de instaurar una comunidad nacional a la altura de su «misión» histórica, lo cual solo era posible a partir de un reconocimiento de nuestro «modo de ser» propio. La cuestión general del *ethos* aparece también en textos como "*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico" [1932] o el ciclo de escritos agrupados bajo el nombre de "La Nueva Alemania" [1934], donde Astrada avizora un nuevo «tipo humano» en el horizonte epocal, agotado el correspondiente al ciclo histórico capitalista. En ese punto, la indagación en torno al *ethos* aflora como una ponderación de los componentes «culturales» o «ideales» en el proceso de transformación histórica. En *El juego existencial* (1933), por su parte, Astrada aborda el tema del *ethos* con motivo de la tarea cinematográfica de Sergei Eisenstein. Su obra trasunta "el momento social del film", por el cual el arte se torna un medio para "la plasmación de nuevas realidades sociales, con sus correspondientes formas existenciales de convivencia" (139). Como consecuencia, reconoce que "se yergue ineludible el problema de un *ethos*", que debe comprenderse como "la responsabilidad" que el artista debe asumir ante la capacidad configuradora del arte (140). En *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), por último, el problema del *ethos* aparece al considerar los modelos o figuras nietzscheanas del hombre "creador", que forja una "obra" a la cual imprime su sello personal, y el del "mero trabajador", que lleva adelante una labor mecanizada y automática. El *ethos* del creador se erige, entonces, como una respuesta al proceso de cuantificación y descualificación del mundo de la actual civilización "científico-técnica", que todo lo valora a partir de la "utilidad" (121-2).

Más allá de esas referencias tangenciales —que sin duda podrían multiplicarse—, la tematización astradiana del fenómeno ético aparece de modo definido en su libro *La ética formal y los valores* (1938), que será el principal objeto de análisis del presente capítulo[248]. El ensayo compone, primeramente, un intento de revaloración de la ética kantiana, al que Astrada dedica la primera parte de su libro. El hilo conductor del abordaje astradiano radica en una tentativa por despojar a la perspectiva kantiana de su impronta racionalista, en una evidente continuidad con

[248] El libro fue editado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. Astrada estuvo a cargo de la materia "Ética" en dicha institución entre 1937 y 1947. Los programas de 1937 y 1938 están dedicados a Kant y Scheler, respectivamente, y su recorrido reproduce aproximadamente la primera y segunda parte *La ética formal y los valores*. Si bien fue impreso el 14 de diciembre de 1938, el libro ya figura entre la bibliografía del curso de aquel año. Aunque no he podido tener acceso a todos los programas, cabe apuntar que en 1939 la materia estuvo dedicada a Bergson, en 1942 a Hegel y en 1946 a Aristóteles.

sus preocupaciones juveniles. Para ello será central la reformulación de la noción kantiana de «libertad» —que Astrada, siguiendo indicaciones de Heidegger, propone interpretar en sus alcances ontológico-existenciales—, pero también la pretensión de echar nuevas bases para la generalización de la ley moral. La primera sección del presente capítulo estará dedicada a dar cuenta de esta serie de aspectos del texto astradiano.

Tal intento de revaloración de la ética de Kant no es planteado como un mero ejercicio filosófico exento de consecuencias prácticas; antes bien, es proyectado por Astrada como punto de partida para establecer una posible ética acorde a las exigencias de su época. La "tarea de la filosofía", arguye, "es reiterar, retomando lo primario y radical de toda auténtica problemática, las concepciones filosóficas fundamentales". Ello habilitaría una discriminación entre "lo actual y vivo" y "lo caduco e inane" de "las posiciones y doctrinas del pasado". «Repetir» la perspectiva abierta por Kant permitiría cribar su "mensaje ético", más allá de los moldes históricos que perfilaron sus contornos, y dictaminar "qué posibilidad y derecho tiene conquistados para perdurar" (1938: 9). En ese sentido, la confrontación con la filosofía de Kant remite a la segunda dimensión del libro, que lo recorre y estructura en su totalidad: el intento de establecer una «ética existencial», que puede pensarse «a partir» de Heidegger y, sin que Astrada lo tematice de modo expreso, «más allá» de él. Ello es parte de la exigencia que, siempre según Astrada, se presenta al existencialismo como «filosofía de la época», y que consistiría en ensayar una articulación de las preocupaciones ontológicas con las éticas y antropológicas, tema que ya he tratado en capítulos anteriores. "La vocación filosófica y moral de nuestro tiempo" se orienta hacia "una filosofía integral de la existencia humana", asegura. En consecuencia, tiende también "a involucrar en la misma el fenómeno ético con sus implícitas dimensiones ontológico-existenciales" (10).

Según Astrada, la situación histórica contemporánea está atravesada por una contradicción, desde que el "aflojamiento de los resortes de la vida moral" y "la escasa vigencia que los principios más firmes de la filosofía práctica tienen en la conciencia moral de nuestra época" coinciden, de hecho, con el "aguzamiento por el destino de la ética y el carácter incisivo de los problemas fundamentales de la moralidad misma". Sin embargo, se trata de una situación "solo aparentemente paradojal", dado que "[c]uando los hombres han perdido la vocación y la fuerza para realizar en su vida moral, ahora y aquí, un contenido esencial y viviente, suelen refugiarse en las formulaciones doctrinarias del mismo" (1938: 11). Las épocas en que está operándose un cambio en la sensibilidad —como es, para Astrada, la suya— se nutren "del equívoco que borra la diferencia entre los principios proclamados y los principios practicados, contentándose con su

mera postulación teórica". Estamos aquí ante un diagnóstico que podría acercarse a la preocupación juvenil, de ribetes simmelianos, en torno a la distancia abierta entre las concreciones del espíritu objetivo y la incapacidad del espíritu subjetivo de asimilarlas[249]. A pesar del "embotamiento evidente de la sensibilidad de nuestra época para la convivencia moral", continúa Astrada, puede percibirse "un esfuerzo por lograr una nueva acomodación y enfoque frente a las múltiples sugestiones y riquezas de un cosmos ético apenas explorado, que es casi *terra incognita*. Hoy, la dualidad de *teoría* y *praxis* está siendo superada" por obra de la "filosofía existencial" (1938, 11-2; énfasis original).

El análisis del intento astradiano de establecer una «ética existencial» requiere dar cuenta de dos aspectos del texto, no necesariamente coincidentes, y que remiten, a su vez, a las complejas relaciones entre ética y ontología existencial, que distan de ser unívocas. El primero consiste en un explícito tratamiento del problema del «valor», que lleva a Astrada, en la segunda parte de *La ética formal y los valores*, a una discusión con Max Scheler y, en menor medida, Nicolai Hartmann. El foco principal de la crítica astradiana radica en el «objetivismo» y «esencialismo» de tales perspectivas, su «platonismo». Tal crítica es retomada en un artículo publicado al año siguiente, "Bancarrota de la filosofía de los valores" [1939], en el que Astrada amplía sus argumentos. Frente al «esencialismo» de la axiología de Scheler y Hartmann, Astrada propugna un análisis de la «génesis existencial de los valores», que toma como hilo conductor su mudanza e historicidad[250]. En este punto —como también en la orientación general de la revaloración de la ética kantiana—, la articulación entre los niveles ontológico y ético es clara, en tanto Astrada explicita que "una de las tareas del cuidado, del *hacer solícito*[251] con relación al ente humano […] es la postulación y realización de valores" (1938: 111; énfasis propio). En ese sentido, los valores serían únicamente "momentos" de la existencia humana, que adquieren "una relativa fijación" y una cierta objetividad, que no puede considerarse «absoluta» (111-2). Por otra parte, si bien

[249] En "La deshumanización de Occidente" [1925], por ejemplo, un escrito juvenil fuertemente inspirado por Simmel, Astrada sugiere que "[l]a moral, la cultura ética que *proclama y no practica* el hombre occidental, no es nada más que una especie de salvo-conducto para su acción utilitaria, en una palabra, la bandera que cubre la mercancía" (DO, 296; énfasis propio). La denuncia del triunfo de los valores «utilitarios» o «crematísticos» o «mercantiles» y su intento de reemplazo por valores «espirituales» que permitan el despliegue de la vida es una de las tramas que atraviesan, las más de las veces de modo oblicuo, toda la producción astradiana en torno al fenómeno ético.

[250] Es precisamente con el título "Para la génesis existencial de los valores" que Astrada incluirá el artículo de 1939 en su libro *Temporalidad* (1943). Cf. nota 142 de la presente tesis.

[251] La expresión "hacer solícito" hace referencia a la estructura ontológica del *Dasein* que Heidegger llama *Fürsorge*, y que remite al modo en que se expresa el «cuidado» en la relación con «los otros». Astrada también utiliza las expresiones "solicitud" (1938: 20) y "preocupación solícita" (BFV, 600-1). En *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, al exponer las líneas principales de *Sein und Zeit*, había utilizado las expresiones "preocupación solícita, tutelar", y también "previsión solícita" (1936: 73). José Gaos traduce *Fürsorge* por «procurar por», mientras que Jorge Eduardo Rivera elige la expresión «solicitud».

Astrada impugna la perspectiva de Scheler, pondera, en cambio, sus sutiles análisis en torno al personalismo ético. Reivindica, así, ciertos aspectos de una ética basada en el «modelo personal», pero rechaza la pretensión de otorgar realidad trans-histórica a los valores que aquellos modelos personales encarnan. Astrada despliega esta línea de indagación en el artículo "Los modelos personales valiosos" [1943], donde intenta sentar las bases de un personalismo ético que no descansa en la referencia a valores trascendentes ni absolutos. La segunda sección del presente capítulo coloca el énfasis en el tratamiento astradiano de los valores, que compone una reiteración de sus preocupaciones juveniles en torno a la historicidad de todo contenido ético y a la cuestión de la «ejemplaridad».

El segundo aspecto a considerar a la hora de indagar en una posible «ética existencial» —y, como he mencionado, en las relaciones entre ontología y ética—, remite a lo que podría llamarse una «ética implícita» en la filosofía existencial de cuño heideggeriano[252]. Según Astrada, toda gran concepción filosófica lleva, ínsito, un determinado *ethos*, es decir, un «modo de ser» o «preferir» que traza los lineamientos prácticos que sirven de guía para la orientación de los hombres. Habría, en consecuencia, un *ethos* propio de la filosofía existencial, que late en el espíritu de la época, un «imperativo» que el ser humano traza para sí y para su vida en comunidad. Aquí, más que una articulación entre los niveles ontológico y ético, parece asistirse a una difuminación de los límites entre ambos, que requiere una elucidación.

En síntesis, el presente capítulo se divide en tres secciones. La primera está dedicada a reponer la interpretación astradiana de la ética de Kant, que tiene como hilo conductor un intento de despojarla de toda impronta racionalista. La segunda aborda el tratamiento astradiano del problema del «valor», que se desenvuelve a partir de una crítica de la axiología objetiva de Scheler y Hartmann. La tercera sección, finalmente, aborda la cuestión de la «ética implícita» en la filosofía existencial. Allí se hace patente una pregunta que, aunque no aparece de modo expreso en la obra astradiana, puede considerarse como un eje que estructura las preocupaciones astradianas, y que se vincula íntimamente con el capítulo siguiente: ¿cómo garantizar la síntesis política?

## VIII. 1. Kant y la ética de un «siglo devoto de la razón».

[252] He tomado la expresión "ética implícita" del trabajo de Ramón Rodríguez, "Ontología existencial y ética. En torno a la «ética implícita» de *Ser y tiempo*" (2014), de especial relevancia para la tercera sección del presente capítulo.

> La rigidez de la ley moral constriñe y presiona demasiado a la vida. Ésta se resiste a dejarse deformar, preterir, y reacciona, subvirtiendo valores […]. [L]a vida, en su espontaneidad expansiva, no se deja moldear por los imperativos morales, apresar en nombre de exigencias ideales absolutas en su círculo de hierro. Siempre se sustrae, con su inestabilidad de eterna fugitiva, a la imposición de las *normas* y retorna al ímpetu múltiple de su fluencia, teniendo siempre abierta la posibilidad de retomarse, espiritualizada por la exigencia moral libremente aceptada, en la afirmación integral de lo humano en el hombre.
>
> —Carlos Astrada, *La ética formal y los valores* (1938: 74-5; énfasis original).

Como ya he mencionado, *La ética formal y los valores* resulta, primariamente, un intento de «revaloración» de la perspectiva kantiana desde el punto de vista del «pensar existencial». A los fines analíticos, la tarea propuesta por Astrada puede desagregarse en tres dimensiones, íntimamente ligadas. Por un lado, supone una impugnación de los supuestos racionalistas del kantismo, que concibió una ley en la cual la voluntad humana y, con ella, la autonomía moral, se someten a la lógica. Por otro, implica una reinterpretación de la noción de «libertad», eje de toda la construcción ética kantiana, a partir de una tematización ontológico-existencial. Finalmente, conduce hacia una refundación de la ética kantiana y, por tanto, de la generalización de la ley moral, a partir de la determinación ontológica de la coexistencia.

La Introducción del ensayo astradiano comienza con un planteamiento claro del terreno en el cual se moverá la argumentación. La perspectiva kantiana "ha sido objeto de la más seria crítica por parte de la filosofía moral contemporánea" —en la que se destaca la axiología de Scheler—, que la ha acusado de "formalista" y, con ello, de "inoperante" y "hostil a la vida" (1938: 7). Aunque no comparte la caracterización de la ética kantiana como "formalista" —sobre lo cual volveré más adelante—, Astrada recoge las críticas que imputan a aquella una «rigidez» tal que la volvería incapaz de abarcar "direcciones del hacer y valorar humanos tanto de carácter ético como no específicamente éticos pero incidentes en la actividad moral o vinculados de hecho con ésta" (8). La unilateralidad de la posición kantiana, producto de estar fundada en la racionalidad, conduce a una moral "pura y exclusivamente imperativa", que aparta la mirada ante "las sugestiones e impulsos valiosos del *ethos* humano", e ignora "la real plenitud de la vida y su constante germinación de posibilidades y motivos" (73). Esta "creencia en la razón" es, ante todo, "la exigencia que formula la época del iluminismo y a la que el hombre ha de satisfacer para definirse y afirmarse en su humanidad". Para esta época histórica, "el hombre sólo es hombre en la medida en que es hombre racional" (22), es decir, en que accede a la comprensión de su ser guiado por un reconocimiento de la razón como la presunta facultad suprema. La ética idealista tiene que fracasar ante el anhelo de "satisfacer las nuevas exigencias y contenidos morales elaborados y traídos a luz por la vida misma, por su dinámica complejidad e ínsito afán de más

amplios horizontes para la acción de los hombres, de otras valoraciones para su hacer moral" (7). El idealismo reduce la realidad práctica a una gélida armazón conceptual, que deja de lado la abigarrada complejidad y policromía de la vida humana.

El eje del pensamiento moral kantiano es, como reconoce Astrada, la "autonomía moral". La capacidad del ser humano de darse a sí mismo la ley es la manifestación más depurada de su libertad. Sólo que en Kant, esa autonomía tiene, "como punto de partida", una "autoconciencia abstracta", insuficiente para elucidar su "real plenitud de significado" (1938: 20). En igual sentido, la generalización de la ley moral fundamental —expresada en el imperativo categórico— se realiza a partir de un sometimiento de la voluntad a la racionalidad. La "voluntad racional", en tanto "pertenece a todo hombre", es erigida por Kant en "una voluntad legisladora universal" (23). Pero con ello "lo individual, el querer concreto y subjetivo" se sacrifican ante la racionalidad de la ley (24). El querer y la acción individual que le es propia son "diluidos enteramente" en la universalidad (26). Astrada llega a afirmar que la eventual coincidencia entre el querer particular y la máxima universal tiene que ser obra de "una voluntad perfecta, una voluntad casi divina, pero no de hombres, sujetos a las impurezas y desvíos de su querer subjetivo" (25)[253]. Como corolario de la generalización de la ley moral, Kant traza un "mundo inteligible" o "reino universal de los fines", en el cual debe suponerse una completa "concordancia de todos los fines de los seres racionales que de él, como miembros oriundos, forman parte". Ese mundo, continúa Astrada, es "el cielo eternamente límpido de la inteligibilidad" y se constituye como una unidad conceptual "perfecta", que ha excluido de su ámbito "toda contradicción". En él "impera la razón universal, aligerada de todo rastro humano" (47). El mundo inteligible de los fines resulta, en definitiva, un "mundo empobrecido" y "esquematizado"; de él han quedado excluidos "los resortes del entusiasmo y la esperanza, es decir, los incentivos del hacer moral" (74)[254].

No cuesta encontrar en esta serie de ataques a la ética idealista una evidente continuidad con sus ensayos juveniles, y Astrada por momentos parece reformular pasajes enteros de "La razón pura y el ideal revolucionario" [1921] y sus reescrituras, "Conceptos: Ideal y Vida" [1923] e "Ideal y Vida" [1924]. El idealismo moral conduce a un antagonismo perentorio entre "la norma, absolutista y única" y "lo real, la realidad vital y humana, que es lo diverso y espontáneo" (1938: 75). Ante el apriorismo del imperativo moral "enmudecen y quedan automáticamente

[253] También: "[l]a ética del *deber ser* sólo conoce el mandamiento acerado del imperativo categórico que nos exige que seamos más que hombres, mandamiento por lo mismo prácticamente incumplible" (Astrada, 1938: 74-5; énfasis original).

[254] En el texto astradiano se echa de menos, ciertamente, un tratamiento más profundo de estos elementos, "entusiasmo" y "esperanza". Con esa breve referencia, Astrada refuerza su crítica al racionalismo kantiano, que habría trazado una demarcación irreconciliable entre razón y sensibilidad.

desvalorados todos los motivos empíricos" de la acción humana, es decir, aquellos que "reconocen su origen en la experiencia inductiva", sea ésta histórica, psicológica o biológica (73-4), y que eran el principal elemento a restituir en las tempranas incursiones en torno a una «síntesis vital» entre el «ideal» y la «vida»[255]. Como resume hacia el final de la primera parte de *La ética formal y los valores*, el apriorismo racionalista del imperativo kantiano traza sus perfiles como "una arista que hunde su duro filo en la trama pasional e instintiva de la vida", amputándola irremediablemente (72).

Como he mencionado al comienzo de la presente sección, Astrada no comparte la caracterización de la ética kantiana como "formalista", en el sentido de "carente de contenido". Antes bien, la ética kantiana es "formal", esto es, *a priori*. Forma y contenido están, en la ley moral, en una "inescindible correlación" (1938: 17). La distinción debe hacerse, en cambio, entre «formal» y «material», y tal distinción es el punto de partida para la postulación de la validez universal de la ley moral. Ésta es formal frente a "toda materia de las posibles acciones morales". Ello no implica que "carezca de contenido", solo que ese contenido no es algo material o empírico. El contenido de la ley moral, arguye Astrada, "no es otro que la *libertad*" (17; énfasis original), que debe comprenderse como "forma legisladora" (30, 81-2).

No obstante, en la perspectiva kantiana la libertad queda "condicionada" por la "exigencia" de un sometimiento de la voluntad a la racionalidad, por cuanto ser libre "es moverse y obrar dentro de la esfera de la razón" (1938: 22). Astrada no puede más que objetar estos supuestos del idealismo moral, forjado en un "siglo devoto de la razón" (22). Según su concepto, la libertad es "autodeterminación de la voluntad misma, subordinación al precepto o mandamiento que la propia voluntad se impone y que ella ha tomado de sí misma", y que no puede identificarse sin más con "la razón reflexiva y el interés racional del intelecto" (42-3). Como indica Guillermo David, es en virtud de la «primacía de la voluntad» que puede abrirse una línea para una "reversión del coto racionalista" que la limita (2004: 115). La libertad debe comprenderse de un modo más originario, esto es, como "poder ser" (Astrada, 1938: 18). Quedan así anudadas la crítica al racionalismo y el intento de establecer una «recta interpretación» del problema de la libertad, que Astrada, siguiendo a Heidegger, intentará presentar en sus alcances ontológico-existenciales.

[255] Cabe recordar que la perspectiva kantiana se erige, como Astrada destaca en numerosas oportunidades, sobre una dualidad ontológica que hace del ser humano un *homo phaenomenon* —el hombre como ser natural— y, al mismo tiempo, *homo noumenon* —el hombre como persona moral.

Astrada restablece los aspectos centrales del artículo de Heidegger *Vom Wesen des Grundes* [*De la esencia del fundamento*, 1929], parte del «entorno» de *Sein und Zeit*, en el que el filósofo alemán ahonda en el problema de la estructura existencial de la «trascendencia» y la esencial «configuración de mundo» del *Dasein*. No es este el lugar para reponer pormenorizadamente las líneas principales de la obra heideggeriana, ni tampoco la breve exposición presentada en el ensayo astradiano. Para los fines propuestos en la presente investigación, basta decir que Astrada recoge los postulados heideggerianos que hacen de la libertad "la posibilidad de la existencia humana misma" (Astrada, 1938: 37). En razón de la libertad, la existencia humana "es el lugar en que el ente en su totalidad se manifiesta, se revela". La libertad, como "fundamento primario", permite "que alumbre la comprensión del ser de las cosas en la existencia finita del hombre" (39). Y agrega más adelante:

> [e]l hombre no es un mero sujeto aislado, abstracto, ni un ente que sólo acontece entre otros entes, sino que en cuanto existente, es algo terrible, es el lugar de irrupción de todo lo que es. El hombre no es nada absoluto, sino pura finitud, la que, en virtud de la causa primaria —la libertad— es escenario de la revelación de las cosas en su totalidad, y, en consecuencia, del gran drama del ser (1938: 39).

Si la libertad permite a la existencia humana "interrogar, desde el borde mismo de la nada, por el ente en su totalidad", en el terreno moral le permite expresarse "como persona autónoma y operante" (1938: 40).

Astrada distingue dos alcances, negativo y positivo, para la definición de «libertad» —que, como él mismo se encarga de aclarar, no coinciden con las acepciones que da Kant a esa misma díada conceptual (1938: 34-5). La libertad negativa debe comprenderse como "independencia del hombre de Dios, del mundo y de la naturaleza", esto es, "independencia de una relación". La libertad negativa se traduce, en ese sentido, como una «libertad de». En cambio, la acepción positiva de la libertad —hacia la cual Astrada dirige principalmente su atención— consiste en la capacidad, esencial y propiamente humana, de la autodeterminación. En consecuencia, la libertad positiva se define como una «libertad para»[256]. La libertad positiva, como esencial «poder ser» de la existencia humana, conduce al necesario planteamiento de los múltiples «para qué» que se abren a la existencia como posibilidades, ante las cuales ella debe elegir. El ser humano no puede "determinar objetivamente y de antemano el *para qué*, de su propio determinarse cada vez a sí mismo", señala. Esos «para qué» u "objetivos concretos de la acción humana" quedan, de ese

[256] En la distinción astradiana resuena, sin dudas, la célebre consigna que Nietzsche pone en boca de Zaratustra: "¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?" (Nietzsche, 1979: 102; énfasis original).

modo, necesariamente "indeterminados y abiertos", jugándose en ellos la "voluntad libre" (32). Como puede observarse, el «para qué» de la libertad conduce, a su vez, a la pregunta por el «sentido» de la existencia humana, o bien, en otros términos, la libertad positiva se vincula directamente a la determinación ontológica del *Dasein* como «por-mor-de», en la que siempre yace una comprensión del sí-mismo.

Tras esa reinterpretación de la «libertad» en sus alcances ontológico-existenciales, Astrada volverá sobre el problema de la generalización de la ley moral. Ésta no puede fundamentarse, como he apuntado anteriormente, en "una razón vaga y flotante", en una inexistente "razón universal de la humanidad" (1938: 51). Se torna necesario, entonces, buscar otras bases para tal generalización, que Astrada creerá encontrar en la determinación coexistencial del *Dasein*. Que todo hombre tome a otro hombre como un fin en sí mismo y no como un mero medio se sigue, según Astrada, de que el ente humano es, en tanto estar-en-el-mundo, un esencial "*estar con otro*"[257] (52; énfasis original). En palabras del propio Astrada, "[e]l principio de la ley moral afirma necesariamente una exigencia universal desde el momento que el hombre existe con otros y *cada uno de los otros es su igual*" (51; énfasis propio)[258]. Esa fundamentación ontológica de la ética reaparece en el artículo "Bancarrota de la filosofía de los valores", del año siguiente. Allí plantea, en una discusión con la axiología de Max Scheler que continúa las líneas principales de la segunda parte de *La ética formal y los valores*, que "la ética no puede fundamentarse ni centrarse en el valor", pues los valores "representan ya algo secundario con respecto a una ley moral que es *objetivamente válida* precisamente en virtud de una estructura coexistencial" (BFV, 600-1; énfasis propio). Tal estructura coexistencial supone, a su vez, "el sentido primario de un hacer moral motivado en la preocupación solícita del ente humano" (601). Como trataré en profundidad en la próxima sección, Astrada considera que los valores —pero también las normas y todo contenido objetivo que ofrezca pautas de acción a los hombres— tienen un carácter derivado, pues consisten en «momentos» o «desprendimientos» de la existencia humana, que es esencialmente «cuidado» [*Sorge*] —y que se expresa, en relación a los «otros», como «preocupación solícita» o «solicitud» [*Fürsorge*].

La generalización de la ley moral a partir de la determinación ontológico-existencial del *Mitsein* conduce a Astrada a un tratamiento de la idea kantiana de "humanidad", reinterpretada

[257] Mediante la expresión "estar con otro" Astrada refiere a la estructura ontológica que Heidegger llama *Mitsein*. José Gaos la traduce como «ser-con», mientras que Jorge Eduardo Rivera elige la expresión «coestar». Más adelante, Astrada introduce la «coexistencia» o *Mitdasein*, que hace referencia a la existencia de los otros, es decir, a los otros en tanto son también *Dasein*, existencia humana.

[258] También: "[l]a universalización de la ley moral kantiana es, en realidad, sólo posible porque el existir del hombre es un *existir con otro*", es decir, un "*coexistir*" (Astrada, 1938: 52; énfasis original).

también con una clara orientación ontológica (1938: 53, 61-2)[259]. 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" (53). Si el sentido profundo de la ética kantiana tiene, aún, algo que decir en el presente, ello es en razón de esta dimensión coexistencial de la realidad humana, que impele y obliga a dirigirse moralmente hacia los otros como si nos dirigiéramos hacia nosotros mismos. Aquí ganan especial relevancia el "sentimiento de respeto" y el "pluralismo", que se oponen a la tendencia, ínsita en el hombre, a conducirse únicamente en función del propio interés (55-62). Ambos llevan a reconocer que, junto con la propia existencia, "se da la existencia de un conjunto de otros seres que están conmigo en una relación de comunidad" (61)[260].

Astrada cierra su exposición del idealismo moral con una escueta ponderación del "doble principio de virtud" kantiano, por el cual se sigue el deber de "la propia perfección" y el de "la felicidad ajena" (1938: 67)[261].

* * *

Si el hacer moral de la existencia humana descansa en la estructura esencial del cuidado, entonces la formulación de la ética kantiana corresponde a una libre posibilidad de la existencia, basada en una autocomprensión que coloca su hilo conductor en la racionalidad como facultad humana suprema y punto de partida para el acceso a la universalidad. Con su revaloración «existencial» del pensamiento kantiano, Astrada ha intentado despojar a la ética idealista de las

[259] Resulta provechoso contrastar estos pasajes con la exposición astradiana de la idea de "humanidad" en Herder (1944). A Astrada le interesan especialmente las ideas de Herder, pues permiten una apelación a los factores particulares, nacionales, sin perder el movimiento hacia la universalidad.

[260] 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: 63-5). También guarda un lugar especial para el tratamiento del "ideal de la amistad", en que se aúnan amor y respeto. "La amistad", escribe comentando 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. La 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" (66-7). Es de lamentar que Astrada no haya profundizado, en esta obra ni en otras, en esta dimensión de la existencia humana, de tan ricas sugestiones y posibilidades políticas. Un intento, contemporáneo al libro de Astrada, de tematizar la «amistad» en sus proyecciones político-existenciales es el de Saúl Taborda en *El fenómeno político*, de 1936. Cf. nota 174 de la presente tesis.

[261] Esa díada conceptual será retomada por Astrada algunos años después, en la conferencia "El pensamiento histórico-filosófico de Herder y su idea de Humanidad", de 1944. Allí establece, siguiendo al propio Kant, una crítica a la idea de "felicidad" como norte de las acciones del ser humano, a la que opone, precisamente, la idea de "perfección" (1945: 22-3). Vale la pena detenerse en las reflexiones en torno a la idea de felicidad de Herder, quien "la transpone desde el hombre singular a la individualidad supra-personal de la nación" (29).

limitaciones que habría impreso en ella un «siglo devoto de la razón». Como desarrollaré en la próxima sección, la discusión con la axiología objetiva de Max Scheler continúa, en cierto sentido, esa tarea, pues Astrada pondera la «intuición emocional» propuesta por su maestro de Colonia, que quiebra la identificación kantiana entre apriorismo y racionalismo. Sin embargo, Astrada no admitirá el esencialismo de la perspectiva scheleriana, a la que opondrá la radical historicidad de todo contenido ético, cifrada en su tratamiento de la «génesis existencial de los valores».

## VIII. 2. La génesis existencial de los valores y la «inversión» de la axiología scheleriana

> Desde que el ser se nos revela sólo como comprensión del ser en la inmanencia absoluta de la existencia humana, ya no tiene ningún sentido, para nosotros, vacar a ideas y a esencias trascendentes; ya no podemos operar el habitual extrañamiento de nuestro nódulo existencial para alojarnos tranquilamente en «objetividades», para abrirnos y peregrinar hacia sedicentes valores absolutos. Con este giro decisivo superamos todo subjetivismo porque, al revelársenos así el ser, comprendemos el ser de nuestra propia existencia y a éste nos abrazamos en angustia y soledad.
>
> —Carlos Astrada, "Filosofía y existencia humana" (1936, FEH, 556).

La discusión de Astrada con la «ética material axiológica» de Max Scheler y Nicolai Hartmann comprende dos dimensiones íntimamente relacionadas. Por un lado, en tanto la ética material representa la posición que más profundamente ha objetado el "severo edificio de la moral kantiana", el "intento más significativo" de su "destrucción" y "superación" (1938: 7), la crítica e impugnación astradianas obedecen a un momento de su revaloración de Kant. Por otro, en tanto los postulados de la axiología implican, en definitiva, una "desviación heterónoma de la ética" (19), la diatriba astradiana obedece al intento de establecer una ética acorde a «nuestra época», orientada por el retorno hacia lo concreto de la existencia histórica, por la «recuperación» del ser humano de las instancias «objetivas» y «absolutas» en que estaría enajenado.

Pese a las duras críticas lanzadas contra Scheler, Astrada no rechaza las posiciones de la axiología objetiva *in toto*: además de la ponderación de los «modelos personales», que trataré hacia el final de la presente sección, reivindica también, como ya he adelantado, ciertos aspectos de la crítica scheleriana al idealismo kantiano, sobre todo en lo que hace a la impugnación de su fondo racionalista. La axiología material "sustituye la objetividad de la ley moral por la objetividad del valor, y al apriorismo racional opone un apriorismo emocional". Con ello, la ética material "anula la primacía de la *ratio* como supuesto exclusivo asiento de conocimiento *a*

*priori*", y fundamenta "la aprehensión de los valores mediante un órgano específico: la intuición emocional" (Astrada, 1938: 80; énfasis original).

Scheler postula un "sentido axiológico" en el hombre, "de índole emocional y apriorístico" (1938: 87). Tal sentir se dirige inmediatamente a una clase particular de objetos, los valores, que estarían "cerrados para la inteligencia" (89). Hay "un orden emocional autónomo y, con él, una legalidad absoluta del sentir, amar, odiar, que no se deja reducir de ningún modo a una legalidad intelectual, así como tampoco adscribir a una sensibilidad y sus resortes psico-físicos". En ese sentido, Scheler lleva adelante una "disyunción de la falsa unidad de *apriorismo* y *racionalismo*, haciéndole lugar a un *a priori emocional*, desde el que nos es posible la aprehensión y conocimiento de los valores" (90; énfasis original)[262].

Tras el reconocimiento de los aportes schelerianos al estudio del fenómeno ético sobreviene una serie de críticas, que tiene como foco principal el carácter pretendidamente «objetivo» y «absoluto» de los valores. Según Astrada, todo el "error" de Max Scheler radica en "haber trascendentalizado, ontologizado los valores" (BFV, 601). No hay en ello más que "una pervivencia del platonismo, aceptado sin discusión y erigido en principio inconcuso" (1938: 109). La axiología material resulta una rémora de la tradición filosófica y religiosa que ha sido puesta radicalmente en cuestión por Nietzsche y, con un mayor alcance, por Heidegger; como tal, su impugnación es una de las «tareas» que debe acometer el existencialismo, la «filosofía de nuestra época». En esa clave —y en oposición a la axiología objetiva—, Astrada asegura que la situación histórica del presente "se encamina a la vigencia de una ética existencial" que, "centrada en el hombre existente", histórico, sería capaz de "categorizar sus contenidos y dirección insertándose en la peculiar movilidad de las estructuras temporales del ente humano" (10).

El "principio" que estructura la ética scheleriana consiste en que "los valores poseen una objetividad absoluta, que hay valores eternos y un reino objetivo y eterno de los valores", organizado de modo jerárquico (1938: 108). El valor es concebido como un elemento que reside "allende la historicidad de toda existencia singular, es decir, como un principio ideal puramente objetivo y trascendental". Para Astrada —que ataca así el centro neurálgico de la teoría scheleriana del valor—, ello no resulta más que una "ilusión óptica espiritual, un miraje intemporal que hace tabla rasa del devenir histórico y de la temporalidad esencial del ser humano" (109). Por otra parte, aquel reino o mundo de los valores postulado por Scheler se funda en "el valor de un *espíritu personal infinito*", ante el cual aquel reino "se ofrece" (104; énfasis propio).

[262] Astrada ya había ponderado los postulados gnoseológicos de Scheler en "La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano" [1930].

Con ello queda de manifiesto el trasfondo —en última instancia— cristiano de la posición de Scheler, que Astrada no puede más que rechazar. La ética material solo puede aspirar a "edificar una teoría sobre los modos de preferir, de conocer y de realizar los valores, constituyendo tales tareas la materia de una axiología como disciplina particular independiente" (19). De ese modo, Astrada concede a Scheler sus aportes en el ámbito de "una fenomenología de los valores y de la vida emocional", que constituye "un dominio del todo aparte, independiente de la lógica". Pero ello no alcanza para "instaurar una ética, con validez de tal": la perspectiva scheleriana se resuelve, siempre según Astrada, "en una «moral», de acusado carácter heterónomo" (113).

Nicolai Hartmann, por su parte, reitera buena parte de los presupuestos schelerianos; para él, los valores son producto de una "esfera ética ideal" y, como tales, "tienen un ser en sí mismo: existen independientemente de la conciencia, pudiendo ésta asirlos o no", sin poder, en cambio, "forjarlos o asentarlos" (1938: 120). En "Bancarrota de la filosofía de los valores" llegará a decir que Hartmann "bosqueja un ontologismo realista, un objetivismo esencialista del valor", al que considera —sin disimular su sorna— un "verdadero bloque de «materia» sideral en gran parte desconocida e incognoscible". Retoma con ello el concepto hartmanniano de "espacio axiológico inteligible", en el cual residirían los valores, "algunos de los cuales —grupos aislados— son accesibles a nuestra visión emocional, mientras los otros, los más, en gran cantidad quizás, escapan y escaparán a nuestra intuición" (BFV, 597).

En su confrontación con la axiología de Scheler y Hartmann, Astrada considera que el terreno de la ética queda trazado como una disyuntiva de imposible conciliación: o «autonomía de la persona» o «autonomía de los valores». Para la axiología objetiva, "lo esencial no es el acto personal autónomo, sino el reconocimiento y realización de lo valioso objetivo" (1938: 114). Los valores "se imponen" a la persona, "con independencia de ella" y "desde un plano (el «mundo de los valores») de absoluta objetividad" (113). En consecuencia, "los actos personales dirigidos al valor no pueden ser autónomos" y la persona se limita a una simple "sumisión al valor" (113-4). De modo complementario, el "automatismo del aspirar" que Scheler otorga al ser humano —por el cual éste orientaría sus preferencias hacia los valores superiores a partir de un "involuntario y automático surgir de sus movimientos de aspiración"— no es más que un "correlato" de la jerarquía axiológica pretendidamente objetiva, eterna y absoluta. Como destaca Astrada, ello redunda en un escamoteo del problema de la libertad, dimensión central de toda ética (99). En el pensamiento de Hartmann, por su parte —no obstante haber mostrado una conciencia más acusada del problema de la libertad—, la "autonomía de la persona" resulta un "reflejo" o "función" de "la autonomía de los valores. "Si los valores éticos irradian desde un reino de

absoluta objetividad e imponen su validez a la persona, entonces a esta por fuerza se le priva de su libertad", sintetiza Astrada (128). Y agrega, sobre el final del apartado dedicado a Hartmann:

> la ética material de los valores no conoce la suprema libertad del sujeto moral, vale decir, el contenido esencial de toda auténtica filosofía práctica, que consiste no en aceptar la imposición de valores existentes en un trasmundo «objetivo», sino en imponerse a sí mismo la ley. Sin la autonomía de la persona, o sea, sin la absoluta espontaneidad que es la libertad como poder ser, no hay principio moral con plenitud de validez, no hay fundamento inconcuso para una ética que pueda y deba imponerse como tal a la conciencia de los hombres (1938: 133).

Tras esta impugnación de la ética material, Astrada buscará establecer lo que pretende una recta interpretación del papel y génesis de los valores en la vida humana. En tanto la existencia es esencialmente cuidado y, como tal, solicitud, una de sus posibilidades radica en "la postulación y realización de valores para satisfacer sus urgencias ontológicas y éticas" (1938: 111)[263]. Los valores —pero también los "principios", las "leyes", las "normas" y una "infinidad de objetos ideales" (BFV, 600)— no son más que "momentos desprendidos de la inmanencia absoluta de la existencia, de sus estructuras ontológicas; posibilidades objetivas de su proceso temporal-histórico" (1938: 111). Los contenidos que trazan pautas de orientación a la acción humana surgen de la fuente misma de la existencia, es decir, tienen un origen histórico y contingente, producto del hacer determinado de ciertos hombres. No obstante, la "relativa fijación" de esos contenidos de la existencia acaba por engendrar la "ilusión" de que ellos "poseen una objetividad casi «absoluta»" (111-2), una realidad «extra-histórica» y «supra-humana» (109). De esa ilusión ha quedado presa la axiología material. El olvido de la "extracción de sus propios productos" es una de las más "entrañadas posibilidades" de la existencia humana, que acaba por otorgar a los valores una "indudable objetividad", alojándose y perdiéndose en ellos. El olvido de la fuente de los valores resulta, así, un olvido de la existencia "de sí misma" (BFV, 601).

Los valores, afirma Astrada en igual sentido, son "irrelativos a la vida y sus contenidos psíquicos, pero relativos a la primaria estructura ontológica de nuestra existencia" (BFV, 601). Aquí, «vida» debe comprenderse en una connotación que la vincula al aspecto psico-físico de la realidad humana (1938: 104-5). Como quedara planteado en el capítulo V, Astrada acepta los presupuestos heideggerianos por los cuales la «existencia» es una determinación más primaria

[263] También: "[d]esde el momento que la existencia humana es el ente al que procura satisfacer y del que parten y al que va dirigido todo hacer moral inspirado en la solicitud, en el cuidado, con ello están implícitamente postulados los fundamentos antropológicos de tal hacer. El sentido peculiar que tiene este hacer solícito en relación a la existencia humana se expresa por el establecimiento de *normas* y la realización de *valores*. La teoría de los valores e incluso, por lo tanto, la teoría material del valor, como lo ha visto bien Heidegger, tiene también por necesario y tácito presupuesto ontológico una ontología existencial, es decir, una ontología del ser del ente humano, o, para decirlo en lenguaje kantiano, una «metafísica de las costumbres»" (1938: 19-20; énfasis original).

que la «vida». En ese sentido, la propia superación del "objetivismo axiológico esencialista" de Scheler estuvo posibilitada, según Astrada, por el camino trazado "de la vida a la existencia". La filosofía contemporánea —el «pensar existencial»— se abre ahora a la tarea de realizar el camino inverso. Así, "en un cauce ahondado y delimitado e impelida por el movimiento mismo de la vida, la estructura existencial podrá acoger, imponiéndoles pauta y rumbo, aquellos contenidos o momentos vitales llamados a henchirla y darle concreción" (BFV, 601).

Astrada concede que los valores "adquieren y conservan cierta objetividad", pero esa objetividad es de un rango y alcance distintos a los que le atribuye la axiología material (1938: 110). Se trata, en definitiva, de una "*objetividad funcional* y no *ontológica*" (BFV, 600; énfasis original). De ese modo, se opone también al «subjetivismo» y «relativismo» de los valores, posición en la que puede fácilmente recaerse al impugnar perspectivas como las de Max Scheler y Nicolai Hartmann. Como puede verse, Astrada tampoco se ha alejado demasiado de su temprana impugnación del «empirismo» en materia ética. Los valores ganan vigencia social y colectiva, y puede reconocerse su realidad inter-individual. Pero, a diferencia de lo que querría la ética material, su fundamento es histórico e inmanente o, lo que es lo mismo, «existencial».

En igual sentido, Astrada arguye que todo valor que se tiene por «eterno» ha nacido, en verdad, "casi fechado e ido adquiriendo fijación merced a sucesivas aportaciones y realizaciones del ente humano en vista a dotarlo (al valor naciente) de una progresiva vigencia". En consecuencia, "el valor reputado «eterno» *durará* mientras *existan* hombres que lo reconozcan como tal" (1938: 110; énfasis original)[264]. "¿Qué fue el valor «santidad» antes del primer hombre que comenzó a vivir santamente?", se pregunta Astrada. "Antes de ser un valor —objetivado y concebido como eterno— la santidad comenzó por ir tomando «realidad» en la existencia de los hombres que se la propusieron como *desiderátum*, que se esforzaron por ajustar su conducta a cierta pauta existencial". Con el correr del tiempo, esa pauta existencial de conducta —incorporada, reiterada y acrecentada en sus contenidos como resultado de la obra de hombres y mujeres concretos—, fue "objetivada y trascendentalizada" hasta convertirse en valor. De ese modo, el valor de la «santidad» fue desplegándose en la historia a partir de su sucesiva

[264] Astrada considera que los valores "están sujetos a una variación, a una modificación e incremento de su sustancia, a través de la historia" (1938: 112). Con ello busca impugnar la «inmutabilidad» de los valores propuesta por la ética material. En "Bancarrota de la filosofía de los valores" retoma ese argumento y señala, como ejemplos: "la situación de los valores religiosos, considerados en las distintas épocas (en la Edad Media, Renacimiento, Iluminismo, nuestros días); la de los valores morales (siglo XVIII y el presente); la de los utilitarios (con su enorme incremento en la actualidad, en relación a épocas anteriores); la de los valores estéticos, que acusan en la época actual un crecimiento en su substancia (han surgido nuevas artes, se ha dado forma plástica al movimiento, con lo que se ha troquelado un nuevo momento de la tarea estética, esencialmente *formativa*); la de los valores vitales, tan caros a Nietzsche, que hoy acusan un enorme aumento (el *bíos* conjugado, en la elasticidad del ímpetu, con la técnica y las potencias mecánicas)" (BFV, 598; énfasis original).

encarnación, hasta que los propios hombres lo convirtieron en «eterno». Fue el "hombre «santo»" quien se erigió como "modelo de la santidad", y no a la inversa (110-111)[265].

La reposición de la argumentación astradiana ha conducido hasta la cuestión del «modelo personal valioso». Como he apuntado anteriormente, con ello Astrada retoma las reflexiones juveniles en torno a la «ejemplaridad», a partir de un horizonte teórico diverso y volcado en nuevos moldes conceptuales. Si en sus textos tempranos el motivo filosófico de la ejemplaridad aparecía asociada a ciertas figuras ético-políticas —como la del «revolucionario eterno»— y a perspectivas como las de Emerson y Carlyle —con sus «hombres representativos» y sus «héroes»—, en su madurez se desplegará a partir de una apropiación del personalismo ético de Scheler, despojado de todo lastre «trascendental» y «teológico».

El ensayo de 1943 titulado, precisamente, "Los modelos personales valiosos"[266], comienza trazando un claro diagnóstico de la época: la "profunda mutación" que ha tenido lugar en la "sensibilidad" contemporánea ha desviado "la mirada de los hombres", y la ha conducido a buscar nuevas pautas de orientación. No se trata únicamente de una transformación en el contenido de aquellas pautas, sino que "la atención, las preferencias y hasta las aspiraciones vitales del hombre contemporáneo" habrían abandonado las "leyes y normas" —que "en su gélido y abstracto troquel racional habían venido señoreando, inflexibles, la conducta humana"— y se habrían dirigido, según Astrada, "hacia los modelos personales", "prototipos positivos" o "vidas valiosas" (MPV, 646-7). La reivindicación de los modelos personales valiosos es otra de las aristas de la crítica al idealismo racionalista kantiano, que "negó al ejemplo personal significación ponderable" (646). Astrada recuerda que para Kant no hay "imitación" en la vida moral de los hombres, y que "los ejemplos en orden a la conducta sólo sirven de estímulo, indicándonos simplemente que es

[265] Por su proximidad con las críticas que realiza a Scheler, cabe reponer aquí los pasajes de *La ética formal y los valores* en que Astrada impugna la pretensión kantiana de fundamentar la religión en la moral. Para Kant, la religión expresa emocional y sentimentalmente —esto es, de modo no racional— las aspiraciones morales de la humanidad. De allí el valor positivo de la religión, aunque acotado a los estrechos límites del ámbito que le es propio. Astrada arguye que en el fondo del planteamiento kantiano se evidencia "un desconocimiento de lo específicamente religioso, cuyo sacrificio no era requerido para la instauración de la autonomía de la voluntad moral". Y agrega más adelante: "[s]in duda que las religiones, en tanto sistemas dogmáticos, pueden traducir en el plano sentimental las aspiraciones e ideales morales de los hombres, pero la religión, para los espíritus auténticamente religiosos, es otra cosa" (1938: 71-2). Cuesta no ver, en esas últimas líneas, una tímida y oblicua confesión, que bien podría enlazarse al «misticismo terreno» que Astrada reconoce en la poesía rilkeana, y que proyecta para su época. Volveré sobre este punto en el capítulo IX.

[266] Como apuntara en el capítulo VI, "Los modelos personales valiosos" fue publicado en el diario *Cabildo* de Buenos Aires, el 20 de junio de 1943. Dos años antes, Astrada había pronunciado una disertación radiofónica titulada "El modelo personal valioso en la vida moral", que posiblemente se trate de una versión preliminar del texto presentado a continuación. "Los modelos personales valiosos" fue republicado, con importantes modificaciones y agregados, bajo el título de "Los modelos personales y la hipóstasis del valor (Sugestiones para un personalismo ético)", en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Buenos Aires, 1950. Esta última versión fue incluida en *Ensayos Filosóficos* (1963), bajo el título de "La hipóstasis del valor y los modelos personales".

hacedero lo prescripto por la norma". Pero, a diferencia de la norma, que señala a los hombres "el cumplimiento de actos conforme a un canon racional", el modelo personal valioso se dirige, antes que a un "mero hacer", a un "ser" (648). La identificación con el modelo se produce, ante todo, como el reconocimiento de una sustancia valiosa que en aquél reside. En un sentido similar, para Astrada "no hay respeto ante una norma, si él, a su vez, no está fundado en el respeto a la persona que asienta la norma, y que con la sustancia y el temple emotivo de su propio acto personal la vivifica de modo ejemplar". El modelo personal valioso tiene, así, una "primacía" sobre las normas (649).

Entre el modelo ejemplar y quien lo imita se produce una relación que está fundada, en última instancia, en el amor a la sustancia valiosa que aquél concentra (MPV, 649). Astrada recuerda —siguiendo a Scheler— que las figuras ejemplares pueden encarnar todo tipo de valores, e incluso resultar modelos disvaliosos. Las épocas de crisis y transformación de la sensibilidad, como la contemporánea, suelen generar las condiciones para que se produzca la aparición de una «contrafigura», esto es, "la imagen de un ser moral personal que ha sido formada en abierta oposición al modelo hasta entonces dominante". El principio de ejemplaridad operante es el mismo, por cuanto ante el influjo del nuevo modelo o contrafigura "la persona moral" se orienta "no por la eficacia de una norma o de la educación, sino primariamente por una persona o por su idea, contemplada como idea valiosa" (650). Astrada plantea con ello la cuestión de los valores vigentes y de los contenidos ideales que, como una reacción a aquellos, se abren al esfuerzo y la emoción de los hombres. La época contemporánea estaría dominada por "un ideal seudo igualitario y seudo humanitario", que no hace más que cubrir "la mercancía" —esto es, el sistema de producción capitalista—, con "su intención inhumana y predatoria". Ese ideal cuaja en el modelo personal del "hombre dirigente", transmutado, "por una anomalía social resultante del predominio de los valores utilitarios", en el "capitán de industria", que encarna la mediación de todos los valores en función del rédito económico. Contra este modelo personal disvalioso reacciona la época contemporánea, proponiendo la figura positiva del "señor", de inspiración nietzscheana, que está "enraizado en una tradición y vinculado a su tierra, y que siente su destino precisamente como indisoluble vínculo con ésta" (650).

La indagación astradiana en torno a la centralidad ética del modelo personal valioso no se ha apartado de las líneas esenciales propuestas por Scheler. Para Astrada, como para el fenomenólogo alemán, la relación entablada entre la persona "que se abre a la sugestión del ejemplo" y "la sustancia de la personalidad de su modelo" consiste en "una relación de seguimiento y adhesión a éste fundada en el amor a esta sustancia, seguimiento que tiene en vista

el desarrollo de la moralidad del propio ser personal". A su vez, la "validez" del modelo remite a un "valor aprehensible", esto es, por otros "experimentable", "que cabe perfectamente intuir y del cual se puede tener una vivencia" (MPV, 649). Sin embargo, en tanto el personalismo ético de Scheler descansa en la jerarquía absoluta y objetiva del reino de los valores, los modelos se estratifican también con relación a tal orden jerárquico. Así, el modelo personal supremo es, para Scheler, el del «santo», que se liga al espíritu personal infinito en el que todos los valores se fundan. En ese sentido, mientras que el personalismo ético scheleriano está plenamente articulado con su concepción metafísica, imbuida de teología cristiana, la versión astradiana debe rechazar estos supuestos, por las mismas razones que ha impugnado el «platonismo» del reino de los valores. Para Astrada, cabe recordarlo, los valores «por otros aprehensibles» son tales únicamente en virtud de su «objetividad funcional».

En esa clave, y a pesar de lo que pueda sugerir una lectura superficial de "Los modelos personales valiosos", la ponderación del personalismo ético allí recogida no implica ningún tipo de concesión a los supuestos metafísicos erigidos por Max Scheler, aunque el tema no sea tratado de modo explícito. Antes bien, la reflexión astradiana en torno a los «modelos valiosos» puede pensarse como el intento de trazar un personalismo ético de tintes «seculares», que no supondrá, sin embargo, el rechazo a la dimensión sagrada o religiosa de lo humano, sobre lo cual volveré en el próximo capítulo. En otras palabras, si las reflexiones de Astrada reclaman una impugnación del trasfondo cristiano de la visión de Scheler, ello no supone ningún tipo de objeción a la centralidad ética del modelo.

Al promediar su artículo, Astrada afirma que las vidas ejemplares instauran "un linaje aparte, una estirpe de suprema realeza a la cual en todos los tiempos se ha vuelto la mirada de los hombres en demanda de inspiración y norte para sus actos y para la tarea ineludible de la plasmación personal" (MPV, 646). Pero ese linaje, aclara más adelante, "no carece de descendencia puesto que los hombres pueden proponerse su imitación, es decir, seguirlos, y mediante el esfuerzo moral por alcanzarlos, constituirse, merced a una aproximación constante, en sus descendientes por elección y afinidad" (647). Resuena aquí la consigna heideggeriana: «el *Dasein* elige sus héroes», esto es, repite posibilidades de ser que se ha entregado a sí mismo como «tradición» (Heidegger, SZ, 385-6). Al pasar del ente humano individual a una concreta expresión de la vida en común, el "reino de personas valiosas" o "ejemplares moralmente representativos" (MPV, 649) supuesto por Astrada se conforma como una historia común o tradición, que se forja en la elección misma de los modelos a imitar. La meditación astradiana en torno a los modelos personales valiosos gana, así, toda su orientación política. Se ven ahora de modo más claro los presupuestos

filosóficos a partir de los cuales introduce las figuras de San Martín y El Quijote, a lo que aludiera en el capítulo VI. En otros términos, la identificación con esas figuras ejemplares se aviene con el reconocimiento de un «legado», que en el movimiento de «repetición-revocación» —identificado, sin más, con el programa de una «revolución conservadora»— se resuelve a su más propia posibilidad: llevar a término las tareas abiertas por la voluntad de Mayo, resquebrajando la sujeción colonial y, en el límite, trascendiendo el modo de producción capitalista hacia una configuración social de nuevo tipo (PVA). Como mostraré en el Excurso al siguiente capítulo, parte de su postulación del «gaucho» como arquetipo o modelo de la nacionalidad argentina —y, más específicamente, de la figura de Martín Fierro, al que opone la contrafigura negativa o modelo personal disvalioso del Viejo Vizcacha— se hará sobre este mismo terreno teórico y conceptual.

* * *

Las críticas de Scheler a la moral racionalista de cuño kantiano tienen, para Astrada, asidero, y por ello las recoge como importantes conquistas del pensamiento ético. En ese sentido, el gran mérito de Scheler habría consistido en objetar la identificación kantiana entre apriorismo y racionalismo. Sin embargo, el «momento positivo» del pensamiento scheleriano, su ensayo de sustitución de la "moral apriorística del deber y del *deber ser* por una moral apriorística y absolutista del valor" (1938: 7; énfasis original), resulta, en definitiva, una desviación heterónoma, que sustrae al ser humano todo atisbo de libertad. Astrada lleva adelante una impugnación de ese desvío en el mismo terreno trazado por su maestro de Colonia: el problema del valor. El resultado es una «inversión» de la ética scheleriana, que reemplaza la objetividad absoluta y trascendente de los valores por una objetividad «funcional», en la que los valores resultan «desprendimientos» de la radical inmanencia e historicidad del ente humano. Ello tiene también consecuencias en el personalismo ético, cuya fundamentación no puede pensarse a partir de un dualismo ontológico trascendente, al modo scheleriano.

Al hacer de la existencia la fuente de los valores, Astrada articula de modo claro los niveles ontológico y ético. Tanto la ética —entendida como ciencia o disciplina particular que estudia los valores y los modos de preferir—, como la práctica o hacer moral del ente humano, pertenecen al nivel óntico o existentivo. En él opera el análisis existencial, que extrae la estructura ontológica de los fenómenos que examina; así, los valores —y todo producto normativo— resultan libres posibilidades del hacer solícito del *Dasein*. En ese punto, la ontología no tiene nada que decir: así como no puede indicar el contenido de una decisión, tampoco puede dictaminar en torno a la elección de uno u otro valor.

Es notorio que en *La ética formal y los valores* Astrada no haga ninguna referencia, siquiera como indicación, a lo expresado en *Sein und Zeit* con motivo de las diferentes modalizaciones de la *Fürsorge* o solicitud, ni tampoco a las «instituciones sociales fácticas» que, como apunta el propio Heidegger, se fundan en la estructura ontológica del coestar (SZ, 121)[267]. No es este el lugar para reponer *in extenso* el tratamiento heideggeriano de la «solicitud», pero sí apuntar que, además de los diferentes modos «deficientes» de la misma, que caracterizan el "convivir cotidiano y de término medio" —como "prescindir los unos de los otros", "pasar el uno al lado del otro", "no interesarse los unos por los otros"—, Heidegger menciona dos "posibilidades extremas" de "modos positivos" de la solicitud: la "sustitutivo-dominante" y la "anticipativo-liberadora" (122). La primera se caracteriza por "quitarle al otro el «cuidado» y en el ocuparse tomar su lugar reemplazándolo". En la relación resultante, el otro llega a hacerse "dependiente y dominado", incluso si ese dominio es "tácito" y queda "oculto a él mismo". La segunda posibilidad se caracteriza, no por un "ocupar el lugar del otro", sino por un anticiparse "a su poder-ser existentivo" y "devolvérselo como tal". Esta modalidad de la solicitud "ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre* para él" (122; énfasis original). Si bien 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 Heidegger no explicita ni le interesa desarrollar. Precisa, en ese sentido, que el "convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva —la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora— exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación" (122). Los «límites» mentados, corresponden, claro está, a la tarea general planteada por Heidegger en su obra: repetir la pregunta por el ser.

Con todo, y a pesar de que Astrada no haya reparado expresamente en esas dimensiones de la analítica existencial, quizá sea pertinente dirigir la mirada hacia "Suicidio y tarea existencial", un capítulo de *El juego existencial* en el que plantea por primera vez el «imperativo» que conmina

[267] En *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* puede encontrarse una fugaz reposición de ambas cuestiones, en el marco de una exposición —casi una glosa— del análisis heideggeriano del impersonal, "el *se*" o "el *uno*" [*das Man*], que Astrada traduce también como "lo neutro, el *uno*, el *todo el mundo*" (1936: 73-4). La expresión "el *todo el mundo*" —de la que se vale en el resto del libro—, si bien plástica y acorde a nuestra lengua, introduce la complejidad de utilizar el término «mundo», de específicas connotaciones técnicas en la analítica existencial, y que puede inducir a confusión. Por otro lado, téngase presente también que Astrada traduce el término *Alltäglichkeit* —"cotidianidad", "cotidianidad media"— como "banalidad", que acentúa el matiz peyorativo que, a pesar de las advertencias de Heidegger en sentido contrario, se adivina en algunos pasajes de *Ser y tiempo*. No obstante, en "Filosofía y existencia humana" (1936) Astrada había escrito, refiriéndose al "jugarse banal" de aquel que arriesga su vida en una situación óntica determinada: "«banal» no implica aquí ninguna apreciación moral, sino, ontológicamente, el extrañamiento de la existencia humana en la convivencia social cotidiana" (FEH, 559).

a «mantenerse en la existencia», sobre lo cual volveré en la próxima sección del presente capítulo. Tras dar cuenta del extendido aumento en el número de suicidios en algunos países europeos a partir de la primera posguerra, Astrada se interroga por cómo "defender a la juventud de este extremismo existencial, que se traduce por la eliminación voluntaria". Y torna a responder: "[s]encillamente, iluminándole con decisión y sin nocivas ocultaciones los caminos que conducen a ese estremecimiento único que es el auténtico y pleno existir" (1933: 113)[268]. Con ello, uno de los quehaceres de la época radicaría en elaborar una "pedagogía de nuevo giro", que conduciría a "preparar a esta juventud para la tarea indeclinable de la existencia", en línea con "la nueva situación histórica" (114). Esa tarea "no es otra que *ser*, no declinar ni un momento nuestro existir, haciendo olvido de éste, silenciando su llamado insobornable para ubicarnos en las cosas que no son nuestra existencia" (112)[269]. En ese sentido, prosigue Astrada, "ya no se trata, como antes, de alojarse en un ideal, por grande y recomendable que éste fuere, desertando para ello de la propia existencia y de su ineludible tarea", pero tampoco "de disolver la existencia y sus estructuras esenciales en el proceso objetivo de la razón y de la cultura" (112-3). La educación o formación resultante deberá "centrarse en la existencia humana" y "sus estructuras esenciales", mostrando su carácter primario (114). Una pedagogía tal —que, sin traicionar el espíritu astradiano, bien podríamos llamar «existencialista»— tiene que pensarse como una expresión óntica de la solicitud «anticipativo-liberadora»[270]. 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

[268] Casi una década atrás, Astrada había escrito una breve esquela ante el suicidio de Felipe Daudet, acontecimiento al que también interpretaba en sus alcances «éticos» y «proto-existenciales»: "Felipe Daudet ha escrito, con su sangre, el primer mandamiento del Decálogo, aún por escribirse, de la civilidad contemporánea —mandamiento que nosotros traducimos con estas palabras: Rebélate, si necesario fuere, contra tu padre, en homenaje a lo que debe ser, para su hijo, un verdadero padre. No aceptes, por parte de él, imposición de ningún credo. Sigue el rumbo señalado por la estrella que, en el libre universo del espíritu, ha encendido tu ilusión ingenua o tu esperanza viril o tu locura —lo que tú llamas ideal—... y habrás comenzado la difícil jornada de tu propio destino" (FD, 248). A nivel biográfico, la preocupación por el fenómeno del «suicidio» está sin dudas determinada por la suerte de Héctor Pascale, amigo de su más temprana juventud, que acabó con su vida hacia mediados de la década de 1910. Sobre ello escribe sugestivamente David: "[p]resenciamos así un momento de sumo dramatismo, en el que nos es dada la clave de una transformación decisiva en su vida: la muerte voluntaria de alguien que sin duda se le aparecía como una suerte de *alter ego*, de compañero ideal para el camino que comenzaba a recorrer de un modo hasta entonces tentativo, será el acto inaugural desde el cual se definirá su vocación" (David, 2004: 15). Más adelante afirma, comentando "Suicidio y tarea existencial": "«¿Cómo defender a la juventud de este extremismo existencial…?», se pregunta, acaso reiterando su interrogación de una década atrás ante el suicidio de su amigo Héctor Pascale, que entonces quedara sin respuesta" (2004: 90).

[269] Aquí, «*ser*» no puede reducirse sin más a «vivir», sino que debe ser interpretado en sentido ontológico-existencial. Sin hacer la apología de la muerte voluntaria, Astrada admite que ella puede representar el testimonio mismo del nudo existir, que se afirma "aún en su negación trágica" (115).

[270] En el plano «histórico-contextual», tal «pedagogía existencialista» puede ser pensada como una traducción del programa reformista a los moldes de la nueva época. Cabe recordar que estas consideraciones se ubican justo entre el desmoronamiento de las ilusiones depositadas en el movimiento reformista —como se expresa en "Fundación, no Reforma" [1932]— y la petición de que éste recupere, a partir del ideal formativo del "hombre político", su "real significado creador", que implicaría adoptar el pleno compromiso con el "destino histórico y político de la comunidad popular" argentina —como sintetiza en "La formación política" [1934].

profundidad en proyecciones como la citada, que se encontraban en el horizonte de sus propias inquietudes y exigencias, esto es, que el pensamiento existencial instaure "una relación viva con los problemas éticos y antropológicos" (1938: 11).

Más allá de lo expuesto —que, como he apuntado, se mantiene en la distinción de los niveles óntico y ontológico, o existentivo y existencial—, en algunos pasajes de *La ética formal y los valores* la argumentación de Astrada parece difuminar ese límite, al afirmar que el pensamiento existencial lleva, ínsito, un *ethos* peculiar. Ello conduce a la tercera sección del presente capítulo, dedicada a abordar la «ética implícita» de la filosofía existencial.

## VIII. 3. El *ethos* de la filosofía existencial

> Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: «¿Cuándo escribe usted una ética?». Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto.
>
> —Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (GA 9, 353).

En la Introducción a *La ética formal y los valores* Astrada propone que toda "concepción filosófica fundamental" está "transida por un determinado *ethos*, por el que se expresa el alma y la existencia del filósofo y también, cuando su filosofía ha saturado y orientado una época, el alma de esta época" (1938: 12). En el caso de la filosofía existencial, ese *ethos* estaría sintetizado en el imperativo "¡mantente en la existencia!", que se presenta al ente humano individual como un "mandato ineludible" ante sí mismo (13).

El lector familiarizado con Heidegger podrá objetar que la preocupación ética ha caído por fuera de su ámbito problemático. Es célebre el pasaje de la *Carta sobre el humanismo* que encabeza la presente sección —en el cual «desvía» la pregunta por la ética hacia otro terreno, más «originario»—, como también lo son las críticas de Heidegger a las interpretaciones «subjetivistas» de su pensamiento, que habrían obviado o tergiversado su hilo conductor: la pregunta por el ser. "Y sin embargo" —recuerda con tino Ramón Rodríguez, a quien sigo para las consideraciones de la presente sección—, "desde siempre la crítica ha visto en la obra de Heidegger, pese a todas sus declaraciones contrarias, implicaciones éticas más o menos explícitas" (2014: 110). Cabe reparar en esas lecturas, y no desecharlas como meras

«malinterpretaciones». La ontología existencial parece proponer, en efecto, "la adopción de una cierta actitud, la llamada «autenticidad»", además de estar enteramente atravesada por "conceptos muy próximos al lenguaje moral (elección, sí mismo, decisión, voz de la conciencia, etc.)" (110). En esa clave, existen "buenas razones" para interrogar por la "implícita relación" de ontología existencial y ética (111).

El ser humano es aquel ente que «en su ser le va su ser», pero también aquel que tiene que asumirlo, «hacerlo en cada caso suyo». Como resume Rodríguez, el "poder-ser es, así, indisociable de la apropiación de la posibilidad existentiva de cada caso". Se trata de una estructura existencial "*que encierra una posibilidad de doble rango*: una posibilidad de primer orden (el contenido concreto de lo que puedo ser) y una meta-posibilidad o posibilidad de segundo orden (el *poder asumir* la posibilidad primera de una u otra forma)" (2014: 130; énfasis original). Esa posibilidad «de segundo orden» remite a la distinción entre «propiedad» e «impropiedad» de la existencia, uno de los principales hilos conductores del tratado heideggeriano.

La «propiedad» de la existencia —la «recuperación» del *Dasein* desde el *das Man*— consiste, en definitiva, en una «elección de las elecciones», que debe entenderse como "momento constitutivo de la *apropiación* de cualquier posible conducta" (Rodríguez, 2014: 134). Con ello, toda acción o práctica, toda decisión, deja de ser "un dejarse llevar de manera más o menos automática o predeterminada, sino la ejecución de un poder ser que se comprende como tal" (134). Una vez más, la «propiedad» se mueve en el plano ontológico y, en tanto estructura existencial, tiene un carácter formal: ella no puede indicar los contenidos de la decisión, ni convertirse en rasero moral de ninguna índole. "La propiedad", escribe Rodríguez, "sólo supone una manera de asumir lo que se es"; lo que ella "hace entender" al *Dasein* "no es qué debe hacer o qué es moralmente bueno, sino qué significa ontológicamente *ser* responsable" (138; énfasis original). En esa clave, la propiedad de un poder-ser tampoco modifica los contenidos de éste: sólo conmina al pleno compromiso con ellos, a hacer suyas sus concretas posibilidades fácticas.

Pese a todo, Rodríguez admite que, además de la tácita valoración negativa de las caracterizaciones del *das Man*, en algunos tramos de su obra señera Heidegger parece atribuir a la propiedad un "rango" de "propuesta de vida" o posibilidad que sería "preferible asumir" (2014: 140). Más aún —y aquí estaría "el punto decisivo"—, Heidegger reconoce que "la analítica existencial contiene un cierto «ideal fáctico»" (140), tal como puede apreciarse en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*:

> ¿Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del *Dasein* una determinada concepción óntica del modo propio de existir, un ideal fáctico del *Dasein*?

> Efectivamente es así. Este *factum* no sólo no debe ser negado ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de la investigación. La filosofía no ha de querer nunca negar sus "supuestos", pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos (SZ, 310; énfasis original).

El comprender filosófico representaría, en función del párrafo citado, "un momento sobresaliente de particular lucidez" en el "discurrir óntico de la vida", momento que "pide ser repetido y mantenido". Pero ello no significa que la «propiedad», en tanto tal «ideal fáctico», proponga "un fin o conjunto de fines determinados a los que debe enderezarse la conducta"; antes bien, ella únicamente "llama a entrar en situación, esto es, a hacer suyos, con la correspondiente valoración y ponderación, los fines que están en juego en la situación real en que se vive" (2014: 141). En ese sentido, la propiedad como «ideal fáctico» implica, únicamente, que es preferible asumir el poder-ser que "vivir en el error sobre sí mismo" —lo cual tampoco significa que sea únicamente la filosofía la que pueda brindar esa autocomprensión. Esta «elección de nuestras elecciones», esta «propiedad» de la existencia, remite a lo que Heidegger llama la «transparencia» de la existencia, un saber de sí o «autoconocimiento» —que es, a un tiempo, comprensión del mundo y de los «otros»—, y que, como es claro, va más allá de la «racionalidad» o la conceptualización contemplativa.

En la interpretación que aquí se sigue, Astrada habría extraído las consecuencias de tales consideraciones, llegando a plantearlas como un *ethos* ínsito en la propia filosofía existencial, que en cierto sentido difumina los límites óntico y ontológico. En ese sentido, el imperativo "¡mantente en la existencia!" puede, entonces, reescribirse del siguiente modo: «recuerda que tu posibilidad es una posibilidad», esto es, que toda resolución se ejecuta sobre un fondo de radical nihilidad y finitud. Toda elección debe asumirse como tal, y sobre ellas debe el ser humano hacerse responsable. Ciertamente, él tiene la posibilidad fáctica de olvidar esa determinación esencial de la existencia, y de instalarse en distintos modos de la «objetividad»; así, actúa guiado por los valores «eternos» de una realidad supra-terrena, pero también por el «curso del mundo» o de la «historia», a los cuales se pliega mecánicamente, o por los modos deficientes de la coexistencia, en los que prima el «uno». En esas expresiones ónticas la existencia humana no «da cuenta» de sí misma, ni tampoco lo advierte, siendo arrastrada por el turbión de la «necesidad». Pero la existencia está siempre «puesta en juego», "abocada a la elección y a la decisión", e incluso "el hecho de avenirnos con las situaciones en que, sin quererlo, hemos venido a parar implica en el fondo una decisión" (Astrada, 1933: 43). «Mantenerse en la existencia» impele, entonces, a asumir la existencia humana como insobornable poder-ser. Con ello, el *ethos* de la

filosofía existencial recoge, según Astrada, "un nuevo entusiasmo" por el ser humano, "una nueva comprensión emocional de su esencia finita" que es el punto de partida para "una nueva vocación para la grandeza y dramatismo" de su "destino" (1938: 12-3).

* * *

En *La ética formal y los valores*, al trazar su intento de fundamentación de la generalización de la ley moral sobre el postulado ontológico del coexistir, Astrada glosa, sin aclararlo, los pasajes de los § 26 y 27 de *Sein und Zeit*, en los que se analiza el «convivir cotidiano» (1938: 51-3). Allí, Astrada argumenta que el hecho de que el ente humano sea, esencialmente, un «coestar», es una "comprobación" que tiene "sólo un sentido puramente ontológico-existencial", lo que implica que "ónticamente ella no afirma que yo de hecho no esté solo" (52)[271]. En virtud de la estructura ontológica del coestar, "también acontecen o están ahí otros de mi misma especie", lo cual implica que, "con frecuencia", el ser humano no logra distinguirse de "los «otros»" (52). Con ello mienta el convivir cotidiano, impropio, que es el punto de partida de los análisis heideggerianos sobre el concreto «estar unos con otros» de la realidad humana, dominada por el «uno».

Si la estructura ontológica del coestar nada dice sobre el no «estar solo», tampoco lo hace sobre la concreta vida en común de los seres humanos, un tema que puede replantearse desde el punto de vista ético-político, y más allá de los modos deficientes de la coexistencia. En ese sentido, algunas páginas más adelante Astrada vuelve a rozar el problema de la efectiva convivencia humana, esta vez con motivo de los postulados políticos de Kant —que apenas menciona: "constitución civil", "sistema cosmopolitamente unificado", "comunidad de ciudadanos del mundo" (1938: 62). Allí dirá que el ser humano "en virtud (de su razón, dice Kant), de su constitución ontológica esencial que se define por el coexistir, está destinado a vivir con hombres en una sociedad y a participar en ésta, y a civilizarse y a moralizarse" (1938: 61-2).

[271] El pasaje de *Sein und Zeit* reza: "[e]l coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo en y para un coestar puede faltar el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. Por otra parte, el hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan presentes «junto» a mí. Aunque todos éstos, y aún más, estén-ahí, bien podrá el Dasein seguir estando solo" (SZ, 120-1). Astrada ya había reparado en esta dimensión en al menos dos ocasiones: en el capítulo "Coexistencia y oposición sujeto-objeto" de *El juego existencial*, en el que critica las perspectivas de Dilthey, Simmel, Scheler y Ortega, que no habrían comprendido la estructura ontológica del coestar (1933: 87-94); y en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, donde expone las líneas principales del análisis de *Sein und Zeit* en torno a la coexistencia cotidiana (1936: 72-5).

Pero ese destino de «civilidad» y «moralización» no está asegurado sino abierto: depende del esfuerzo sostenido de los hombres, que se afanan en su cumplimiento.

De modo complementario, hay que señalar que la «ética implícita» que Astrada supone en la filosofía existencial no se agota en el llamado a «mantenerse en la existencia» del ente humano individual, sino que remite también al carácter co-existencial de la vida humana, esto es, a la relación del ente humano individual con los «otros». Astrada explicita, a tal respecto: el "*ethos* peculiar de la filosofía existencial —que es ya la filosofía de nuestro tiempo— se concreta en un imperativo de *coexistencia* —de coexistencia moral—; es un mensaje que nos insufla un nuevo sentido y posibilidad para la convivencia humana" (1938: 12; énfasis original). El individuo ingresa en diferentes tipos de relación de «tú a tú», y, en tanto pertenece a una determinada comunidad o colectividad humana, es parte de un «nosotros» que lo recoge y brinda sentido, y al cual también colabora a establecer. En otros términos, el precepto de «mantenerse en la existencia» no es ajeno al hecho de que el coestar, como estructura existencial del *Dasein*, se modaliza en un convivir concreto, óntico. Por el contrario: sólo así adquiere pleno sentido. Astrada lo formula del siguiente modo: el "afán de convivencia" de la época contemporánea "quiere tornarnos transparentes para los demás hombres. Aspiramos así a que nuestra estructura existencial pueda ser traspasada por otras estructuras existenciales que se han vuelto igualmente transparentes para nosotros" (1938: 12-13). Con ello, el poder-ser propio aparece remitido, en Astrada, a una comunidad histórica particular, y esa convivencia «transparente» tiene que leerse en estrecho vínculo con la figura filosófico-política del «pueblo» o «comunidad nacional», que propone en otros textos del período[272].

Tal convivencia «transparente» es un «tarea» o, lo que es lo mismo, no está garantizada. De ello se sigue la necesidad de dar cuenta de sus «condiciones de posibilidad». Los textos que recogen su compromiso «nacional-revolucionario» condensan, desde este punto de vista, indicaciones que se orientan en esa dirección, y la «formación política» sería uno de los claros modos de acceder a ella. Pero es posible interrogar desde esta misma perspectiva también a los textos en que Astrada tematiza el «misticismo terreno» ínsito en la poesía de Rilke y, en términos más generales, el papel «instaurador» del poeta y su palabra, de variadas conexiones con el tema del «mito». En la interpretación aquí propuesta, y que buscaré desarrollar en el capítulo siguiente, todos esos escritos están recorridos por una misma interrogación, que los estructura en su

[272] Tema no ajeno al propio Heidegger, como puede leerse en el § 74 de *Ser y tiempo*, ya mencionado en capítulos anteriores.

totalidad, y a la que intentan responder a través de diferentes vías: ¿cómo garantizar la «síntesis» de la comunidad política?, o, lo que es lo mismo, ¿cómo encarnar el «imperativo coexistencial»?

## IX. NOVENO CAPÍTULO. Poesía, mito y religiosidad: hacia un «misticismo terreno»

En 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* [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, 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 Søren Kierkegaard y Miguel de 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][273].

Como intentaré mostrar en el presente capítulo, la importancia que Astrada brinda a la «poesía» no implica un repliegue en un «esteticismo» de ningún tipo. De un modo análogo a lo planteado con motivo de los textos juveniles, su interés por la poesía —y, en términos más amplios, por el «arte»—, no está vinculado a la elaboración de una estética o una poética, ni se orienta por una perspectiva «disciplinar»[274]. Antes bien, es posible advertir una orientación ético-política en todos esos escritos, que permite enlazarlos con el resto de la producción del período y sirve también de hilo conductor al presente capítulo.

En la primera sección me centraré en "Ontología y poesía" y "Autenticidad de Juan de Mairena", a los que cotejaré con la conferencia de Heidegger que les sirve de inspiración. En esa clave, no pretendo reponer el pensamiento heideggeriano en su totalidad, sino señalar únicamente los puntos que competen a la interpretación astradiana, no exenta de giros personales. El análisis de estos textos buscará poner de relieve el modo en que Astrada piensa las relaciones entre poesía, filosofía y política, como también la forma en que aparece la crítica a la racionalidad analítica y una cierta dimensión «teológica».

[273] 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" aparece como "Mística y clima existencial".

[274] Lo cual no impide, claro está, 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).

Los escritos sobre poesía conducirán la investigación al tratamiento astradiano del «mito» en esta etapa de su trayectoria intelectual, a cuyo análisis me abocaré en la segunda sección. Para ello, abordaré primeramente *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, que enlaza directamente con "El Renacimiento del mito", según lo analizado en el capítulo IV. A la dimensión «prospectiva» o «impulsora» del mito, y a las posibilidades que brindaba para una «ampliación» de la razón, Astrada sumará los aspectos que hacen a su capacidad «fundante», central a la hora de proyectar la conformación de una comunidad política. En esta sección se abordará también, con motivo de un comentario al arte wagneriano que Astrada incluye en su texto sobre Nietzsche, un elemento que puede ser caracterizado como «estético-político», y que se asocia al papel «modelador» del arte y su capacidad creadora de mitos. Ello conducirá a una interpretación de la fenomenología del film incluida en *El juego existencial*, en el que Astrada tematiza la capacidad «formadora» y «plasmadora» de mitos del cine.

En la tercera sección, finalmente, abordaré las consideraciones astradianas en torno a la poesía de Rainer Maria Rilke, para quien la existencia humana debe consagrarse al cultivo de una «muerte propia». A la luz de lo expuesto en el capítulo V, Rilke podría ser considerado un «intuitivo», que ayudó a dar expresión estética al clima espiritual signado por la filosofía existencial. Su poesía habría sentado las bases para un misticismo de nuevo cuño, por el cual la existencia humana aparece referida a la inmanencia terrena. Aquí ganará especial énfasis la cuestión de la «religiosidad», tema que aparece en las anteriores secciones y se engarza a algunos aspectos de la obra astradiana juvenil.

Por último, y como se verá de modo tangencial a lo largo de todo el capítulo, revisitar la obra astradiana a partir de esta perspectiva implica también poner de relieve su relación con el Romanticismo alemán —entendido en términos amplios, de Herder a Nietzsche. El vínculo con esa corriente de pensamiento se expresa en dos dimensiones fundamentales del propio Romanticismo —pero también de Heidegger—: la relación del «arte» con la «política», de un lado, y la tematización de lo «nacional» —esto es, la determinación nacional y, aún, nacional-popular, de la comunidad—, del otro. Tales dimensiones, que recorren enteramente el presente capítulo, encuentran anudamiento en el "Excurso", dedicado a examinar *El mito gaucho* a partir del terreno labrado en las anteriores secciones.

## IX. 1. «Lo que perdura lo instauran los poetas»: filosofía, poesía, Historia

> El poeta, como iniciado y revelador del misterio telúrico, del resurgir invisible de *Telus*, se yergue, con su canto, en medio de la caducidad de la existencia, prestando voz a la

> interinidad de las cosas humanas, las que, así, advienen a su propio ser para convivir confidencialmente con nosotros.
>
> —Carlos Astrada, "El Encargo de la Tierra", en *Temporalidad* (1943: 194).

"Ontología y poesía" [1938] y "Autenticidad de Juan de Mairena" [1939] conforman, en líneas generales, una meditación en torno a la esencia de la poesía, y a los límites entre ésta y la filosofía. Si ha podido asegurarse que los metafísicos "no son más que poetas delirantes", los poetas podrían considerarse, según Astrada, "metafísicos enajenados": aunque "saturados de una peculiar embriaguez ontológica", ellos "ignoran", "por la índole misma de su tarea", "el germen de verdad que en sí lleva la ilusión" (OP, 577). Los poetas son "espíritus oriundos de un éxtasis ortal" que "se enfrentan a su modo con el ser oculto de las cosas". En esa confrontación, pasan por encima de toda "envoltura caediza y contingente", y ofrecen la "magnífica donación verbal" del ser (577). La tarea «creadora» del poeta es, en el fondo, incapaz de «dar cuenta de sí», de fundamentar su posición. Pero tampoco lo necesita. La expresión poética escapa a los "aderezos conceptuales" y "las pretensiones cognoscitivas absolutas" (577), y erige una fortaleza "más allá de la bruma de relaciones y de todo lo fantasmático en que se enreda y queda preso el pensamiento discursivo" (AJM, 594).

No obstante señalar los «límites» existentes entre una y otra dimensión de la vida humana, las reflexiones astradianas plantean una suerte de nexo o vínculo entre la filosofía, entendida como saber rigoroso de las estructuras ontológicas de la existencia, y la poesía, como expresión capaz de dotar al ser humano de una clarificación sobre el sí-mismo a través de vías alternativas. En ese sentido, los textos que analizaré a continuación pueden leerse junto a los desarrollos en torno a las figuras de los «intuitivos» o «sentidores» y la del «filósofo», presentados en la tercera sección del capítulo V. Una vez más, ese nexo no debe comprenderse como integrado por «etapas» o «momentos» de una concatenación lógica o temporal, sino como modos de acceso al perenne fluir de lo «real» que asumen distintas perspectivas, pero con un único centro: el ser humano. La poesía no puede considerarse "una joya para adorno de la existencia, ni tampoco un entusiasmo o fervor circunstancial y menos una mera diversión" —escribe Astrada en glosa de Heidegger. La poesía es "nada menos que el fundamento sustentador de la historia" (OP, 579). Por ello es que destaca la turbación que habría transido a Antonio Machado, quien, al entablar un diálogo con su época, mantuvo "su espíritu" abierto a "todos los nobles y grandes anhelos del mundo", a "las cruciales inquietudes de la vida histórica" (AJM, 593). Si como hombre "vivió poéticamente", como poeta "fue hondamente humano", y en el anudamiento de ambos "rasgos fundamentales de su espíritu" se adivinan los contornos de "su ejemplaridad integral, valor

perdurable de la raza". Machado pertenece, en ese sentido, a "la misma *estirpe civil* que D. Miguel de Unamuno" (593; énfasis propio).

Como he adelantado al comienzo del presente capítulo, "Ontología y poesía" retiene las principales líneas del planteo de Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*[275], a las que relaciona con algunas intuiciones de Kierkegaard y Unamuno en torno al fundamento poético de la existencia humana. Si para el primero la poesía "aspira a erigir en medio de la mutación y el cambio una morada permanente para la rebelde esencia de las cosas, un continente indestructible y diáfano para el ser que ella poéticamente instaura", para el segundo, de modo complementario, existe una "función creadora" en la "nuda nominación de las cosas" (OP, 577). La palabra o expresión poética es "un éxtasis", un "saltar fuera de sí" hacia el "habitáculo sonoro de la palabra, del nombre, que aspira a instaurar un ser para siempre". La "función trascendente" de la poesía y el "poder instaurador del lenguaje" resultan uno y otro modos de expresar aquella capacidad creadora (578). En la tarea poética, nominadora, se vislumbra, en cierto modo, la «trascendencia» del *Dasein*, esto es, su «libre configuración de mundo». Cabe recordar aquí las descripciones fenomenológicas del «jugar del niño», que Astrada presentara con motivo de su análisis del «juego» como esencia de la estructura ontológica de la existencia (1933: 19-24). En el desarrollo inmanente de su juego, el niño acompaña sus ademanes con un «relato» o «cuento fantástico», que traza el horizonte de significatividad del juego mismo —su «mundo». El conjunto de objetos en los que el niño ejercita su juego devienen, por obra de su creación misma, «juguetes», y nada escapa a su invención imaginativa y trascendente.

Siguiendo la interpretación heideggeriana de Hölderlin, Astrada propone que la poesía "es fundación por la palabra y en la palabra, y que lo que la poesía instituye es lo permanente" (OP, 579). La poesía debe ser comprendida "como la nominación fundadora de los Dioses y de la esencia de las cosas". Pero como "el ser y la esencia de las cosas jamás puede derivarse de las cosas materiales presentes, tienen ellos que ser libremente creados y donados" (579). En esa misma clave, Astrada afirma que el poeta es "un demiurgo", "cuyo operar es la visión instauradora", que opone a la "potencia anuladora" de la "nada" (AJM, 594). La "voluntad

[275] Hacia mediados de la década de 1930, Heidegger abre la senda de una meditación en torno al arte y la poesía, con la que comienza la célebre *Kehre*. Detrás de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* suena el eco de otra conferencia, *Der Ursprung des Kunstwerkes* [*El origen de la obra de arte*], pronunciada en varias oportunidades entre fines de 1935 y fines de 1936, y a la que Astrada no tuvo acceso antes de su publicación en *Holzwege* (1950). Heidegger desarrolla la tesis por la cual la esencia de la obra de arte consiste en instalar un mundo, es decir, permitir la posibilidad de una Historia [*Geschichte*]. Todo arte es esencialmente poesía, esto es, *Dichtung*, el «nombrar» del poeta. En ese sentido, si el arte es, en esencia, poesía, la meditación en torno a la esencia del arte se prolonga en una reflexión sobre la esencia de la poesía, que es precisamente lo que Heidegger acomete en su conferencia sobre Hölderlin.

creadora del poeta" se erige frente a aquella fuerza nihilizadora, e instituye, "en trance de visión directa", "esencias y formas perdurables, claridades supratemporales" (593-4). En estos pasajes resuenan también los ecos de sus preocupaciones juveniles, románticas, pues la tarea poética aparece como un acceso a cierta dimensión de la vida —"lo real absoluto", escribe aludiendo a Novalis— que la "malla" de las "categorías lógico-cognoscitivas" no sería capaz de aprehender (594). La poesía "es lo contrario del conocimiento discursivo y relativizado, arma profana y despiadada que del pájaro que canta sólo conoce el despojo inánime" (OP, 578). La poesía «instaura» lo que «perdura» allí donde la racionalidad analítica está imposibilitada por principio. En cierto modo, todos estos escritos pueden ser considerados como parte del proyecto más amplio de una crítica a las limitaciones de la razón, que exige una complementación.

Pero si la poesía es "fundación" —y en ello reside su "función genesíaca"—, el poeta está siempre "abocado a un comienzo". Más aún: "la revelación ontológica del cosmos *comienza* precisamente cuando él llega" (OP, 578; énfasis original). Ello conduce a una ligazón entre poesía e historia, entendida esta última en el sentido peculiar que Heidegger le ha dado al término *Geschichte*, al que diferencia de *Historie*. "[T]odo comienzo es historia, se refiere al tiempo", sintetiza Astrada. El poeta tiene "una función esencialmente histórica", «hace» historia y «es» él mismo historia; él es "quien nos cuenta del astro, del mar, del bosque, de la montaña, de las cosas todas; de las hazañas de los Dioses y de la trama que teje el hado; de los hechos y acontecer del hombre y del hombre mismo" (578). En ese sentido, si la poesía es "el fundamento sustentador de la historia", esta última es "una creación, a la que lo impulsa al hombre el fondo esencialmente poético de su propia existencia" (579). Astrada vuelve a apuntar la coincidencia entre Heidegger y Unamuno, quien también había considerado a la historia como una tarea poética. Porque lo que instaura la poesía es lo permanente, ella, en definitiva, posibilita la historia.

Siguiendo la interpretación sobre Heidegger ofrecida por Lacoue-Labarthe, sobre la que me extenderé más adelante, puede afirmarse que ese «poder histórico» —o «historial»— de la poesía es, en términos amplios, «político», en tanto el mundo en común de la existencia histórica se dice y abre a partir de la poesía[276]. La función política del poeta coincidiría, entonces, con la

[276] Fundamentalmente en *L'Imitation des modernes: Typographies 2* [*La imitación de los modernos: (Tipografías 2),* 1986], *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* [*La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, 1987] y *Heidegger: la politique du poème* [*Heidegger. La política del poema*, 2002], que seguiré de diversos modos en el presente capítulo. No me es posible reponer en su totalidad los ricos análisis de Lacoue-Labarthe, tarea que me desviaría de los fines trazados para la presente investigación. Aquí basta considerar lo siguiente: después de la "ruptura" y la "retirada" del nacional-socialismo —Lacoue-Labarthe mienta con ello la dimisión del Rectorado de la Universidad de Friburgo el 23 de abril de 1934, lo cual no implicó el retiro del apoyo al «movimiento» ni tampoco que éste estuviera exento de críticas ([1986] 2010: 202-6)—, Heidegger, como es sabido, se focaliza en el tema del «arte». Ello implicaría, siempre según el intérprete francés, su "auto-explicación" con aquel movimiento político. En ese sentido, las reflexiones heideggerianas no representan un

historicidad. Para Lacoue-Labarthe, es necesario aclararlo, se trata de una función "archi-política", porque el pensamiento de Heidegger en torno a lo político se da siempre en términos de una negación: no es en «la política» donde puede encontrarse la esencia de «lo político» ([1986] 2010: 181). En ese mismo sentido es que puede comprenderse a la *pólis* como el *Da* del *Dasein* ([1986] 2010: 181; [2002] 2007: 98). En palabras de Heidegger:

> *Pólis* se traduce por Estado y ciudad; pero así no se acierta con su pleno significado. Antes bien, *pólis* quiere decir el sitio, el allí, dentro del cual y en el cual el ser-allí, "propio de la existencia humana" es entendido como histórico. La *pólis* constituye el sitio del acontecer histórico, el allí *en* el cual, a *partir* del cual y *para* el cual acontece la historia (Heidegger, [1936] 1960: 189; énfasis original).

Tal «torsión» política de la poesía —en verdad, del «arte», pero para Heidegger todo arte es, en esencia, poesía— se aclara al considerar la expresa ligazón que existe entre la esencia de la poesía y la esencia del lenguaje, en tanto "la poesía es la lengua originaria de un pueblo histórico" [*Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes*] (GA 4, 43). El comienzo de la historia, para lo cual obra el poeta —recogiendo y donando la esencia de las cosas por medio de su palabra instauradora—, no es una «serie de acontecimientos», sino el acontecimiento de «ingresar un pueblo en su propio destino».

En ese sentido, quizá no sea vano destacar que, al glosar el texto sobre Hölderlin, Astrada prescinde, precisamente, de los pasajes en que Heidegger expresa el vínculo entre «poeta», «poesía» y «pueblo». La poesía, escribe Astrada, "mancomuna" a los hombres, los "aproxima" y "reúne" en un "todo íntimo, viviente" (OP, 580), pero omite que esa mancomunión se produce en la forma de un «pueblo». Y ello, puede arriesgarse, porque Hölderlin es, en tanto «poeta del poeta», poeta que ha poetizado la esencia misma de la poesía —lo cual Astrada sí recoge (OP, 579), y coloca en la base de su lectura de Machado (AJM, 593)—, también «poeta de los alemanes». O, si se prefiere, porque la poesía «aún no escuchada» de Hölderlin puede, según Heidegger, abrir el mundo de la existencia histórica alemana. En *El mito gaucho*, al final de este camino que aquí apenas se ha abierto, Astrada identificará a José Hernández como el «poeta de los argentinos», a cuyo «Verbo instaurador» es necesario «ponerse a la escucha».

---

repliegue en un esteticismo, pues el discurso sobre el arte es, en Heidegger, el discurso político: la esencia de lo político ya no es buscada en la *tékhne* como *Wissen*, es decir, como «ciencia» o «saber fundamental» —que era el hilo conductor que podía trazarse desde *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*], la Lección inaugural de 1929, hasta *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [*La autoafirmación de la Universidad alemana*], el Discurso del Rectorado de 1933, como he señalado en el capítulo VI— sino en la *tékhne* entendida como «arte» (212-27).

Asimismo, creo posible pensar que, tanto la reiterada —y algo forzada— «precursión» de Unamuno sobre Heidegger, que Astrada se encarga de puntualizar en "Ontología y poesía", como la aproximación de su maestro de Friburgo a las reflexiones metafísicas de Machado, se recortan sobre el telón de fondo de una tácita o implícita meditación en torno a la lengua —en este caso, castellana— como «medio de identificación» nacional. Se trata, de algún modo, del mismo terreno en el que se mueve Heidegger, y que en él deriva hacia la presunta «superioridad» filosófica del alemán, tema que enlaza directamente con la pretensión del «re-inicio» griego[277]. En relación a Astrada, no debe olvidarse que estas reivindicaciones del pensamiento —y la poesía— «en lengua castellana» se trazan en paralelo a su orientación y compromiso «nacional-revolucionario» o «conservador-revolucionario», cuyo «programa» aspiraba a restañar la tradición iberoamericana.

Por otra parte, Astrada sigue a Heidegger también al caracterizar a nuestra época como "necesitada" y "menesterosa" [*Dürftig*, «indigente»], época "de la que huyeron los Dioses, y a la que aún no han llegado los Dioses venideros" (OP, 580). El ser humano continúa a su espera; ellos "sólo pueden llegar por la senda clara —de claridad estremecida— de la poesía esencial e instauradora". Esa espera es también la de una donación —"en la síntesis creadora del *logos* poético"— de "lo cósmico, lo humano y lo divino" (580; énfasis original). De ese modo —y, como en el propio Heidegger—, la indagación en torno a las capacidades instauradoras de la poesía resulta también una incursión «teológica» o «teológico-política», pues en la poesía y por la poesía se abre la posibilidad de lo sagrado o divino.

* * *

Los desarrollos en torno al poeta y la esencia de la poesía recorren subrepticiamente las elaboraciones de *El mito gaucho*, donde la cita del poeta alemán es obligada:

> [Hernández] izó el pendón del mito gaucho, no para su época o la siguiente, sino para siempre. Ya lo dijo el grande entre los más grandes, Hölderlin: se agota la corriente, pero hace memoria el mar y recuerda, y el amor clava los ojos, diligente, mas lo que perdura, lo instauran los poetas […]. "Lo que perdura, lo instauran los poetas", nos lo revelan, mediante la esencia, fundadora, del *logos* poético, en su verdadero ser. Es así, podemos decir, que el gaucho se fue, pero para volver, y devenir, por el estro del poeta, presencia constante, comienzo, continuidad y fin de aquello que, para los argentinos, siempre será memorable y de donde, si hemos de llegar a ser lo que somos, tenemos que extraer memoria y vida (Astrada, 1948: 81-2).

[277] Como es previsible, en *El mito gaucho* también se establece una ligazón con Grecia, en tanto es considerada la «cuna» de Occidente, a la que Argentina queda ligada (1948: 18-22). Volveré sobre este punto más adelante.

Más aún, la propia noción de «mito» encuentra una de sus principales fuentes en la interpretación heideggeriana de Hölderlin, como tendré ocasión de mostrar más adelante. Pero no quisiera adelantar mis argumentos, ni convertir una lectura «prospectiva» en una «teleológica»: no es necesario hacer referencia a la célebre obra astradiana sobre el *Martín Fierro* para introducir un análisis sobre el «mito». El examen de "Ontología y poesía" y "Autenticidad de Juan de Mairena" ha conducido la investigación hacia el tema de la «reunión» o «mancomunión» de los hombres —esto es, el problema «político» por excelencia, que también permitió insinuar la cuestión de la determinación «nacional» y «popular» de esa «reunión»—, y ha permitido introducir las dimensiones, en cierto sentido complementarias, de la crítica a la racionalidad analítica y una cierta «religiosidad». Todo ello conforma, precisamente, el mismo terreno en que se mueve el mito. Hacia allí quisiera dirigir ahora mi atención pues, como se verá, la noción de «mito» tiene un desarrollo propio en la madurez de nuestro autor, y de manera previa a la publicación de *El mito gaucho*.

## IX. 2. Mito, «fundación» y «formación»

En la primera parte de la presente investigación he abordado la interpretación astradiana juvenil de la Revolución rusa como un acontecimiento que había propiciado un "renacimiento del mito" y había despertado en el mundo un "hálito de tragedia" (RM, 194). Propuse que la lectura astradiana se hallaba posibilitada por una apropiación creativa de Sorel y de Nietzsche, que comprendía al mito como una «imagen motriz» capaz de galvanizar las voluntades en dirección a una gran acción creadora de historia y dinamizadora de un nuevo «ensayo de vida» —como también podía apreciarse en su crítica al «empirismo» político de Spengler, al que oponía "el hervor milenario de los grandes mitos" y la "perspectiva luminosa" que brindan a la humanidad "los mitos impulsores" (RPMS, 278, 280). Asimismo, propuse comprender al mito como un elemento erigido contra los límites y unilateralidad de la racionalidad analítica, con lo que la ponderación astradiana de la tragedia —entendida como una expresión de la vida griega que precisaba tanto de Dionisio como de Apolo— también permitía situar su interpretación de la gesta bolchevique en el marco general de su empresa filosófico-política, orientada por la búsqueda de una «racionalidad ampliada».

Casi veinticinco años después, en su *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), Astrada repite esas mismas coordenadas de lectura, como puede leerse en los capítulos "El nihilismo

europeo", "La irrupción de los rusos" y "La revolución social". En el tormentoso ciclo de esperanzas emancipatorias abierto por la Revolución rusa —del cual Astrada aguardaba una continuación tras la victoria soviética en la Segunda guerra mundial— podía divisarse el restablecimiento de un «horizonte poblado de mitos» capaz de revertir la acción auto-disolvente de la razón. El renacimiento de Dionisio disuelve "una cultura sublimada en demasía", un "ámbito superlabrado por la ciencia, arado por la reja del examen" y por "una inteligencia fríamente analítica y sólo atenta al rendimiento técnico e industrial, reja que ha descuajado simientes y brotes de la mejor flora espiritual y humana" (1945: 152-3). El alma occidental "arroja el velo de sus ilusiones", que cubren "las miserias y dolores de una humanidad sangrante y desgarrada. Por obra de esta ilusión creadora asiste a su propia palingenesia y se templa en el hervor milenario de los grandes mitos que la impulsan hacia metas lejanas" (136)[278].

No obstante, *El nacimiento de la tragedia* comprende algunos alcances adicionales a la noción de «mito», que el propio Astrada se encarga de recoger en su libro de 1945. A los fines analíticos, pueden distinguirse los siguientes aspectos, que desarrollaré a lo largo de la presente sección a partir de una lectura de la obra nietzscheana: la conexión del mito con la «religión» y lo «sagrado»; su capacidad «fundante» y «orientadora»; su relación, no exenta de tensiones, con la «historia» y el «sentido histórico» moderno; su facultad de «reconciliar» a los seres humanos entre sí, y a éstos con la naturaleza. Asimismo, no debe perderse nunca de vista que, tras las reflexiones en torno al mito dionisíaco y la tragedia griega, Nietzsche proyecta un intento de establecer una nueva "edad trágica" y un consecuente "renacimiento del mito" en la Modernidad (2000: 169; 191), que proyecta para Alemania y cree ver realizado en la obra de Wagner.

Como he apuntado en la primera parte de esta investigación, Nietzsche presenta la relación entre el «mito» y la «religión» al trazar el surgimiento de la tragedia griega originaria, en tanto el coro de sátiros habita en una realidad que es reconocida como religiosa (2000: 79). Más adelante, reintroduce la dimensión religiosa al hacer referencia a la posibilidad de un "renacimiento del mito", pues el "fundamento mítico" [*mythische Fundament*] —del cual carece la cultura moderna— es proporcionado, precisamente, por un vínculo con la religión. El mito establece "una sede primordial fija y sagrada" para una cultura (189), que contrasta con la situación histórica

[278] Además de esas referencias al «mito» —a las que hay sumar las incluidas en "Fenomenología del film", que abordaré más adelante— durante el período estudiado Astrada introduce, en *El juego metafísico*, una serie de reflexiones en torno a la "existencia mítica" y a las relaciones entre mito y filosofía (1942a: 47-8). Haciéndose eco de los desarrollos de Cassirer y Heidegger, el texto astradiano coloca el acento en el modo en que el «hombre primitivo» se vincula con el mundo, al que considera el lugar de manifestación de una fuerza indómita que sobrecoge y anula su existencia. Se trata de una concepción ambigua del mito que, si bien reconoce su "verdad", lleva ínsita ciertos presupuestos ilustrados. Astrada volverá sobre este tipo de concepciones en numerosas oportunidades, y rectificará sus límites en *El mito gaucho* (1948) y *Tierra y figura* (1963).

contemporánea, caracterizada por una educación, un derecho, unas costumbres y un Estado «abstractos» (190).

El mito fundamenta un orden y proporciona un sentido para la vida en común como ninguna otra "ley no escrita" puede hacerlo, y allí donde la razón analítica está imposibilitada por principio. Esa idea domina todos los proyectos del Romanticismo alemán por establecer una Nueva Mitología capaz de sintetizar la comunidad política en la Modernidad, y alcanza también a Wagner y el joven Nietzsche. Se trata de lo que Manfred Frank ha llamado "función pragmática" o "normativa" de los mitos, y que refiere a su capacidad de legitimar "estructuras vitales e instituciones sociales". En la narración mítica "se pone en relación algún tipo de elemento cultural o natural con una esfera de lo sacro", que suele estar en el pasado, y a partir de lo cual "su ser resulta fundamentado o «legitimado»" (1994: 86). La función normativa del mito implica que un fenómeno o serie de fenómenos están «derivados» de la narración mítica, "pero no en el sentido de una simple relación causal, como es el caso de las ciencias de la naturaleza, sino en el sentido de una *justificación*" (2004: 15; énfasis original). Poder justificar o legitimar un fenómeno o serie de fenómenos implica, en definitiva, referirlo a un valor que resulte indiscutible desde el punto de vista intersubjetivo. E indiscutible sólo es, intersubjetivamente, lo que se tiene por sagrado (1994: 86; 2004: 15). La preocupación por establecer un nuevo mito implica, de esa forma, también el anhelo de rehabilitar las condiciones de posibilidad de lo sagrado en la época contemporánea.

De modo complementario, el mito proporciona "cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero", características de las que carece la cultura moderna, desvitalizada por el impuso socrático y por un sentido histórico exacerbado (Nietzsche, 2000: 189). El "enorme apetito histórico" característico de la época moderna —que, impulsada por un "voraz deseo de conocer" colecciona "innumerables culturas distintas"—, aleja al ser humano cada vez del "seno materno mítico" y dificulta la posibilidad de su renacimiento al servicio de una vida ascendente. Sin un punto de apoyo fundante y fundamental, el "hombre no-mítico" [*mythenlose Mensch*] de la cultura moderna está "eternamente hambriento", y busca "raíces" "entre todos los pasados". La "febril y tan desazonante agitación de esta cultura" no es más que "el ávido alargar la mano y andar buscando alimentos propios del hambriento, […] que no puede saciarse con todo aquello que engulle, y a cuyo contacto el alimento más vigoroso, más saludable, suele transformarse en «historia y crítica»" (190)[279]. Por oposición, el mito ofrece una "imagen compendiada del mundo"

[279] En estos pasajes se anuncian las meditaciones nietzscheanas en torno a la relación establecida entre la historia y la vida, que ampliará en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*: *Zweites Stück: Vom Nutzen*

[*zusammengezogene Weltbild*] capaz de brindar orientación a la existencia humana, que se da a sí misma "una interpretación de su vida y de sus luchas" (189-90). Para Nietzsche, únicamente a partir del mito se mantiene la "fuerza natural sana y creadora" de una cultura, y sólo en un "horizonte poblado de mitos" "crece el alma joven" (189-90).

Por otro lado, a la luz de la relación entre mito y sentido histórico, el vínculo con la religión toma un nuevo cariz. Como he indicado en la primera parte, el joven Nietzsche considera que la religión solo puede «vivir» en una íntima conexión con el mito, que se resiste a ser volcado en un molde histórico-racional. Las religiones «fallecen» cuando sus "presupuestos míticos" "son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos", "resistiéndose a que éstos sigan viviendo y proliferando con naturalidad". Es la actitud del dogmatismo, que obtura además la posibilidad misma de la "sensibilidad para el mito", reemplazada por la "pretensión de la religión de tener unas bases históricas" (2000: 102). El «mito» se desvanece en las brumas del «gran comienzo» de un ciclo cultural; reducido a simple «acontecimiento» por el sentido histórico hipostasiado de una época «alejandrina» pierde toda vigorosidad y capacidad fundante.

Finalmente, y de modo central para los fines aquí propuestos, Nietzsche considera que en la tragedia se reconcilia, siquiera fugazmente, la Unidad originaria despedazada de la que todo ser humano es expresión, re-uniendo a cada uno con su prójimo, y a éstos con la naturaleza. Cabe recordar que, en sentido estricto, no hay en la tragedia griega distinción alguna entre coro y público; no hay más que "un gran coro sublime de sátiros que bailan y cantan" (2000: 84). A partir de la tragedia dionisíaca "los abismos que separan a un hombre de otro, dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad" (79). En estos pasajes aflora a las claras el fondo «político», comunitario, de la tragedia griega. En ellos se vislumbran "los motivos tácitamente sociales que oprimen a Nietzsche" en su diagnóstico sobre el presente: "el sufrimiento por la alienación social" y "por la pérdida de comunidad interhumana" (Frank, 2004: 67). Una vez más, resuenan los ecos

---

*und Nachteil der Historie für das Leben*: [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la Vida*, 1874]. No puedo detenerme en este punto, pero cabe apuntar el párrafo que Heidegger dedica al texto nietzscheano en el § 76 de *Ser y tiempo*, cuando aún no ha dado con la idea de que Nietzsche es la «consumación de la metafísica occidental»: "[l]a posibilidad de que el saber histórico en general tenga «ventajas» o «inconvenientes» «para la vida» se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia. […] *La triplicidad del saber histórico* [el saber monumental, el anticuarial y el crítico] *está bosquejada en la historicidad del Dasein*. La historicidad del *Dasein* hace comprender también hasta qué punto el modo propio del saber histórico debe ser la unidad concreta y fáctica de estas tres posibilidades. La clasificación de Nietzsche no está hecha al azar. El comienzo de su *Segunda Consideración* permite conjeturar que él comprendía más de lo que daba a conocer" (SZ, 396; énfasis original). Según creo, la reposición astradiana de los argumentos de Nietzsche en torno a la historia —en el capítulo "La personalidad creadora" (1945: 69-87)— está cribada por la advertencia heideggeriana.

del Romanticismo alemán, preocupado por garantizar la síntesis política de la comunidad en la Edad moderna, signada por "el atomismo burgués" y el "extrañamiento del hombre para con el hombre" (67). Dionisio arrasa con el principio de individuación; bajo su "sortilegio", escribe Astrada en comentario de Nietzsche, "se estrecha de nuevo la alianza entre hombre y hombre, e inclusive la naturaleza, su enemiga o sojuzgada, que se había tornado extraña a él, celebra otra vez la reconciliación con su hijo perdido, el hombre" (1945: 59).

A primera vista, y desde el punto de vista de su función normativa, el mito contrasta con una visión como la soreliana, tratada en la primera parte de la presente investigación. Sorel prioriza las capacidades «impulsoras» del mito, por las cuales abre la historia a partir de la acción creadora y la *praxis* política. Sin embargo, el recurso al mito supone, las más de las veces, una yuxtaposición y entrelazamiento de ambas dimensiones, en tanto la comunidad de hombres reencontrada está siempre «por-venir», y es precisamente el mito lo que posibilita su surgimiento. A este respecto, seguimos la interpretación general sobre el texto juvenil nietzscheano propuesta por Manfred Frank, para quien ya en Hölderlin podía encontrarse una lectura de Dionisio como motivo dinamizador "de una nueva mitología que vuelva a reunir en uno a la humanidad" (2004: 67-8). Según Frank, en el joven Nietzsche, Dionisio, "como destructor del principio de individuación que separa al hombre de los demás hombres", es "precisamente *también*, y ello no menos importante, el dios de la comunidad de hombres reencontrada" (68; énfasis original). En esa clave, el coro "es, antes que nada, un nombre para la comunidad" (70), y la tragedia el momento estético-político, auto-poiético de la misma[280].

* * *

Como he mencionado en varias oportunidades, el joven Nietzsche depositó sus esperanzas de ver un renacimiento del mito y de la edad trágica en Richard Wagner, como queda recogido en la cuarta de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* [*Consideraciones Intempestivas*, 1876]. Astrada comenta largamente el papel central que tuvo Wagner en esta etapa de la trayectoria intelectual y biográfica de Nietzsche, quien llegó a considerar que en la «obra de arte total» se hallaba la clave para la redención de su tiempo, hundido en un pronunciado estado de descomposición. Con el reconocimiento de "la genial innovación de Wagner", Nietzsche vislumbra "la posibilidad de una revitalización de la cultura", y cree que su música será capaz "de

[280] Como propone Philippe Lacoue-Labarthe ([1986] 2010: 210-2), en la propia representación teatral del drama se conjugan a un tiempo religión, representación —esto es, estética— y política: en la «obra de arte total» el pueblo se funda y produce a sí mismo en su determinación nacional. Volveré sobre este punto más adelante.

infundir en las almas, niveladas en esta época por su falta de sentido para la grandeza, por sus plúmbeos sentimientos filisteos, el soplo vivificante del heroísmo y la tragedia" (Astrada, 1945: 40-1).

La tarea de Wagner habría partido del estudio de la filosofía y de la historia, orientada por un intento de asimilar los más altos elementos de la cultura occidental y abarcarlos en un todo orgánico. En Wagner

> [la] historia es arcilla para la fuerza creadora que lo posee. La posición que adopta frente a ella no es la usual de los sabios y eruditos, asemejándose más bien a la relación en que estaban los griegos con sus mitos, a los que consideraban como algo que se *modela* y *recrea* poéticamente con amor y una especie de recogimiento temeroso, pero sin abdicar del derecho soberano del creador. La fuerza poética, *modeladora*, de Wagner, se afirma y triunfa porque no imagina ideas abstractas sino fenómenos visibles y sensibles, es decir, piensa de una manera mítica, como el pueblo ha pensado siempre. Es que el mito no se basa en una idea abstracta; él es la idea misma, encierra una representación del mundo, evoca y conjura una serie de hechos vividos, acciones y dolores (Astrada 1945: 47; énfasis propio).

No hay en Astrada una idea de «obra de arte total» al modo wagneriano. Sí existen, sin embargo, y aparecen de manera indirecta en varios textos, entre los que se destaca *El mito gaucho*, ciertas reminiscencias del modo en que él mismo caracteriza la función y tarea del gran "mitólogo y poeta mítico" alemán (1945: 46). Los "rasgos y caracteres" del hombre argentino, "acendrados en un estilo típico de vida, el del gaucho", reclaman "el estro, la fuerza *formadora*, *modeladora*, de los poetas" (1948: 23; énfasis propio). Con ello nace la poesía gauchesca, que elabora el mito nacional, "a través de sucesivas *plasmaciones*" —Hidalgo, Ascasubi y del Campo—, hasta que "logra su expresión máxima y esencial en el poema de Hernández" (23; énfasis propio).

Estos pasajes —sobre los cuales volveré en el Excurso— abren una línea de indagación en torno a una dimensión propiamente «estético-política», asociada al papel «configurador» del arte y a la capacidad de éste de crear nuevos mitos. La «modelación» plástica del mito —y de los materiales históricos, emocionales, artísticos y conceptuales de los que se vale para aquella tarea— es, a un tiempo, la modelación de una forma de convivencia social y de un determinado «tipo humano».

No era, ciertamente, un tema novedoso en la obra de Carlos Astrada. Ya en *El juego existencial* había apuntado, en el capítulo titulado "Fenomenología del film", la capacidad «formadora» y «plasmadora» de mitos del cine. Vale la pena detenerse en el escrito astradiano, pues puede proporcionar elementos para una mayor comprensión de la dimensión «estético-política» mentada.

Astrada comienza su ensayo con una advertencia: su propósito no es examinar el film en su carácter de obra de arte, sino elucidar sus "proyecciones" para la existencia humana, determinando "qué clase de relación instaura con ella" (1933: 133). Con un tono mayormente celebratorio, Astrada afirma que el film ha abierto posibilidades para el afán del ser humano, para su vocación por lo "inédito", lo "interesante" y lo "insólito". El film proporciona el "placer" de la "vivencia aventurera" y, en ese sentido, ofrece a los hombres y mujeres sosiego ante la "creciente mecanización de los estados vitales" y la "limitadora división del trabajo" (134). "Los hombres de esta época quieren experimentar y gustar intensamente otra vida, libre de las circunstancias que oprimen y limitan la propia", sentencia. Y agrega, algunas líneas más adelante: "[e]n un paréntesis de olvido, sustraídos a la monotonía de toda cotidianidad, ellos se dejan llevar en el elemento móvil del film a la ribera donde impera y triunfa una vida bella, dramatizada por el amor y la aventura" (134).

Ante todo, el film deviene la nueva expresión de la tarea "estética y vital de *dar forma*" (1933: 134; énfasis original). El film entrañaría una «primacía visual» y un «nuevo sentido dinámico de la vida», —características distintivas de la época que ya se han hecho carne, según Astrada, en la generación contemporánea—, y que encontrarían despliegue en sendos conceptos novedosos del *tempo* y del espacio. En ello reside, según Astrada, una «recreación» del mundo, que deviene materia para la imaginación transfiguradora:

> [p]or obra de la hegemonía del ojo, instaurada por el cinematógrafo, y el sentido para el movimiento que es correlativo de este fenómeno y, a la vez, lo condiciona, el mundo ha cobrado valor de sustancia plástica, dócil al ímpetu formador. El ojo humano, a través del film y en virtud de la potencia que éste le comunica, ha creado de nuevo el mundo, le ha dado forma y estructura (1933: 135).

Como señalara al reponer las líneas en torno a la fenomenología del juego infantil, «mundo» indica el horizonte al que el *Dasein* se proyecta, en tanto es esencial estar-en-el-mundo y trascendencia. El cinematógrafo y su consecuente predominio visual y sentido dinámico, "han organizado conjuntamente el caos" y lo han convertido en "cosmos plástico y vibrante" (1933: 135-6). Algunas páginas más adelante afirma que, con el film, "el arte deja de ser arte para llegar a ser vida", y que la vida, "porque transcurre ya en forma, adquiere un ritmo estético y se revierte de nuevo en arte" (139). Que la vida discurra «ya en forma» debe ser interpretado en términos ontológicos, esto es, que el *Dasein* tiene siempre —lo sepa o no— una comprensión del ser. Esta «forma» obtiene, por obra del film, contornos estéticos, y la realidad se ofrece al ser humano como una totalidad plásticamente modelable. En otros términos, el cine ha posibilitado una cierta «estetización» de la vida, con y por la cual ha salido a la luz una nueva comprensión de la

existencia. En ella ha quedado resquebrajada la primacía de la aproximación teórica a la realidad. "¡El mundo sólo era mundo para el intelecto!" (135-6), expresa Astrada no sin cierta sorna, antes de continuar su descripción de las posibilidades existenciales abiertas por el cine. En esa clave, la fenomenología del film se enlaza a sus intuiciones juveniles sobre el «sentido estético de la vida», pero también al «impulso de artesano» y el «*ethos* del creador» analizados en el capítulo VII.

Sobre estos desarrollos, Astrada señala y desarrolla la "fuerza formadora de mitos ínsita en el film" (1933: 137). Tras apuntar el "mito de las ciudades" y el de los "pistoleros de Chicago", los "mitos cómicos" creados por Chaplin y Buster Keaton y, "en un plano más bajo", los de la "*Girl* y el *Cow-boy*", se detiene en el "mito del nuevo hombre ruso", plasmado por la tarea cinematográfica de Sergei Eisenstein. Según Astrada, el "film político de los rusos ha comprendido plenamente, poniéndola a su servicio, la forma creadora de mitos del film". A partir de un riguroso estudio conceptual y estético, la obra fílmica de Eisenstein plasma el "flamante tipo humano" del nuevo hombre ruso, "escorzo vivo de formas inéditas de convivencia en trance de alumbramiento" (138). El arte deviene el vehículo para la plasmación de nuevas "realidades humanas" y "anticipa la forma en que éstas se volcarán para cobrar vida y sentido históricos". El film va más allá de sí mismo y, en su impulso inmanente, busca "*imprimir* un determinada dirección histórica a la existencia, ofreciendo a ésta una nueva forma social de convivencia" (140; énfasis propio).

Aunque Astrada no lo mencione, el film puede, como toda forma cultural, divorciarse de la vida subjetiva y devenir un «fin en sí mismo». Sí planteó esa posibilidad para la radio, en su análisis fenomenológico incluido en el mismo libro. Tras apuntar la "restauración de la relación unitaria entre palabra hablada y palabra escrita" habilitada por la radio (1933: 128), como también señalar el "renacimiento de la retórica" que ella permite (131), Astrada proyecta una posible «mecanización» o «entumecimiento» de la primaria necesidad existencial que originara el artefacto técnico. "La técnica aporta un invento y las soterrañas urgencias existenciales se canalizan inmediatamente en él", arguye. "Pero la existencia humana —y aquí está la paradoja— corre el riesgo de quedar aprisionada en la red inexorable desplegada por el producto de la invención técnica" (131). En otros términos —y por utilizar un lenguaje que recorre todo *El juego existencial*—, en tanto el film y la radio son «libres posibilidades de la existencia», ellas pueden devenir «propias» o «impropias». El ensayo astradiano brinda elementos para pensar en una posible deriva «impropia» del film, pues la «huida» de la «cotidianidad mecanizada» que permite el dispositivo artístico-técnico puede, a la postre, conducir al *Dasein* a una permanente deserción de su sí-mismo. En esa clave, si bien Astrada se detiene en un sentido «afirmativo» del film, la

posibilidad «negativa» que aquí apunto podría aproximarse a las reflexiones, incluidas en el mismo libro, sobre la "curiosidad actual" por la "existencia primitiva", que no es más que una fuga de la existencia de "alta civilización" de sí misma (117)[281].

Con todo, "Fenomenología del film" puede ser interpretado como un esfuerzo por conceptualizar aquella capacidad «plasmadora», «modeladora», del arte y el mito, volcada en el molde de una nueva época, dominada por una cultura y una sociedad de masas cada vez más compleja, cuya existencia se ve enteramente atravesada por la creciente primacía de la técnica. Así, el optimismo astradiano trasunta su característica confianza en la posibilidad, para el ser humano, de tomar las riendas de su propio destino.

## IX. 3. Rilke y la «vivencia mística de la Tierra»

> Nuestra apuesta es un renovado esfuerzo creador, un constante ponerse totalmente en el juego, es decir, un existir desde el momento final —y totalizador— de nuestra órbita temporal, conclusa y finita. Porque por la decisión implicada en el proceso mismo del jugar hemos alcanzado el fin, es decir, existimos desde nuestra muerte, ya nuestro ser no puede por nada más ser alcanzado ni vulnerado. […] Ella no será un extraño que viene hacia nosotros de fuera para «sorprendernos». Cuando llega, nosotros ya la teníamos, ya nuestro ser contaba con el suyo, y, por eso, como pide Rilke, será la nuestra, la propia muerte. En este esfuerzo o tensión para el logro de la propia muerte late el más alto imperativo de existencialidad. Aquí está todo el primario poder creador del hombre como escultor de una sombra, proyección fiel de su imagen irreiterable. De aquí la misión trágica de la filosofía; ésta es la que no deja envejecer, en nosotros, nuestra muerte; la saca eternamente joven de nuestro hondón existencial. Filosofando sabemos que sólo somos la imagen humana de la muerte.
>
> —Carlos Astrada, "Filosofía y existencia humana" (1936, FEH, 559-60).

En "Autenticidad de Juan de Mairena", Astrada ahonda en la capacidad «instauradora» de la palabra poética y los vínculos existentes entre «poesía» y «filosofía», que he abordado en la primera sección. Allí afirma que, en el momento histórico presente, los poetas tienen ante sí la "invitación" a brindar "el poema de «la angustia del ser junto a la nada», el poema del éxtasis abismático de nuestra temporalidad finita" (AJM, 595), es decir, aquello que la filosofía existencial ha dilucidado en sus estructuras ontológicas, ampliando el horizonte del ser humano. Tal "hazaña" —afirma Astrada en ocasión de la pérdida del poeta español— "sólo puede intentarla otro poeta del linaje de Antonio Machado, que nos deja vivo su canto, entrañado en la

[281] Cabe acotar que Astrada no incurre en un menosprecio de la llamada "existencia primitiva", como lo evidencian las siguientes líneas, que cierran el ensayo: "[s]i para los helenos lo externo a su mundo se llamaba «barbarie», para el occidental era lo «primitivo». Pero —hoy ya lo sabemos— primitividad no es sinónimo de inferioridad, o de «salvajismo», como calificación moral peyorativa. La existencia primitiva puede ofrecer un alto rango en originalidad, y, en cambio, la complicada existencia civilizada actual puede albergar en sí, y de hecho así ocurre, la posibilidad de la barbarie, en más de una forma" (1933: 123).

lengua, y una meditación de tan cálida autenticidad que nos llega como una confidencia" (595). En otros términos, el ser humano permanece a la espera de la expresión poética de su propia esencia como existencia; una expresión —afirma en "Ontología y poesía"— "que le insufla plenitud de *sentido* y la empuja —diáfana de belleza— sobre el mundo para que proclame su tránsito breve y glorioso" (OP, 580; énfasis original). Se trata de una palabra poética capaz de recoger su esencial finitud, pero también la vía de acceso para reconquistar un sentido de lo sagrado. Es precisamente sobre esa doble dimensión que volverá en los ensayos dedicados al «misticismo terreno» de Rilke, que serán motivo de análisis en la presente sección. Como he adelantado al comienzo del presente capítulo, e intentaré presentar ahora en sus múltiples alcances, estos escritos pueden articularse alrededor de tres ejes, íntimamente vinculados: la cuestión de la «muerte propia», el «imperativo telúrico» y el «misticismo terreno».

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" (RMP, 614). Con él preanuncia, en un molde estético, aquello de lo cual Heidegger ha dado aquilatada expresión ontológica: la muerte «totaliza» la existencia, y en su resuelta anticipación se encuentra el punto de partida para la «existencia propia», para la «propiedad» de la existencia (RMP, 616-7; CFE, 639).

La preocupación en torno a la «finitud» y, de modo más preciso, la «muerte» o «condición mortal» del ente humano, no era, ciertamente, un elemento novedoso en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada. El interés por esa dimensión de la vida humana puede remontarse hasta el ensayo "Obermann" [1918], en que Astrada recoge la congoja mística de Unamuno por nuestra condición mortal y las reflexiones epicúreas de Guyau ante el temor de la muerte. En el cruce de esa referencia doble, Astrada tematiza la trágica conciencia de la muerte que encarna el personaje de Sénancour, y que lo lleva a erigir una "norma moral", comentada en la primera parte de la presente investigación, por la cual el ser humano queda impelido a "hacer todo lo posible por no merecer el perecimiento, aunque éste le estuviese deparado" (O, 156)[282]. En su interpretación del imperativo rilkeano de «lograr una muerte propia» resuenan los ecos de estas proposiciones juveniles, en las que Astrada asume el inmanentismo que caracteriza todo su pensamiento.

[282] Astrada cita el siguiente pasaje del libro de Sénancour: "Contemos por poca cosa lo que se disipa rápidamente. En medio del gran juego del mundo busquemos otro patrimonio: es de nuestras fuertes resoluciones que algún efecto subsistirá quizá —El hombre es perecedero —Es posible; pero perezcamos resistiendo, y si la nada nos está reservada, no hagamos que ella sea una justicia»" (O, 156). Se trata del mismo pasaje que Unamuno coloca —en idioma original— como epígrafe del capítulo XI de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado "El problema práctico".

Por otra parte, la cuestión de la finitud del ente humano fue siempre, para Astrada, la piedra de toque de la filosofía de Heidegger. Ello puede apreciarse incluso al recorrer los primeros artículos en que comienza a exponer el pensamiento de su maestro de Friburgo, hacia comienzos de la década de 1930[283]. En *Sein und Zeit* la «existencia propia» se vive como una sustracción del *das Man*, del «uno impersonal» que permanentemente tranquiliza frente a la muerte, "encubriendo hasta el final su más propia e irrespectiva posibilidad de ser" (SZ, 254)[284]. En virtud de la lectura astradiana, la asunción de la finitud en la resolución anticipadora se entiende siempre como sustracción del «uno impersonal» y, a un tiempo, reenvío del *Dasein* a la comunidad nacional o «pueblo político», a cuyo destino está irrevocablemente unido. Astrada asume, no pocas veces, las notas del *pathos* heroico y «sacrificial» del decisionismo existencial heideggeriano, como puede observarse en *El juego metafísico* (1942)[285].

Para Astrada, Rilke es el poeta que ha revelado la posibilidad para el hombre de asumir la muerte como "maduración y remate de una vida auténtica" (RMP, 615). La muerte queda implicada en la vida, en la que germina y crece y por la cual cobra sentido; ella no es un accidente que llega al ser humano desde afuera, como algo externo, sino que otorga a la existencia una unidad y totalización. En esa clave, la «muerte propia» lleva ínsita una impugnación de la "generalidad abstracta de la muerte", a la que se opone "la muerte individual". 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

[283] Como puede verse, por ejemplo, en el escrito "Heidegger a la cátedra de Troeltsch" [1930]. El párrafo escueto y vertiginoso con que cierra el artículo es más que sugerente de cuáles son los puntos sobre los que recae el acento en estas primeras lecturas de Heidegger, y refleja a las claras su carácter tentativo: "[d]e esta faena altísima [la metafísica] que en último análisis es nada menos que tangente escapatoria a la finitud de la existencia, o mejor, diámetro horizontal con que alcanzamos a esta finitud en su último recodo, nuestro futuro (el hombre es ser para la muerte; el fin del tiempo existencial es ontológicamente afirmado con nuestra muerte), para que ella no se nos adelante; de modo que tal límite —el fin del tiempo alcanzado por nuestra decisión ética dispuesta para la muerte— no es más una posibilidad del acontecer, sino posibilidad del propio ser; la existencia es idéntica a la temporalidad originaria. He aquí la verdad de la nueva y grande palabra que nos trae Heidegger: *Metafísica de la finitud*" (HCT, 406). La traducción de Astrada de la *Entschlossenheit* [«resolución» o «decisión»] como "decisión ética" acusa, asimismo, lo provisorio de esa lectura temprana y delata el trasfondo kierkegaardiano de su primera recepción e interpretación. También permite pensar, como he destacado en reiteradas ocasiones, que la lectura astradiana de Heidegger intuía desde un principio las posibilidades prácticas, ético-políticas abiertas por la analítica existencial.

[284] Astrada sintetiza los análisis heideggerianos sobre el *das Man* y el modo en que se comprende la muerte en la existencia cotidiana en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936: 72-5, 89-90). Cf. nota 267 de la presente tesis.

[285] A ello podrían enlazarse las reflexiones, de algún modo recurrentes en su obra, sobre el «suicidio», tema que he presentado en algunos de sus aspectos, y en el que no puedo detenerme aquí. Para los fines propuestos en la presente sección, cabe destacar que Astrada cierra "Suicidio y tarea existencial" con los mismo versos de las *Elegías de Duino* que coloca en "Rilke y la muerte propia": "Una vez cada uno, y sólo una vez. Una vez y no más. Y nosotros también una vez. Y nunca más. Pero este haber sido una vez, aunque sólo una vez haber sido de esta tierra parece irrevocable" (1933: 115; RMP: 617).

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" (615-6)[286].

La impugnación de la generalidad y abstracción de la muerte fue vista claramente por Simmel, quien en su comentario a las obras de Rembrandt señaló la profunda ligazón existente entre vida, muerte e individualidad, y llegó a reconocer en Rilke "la más extremada persecución de la idea de individualidad" que haya brindado "el arte lírico", construida precisamente sobre su interpretación de la muerte (1950c: 109). Astrada —quien se basa ampliamente en la visión simmeliana de la muerte para su propia interpretación—, señala, sin embargo, que la habitual agudeza del pensador alemán no logró dar con las proyecciones ético-existenciales entrañadas en la concepción de Rilke, que conminan al ser humano al "esfuerzo por hacer de la muerte la suya propia", a "tener una muerte de acuerdo a con lo que se es o se hubiera llegado a ser" (RMP, 615). En palabras de Astrada, "con la muerte individual no se agota, para Rilke, la idea y el sentimiento de la muerte propia", pues en ellos va cifrado el imperativo o mandato de permanecer "fieles" a nuestra muerte y darle "plena realidad en cada uno de los instantes de vigilia telúrica de nuestra existencia" (616).

En el postulado de la «muerte propia», Astrada supone ínsita una serie de "consecuencias existenciales" aún "inéditas", pero que apuntan "a un estado de ánimo casi religioso" (CFE, 639). En otros términos, el imperativo rilkeano de la muerte propia constituye también, siempre según Astrada, "el meollo mismo" de su misticismo (RMP, 616), al que define como "la tendencia a estar y sentirse moral y espiritualmente junto al Absoluto en virtud de haberse logrado un peculiar

[286] Astrada se ha desplazado de la tematización ontológica hacia lo que podría caracterizarse como «expresiones ónticas de la muerte». Quizá no sea vano señalar la necesidad de ahondar en ellas, pues allí asoma una comprensión del ser. Por otro lado, en esas muertes concretas se divisa también una vía de acceso para la tematización de la relación entre el yo individual y la muerte de los «otros», que Astrada apenas insinúa al comentar los distintos «escenarios» de aquellas. He reparado en esta dimensión en un artículo en que intento comparar algunos aspectos del pensamiento de Astrada y Tetsuro Watsuji (Prestía, 2021a). Para Watsuji, la asunción de nuestra condición mortal debe ser considerada como un fenómeno interpersonal, que ocurre en el «entre» de la existencia humana. Ello lo llevará a afirmar que, en relación al "fenómeno de la muerte humana", "Heidegger fue capaz de dar cuenta únicamente de la muerte individual. Eventos como los últimos momentos de una vida, la vigilia que se mantiene junto al moribundo [*deathwatch*], el funeral, la tumba, el servicio budista celebrado después de cuarenta y nueve días en que participan familia, parientes y amigos, desconsolados; todos esos eventos pertenecen a la muerte humana, y son omitidos [por Heidegger]" (Watsuji, 1996: 219; trad. propia). En ese sentido, creo que las indicaciones de Watsuji pueden servir para una consideración del tratamiento que una comunidad (se) da de la muerte: cómo lidiar con ella, cómo prepararse para ella, pero ya no sólo desde el punto de vista de la vida individual, sino en relación a los otros. Así, la filosofía podría ser pensada, no sólo como una anticipación de la muerte individual, sino también como una preparación para la muerte ajena.

acceso cognoscitivo a éste" (1943: 179). En esa misma clave, Astrada indica que en la poesía rilkeana se presenta a la vida humana como "circunscrita por su destino terreno, como una órbita conclusa, cerrada, plenificada en el éxtasis de lo irreiterable" (CFE, 639). Y agrega, imprimiendo el sesgo ético-existencial ya señalado:

> [s]i el hombre llega a tener esta intuición de que su destino es alumbrar un minuto sobre la tierra y desaparecer; y que en intuir plenamente esta realidad, y plegarse a ella, existe la única recompensa, y que ésta es muy alta y maravillosa, entonces esta vivencia es suficiente para poner en el espíritu de los hombres de esta época un germen de potente misticismo, de un giro hasta hoy insospechado (CFE, 639).

Como puede verse, el misticismo de Rilke también implica una destrucción de toda ilusión trascendente, de toda creencia en un «más allá» de la concreta vida humana. La concepción rilkeana supone, en cierto sentido, la «ruptura con el platonismo» iniciada por Nietzsche y consumada por Heidegger, a la que Astrada dedica un artículo en 1943. Así, la «muerte propia» conduce también a una ponderación de la inmanencia, a una recuperación del «sentido de la tierra» que Astrada se encarga de puntualizar en su análisis de la propia poesía de Rilke, para quien la muerte no es "un fin, que es a la vez un comienzo", ni una "estación de tránsito a otra vida"; ella totaliza la existencia "sin la inconclusión que llevaría a un existir distinto del terreno, proyectado sobre una perspectiva de beatitud" (RMP, 617).

Pero la perspectiva de Rilke supone, en su sentido último, una nueva variedad de la experiencia mística. Se trata de un «misticismo terreno», una difusa religiosidad capaz de colorear la vida en común, que ha roto amarras con toda instancia trascendente. Rilke ha plasmado en sus obras la idea del destino telúrico del hombre, reconquistado como un Absoluto inmanente que recoge lo sagrado. La obra rilkeana está atravesada por la aspiración a instaurar una «vecindad divina», una dependencia recíproca entre la existencia finita y la divinidad. En definitiva, «muerte propia», «imperativo telúrico» y «misticismo terreno» son tres aspectos de una misma posibilidad de la existencia. En esa clave, de la unidad que componen la Tierra y la vida humana no están alejados Dios ni la muerte. En su exégesis del poeta alemán —y haciendo suyos los alcances de su interpretación—, Astrada dirá que "concebir a Dios es dilatar su reino en nosotros, para que él abarque todo lo terreno y transitorio, valorándolo, incorporándolo a nuestra invisible e irreiterable esencia telúrica" (1943: 184). Aquí se oyen los ecos de sus textos juveniles, atravesados por el anhelo de un nuevo Dios, «creación viviente de la humanidad».

De igual modo, la serie de textos sobre Rilke puede leerse junto a su análisis del pensamiento de Scheler, que Astrada lleva adelante durante su estancia alemana, en el filo de las décadas de

1920 y 1930, y que más tarde refundirá en "La antropología filosófica y su problema" [1939] y en *El juego metafísico* (1942). Astrada destaca los postulados schelerianos por los cuales el ser humano es el lugar de un proceso de "autodivinización", que debe considerarse, a un tiempo, "autorrealización" y "humanización". Tal proceso "puede marchar hacia su plenitud" únicamente si se inserta "en el devenir histórico del mundo". En otros términos, "la divinidad o humanidad en el hombre adquiere el mundo, concebido y vivido como historia, a fin de realizarse a sí misma" (AFP, 610). De ese modo, el ser humano deviene, para Scheler, "posibilidad en marcha, desarrollo indefinido; es, para sí mismo, tarea inacabable" (1942: 144). Acentuando el carácter «ateísta» y «humanista» de su pensamiento, Astrada explicita que, "aunque la divinidad no pueda realizarse sin el hombre, no es Dios quien se humaniza, sino que aquí es postulada la divinización del hombre". Y agrega a renglón seguido, refrendando los postulados de su maestro de Colonia: "se prolonga en la concepción scheleriana uno de los más centrales pensamientos de Nietzsche: «De existir Dioses, cómo resignarnos a no ser uno de ellos; luego, no hay Dioses». No los hay, fuera del hombre que, haciéndose a sí mismo, eternamente se autodiviniza, sin llegar jamás a serlo" (1942: 144).

Complementariamente, el abordaje de este «misticismo terreno» como una posibilidad contenida en la obra de Rilke obliga a revisitar el tratamiento astradiano del existencialismo religioso, esta vez desde el punto de vista de lo que podríamos considerar sus «posibilidades ético-políticas». Desde la perspectiva astradiana, podría argumentarse que el existencialismo religioso tiene un «momento de verdad»: en él va cifrado el retorno desde las abstracciones del pensamiento racionalista, esquemático, del idealismo, hacia la subjetividad del ente humano individual de Kierkegaard; al «hombre de carne y hueso» que «nace, sufre y muere», que «come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere» de Unamuno; al hombre de la "primaria vivencia religiosa" de Marcel, índice de su unicidad irreiterable (1933: 46-52). No obstante, en el existencialismo religioso la "inquietud" y "el cuidado por la salvación del alma" llegan a ser exagerados. Incapaz de asir "el centro de la problemática histórica en que toma origen", el ser humano postulado por el existencialismo religioso encuentra cobijo en la "interioridad mística" (53)[287]. En otros términos, los contenidos que descubre el existencialismo religioso en su rechazo del enajenamiento son sólo un «momento» de una problemática más extensa; confinados a la vida

[287] En *El juego existencial*, con motivo de las relaciones entre filosofía, religión y *Weltanschauung*, Astrada sigue, sin consignarlo, parte de las lecciones de *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie*] de Heidegger (1999), dictadas durante el primer semestre del curso 1928-1929, a las que asistiera durante su estadía europea.

individual representan una «huida del mundo», un «dar la espalda» a la situación histórica que configura a ese hombre «concreto», atravesado por una determinada convivencia.

En ese sentido, el existencialismo religioso, sobre todo en su vertiente kierkegaardiana, puede degenerar en un "individualismo existencial" (1936: 53), que olvida no sólo la falta de asidero de la existencia, sino también la realidad del coexistir, la inmersión del existente en los afanes prácticos de la vida en comunidad. La "vivencia religiosa" y la "angustia solitaria" de Kierkegaard trasuntan "una grandeza desnuda y trágica" que, sin embargo, resulta "imposible de traducir en conceptos" o ser "materia de exposiciones, ni de ensayos" (1933: 44). La incomunicabilidad del encuentro místico es también la imposibilidad del encuentro humano: ante el drama de la salvación del alma cada cual está «solo frente a Dios». Astrada afirma, en ese sentido, que

> [e]ntre el suicidio del hombre existente, que no otra cosa significa para Kierkegaard el recluirse en el puro pensar, y este aniquilamiento por un individualismo existencial llevado más allá del último extremo no cabría hacer distinción alguna valedera, como no sea la de la dramaticidad desesperada —desesperación y paradoja certifican, para Kierkegaard la verdad absoluta de «la» fe, es decir, de «su» fe!— que posee y consume al individuo como existente en esta última especie de suicidio (1936: 52-3).

Por eso, si ante el "dramático juego de su existir", el ser humano "desespera y, para esperanzarse de nuevo, salta delusoriamente por encima de las estructuras de su finitud, desnaturaliza el carácter esencial del juego, y éste se transforma en ímpetu místico hacia la eternidad de un ser divino" (FEH, 560; 1942: 33). Tal misticismo es una "trampa" que, aunque "osada y sublime", no hace más que brindar sosiego a la conciencia individual, transida por la angustia que ha generado su esencial e irrevocable libertad.

Frente a la «huida del mundo hacia la interioridad» de Kierkegaard, Unamuno proporciona elementos para pensar la capacidad de trazar un salto desde lo individual a lo colectivo. En "El clima de la filosofía existencial" [1942], por ejemplo, Astrada afirma que la "reacción existencial" del autor de *Del sentimiento trágico de la vida* es la de "la congoja mística desesperada, pasional, violenta", que no cierra la vida sobre sí misma sino que busca abrirla a sus prójimos (CFE, 638). Con ellos sufre, con ellos vive la trágica incertidumbre del destino humano. No obstante "la gravitación de ese espíritu incontrastable del individualismo español", la arquitectura del pensamiento unamuniano se erige más allá del "punto de vista individual" (636). Al exponer su visión del "hombre concreto", Unamuno ensaya "soldar su posición existencial, vital, con una concepción religiosa", que derivará en una "interpretación hispana del catolicismo". El Cristo que "constantemente agoniza en su cruz" lo hace "para el pueblo español" (637).

Más aún, en el expreso plano "de la vida histórica, civil", Unamuno anheló "una restauración integral de un culto heroico; soñó con la vuelta de Don Quijote" (CFE, 638). Astrada traza esta serie de consideraciones en el mismo momento en que bosqueja una recuperación de la tradición iberoamericana, en la cual la figura del Quijote es central. Ello puede verse, fundamentalmente, en el "Destino de las Américas en la Historia, según Hegel" [1942], texto que anuda ambos lazos de aquella tradición, esto es, cierta «religiosidad» encarnada en un *ethos* popular —"un profundo y unitario sentimiento […] que se expresa por la esencial y constante relación" instaurada "con lo Absoluto, con lo Divino" (DAH, 633)—, por un lado, y la figura o «modelo ejemplar» del Quijote, por otro, que "adormecido" aguarda su momento de ingresar en la Historia (635). Resulta claro que, en su ponderación de la tradición iberoamericana, Astrada tiene presente, siquiera como inspiración, al pensamiento del ex Rector de la Universidad de Salamanca. Pero el argentino no puede admitir las derivas «tradicionalistas» o «anti-modernas» de una cosmovisión como la unamuniana, que habían sido motivo de crítica desde sus escritos juveniles. Tal diferencia, ya insinuada en el texto de 1942 sobre las Américas, quedará del todo expuesta en "Proyección Histórica y Mítica de Don Quijote", un artículo de 1947 incluido en el Homenaje al cuarto centenario del nacimiento de Miguel de Cervantes Saavedra, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires[288]. En ese ensayo —no exento de líneas de tácito pero inconfundible apoyo al gobierno justicialista—, Astrada retoma sus consideraciones sobre la figura del Quijote como un «prototipo» para los pueblos hispanoamericanos: "Don Quijote ha transvasado sus hormonas ideales a una nueva vena, con más pulso vital y rico caudal sanguíneo; es germen mítico que, plantado en el alma de la América hispano-latina, recobra nueva fuerza y gana prospección espiritual e histórica". El Quijote es "un mito viviente, que espera el momento histórico propicio para reencarnar provisto de bien forjada armadura, del todo moderna, instrumentada, hasta en el último detalle, por la técnica de nuestra época" (1947: 122). En contraposición a una mirada tal, "Unamuno no quiso comprender", siempre según Astrada, "que al ideal quijotista" por él concebido "le falta atmósfera e instrumentación adecuada, porque los ideales, a menos que se los confine en la campana pneumática de las postulaciones teóricas, […] se sirven de los medios y recursos materiales y anímicos que la época les ofrece", es decir, la libre investigación científica, la técnica, la industria moderna. "En no reconocer esta verdad reside el funesto error del quijotismo, tanto más peligroso cuando quien lo comete es todo un pueblo, y lo paga con su estancamiento y decadencia" (119). Como en sus pareceres juveniles, la ponderación

[288] El artículo fue incluido, con algunas modificaciones, en *Tierra y figura* (1963), bajo el título de "Extracción histórica y proyección mítica de Don Quijote", y fechado "(1947-1958)".

de una «religiosidad» difusa, no dogmática, es del todo compatible con la celebración de la ciencia y la técnica modernas, que se vuelven instancias de potenciación de la vida en común.

* * *

Mientras que el misticismo, en su acepción habitual, puede conducir subrepticiamente a postular un punto de asidero más allá de la existencia, que acabe por tranquilizarla de su radical nihilidad, la poesía rilkeana supone la idea del destino telúrico del hombre y revela a la Tierra como el horizonte existencial en que se produce la vivencia mística de lo divino. En esa misma clave, en "Ruptura con el platonismo" [1943] afirma que el sentido de la existencia "habrá que buscarlo en ella misma, en las transformaciones y despliegue del hombre en la temporalidad, en el concreto acontecer histórico". Y vaticina: "[q]uizás vaya a una nueva comunión con lo Absoluto, bajo otro signo, en una dimensión que implique una plenitud para nuestra existencia abandonada en este mundo" (RP, 662).

El misticismo terreno es una «libre posibilidad de la existencia» que tiene, según Astrada, un rápido correlato «político» —tomada esta palabra en sentido restringido—, con la que el pensador cierra su ensayo "El clima de la filosofía existencial" y, con ello, su reversión, "Mística y clima existencial", que pone punto final a su libro *Temporalidad*: "[s]er hoy ciudadano en un pueblo, de una determinada comunidad, es una tarea que está lejos de ese carácter pasivo e impersonal que, como reiteración de un anónimo molde racional, le asignó la ideología del siglo XIX". Antes bien, el ser humano "percibe cada vez más su propia existencia concreta, en tanto referida a la comunidad, como una tarea de la que no puede desentenderse, transfiriéndola a los dictados de una supuesta *voluntad general*" (CFE, 640; énfasis original). El ciclo de textos que luego compondrán *El mito gaucho* se encargará de abordar las posibilidades de esa "exigencia" en su modulación argentina.

## Excurso. El mito de los argentinos[289]

El propósito del presente Excurso es ofrecer una interpretación de algunos aspectos de *El mito gaucho*, quizá la obra más célebre de Carlos Astrada[290]. No pretendo un análisis exhaustivo de la misma —tarea que ameritaría una investigación en sí misma—, quisiera únicamente señalar algunos puntos de continuidad que pueden trazarse a partir de lo analizado hasta aquí, y que cumplen la tarea de una lectura «prospectiva». Ello permitirá, según creo, indicar también algunas aporías o elementos en tensión en el pensamiento astradiano, que serán motivo de un examen más acabado en ulteriores investigaciones.

Desde mi perspectiva, *El mito gaucho* puede considerarse como la depurada síntesis de varias líneas de indagación que Astrada recorre desde mediados de la década de 1930 y que pueden resumirse, a los fines analíticos, en tres dimensiones fundamentales. En primer lugar, el motivo de la «esencia» argentina en su vínculo con la pampa, nuestro paisaje característico. Me refiero, principalmente, al texto "La existencia pampeana" [1934] y su reelaboración, "Para una metafísica de la pampa" [1938]. Como he intentado mostrar en el capítulo VII, la analítica existencial del *Dasein* está en la base de la «metafísica de la pampa» de nuestro autor, y recorre todas sus consideraciones en torno al hombre argentino, a su relación con su medio circundante y su historia. En segundo lugar, el tema de las múltiples relaciones entre filosofía, poesía y política, que fueron motivo de análisis en el presente capítulo. Más allá de las alusiones a Hölderlin y ciertos pasajes que recuerdan la caracterización de la tarea poética wagneriana —sobre lo cual me detendré más adelante—, puede afirmarse que *El mito gaucho* modula también el «imperativo telúrico» que sacraliza la inmanencia y reconoce a la comunidad como único ámbito para la realización del ser humano. Por último, el tema de la «cosmovisión política» y el *ethos* de nuestra nacionalidad, preocupación que despunta a las claras en "La formación política" [1934] y atraviesa, de diversos modos, buena parte de los artículos «nacional-revolucionarios» de comienzos de la década de 1940, entre los que se destacan "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía" y "Para un programa de vida argentina", ambos de 1943[291]. Como se verá, Astrada

[289] Para una versión preliminar de algunos aspectos del presente Excurso, cf. Prestía (2019b).

[290] Antes de su publicación, Astrada pronunció la conferencia "Martín Fierro y el mito de los argentinos" (1946), recogida en el volumen oficialista *Tribuna de la Revolución*, publicado en 1948 por el Centro Universitario de Buenos Aires, y que conformará los capítulos I y II de la segunda parte de *El mito gaucho*: "En la fuente del mito" y "Cosmogonía gaucha". Por otro lado, en 1947 sale a la luz "Surge el hombre argentino con fisonomía propia", compilado en el libro colectivo *Argentina en Marcha*, editado por la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, y que conforma la primera parte de *El mito gaucho*.

[291] Puede apuntarse también "Imperativo de unificación", artículo publicado en el periódico *Choque* el 3 de enero de 1941. Aunque no lleva firma, creo posible establecer que su autoría pertenece a Astrada, a partir de una identificación de varias expresiones características y giros retóricos. La siguiente es sólo un ejemplo, especialmente relevante para los fines del presente capítulo: "[d]esde el fondo de nuestra historia, viene incisivo,

reúne esas tres dimensiones —que, de modo un tanto esquemático, pueden identificarse con cada una de las tres partes del libro de 1948— en la reflexión en torno al «mito».

Ya en "El arte de Jorge Beristayn" [1941] aparecen, concentrados, buena parte de los desarrollos de su obra señera. Según Astrada, Beristayn —"pintor apasionado de su arte"—, se ha inspirado en la "fuente" que, "con sus múltiples y ricas sugestiones de belleza, le ofrece el paisaje nativo, incorporado por absorción y presencia a la total estructura anímica de su mundividencia". Sus obras están basadas en "motivos de nuestra tierra" y en "sus posibilidades recónditas", a las que ha logrado trasladar "al lienzo para darles el troquel peculiar e impermutable de lo nuestro en la frágil permanencia del símbolo estético" (JB, 629). Y agrega, en esa misma clave:

> [e]ste paisaje nuestro, henchido de un mensaje que todavía está por descifrar, el único ámbito de nuestra proyección vital y espiritual y sus realizaciones humanas e históricas, un día, que ya vemos alborear, será para todos nuestros artistas, cuando estos acaben de dar la espalda a las proclives modas y cánones forasteros, la gran primicia que les revelará la esencia de la propia tierra y del propio ser. Este camino es el que trae Beristayn con paso seguro, señero en el esfuerzo y fiel a una voluntad argentina de arte (JB, 629).

Más allá de las posibles concesiones del caso[292], si quisiera traducirse el ensayo al lenguaje heideggeriano que domina buena parte de los textos de esta época, debiera decirse que el arte de Jorge Beristayn puede «abrir el mundo» de la existencia histórica argentina, que en él están dados los elementos para que nuestro pueblo «ingrese en su destino». En relación con los textos anteriores sobre temas «nacionales», la novedad conceptual del breve escrito sobre Beristayn es el vínculo establecido entre «arte» y «paisaje pampeano», que será central en su exégesis sobre el *Martín Fierro*.

Con todo, es en el citado "Para un programa de vida argentina" donde Astrada enhebra la serie de preocupaciones que cosecha durante toda la década del 1930 y principios de 1940, y que anticipa lo que serán las líneas esenciales de su obra señera: "comienzo histórico" que ha sido "desvirtuado, falseado, traicionado"; "sentido místico de lo nacional", que trasunta una particular disposición religiosa que sirve como acicate a la vida; "predio pampeano" como paisaje

---

alado, con la sugestión tonificante del heroísmo instaurador, el llamado sagrado a la plenitud de la misión argentina en esta hora del mundo en que los grandes y nuevos *mitos impulsores* están remodelando pueblos y comunidades" (IU, 627-8; énfasis propio).

[292] Astrada era amigo personal de Beristayn, y el breve artículo —que he tomado de *Comentarios sobre la pintura de Jorge Beristayn*, un pequeño libro de 1942 que recoge artículos laudatorios de variadas plumas— se publicó originalmente en el periódico *Choque*, cofundado por el propio filósofo, posiblemente acompañando el anuncio de una muestra artística. No he podido tener acceso a ese ejemplar de *Choque*; cf. nota 200 de la presente investigación.

característico de la convivencia argentina; y, finalmente, "mito" prospectivo y fundante. Citamos *in extenso* un pasaje que adelanta buena parte de los desarrollos astradianos de los años siguientes:

> [t]enemos amplio margen para forjar una gran comunidad, justa y libre, sobre el inmenso predio pampeano, donde junto con las mieses brotarán nuevos sueños, llamados a rejuvenecer un día el casi marchito acervo de pensamiento y de emoción de la vieja y sufriente humanidad.
>
> […] Remontándonos a nuestros antecedentes históricos, al núcleo originario que oculta virgen la auténtica fórmula de nuestro destino político, hemos de buscar, si queremos encontrarnos a nosotros mismos, la unidad en la diversidad. Y frente al misterio cósmico, acogidos al regazo de lo absoluto, de lo divino, iremos creando y puliendo el mito fecundo de una comunidad histórica (658-9).

Los desarrollos en torno al poeta y la esencia de la poesía recorren subrepticiamente las elaboraciones de *El mito gaucho*, más allá de la mención a Hölderlin citada en la primera sección. El «nombrar a los dioses» del poeta aparecerá, con toda claridad, en el apartado intitulado "Cosmogonía gaucha", en que Astrada hace la exégesis filosófica del contrapunto entre el Moreno y Martín Fierro (1948: 63-73). La novedad que puede encontrarse en relación a la inicial recepción del texto heideggeriano es que Astrada ha realizado una torsión en su lectura, por la cual orienta sus meditaciones en torno a la esencia de la poesía en dirección al tema del «mito». No obstante, tal torsión está posibilitada por el propio Heidegger.

Como he planteado siguiendo la interpretación de Lacoue-Labarthe, la función «historial» del poeta puede ser considerada su tarea o poder «político». En este punto es posible agregar una dimensión adicional para comprender ese poder instaurador de la poesía, y que a los fines de la presente investigación quizá sea lo más relevante de la argumentación del filósofo francés. Se trata del recurso heideggeriano al «mito». En tanto la poesía o *Dichtung*, el «nombrar del poeta», es originariamente *Sprache*, "lengua", ésta es *Sage*, "decir". Pero *Sage* debe entenderse también como el antiguo «saga» o «fábula», esto es, el modo en que se traduce el vocablo *mythos* (2010: 221; 2002: 72; 2007: 22). La historia, así, dependería de lo mítico. Con ello, Heidegger llevaría a cabo una particular recuperación del mito, por la cual puede ser emparentado con una larga tradición que comienza en el Romanticismo alemán y sus intentos de elaborar una Nueva Mitología, y que llegaría hasta el propio nazismo —con el que Heidegger discutiría—, pasando por Wagner y Nietzsche.

No obstante, y a pesar de esa aproximación, Lacoue-Labarthe se apura a precisar que no es posible establecer una identificación plena entre Heidegger y esa tradición, pues el poeta heideggeriano no es el poeta «mimético» ni el «actor-autor» de la tragedia; tampoco el "hacedor de mitos" o "*mythopoietes*" (2010: 203-5). Lo que está en juego, para Heidegger, es sustraer el

arte a su determinación platónica, reelaborada una y otra vez hasta su reconstrucción moderna, wagnero-nietzscheana. Con todo, operaría en Heidegger una "secreta mimetología" (194; 208), ya no ligada al tópico de la «imitación» ni a un pensamiento en torno a la «ejemplaridad» —tan caros al propio Astrada—, sino vinculada a la cuestión del «volver a colocarse a la altura del inicio», de «repetir» [*Wiederholung*] la posibilidad griega no advenida (2007: 102; énfasis original). Recuérdese que Hölderlin es, para Heidegger, a un tiempo que «poeta del poeta», también «poeta de los alemanes»: Alemania debe escuchar a Hölderlin porque éste, al igual que lo había sido Homero para Grecia, es quien puede nombrar a sus dioses. De ese modo, Lacoue-Labarthe cree posible incluir a Heidegger entre la larga serie de autores en los que vibró la pulsión del "gran sueño mimético alemán de Grecia" (2010: 212). Heidegger recaería, a través de una vía alternativa, en la identificación entre Alemania y Grecia, preso, como toda la tradición idealista y romántica —pero también el nacional-socialismo oficial—, de la lógica del "*double-bind*" inaugurada por Winckelmann: "necesitamos imitar a los Antiguos para volvernos, si ello es posible, inimitables" (194)[293].

Es precisamente en aquella relación entre Heidegger y la tradición alemana —no exenta, sin dudas, de tensiones—, que la particular «recepción» astradiana se vuelve, en cierto sentido, problemática. Porque, hasta aquí, podría indicarse que en *El mito gaucho* Astrada explicita y ejercita la sutil tensión heideggeriana alrededor del «mito» —entendido como *Sage*, como lengua poiética— y encuentra en José Hernández y su poema nacional al Homero del ser argentino. Sin embargo, ello no agota el tema de la poesía y del mito en Astrada. Como he intentado mostrar, a la orientación que podría considerarse tributaria de Heidegger hay que añadir un pensamiento «mimético» —en términos de la tradición que se iniciaría en los textos pedagógico-políticos de Platón y llegaría hasta Wagner. Para esa tradición, el mito es también una narración o relato épico

[293] Para un desarrollo *in extenso* de estos argumentos —que alejaría a la exposición de los fines trazados—, cf. Lacoue-Labarthe ([1986] 2010: 192-6). En este punto, Astrada repite en cierto sentido la operación de su maestro, por la cual Argentina —y su «voluntad de Mayo»— queda entroncada con la tradición griega, con el "comienzo griego de la existencia histórica [en que] tiene su fuente la cultura occidental", y que los "pueblos europeos, a base de la conservación e incremento de esta herencia […] han podido realizar su propio destino" (1948: 20). Ello se solapa, en la empresa político-filosófica astradiana, con su intento por desplegar un «humanismo», que encontrará su máxima expresión en *La revolución existencialista* (1952). Aquí es necesario hacer una referencia a Leopoldo Lugones, quien había propuesto una articulación similar en *El payador* (1916), obra que Astrada cita y con la que dialoga de manera más o menos velada, pero también a José Enrique Rodó y su *Ariel* (1900), tan determinante en las juventudes reformistas. Por otra parte, la referencia astradiana a los "pueblos europeos" va en dirección a una recuperación de la tradición latina: Astrada insistirá, desde sus escritos tempranos, en una reivindicación de la cultura «greco-latina-germana» —lo cual puede ser considerado, en los textos que me ocupan en este capítulo, como una tácita discusión con Heidegger. Con todo, no debe perderse de vista que *El mito gaucho* también establece una ligazón —por otra parte, nada desdeñable— con las culturas árabe y amerindias, que dislocan todo «eurocentrismo»; tales argumentos se continúan en el tardío *Tierra y figura* (1963).

en que están condensados los «modelos» o «tipos» en los que se refleja —y a los que tiende— un pueblo.

La tradición alemana ampara esta línea de pensamiento bajo la retórica de la «figuración» [*Gestaltung*] o de la «formación» [*Bildung*], que recorre enteramente el pensamiento astradiano —y que puede apreciarse incluso en su visión sobre el poder «plasmador» y «modelador» del cine. El poeta y el artista son los encargados de elaborar las «figuras» que sirven como ideales máximos a los pueblos, como fuente de «ejemplo» e «imitación». Como apuntara en la segunda sección del presente capítulo, la modelación plástica del mito y de la historia coincide con la modelación de un determinado tipo humano. En esa clave, la tradición «mimética» resulta, en última instancia, un proyecto político en que lo político se instituye «en» y «como» arte. Ello implica, en otros términos, que "lo político proviene de una plástica" (Lacoue-Labarthe, 2002: 84).

Más allá de la cita sobre la tarea de nuestros poetas nacionales incluida en la segunda sección del presente capítulo, el léxico vinculado a la «figuración», la «formación» y la «plástica» se hará del todo patente en *El mito gaucho* cuando Astrada agregue una dimensión adicional a sus desarrollos en torno a la esencia argentina y al "poema nacional", la "cosmovisión política" inscripta en el mito de los argentinos, es decir, en la "forma" o "tipo" de lo argentino, que es el «gaucho».

Si bien, como explica Manfred Frank (2004: 113 ss.), la retórica de la "forma" y sus variantes impregnaba los discursos de la mayoría de los autores alemanes de la época, en el caso astradiano creo posible destacar la voz resonante de Max Scheler. Me refiero, principalmente, a sus desarrollos en torno a la posibilidad de un personalismo ético, en el que gana centralidad la noción del «modelo» o «prototipo», *Vorbilder*. El «gaucho», como «modelo ejemplar» que expresa una serie de valores —en razón de lo analizado en el capítulo VII— puede ser colocado junto a los del *gentleman*, del *bushido*, del "príncipe", del "cortesano" y del "hombre de bien", por nombrar sólo algunos de los "modelos anónimos nacionales más importantes del mundo moderno", no ajenos a la "tradición forjadora de mitos" siempre revivida por "poetas y músicos" (Scheler [1921] 1961: 33-4). Pero también junto al del "nuevo hombre ruso", según lo expuesto en relación al cine de Einsenstein. Entre los valores que la figura del gaucho encarna destacan la aspiración a la paz interna y la paz internacional; la necesidad de un saber práctico y asimilado, alejado del enciclopedismo iluminista; el cultivo espiritual, ajeno a la comodidad y el sensualismo utilitarista; la justicia y la libertad y, finalmente, el trabajo productivo como comienzo y fin de la persona y de la comunidad a la que ata su destino (Astrada 1948: 103-4). Asimismo, Astrada considera que

el poema hernandiano propone una "contrafigura" al modelo del gaucho, encarnada en el Viejo Vizcacha, "símbolo perfecto, axiológicamente lastrado de desvalor, de la oligarquía «argentina»" (88). "Así como, en una determinada concepción axiológica, los extremos de la escala de los valores están constituidos por Dios y el Diablo, como lo absolutamente valioso y el absoluto desvalor, la malignidad perfecta, respectivamente", afirma Astrada siguiendo al autor de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, "en nuestro poema épico, Martín Fierro y el Viejo Vizcacha forman una antinomia polar en jerarquía axiológica, como lo positivo y negativo en la ejemplaridad" (89). La contrafigura que encarna a la oligarquía, según Astrada, trasunta una actitud vital utilitaria, egoísta y hedonista. Su actividad práctica está orientada por criterios instrumentales y crematísticos, lo que redunda en una "vida puramente vegetativa" movida únicamente por "el nudo instinto de conservación" (91) que, en el plano histórico-político, se aviene con una clase social "impotente", carente de "energía creadora" e "impulso constructivo" (89)[294].

Por último, la retórica de la «formación» se expresa, además, en otra vertiente, que Lacoue-Labarthe sintetiza bajo la expresión "interpretación onto-tipológica del mito" (2002: 110). No puedo detenerme en las ricas consideraciones del autor francés; para el propósito de la presente investigación, basta mencionar que, en esa concepción, el mito resulta una "potencia" de rango ontológico, "la potencia misma de la reunión de fuerzas y de direcciones fundamentales de un individuo o de un pueblo, es decir, la potencia de una identidad profunda, concreta y encarnada", que proyecta la "imagen" de un tipo humano distintivo, al que modela, con-forma y con-figura, y en la cual encuentra cumplimiento (110). Según Lacoue-Labarthe —que sigue, en este punto, a Jean-Luc Nancy—, se trata de un "inmanentismo estético-político" por el cual el mito, esto es, la capacidad mito-poiética misma, resulta "a la vez lo *ficcionante* y lo *ficcionado*" (91; 111)[295]. Según creo, existe en Astrada también una onto-tipología, que corre paralela a los alcances presentados en los apartados anteriores. Tal acepción aparece, desde mi punto de vista, únicamente a partir de *El mito gaucho*, y tras la reinterpretación de las consideraciones fenomenológicas en torno al paisaje pampeano en términos míticos. En otras palabras, Astrada

[294] Como es evidente, los valores expresados por el gaucho y el Viejo Vizcacha sintetizan algunos de los principales elementos que han sido enfatizados en las lecturas que consideran una «sobredeterminación» del texto astradiano por la realidad político-discursiva de la Argentina en la década de 1940.

[295] Con ello, Lacoue-Labarthe analiza ciertas continuidades «estructurales» entre el proyecto "wagnero-nietzscheano" y el de Rosenberg, uno de los principales ideólogos del nazismo. La elaboración de la onto-tipología nazi produce un desplazamiento desde la formación de un «tipo» como resultado de la lucha dialéctica desplegada entre los principios «dionisíaco» y «apolíneo» hacia el "mito de la sangre", es decir, a partir de una interpretación de la *phýsis* como bio-logía y "ciencia natural". Pero, vale aclararlo, nada fuerza a la onto-tipología "a fundarse en un biologismo y a sustituir la nación (o la comunidad de lengua) por la raza" (2002: 89).

introduce una concepción de la pampa que la convierte en un mito en sí misma, una potencia telúrica al margen de la existencia humana y su *praxis* —pero capaz de con-figurarla, de «imprimir» en ella un «tipo», el del gaucho. En esa clave, es sintomática la utilización de la ambigua noción de *genius loci*, ausente en los textos anteriores —aparece por primera vez en "Surge el hombre argentino con fisonomía propia" (1947), que integra la primera parte de *El mito gaucho*—, y que en cierto sentido orienta la argumentación hacia una «ontologización» del mito, que lo presenta como «potencia formadora de mitos»[296]. Sobre el final de su vida expresará claramente este «inmanentismo estético-político» aquí apuntado: "[e]l *genius loci*, encarnado en el *mito gaucho*, imprime a la comunidad argentina un movimiento autoformador que la proyecta, desde los orígenes, hacia el futuro" (1969: 80).

* * *

Las tres dimensiones presentadas al comienzo del Excurso encuentran en *El mito gaucho* su punto de convergencia en la reflexión en torno al «mito». El texto queda, así, tensado entre las concepciones señaladas, que no terminan de hallar encastre. José Hernández aparece dividido «entre Hölderlin y Wagner»: entre la espera de los nuevos dioses que dona la palabra poética del vate y la modelación plástica de una tarea nacional en común. O, bien: la figura mítica del gaucho es producto de un Hölderlin en cierto sentido «wagnerizado» —pues no debe olvidarse que Astrada cuestionará al Heidegger de la *Kehre* y discutirá su interpretación de la voluntad de poderío como «consumación de la metafísica occidental»— y, al mismo tiempo, el resultado de la insobornable potencia configuradora del paisaje. El mito es lengua poética capaz de colocar a la existencia argentina a la altura del inicio griego y narración épica que presenta a un pueblo sus ideales y sus reversos, pero también una fuerza ontológica que in-forma a la *pólis* argentina y a sus habitantes.

No obstante, y a pesar de sus aporías, debemos leer más allá de la literalidad de Astrada si consideramos —como lo creo—, que sus textos tienen, aún, algo para decirnos, en tanto sus lectores todavía contemporáneos.

[296] En *Restos pampeanos*, al presentar una interpretación de *El mito gaucho*, Horacio González resumió del siguiente modo la dualidad astradiana: "Astrada fue y vino entre un modelo de vínculo dialéctico y otro mítico entre la naturaleza y el hombre" (1999: 141).

# CONCLUSIONES

## I. Consideraciones finales sobre el pensamiento ético-político de Carlos Astrada

> ¡Tenía gran razón Alfredo de Vigny, hasta más de la que él mismo suponía, cuando dice que una vida es una idea de la mocedad que se realiza en la madurez!
>
> —José Ortega y Gasset, *El Hombre y la Gente* (2009: 348).

> En filosofía, por lo mismo que ella es una posibilidad del todo existencial, no cabe la relación de maestro y discípulo. Para cumplir debidamente la tarea que es el filosofar, cada uno ha de esforzarse por ser su propio maestro. No obstante, en cierto sentido, aún cabe hablar, en filosofía, de maestro y discípulo, pero esta relación no es otra que la que impone al discípulo el deber intelectual y ético de hacer para sí mismo su propia lección. Sólo así cobra pleno significado la invocación a un verdadero maestro.
>
> —Carlos Astrada, *El juego existencial* (1933: 9).

> Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo.
>
> —Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (1979: 126).

En la Introducción a la presente tesis propuse la imagen del «hilo» para acometer una indagación en torno al pensamiento Carlos Astrada. Ello hacía referencia a su peculiar carácter «dialéctico», que se evidencia, desde su juventud, en su propio trabajo escritural. Con Astrada podría ensayarse una suerte de «tectónica» que analizara los múltiples pliegues y estratos de su andadura filosófica, restos que perduran más allá de los años, y a pesar de las omisiones y «ocultamientos» que él mismo intentara. También la imagen del palimpsesto refleja el desenvolvimiento del hilo del pensar astradiano. Al borrar los textos antiguos, los monjes medievales volcaron sobre el papel las nuevas verdades de un tiempo en comunión con Dios, dejando de lado las verdades que hombres de antaño afirmaban y sobre las cuales sostenían sus vidas. Astrada procede sobre su obra como los monjes medievales. Sin embargo, al igual que en los viejos palimpsestos, algo de lo afirmado anteriormente queda, siquiera en el trasluz, e inevitablemente.

Carlos Astrada viaja a Alemania en 1927, y escucha la «verdad de la nueva y grande palabra» traída por Heidegger (HCT, 406). Desde entonces, y por los próximos veinticinco años, se convierte en un entusiasta discípulo que, honrando la sentencia nietzscheana, buscó «recompensar al maestro» haciendo «su propia lección». Su pensamiento juvenil, estructurado alrededor de la noción de «vida», atestigua en su madurez un desplazamiento de su centro orbital, que lo impulsa hacia la categoría de «existencia». En esa «palabra» heideggeriana —que buena parte de toda una generación filosófica pasó a pronunciar con el estremecimiento de

una revelación— encontró nuevo cauce de expresión su propia inquietud filosófica y ético-política. Detrás de esa «conversión» palpita un mismo convencimiento: la postulación de la finitud e inmanencia radicales del ser humano, y la reivindicación del mismo como epicentro de la historia.

Como he intentado mostrar en la primera parte de la presente investigación, el pensamiento juvenil astradiano descansa sobre una difusa sensibilidad vitalista, que reconoce el carácter contradictorio de la vida humana y postula, para cada uno de sus ámbitos o esferas, la tensa y precaria parábola de una «síntesis vital». Ese intento de «integración» supone una búsqueda por colocar las formas culturales del presente al servicio de su fuente, la vida. Para Astrada, ello sólo será posible si se trasciende el sistema de explotación económica contemporánea y sus supuestos, que implican una «deshumanización» y su consecuente «primacía de las cosas». Este motivo central, esa «idea de la mocedad», estructura todo su pensamiento juvenil, e irriga el resto de su producción.

En el pasaje a su madurez, Carlos Astrada volcará sus preocupaciones tempranas en el molde «existencialista». Desandar el «proceso de conversión de medios en fines» que caracteriza a la Modernidad será entonces traducido como el intento de apropiación de la vida histórico-fáctica en que el ser humano se encuentra arrojado, y que constituye su «situación existencial». Ello implica el reconocimiento del carácter de «libre posibilidad» de las diferentes concreciones ónticas en que el ser humano halla expresión, y su consecuente reapropiación de cara a un proyecto o programa de existencia, que es siempre y ante todo colectivo.

En relación a la dimensión ética, el pensamiento astradiano juvenil gira alrededor de la relación entre el «ideal» y la «vida», a los cuales busca integrar en un «nuevo ensayo de convivencia» opuesto al racionalismo abstracto del idealismo y al subjetivismo particularista del empirismo. La «síntesis vital» entre el ideal y la vida aspira a restituir los condicionamientos históricos y físicos de la actividad humana, sin por ello menoscabar su dimensión «ideal», de la cual Astrada reconoce su relevancia antropológica. El equilibrio resultante tiene, como una de sus consecuencias más relevantes, la postulación de la historicidad de los contenidos éticos: los ideales y valores contemporáneos —resultado de la explotación económica capitalista y del racionalismo que le sirve de sostén— han dejado de responder a la vida, que exige nuevas vías de concreción.

Es precisamente en torno a la historicidad del fenómeno ético que puede trazarse una primera línea de continuidad entre el período juvenil y el maduro. Esa problemática se expresa en la discusión abierta con la axiología objetiva de Max Scheler y, en menor medida, con la de

Nicolai Hartmann. Frente al «absolutismo» de los valores proferido por ambos, Astrada reconduce toda aspiración humana, toda pauta de orientación, al «hacer solícito» de la existencia o, lo que es lo mismo, a la historia. De ese modo, somete la axiología scheleriana a una radical «inversión», por la cual reemplaza el reino objetivo y extra-histórico de los valores por la inmanencia de la existencia humana. Los valores y normas, principios y leyes, surgieron en la historia como el resultado de la *praxis* social de hombres y mujeres concretos, y ganaron luego una objetividad legitimada trans-individualmente. En otros términos, la objetividad de los valores debe ser considerada en sus alcances «funcionales», y no «ontológicamente». Es a causa de esa funcionalidad que puede estructurarse una existencia colectiva, pero también una acción orientada hacia la revocación de los valores vigentes y la postulación —creación o repetición— de otros valores en su lugar.

A pesar de las críticas, Astrada pondera algunos aspectos de la ética material de Scheler, que incorpora a su visión despojados de sus lastres «objetivistas» y «cristianos». En primer lugar, acompaña al pensamiento scheleriano en su crítica al idealismo racionalista de Kant, crítica que en cierto sentido reactualizaba preocupaciones juveniles. La «intuición emocional» esbozada por su maestro de Colonia quiebra la identificación entre apriorismo y racionalismo, y se convierte en el punto de partida para una crítica más amplia de las limitaciones de una ética dominada por la razón. La perspectiva kantiana corresponde a una comprensión del ser que coloca su hilo conductor en la racionalidad como facultad suprema. Astrada intenta despojar a la ética idealista de tales limitaciones, fundándola en las estructuras ontológico-existenciales del *Dasein*. En ello va cifrado un intento de articulación de las preocupaciones ontológicas con las éticas y antropológicas, que caracteriza toda su reelaboración de la filosofía existencialista.

Asimismo, en su pensamiento de madurez Astrada brinda una especial relevancia al tema ético y político de la «ejemplaridad». Las intuiciones juveniles en torno a la centralidad de los «héroes» y los «grandes hombres» se convierten, a partir del tamiz scheleriano, en un personalismo ético en el que los «modelos» o «prototipos» aparecen como las grandes figuras orientadoras de una comunidad histórica. En cuanto al contenido ético de los «modelos ejemplares valiosos» que Astrada recupera para su época, puede advertirse una continuidad con las clásica dicotomía romántica de «valores espirituales» y «materiales» —que se enlaza a otras díadas típicas: «cultura» y «civilización», «comunidad» y «sociedad». El diagnóstico del «triunfo de los valores utilitarios» y su intento de destrucción y reemplazo por valores «humanos» —justicia, libertad, belleza— recorre toda la producción astradiana en torno al fenómeno ético. A partir de esos presupuestos, Astrada propone las figuras ejemplares de San Martín, el Quijote y,

algunos años más tarde, el gaucho Martín Fierro. De ese modo, la meditación en torno a los modelos ejemplares se anuda a la problemática de la tradición nacional. En esa clave, si bien en su juventud Astrada había planteado, en una discusión con el nacionalismo católico, una idea de «patria» y una preocupación por reactualizar la «voluntad de Mayo», en su madurez ello se traducirá en una filosofía política que asume de modo resuelto la idea de una «revolución conservadora» que, en el terreno histórico-político, propugna una alternativa a la democracia liberal y representativa. Como he mostrado a lo largo de la segunda parte de la presente investigación, Astrada fue un resuelto «nacionalista revolucionario» que, influido por el pensamiento de algunos autores de la *Konservative Revolution* alemana, no perdió de vista la realidad sociopolítica y económica de un país como el suyo, periférico y subordinado en el esquema de producción capitalista. Futuras investigaciones deberán orientarse a establecer de modo más acabado su participación en las filas del nacionalismo argentino, en el cual puede ubicarse dentro de una corriente «popular» y «anti-imperialista», con las particularidades apuntadas en el capítulo correspondiente.

Ligado a su crítica al capitalismo, Astrada reitera la impugnación de la «civilización científico-técnica», uno de los motivos centrales de su juventud. En este punto es, quizá, donde más pueda advertirse la continuidad de inquietudes filosóficas y ético-políticas que, pensadas originalmente a partir de la sensibilidad de las «filosofías de la vida», son reelaboradas en la horma «existencialista» de madurez. La ciencia y sus aplicaciones prácticas han configurado nuestra situación existencial, abriendo una senda imposible de desandar. El fundamento de la ciencia no es otro que la existencia humana, a la cual aquellas deben ser reconducidas como a su raíz. Reconocer su carácter de «libre posibilidad de la existencia» conmina al hombre contemporáneo a reapropiarse de la ciencia y la técnica como parte de su proyecto existencial. Sin embargo, la creencia en la posibilidad de colocar la ciencia al servicio de fines humanos no redunda en un optimismo ingenuo ni en una celebración acrítica de la técnica. En este punto, Astrada vuelve una y otra vez sobre los mismos motivos conceptuales: si critica al tradicionalismo anti-moderno de pensadores que buscarían en vano echar hacia atrás la rueda de la historia —como Unamuno, según he señalado, pero también Bergson y el Heidegger de la *Kehre*, como puede apreciarse en la discusión incluida en *La revolución existencialista* (1952) con motivo de sus concepciones de la técnica—, dispara también sus dardos contra el cientificismo y la «religión de la técnica», que reza sus plegarias en el altar secular del Progreso; si niega los alcances de la religión confesional o dogmática, protesta también contra un pensamiento que hace de la razón el único acceso a lo real, buscando recuperar de diversos

modos el sustrato pre-racional de la existencia, que se manifiesta en las emociones y las pasiones no menos que en la prefiguración estética, la religiosidad y el mito. Astrada se mantiene en un «equilibrio precario» entre los extremos de ambas posiciones, pues las juzga igualmente unilaterales. En esa clave, su pensamiento discurre siempre con la atención colocada en los peligros del irracionalismo, reverso complementario de los excesos de la Ilustración. Su concepción, como he intentado mostrar a lo largo de toda mi investigación, apunta a una noción de «racionalidad ampliada», que busca superar «desde dentro» los límites del proyecto filosófico-político de la Modernidad.

En ese punto, es especialmente significativo el tratamiento del mito en su madurez. Mientras que en los escritos tempranos esa dimensión estaba habilitada por un cruce entre Sorel y Nietzsche, es decir, que el mito estaba aproximado a una «imagen-fuerza» capaz de suscitar un ánimo heroico que actuara contra las tendencias deletéreas de la época contemporánea, dominada por el proceso de auto-disolución de la razón, en los escritos del filo de las décadas de 1930 y 1940 el mito queda también vinculado a una función «normativa», que lo coloca como base «fundamental» y «fundadora» de una comunidad política. Como intenté mostrar en el capítulo correspondiente, esa torsión estuvo posibilitada por las lecturas heideggerianas del «poder instaurador del lenguaje», pero también por aquellas asociadas a los intentos del Romanticismo alemán por elaborar una Nueva Mitología capaz de garantizar la síntesis política, en una parábola que se traza, no exenta de contradicciones, desde Herder hasta Wagner y Nietzsche. Asimismo, todas esas vías conducen, en Astrada, a una ponderación de la «religiosidad», que, al igual que en su juventud, debe considerarse como un talante o disposición que potencia la vida. Astrada llega a proyectar un misticismo de nuevo cuño en que la Tierra se configura como el Absoluto inmanente en el que puede tener lugar la vivencia de lo sagrado. Tal «misticismo terreno» se asocia también a una impugnación de una clase de religiosidad o vivencia mística que encuentra sentido y refugio en la interioridad individual, dándole la espalda a los afanes y anhelos de vida histórica, que es siempre convivencia. Para Astrada, el «misticismo terreno» está dado al ser humano como una de sus posibilidades; en él puede reconocerse como una trayectoria biográfica finita, irrepetible e irremplazable y, por ello, acceder a su sí-mismo. En esa clave, se aviene, por otras vías, con el *ethos* de la filosofía existencial que llama a «mantenerse en la existencia» y que conmina al ser humano a hacerse absolutamente responsable de sus elecciones y de sus actos.

Además de las cuestiones apuntadas, el tratamiento de la dimensión «nacional» encuentra, en su madurez, acusadas innovaciones y desplazamientos. Quizá la más característica sea la del

paisaje. Desde mediados de la década de 1930 y hasta el final de su vida, Astrada madurará una reflexión en torno al papel del «espacio» y la «ambientalidad» como partes constitutivas de la estructura ontológica de la existencia, que lo llevará a tematizar el predio pampeano como el ámbito característico de la «humanidad argentina». La comprensión del sí-mismo no se produce únicamente en relación a la temporalidad y la historicidad, sino también en función de un medio peculiar, que condiciona todas las expresiones y tareas de la vida en común, y que suscita un determinado *ethos*. La historicidad y la ambientalidad de la existencia deben ser consideradas en sus mutuos entrelazamientos, en una vía de reflexión que conduce a introducir la constitución material, óntica, de la historicidad —un tanto velada por la orientación ontológica de Heidegger, que es quien inspira la fenomenología del paisaje que atraviesa, de modo incipiente y fragmentario, los últimos treinta y cinco años de la obra astradiana. Para Astrada, el «límite» histórico-ambiental se convierte en «posibilidad», que debe ser asumida, aprehendida y recorrida hasta el final. En el plano ético-político, estas consideraciones se enlazan a las críticas al «idealismo» y el «racionalismo», que pretenden introducir modelos y técnicas universales a realidades singulares disímiles.

El tratamiento del paisaje es, también, un modo de abordar la relación del ser humano con la naturaleza, que es otro de los elementos distintivos de su pensamiento maduro. En cierto sentido, ello se liga a la constante apelación a los factores «corporales», «biológicos» o «fisiológicos» del ser humano, que ganarán un papel preponderante en sus desarrollos. En razón de su «vitalismo» juvenil, Astrada ya estaba advertido de la relevancia de la «corporalidad» para un análisis de la vida humana que no sobrevalorara y falseara los alcances del «espíritu» o de la racionalidad; pero también sabía de los peligros de un extremo naturalismo, que redujera al ser humano a una mera cadena de reacciones causales o a la arbitrariedad de un subjetivismo irracionalista. Sin embargo, Astrada orientó su pensamiento guiado por una «nueva imagen del hombre», que recibiera de primera mano en las lecciones de su amigo y maestro, Max Scheler. Esa «imagen» —que pretendía una integración entre el cuerpo y el espíritu, el instinto y la idea— siguió forjándose en Astrada al calor de una constante relectura de Nietzsche, pero también de Dilthey y de Herder. La petición de un «espíritu encarnado» se convirtió, en este ámbito, en un contrapunto implícito con el análisis existencial heideggeriano, que había omitido el sustrato «psico-físico» del ente humano en nombre de una interrogación por el ser del *Dasein*. Astrada reintroduce la dimensión «vital» de la humanidad una y otra vez, en nombre de una articulación entre las preocupaciones ontológico-existenciales y las antropológico-filosóficas. Toda «existencia» supone la condicionalidad óntica del *Dasein*, su cuerpo y su naturaleza física, de lo cual no puede

desentenderse. Con ello, busca restituir cierta «materialidad» inherente al ser humano, pero también advertir sobre los posibles efectos de una auto-comprensión que olvide aquel sustrato «vital».

En el plano filosófico-político, esas apreciaciones se engarzan a la reivindicación de la «nacionalidad», que corre pareja a su impugnación de la imagen ilustrada y racionalista del ser humano, «universal» y «abstracto», índice de la civilización burguesa. En el culto al Progreso técnico, pretendidamente neutral, se disuelven los pueblos nacionales, sujetos colectivos del cambio histórico. La realización de la *humanitas* en el hombre no está, para Astrada, al margen de una «corporalidad» y de un «ámbito» o paisaje distintivos. Más que apreciaciones de un raudo determinismo biológico o geográfico, o de un particularismo etnocéntrico, estas consideraciones abren una línea de indagación con la que Astrada buscará tematizar la historicidad inscripta en la corporalidad, resultado de la actividad humana en su transformación de la naturaleza y de su medio circundante. Principia con ello una indagación en torno al carácter antropógeno del trabajo, que será uno de los hilos centrales de su pensamiento tardío.

Con todo, Astrada no reniega de la idea de Occidente, que queda abierta como una herencia que Argentina y América tienen pleno derecho a reclamar. Ello también compone una continuidad con las líneas centrales de su concepción juvenil, que se extenderá —por cierto, no sin tensiones— hasta su período tardío, lo mismo que la reivindicación de los valores ético-políticos de justicia social, belleza y libertad. La expresión concreta de su ideal político, nunca definida de modo acabado, puede aproximarse a la de una democracia popular, de marcada tendencia anti-liberal, en cuyo seno las concreciones de la técnica, la economía y el Estado son reconocidos como productos de la existencia humana y, como tales, puestos a su servicio. Lo que he llamado, para su pensamiento juvenil, un «herderianismo» difuso e intuitivo, gana en su madurez contornos más definidos: Astrada anhela ver realizado un pluralismo de ámbitos nacionales soberanos, la fraternal convivencia de una humanidad en la que los diferentes «pueblos» o «comunidades» acceden a la universalidad a partir de la profundización de sus peculiaridades distintivas.

## II. El pensamiento ético-político de Carlos Astrada en su derrotero posterior. Indicaciones para un estudio «prospectivo»

No es mi propósito en este apartado detenerme en las problemáticas particulares de la filosofía astradiana de la etapa que comprende los años 1945 y 1970, ni ofrecer una palabra

definitiva sobre ella. No aspiro tampoco a agotar las relaciones que hay entre el período analizado en la presente tesis y el resto de su producción. Pretendo únicamente identificar algunas de las líneas de continuidad, posibles ecos y resonancias, pero también establecer ciertas innovaciones y desplazamientos, de modo similar a lo planteado en el Excurso al capítulo IX, dedicado a señalar algunos elementos de *El mito gaucho* a la luz de las variadas concepciones del «mito» en su obra previa. Lo aquí indicado puede servir únicamente a modo de anotaciones preparatorias para futuras investigaciones[297].

Como he sugerido en varias oportunidades, considero que existe una "línea de constancia problemática" en la filosofía astradiana, que se traza alrededor de una consideración de la finitud, historicidad e inmanencia radicales del ser humano. En esa clave, puede trazarse una línea que parte desde las inquietudes juveniles en torno a la posibilidad de desandar el «proceso de conversión de medios en fines» —colocando las diferentes formas culturales al servicio de la vida—, pasa por la tematización «existencial» madura —en clave de una analítica orientada por las concretas expresiones de la vida histórico-fáctica, a las que considera «libres posibilidades de la existencia»—, y llega hasta el pensamiento hegelo-marxiano tardío, que reclama una ruptura con las diversas formas de enajenamiento. En relación al eje de la presente tesis, su filosofía final no supone un abandono del proyecto filosófico-político de una «racionalidad ampliada», aunque Astrada morigera ciertas exaltaciones de su trayectoria previa —que queda implicada en la «filosofía burguesa»— y acentúa sus críticas al irracionalismo. No obstante, como he apuntado en mi comentario a la reescritura del libro sobre Nietzsche, en 1961, Astrada conserva una orientación general que coloca su pensamiento en el «equilibrio precario» de los extremos racionalista e irracionalista, esto es, su habitual posición.

Desde mi punto de vista, un estudio prospectivo deberá tomar como un primer núcleo de análisis a la serie de líneas de indagación que aparece esbozada en ese gran trabajo que es *La revolución existencialista* (1952), que condensa todas las preocupaciones que suscitara el pasaje «de la vida a la existencia» —pero también «de la existencia a la vida»—, y anuncia resueltamente la necesidad de establecer el diálogo entre «filosofía existencial» y «marxismo». *La revolución existencialista* es un texto de transición, acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital e intelectual. Inscripto en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», el texto astradiano implicó,

[297] Parte de las investigaciones proyectadas y algunas de las observaciones sugeridas integran el Estudio Preliminar al segundo tomo del libro de Carlos Astrada: *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos* (1944-1970), que se encuentra en preparación.

fundamentalmente, un ajuste de cuentas con el «segundo» Heidegger y el despliegue de las problemáticas y categorías de la filosofía hegelo-marxiana —en torno al problema de la *praxis*, la alienación y el enajenamiento— que el pensador argentino comienza a asimilar más plenamente a su visión general del existencialismo, una vez sentenciado estéril el «giro» [*Kehre*] de su maestro. Se abre con ello la etapa «tardía» de nuestro autor (1952-1970), caracterizada por la asunción de la dialéctica como punto de partida para el análisis histórico-social, y de la que se destacan *El marxismo y las escatologías* (1957), *Marx y Hegel. Trabajo y Alienación en la* Fenomenología *y en los* Manuscritos (1958), *La doble faz de la dialéctica* (1962) y *Fenomenología y praxis* (1967). La producción astradiana está coronada por *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970), en cuyo título va cifrado su intento teórico final.

*La revolución existencialista* comienza constatando el carácter agonal de la época en que contemporánea, en que se juegan el ser del hombre —su *humanitas*— y su libertad (1952: 7). La situación histórica presente ofrece un resquicio por el cual puede ingresar el hombre a través de una decisión existencial para alcanzar su «salvación», entendida ésta como la reconducción a la plenitud de su ser (110). La relación entre esos dos caracteres en el hombre —su *humanitas* y su libertad— que, en recíproco condicionamiento, se juegan en la temporalidad finita de la existencia humana, condiciona el paso de la virtualidad a la efectividad, la cual se produce en virtud de una *praxis* histórico-existencial y una decisión voluntaria (109). "La verdadera filosofía", afirma Astrada, "es la que conduce al hombre al encuentro de su finitud, a la autodeterminación que le permite tener un destino" (90). Con ello aquilata su concepción de la libertad positiva que, en razón de su finitud, es capaz de imponerse su propio destino y serle fiel. Astrada sintetiza su visión filósofico-política con el nombre de «humanismo de la libertad», que implica una discusión con los humanismos previos, esteticistas y románticos, pero también con el humanismo cristiano y con la concepción heideggeriana incluida en la célebre *Carta*. En ese sentido, si bien Astrada reivindicó siempre la posibilidad de un «humanismo», y reelabora en estos pasajes algunos textos previos, *La revolución existencialista* introduce una dimensión que estaba, en buena medida, ausente, y que debe ser estudiada en su especificidad.

Por otro lado, Astrada anuda los lazos de más de veinte años de desarrollo filosófico y ahonda en una dimensión que en el ensayo "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana", escrito veinte años antes, había sido solo una indicación: la *praxis* del ser humano es "raigal", porque va a la "raíz del hombre", que es el hombre mismo; el "humanismo de la libertad" que propone nuestro autor implica el rescate del hombre de todas las estructuras

objetivas en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen producto de la época en que se encuentra inmerso: el Estado —la organización política—, la economía capitalista, y la técnica moderna, a las que dedica páginas específicas que precisan lo que en textos anteriores habían sido simples indicaciones o alusiones. De ese modo, a partir de la categoría de "enajenación", Astrada apunta hacia una recuperación del ser humano de esas estructuras objetivas, concreciones de la *praxis* social y productos de la vida histórica. Pero el hombre debe rescatarse también de las diversas enajenaciones que se dan en el "reino de los fines" —valores, ideales, representaciones. La ruptura con la religión y con toda forma de axiología absolutista —en tanto modulaciones del "platonismo"—, son señales de esa ruptura, cuyo camino inició Nietzsche (1952: 31, 39-40). Con esto, reactualiza varios de los textos analizados en la presente investigación, fundamentalmente "Ruptura con el platonismo" [1943], "Nietzsche, filósofo de la vida" [1943] y algunos pasajes de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), pero también los ensayos analizados en el capítulo VIII con motivo del fenómeno ético.

La crítica al «segundo» Heidegger puede ubicarse en una línea similar a la impugnación del «platonismo». Según Astrada, Heidegger ha descendido por la cuesta de la "ontización del ser" (1952: 119). Transfigurado en una instancia trascendente, la concepción del ser de su maestro ha devenido una suerte de potencia extraña que influye unilateralmente sobre los hombres y mujeres, que deben dedicarse únicamente a la escucha atenta de su voz, en devoción pastoral y el más quedo de los recogimientos. Ubicándolo en los "orígenes" preteridos del hombre —y a los cuales éste habría de volver—, el pensamiento de Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones objetivas de la vida contemporánea, dominada por la técnica y la organización económica y política capitalista. El segundo Heidegger es, para Astrada, un pensador arcaizante, que ha "mitologizado" el ser, ante el cual el hombre se halla en una relación de "completa heteronomía" (74, 125).

Por contraposición a esos "mitos regresivos", Astrada valorará los "mitos impulsores [y] humanamente prospectivos" (1952: 122, 161), con lo que reinscribe *El mito gaucho* en el marco del «humanismo de la libertad». En ese sentido, en *La revolución existencialista* también aflora la preocupación por la cuestión nacional, con la cual recoge los elementos de su impugnación a la imagen del ser humano enarbolada por el racionalismo ilustrado. Además de la reivindicación de la corporalidad al modo comentado, Astrada apunta, haciéndose eco de Dilthey, que el ser humano tiene "un repertorio instintivo y emocional de preferencias históricamente condicionadas", con una razón no ajena a la "realidad histórica y psicovital de las comunidades

nacionales" (194). Esta preocupación, que se enlaza a varias de las dimensiones presentadas en la presente investigación, se continúa en *Tierra y figura* (1963) y la reescritura de *El mito gaucho* (1964), donde Astrada dirá su última palabra en torno al poder configurador del paisaje. En *El mito gaucho* precisa los alcances de su concepción del «mito de los argentinos» e incorpora algunas lecturas y respuestas a críticas que recibiera por su primera edición. Un artículo final, "Ambivalencia del mito" (1969), sintetiza casi cincuenta años de reflexión en torno a estas cuestiones. En esa clave, un estudio prospectivo como el aquí seguido debe examinar esos escritos a la luz de la producción previa.

La última de las dimensiones que Astrada menciona en *La revolución existencialista* como representaciones enajenantes es aquella que concibe al devenir histórico como siguiendo un fin predeterminado. Esta línea de argumentación, apenas desplegada en el libro de 1952 (16-22), encontrará mayor desarrollo en *El marxismo y las escatologías*, publicado un lustro después. En él impugna diversas concepciones de la Historia que pretenden encontrar un sentido finalista a la misma —desde la cosmovisión de las culturas americanas hasta la cristiana, pasando por la del idealismo alemán, la del eterno retorno de Nietzsche, la de Heidegger y la de Toynbee— y reivindica una visión abierta, no teleológica, de la Historia, esto es, su punto de vista característico desde su juventud, y que por estos años se engarza a la elaboración de su personal visión del marxismo.

En esa misma clave, Astrada también refutará las interpretaciones que han hecho del materialismo histórico una escatología. Si, por un lado, la "mística revolucionaria" que alienta las luchas populares —bajo la representación de una "lucha final"— no es más que un "acicate emocional" ajeno a los "elementos conceptuales de la doctrina misma" (1957: 231); por otro, el "salto en el reino de la libertad" —a que daría paso la resolución de las contradicciones larvadas al nivel de la infraestructura económica— no puede ser considerado, según Astrada, como un "estado final en que el proceso de la historia habría llegado a tope, y en el cual el desarrollo del hombre y de la sociedad cesaría", sino tan sólo el comienzo de la tarea de "realización del hombre plenario", tarea que se diversifica "en la pluralidad de direcciones accesibles […] en la dimensión humana y dialécticamente ascendente de su historicidad" (1957: 234). En otras palabras, la sociedad sin clases —"de acuerdo a los principios del humanismo marxista", que Astrada hace suyo— es "la posibilidad que la historia ofrece a la libertad del hombre, rescatado en su identidad consigo mismo, para el desenvolvimiento universal de su ser, para el despliegue integral de sus aptitudes"; la posibilidad abierta, lanzada al «acaso» y dirimida de forma inmanente, de "devenir hombre total" (1957: 234-5).

La apertura hacia la «dimensión dialéctica» que signa toda su etapa tardía reitera, en definitiva, el gesto astradiano fundamental: la postulación de una radicalizada autonomía existencial del ser humano, la reivindicación del mismo como epicentro de la historia, conductor de su vida y decisor de su destino.

***

Con la propuesta de lectura «prospectiva» aquí esbozada he pretendido únicamente identificar algunas líneas de continuidad que creo pueden establecerse entre el pensamiento ético-político juvenil y de primera madurez de Carlos Astrada —motivo de análisis específico de la presente tesis—, y el resto de su producción. Futuras indagaciones estarán orientadas por un relevamiento pormenorizado del impacto de las influencias filosóficas comentadas —y su apropiación creativa por parte de Astrada—, como también los cambios en el terreno histórico y político, que nuestro autor buscó aprehender desde su juventud, en diálogo con su situación, su «aquí» y «ahora» distintivos. Un estudio que comprenda la obra completa de Astrada deberá, entonces, elucidar en qué medida puede considerarse la continuidad de las preocupaciones astradianas a partir de su período juvenil y de primera madurez —su "línea de constancia problemática" (Astrada, 1968)— y, sobre todo, qué desplazamientos e innovaciones pueden detectarse al desplegar completo el «hilo» de su pensamiento.

# Índice de abreviaturas

| | |
|---|---|
| AD | El alma desilusionada (1923) |
| AE | La apoteosis del elegido (1926) |
| AF | La aventura finita (1925) |
| AFP | La antropología filosófica y su problema (1939) |
| AJM | Autenticidad de Juan de Mairena (1939) |
| AM | Arte mexicano (1925) |
| AP | La Arcadia prehistórica (1927) |
| ASP | Antinomias sociales y Progresismo (1920) |
| AT | Andrés Terzaga (1932) |
| BFV | Bancarrota de la filosofía de los valores (1939) |
| CFE | El clima de la filosofía existencial (1942) |
| DAH | Destino de las Américas en la historia, según Hegel (1942) |
| DI | La Democracia y la Iglesia (1922) |
| DO | La deshumanización de Occidente (1925) |
| DS | Diálogo de sombras (1922) |
| EC | La estética de Croce (1925) |
| ECPMH | *Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico (1932) |
| EH | El Espíritu y la Historia (1920) |
| EHV | En esta hora que vivimos (1919) |
| EJE | El juicio estético (1924) |
| FC | Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo (1921) |
| FEH | Filosofía y existencia humana (1936) |
| FES | La filosofía emocional scheleriana (1934) |
| FHTJ | En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega* (1921) |
| FNR | Fundación, no Reforma (1932) |
| FM | El filósofo y el maestro (1926) |
| FP | La formación política (1934) |
| GC | Globos de cristal (1926) |
| GUT | *La Gaceta Universitaria* y los trogloditas (1919) |
| HM | Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia (1932) |
| IU | Imperativo de unificación (1941) |
| IV | Conceptos: Ideal y Vida (1923) |
| JB | Un pintor apasionado. El arte de Jorge Beristayn (1941) |
| KH | De Kierkegaard a Heidegger (1936) |
| LC | La limitación clasicista (1926) |
| LS | El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía (1943) |
| MJ | Manifiesto del grupo "Justicia" (1920) |
| MPV | Los modelos personales valiosos (1943) |
| MR | Meditación de Rumipal (1935) |
| MS | Max Scheler (1928) |
| MSPAF | Max Scheler y el problema de una antropología filosófica (1928) |
| N | Nacionalismo (1940) |
| NA | La Nueva Alemania (1934) |
| NAH | La Nueva Alemania. Heidegger, conductor espiritual (1934) |
| NAU | La Nueva Alemania. La universidad alemana y la formación política (1934) |
| NE | El nuevo esteticismo (1924) |
| NFV | Nietzsche, filósofo de la vida (1943) |
| NK | Nuestro *Kulturkampf* (1922) |

| | |
|---|---|
| NTAES | La nueva temática: el *a priori* emocional scheleriano (1930) |
| NTVE | La nueva temática: "Vida" y "Espíritu" en la metafísica scheleriana (1930) |
| O | Obermann. Escepticismo y contemplación (1918) |
| OP | Ontología y poesía (1938) |
| OSF | Una ortodoxia sin fe (1926) |
| P | Pettoruti, artista de vanguardia (1926) |
| PC | Principios categóricos (1921) |
| PCI | Por el camino infinito... (1919) |
| PFA | La problemática de la filosofía actual (1929) |
| PM | Plasticidad Mental (1926) |
| PN | La primacía de lo nuevo (1926) |
| PMP | Para una metafísica de la pampa (1938) |
| PVA | Para un programa de vida argentina (1943) |
| RE | El revolucionario eterno (1920) |
| RM | El Renacimiento del Mito (1921) |
| RMP | Rilke y la muerte propia (1940) |
| RP | Ruptura con el platonismo (1943) |
| RPMS | La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler (1924) |
| RPIR | La razón pura y el ideal revolucionario (1921) |
| RT | Ramón Turró y su teoría del conocimiento (1926) |
| SEV | El sentido estético de la vida (1922) |
| SV | Sonambulismo vital (1925) |
| T | Tagore y la civilización occidental (1924) |
| TEF | El *telos* existencial de la filosofía (1937) |
| UCA | Unamuno y el Cientificismo argentino (1916) |
| VEC | Valores de la España Contemporánea. M G. Morente y su obra cultural (1922) |

# Bibliografía

## I. Obras de Carlos Astrada

### A. Escritos de juventud [1916-1927]

A excepción de "Unamuno y ellos", la "Nota preliminar" a *El conflicto de la cultura moderna* de Georg Simmel ([1923] 2011) y el "Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir" los artículos que se detallan a continuación están recogidos en el libro *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*, de cuyo Estudio Preliminar, investigación y notas soy responsable. Las páginas referenciadas a lo largo de la tesis corresponden a ese libro. En este apartado consigno la fuente original, como también las reediciones, si hubiera.

(1916). "Unamuno y el cientificismo argentino". En *La Nota, revista semanal*, Buenos Aires, n°56, 1916. Recogido en AA.VV. (2014) *La polémica olvidada*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

(1918). "Obermann. Escepticismo y contemplación". En *Nosotros*, Buenos Aires, Año XII, n°112, septiembre de 1918. [Fue incluido con el título de "La noluntad de Obermann", con algunas modificaciones y ligeras correcciones de estilo, en: Astrada, C. (1943). *Temporalidad*. Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva].

(1919). "En esta hora que vivimos". En *La Voz del Interior*, Córdoba, 19/06/1919. Reproducido también en la *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, Córdoba, Año 1, N°1, agosto de 1919. Recogido en la revista *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1919). "*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas". En *La Voz del Interior*, Córdoba, 3/10/1919.

(1919). "Por el camino infinito…". En *Clarín* [revista], Buenos Aires, enero de 1920. Recogido en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci. [Este artículo fue reformulado y publicado en la revista *Mente* bajo el título de "Antinomias sociales y progresismo" (1920)].

(1920). "El revolucionario eterno". En *Mente*, Córdoba, Año 1, número 1, mayo de 1920. Recogido en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1920). "El Espíritu y la Historia". En *Mente*, Córdoba, Año 1, número 2, junio de 1920.

(1920). "Antinomias sociales y progresismo". En *Mente*, Córdoba, Año 1, número 3, agosto de 1920.

(1920). “Manifiesto del grupo «Justicia»”. En *Mente*, Córdoba, Año 1, número 2, junio de 1920. Reproducido en *Vía Libre. Publicación mensual de crítica social*, Buenos Aires, Año I, nº11, agosto de 1920. Recogido en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1921). “El Renacimiento del Mito”. En *Cuasimodo*, Buenos Aires, Año II (2º Época), n°20, 2º decena de junio de 1921. Recogido en Astrada, C. (2007). *Metafísica de la Pampa* (comp. David, G.). Buenos Aires: Biblioteca Nacional en 2007. Recogido también en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1921). “Principios categóricos”. En *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, Córdoba, Año II, N°VI, julio de 1921.

(1921). “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”. En *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba*. Año I, N°II, Septiembre de 1921. Reproducido en *El Trabajo*, Buenos Aires, 23, 24 y 25 de septiembre de 1921.

(1921). “La razón pura y el ideal revolucionario”. En *El Trabajo*, Buenos Aires, el 30/09/1921. [Este artículo fue reformulado y publicado bajo el título de “Conceptos: Ideal y Vida” (1923)].

(1921). “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 18/10/1921.

(1922). “El sentido estético de la vida”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 6/2/1922. [Este artículo fue reformulado y publicado bajo el título de “El nuevo esteticismo” (1924)].

(1922). “Valores de la España contemporánea. Manuel G. Morente y su obra cultural”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 8/3/1922.

(1922). “Diálogo de sombras”. En *Nosotros*, Buenos Aires, Año 16, Vol. 40, nº 154 (marzo). [Fue incluido bajo el título de “La Esfinge y la sombra”, con importantes modificaciones, en: Astrada, C. (1943). *Temporalidad*. Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva].

(1922). “Nuestro *Kulturkampf*”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, los días 8 y 9/6/1922. Fue recogido en la *Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho de Córdoba*. Año III. N°XI, 1922. [Partes de este texto fueron reproducidas en otros dos artículos de Astrada: (1926) “Una ortodoxia sin fe”. En *La Campana de Palo*, nº 8, Buenos Aires, octubre de 1926; y (1927) “La Arcadia prehistórica”. En *Inicial*, Buenos Aires, nº 11, febrero de 1927].

(1922). “La Democracia y la Iglesia”. En *La Gaceta Universitaria*, Córdoba, 30/9/1922. Recogido en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1923). “Conceptos: Ideal y vida”. En *Revista de la Universidad de Córdoba*, Año 10, Nº 1-2-3, marzo-abril-mayo de 1923. [Fue incluido con el título “Ideal y vida”, con ligeras modificaciones de estilo y la reformulación del último párrafo, en el folleto *La* Real-Politik*. De Maquiavelo a Spengler* (1924)].

(1923). “El alma desilusionada”. En *Córdoba*, Córdoba, Año I, n°8, 20/9/1923. [Fue incluido con el mismo título en el folleto *La* Real-Politik*. De Maquiavelo a Spengler* (1924), con ligeras modificaciones de estilo y algunas notas a pie de página]. Recogido en la revista *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.

(1924). “El nuevo esteticismo”. En *Valoraciones*, *Valoraciones*, La Plata, III, abril de 1924. [Fue incluido con título de “Presentismo y futurismo”, con importantes modificaciones, en *Temporalidad* (1943)].

(1924). “El juicio estético”. En *Valoraciones*, La Plata, IV, julio de 1924.

(1924). “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler”. En *La* Real Politik. *De Maquiavelo a Spengler*. Córdoba: Est. Gráfico A. Biffignandi.

(1924). “Tagore y la civilización occidental”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 5/12/1924. [Fragmento de “La deshumanización de Occidente” (1925)].

(1925). “La deshumanización de Occidente”. En *Sagitario. Revista de Humanidades*, La Plata, Año I, n°2, julio-agosto de 1925. [Editado también como folleto, en separata].

(1925). “La estética de Croce”. En *Sagitario. Revista de Humanidades*, La Plata, Año I, n°3, septiembre-octubre de 1925.

(1925). “Sonambulismo vital”. En *Valoraciones*, La Plata, n°8, noviembre de 1925. [Fue incluido con el mismo título y ligeras correcciones de estilo, en: Astrada, C. (1943). *Temporalidad*. Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva].

(1925). “Arte Mexicano”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 20/11/1925.

(1925). “La aventura finita”. En Astrada, C. (1943). *Temporalidad*. Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva.

(1926). “La apoteosis del elegido”. En *La Voz del Interior*, Córdoba, 1/1/1926.

(1926). “Globos de cristal”. En *El País*, Córdoba, 9/4/1926 [sin firma]. [Fue vuelto a publicar con ligeros cambios de estilo y algunos agregados bajo el título de “Orbes ingrávidos” en *Clarín*, Córdoba, Año I, n°s 6 y 7, 30/11/1926 de noviembre de 1926].

(1926). “El teorema de Paul Valery”. En *El País*, Córdoba, 22/4/1926.

(1926). “Plasticidad mental”. En *El País*, Córdoba, 9/5/1926. [Fue vuelto a publicar bajo el título de “Imperativo de Plasticidad” con ligeros cambios de estilo y algunos agregados en *Martín Fierro. Periódico quincenal de arte y crítica libre*, Buenos Aires, Año IV, n°38, 26 de febrero de 1926].

(1926). “Ramón Turró y su teoría del conocimiento”. En *Sagitario. Revista de Humanidades*, La Plata, Año I, n°6, abril-agosto de 1926. [Fue incluido, con ligeras modificaciones y bajo el título de “La teoría trófica del conocimiento” en *Ensayos Filosóficos* (1963)].

(1926). “Pettoruti, artista de vanguardia”. En *Clarín*, Córdoba, Año I, n° 1, 30/8/1926.

(1926). “La limitación clasicista”. En *Clarín*, Córdoba, Año I, n° 2, 15/9/1926.

(1926). “La primacía de lo nuevo”. En *Clarín*, Córdoba, Año I, n° 2, 15/9/1926.

(1926). “El filósofo y el maestro”. En *Juventas*, Córdoba, Año III, número 13, septiembre y octubre de 1926.

(1926). “Una ortodoxia sin fe”. En *La Campana de Palo*, Buenos Aires, nº 8, octubre de 1926.

(1927). “La Arcadia prehistórica”. En *Inicial*, Buenos Aires, nº 11, febrero de 1927.

(1928). “Max Scheler”. En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año 16, n° 1-2, marzo-abril, 1929.

(1928). “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”. En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Vol. 2, n° 9/10 (15), noviembre y diciembre de 1928, pp. 139-171.

(1929). “La problemática de la filosofía actual”. En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año 16, nº 7-8, septiembre-octubre de 1929 [N.d.E].

(1929). “Epílogo a un crociano”. En *Nosotros*, Buenos Aires, Año XXIII, n° 245, octubre de 1929.

(1930). “La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano”. En *Síntesis*, Buenos Aires, Año IV, n°37, junio de 1930, pp. 37-41.

(1930). “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana”. Publicado en dos partes en las revistas *Síntesis* (Año IV, n° 39, agosto de 1930) y Sur (n° 4, Primavera de 1931). [Fue recogido, con ligeras modificaciones, en la tercera parte de su libro *El juego metafísico* (1942), bajo el título de “La Metafísica de «Vida» y «Espíritu»”].

(1930). “Heidegger a la cátedra de Troeltsch”. En *Síntesis*, Buenos Aires, Año IV, n°38, julio de 1930, pp. 97-104.

(1931). “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial”. Publicado como folleto por la Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicidad, Sección Humanidades, Nº 2, 1931.

(1931). “Progreso y desvaloración en Filosofía y Literatura”. Publicado como folleto por la Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicidad, Sección Humanidades, n°3, 1931. [Fue incluido, con ligeras correcciones de estilo, en *Ensayos Filosóficos* (1963)].

(1932). “Andrés Terzaga”. En *La Vida Literaria*, Buenos Aires, año V, n°12, junio de 1932.

(1932). “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”. En *Gaceta Universitaria*, Córdoba, Año 15, n°1, 15 de junio de 1932.

(1932). “Fundación, no reforma”. En *Gaceta Universitaria*, Córdoba, n°2, año XV, 25 de junio de 1932, p. 3. [Discurso pronunciado en el Teatro Rivera Indarte (Córdoba) en el acto realizado el 15 de junio de 1932 por la F. U. con motivo del 14 aniversario de la Reforma universitaria. Vuelto a publicar en el diario *La Voz del Interior*, Córdoba, el 17 de junio de 1932, con el título: “Los 14 años de lucha reformista definen un generoso movimiento juvenil que quizá recién está a punto de adquirir una conciencia”].

(1933). “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”. En *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, Año II, n°10, abril de 1933, Buenos Aires, pp. 1053-1060. [Conferencia pronunciada el 29 de septiembre de 1932. Un resumen fue recogido en el diario *El País* de Córdoba, el 22 de octubre de 1933. El texto fue completo fue incluido en *Ensayos Filosóficos* (1963) con algunos agregados, supresiones y modificaciones, bajo el título de “La historia como categoría del ser social (Heideger y Marx)” y en *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970) bajo el título de “La praxis en Heidegger y en Marx”].

(1933). “Goethe y el panteísmo spinoziano”. Folleto publicado por la Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social, Santa Fe, 1933. [Fue incluido, con algunos agregados, en *Ensayos Filosóficos* (1963)].

(1934). “La Nueva Alemania”. En *El País*, Córdoba, domingo 4 de marzo de 1934.

(1934). “La Nueva Alemania. Heidegger, conductor espiritual”. En *El País*, Córdoba, domingo 11 de marzo de 1934.

(1934). La Nueva Alemania. La Universidad y la formación política". En *Tribuna*, Rosario, 2 de mayo de 1934.

(1934). "La formación política". Gaceta de Buenos Aires, Año 1, n° 6, 6 de octubre de 1934, p. 1-2.

(1934). "La filosofía emocional scheleriana". En *La Capital*, Rosario, el 9 de julio de 1934. [Fue incluido en la tercera parte de *El juego metafísico* (1942), bajo el título "La Cosmovisión Emocional y el Filósofo", con ligeras correcciones de estilo].

(1935). "Meditación de Rumipal". En *Revista del profesorado*, Buenos Aires, agosto a octubre de 1939. [La datación original (1935) corresponde a lo consignado en la bio-bibliografía confeccionada por Rainer Horacio Astrada. Este artículo fue reelaborado y publicado con el mismo título en *Tierra y Figura* (1963)].

(1936). "De Kierkegaard a Heidegger". En *Sur*, Buenos Aires, n° 25, Año VI, octubre de 1936. [Fue incluido, con el mismo título y algunas modificaciones, en la segunda parte de *El juego metafísico* (1942)].

(1936). "Filosofía y existencia humana". En *Nosotros*, Buenos Aires, Año I, segunda época, diciembre de 1936. [Fue incluido, con ligeras modificaciones, en *El juego metafísico* (1942), bajo el título de "El juego de la filosofía"].

(1937). "El *telos* existencial de la filosofía". En *Tierra*, Santiago de Chile, año I, nº 3, septiembre de 1937. [Fue incluido, con varios agregados, en el libro *El juego metafísico* (1942), bajo el título de "El telos de la filosofía"].

(1938). "Ontología y poesía". En *Sur*, Buenos Aires, año VIII, n°45, junio de 1938. [Fue incluido, bajo el mismo título y con algunos agregados, en *Temporalidad* (1943)].

(1938). "Para una metafísica de la pampa". En *La Nación*, Buenos Aires, 6 de noviembre de 1938. [Fue vuelto a publicar en la revista *Antología*, Buenos Aires, Año I, n°1, noviembre de 1944].

(1939). "Autenticidad de Juan de Mairena". En *La Nación*, Buenos Aires, 12 de marzo de 1939. [Fue incluido, con algunas supresiones y modificaciones, en *Temporalidad* (1943), bajo el título de "Límites de la poesía y de la metafísica"].

(1939). "Bancarrota de la filosofía de los valores". En *La Nación*, Buenos Aires, 24/9/1939, p. 5. [Fue incluido en *Temporalidad* (1943) bajo el título de "Para la génesis existencial de los valores" (con una errata, pues está fechado en 1929)].

(1939). "La antropología filosófica y su problema". En *Sur*, Buenos Aires, Año IX, n°62, noviembre de 1939. [Fue incluido, con ligeras modificaciones, en *El juego metafísico* (1942), bajo el título de "La Antropología Filosófica"].

(1940). “Rilke y la muerte propia”. En *La Nación*, Buenos Aires, 14 de abril de 1940. [Fue incluido como “Ensayo Liminar” en Rilke, R. M. (1940). *Poemas de la Pobreza y de la Muerte*, Buenos Aires: Hipocampo. También fue incluido, con ligeras modificaciones de estilo, bajo el título de “La muerte propia”, en *Temporalidad* (1943), en el apartado “La vivencia mística en la poesía de Rilke”].

(1940). “Nacionalismo”. En *Choque*, Buenos Aires, Año I, n°1, viernes 27 de diciembre de 1940.

(1941). “Imperativo de unificación”. En *Choque*, Buenos Aires, Año I, n° 2, 3 de enero de 1941 [Publicado sin firma].

(1941). “Un pintor apasionado. El arte de Jorge Beristayn”. En *Choque*, 5 de septiembre de 1941. [Recogido en AA.VV. *Comentarios sobre la pintura de Jorge Beristayn*, Buenos Aires, Plantié, Talleres Gráficos S.A., 1942, pp. 117-9].

(1942). “Destino de las Américas en la Historia, según Hegel”. En *Nueva Política*, Buenos Aires, n° 23, julio de 1942.

(1942). “El clima de la filosofía existencial”. En *Boletín del Instituto de Estudios Germánicos*, Años III-IV, 1941-2, N°8. Número especial dedicado a Rainer Maria Rilke. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 90-94. [Fue incluido en *Temporalidad* (1943) bajo el título de “Mística y clima existencial”].

(1943). “El caso de Santayana o una filosofía a ras de tierra”. Publicado en dos partes en el diario *Cabildo*, Buenos Aires, los días 21 y 28 de marzo de 1943.

(1943). “Los modelos personales valiosos”. En *Cabildo*, Buenos Aires, 20 de junio de 1943. Este artículo será republicado, con importantes modificaciones y agregados, bajo el título de “Los modelos personales y la hipóstasis del valor”, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Buenos Aires, 1950. Esta última versión fue incluida en *Ensayos Filosóficos* (1963) bajo el título de “La hipóstasis del valor y los modelos personales”].

(1943). “El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía”. En *Cabildo*, Buenos Aires, 18 de julio de 1943. [Fue recogido en el folleto *El Legado Sanmartiniano*, fechado el 21 de septiembre de 1943, edición del programa radiofónico “Seamos Más Argentinos. Una audición que hace patria”].

(1943). “Para un programa de vida argentina”. [Disertación radiofónica pronunciada en “Seamos Más Argentinos. Una audición que hace patria”. Recogida en el folleto *El Legado Sanmartiniano*, fechado el 21 de septiembre de 1943, edición a cargo de la emisión radial citada].

(1943). “Ruptura con el platonismo”. [Disertación radiofónica. Recogida en *Temporalidad* (1943)].

(1943). “Nietzsche, filósofo de la vida”. En *Cabildo* de Buenos Aires, el 29 de agosto de 1943. [Fue recogido, bajo el mismo título y con algunos agregados y supresiones, en *Temporalidad* (1943)].

(2011). “Nota preliminar” [1923]. En Simmel, G. (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. Traducción de Carlos Astrada. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor. [1918].

(2014). “Unamuno y ellos”. En *La Nota, revista semanal*, n°58, 1916 [Buenos Aires]. Recogido en AA.VV. (2014). *La polémica olvidada*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. [2014].

(2021). “Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir”. En Astrada, C. (2021). *Textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica. 1916-1927* (comps.: Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L.). Temperley: Tren en Movimiento.

**B. Libros [1933-1945]**

(1933a). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.

(1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

(1938). *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.

(1942a). *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud*. Buenos Aires: Librería El Ateneo Editorial.

(1943). *Temporalidad*. Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva.

(1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: Editorial La Universidad. Edición revisada, modificada y ampliada: (1961). *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.

**C. Otros libros, artículos y entrevistas [1945-1970]**

(1947). “Proyección histórica y mítica de Don Quijote”. En AA.VV. (1947). *Homenaje a Miguel de Cervantes Saavedra en ocasión de su IV Centenario*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

(1948). *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur. Edición revisada, modificada y ampliada: (1964). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.

(1949). "La cultura y sus exigencias". En *Cultura*, La Plata, año I, n°1, 1949.

(1949a). "El existencialismo, filosofía de nuestra época" [Ponencia presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía].

(1949b). "Guido de Ruggiero, *L'Esistenzialismo.* Aggiunta alla prima edizione dei *Filosofi del Novecento*, *Laterza*, Bari, 1947" [reseña crítica].

(1950a). "Los modelos personales y la hipóstasis del valor (Sugestiones para un personalismo ético)". En *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Buenos Aires, 1950, pp. 31-43. [Fue incluido en *Ensayos Filosóficos* (1963) bajo el título de "La hipóstasis del valor y los modelos personales"].

(1950b). "Ideal Humanista y Formación Política" [Conferencia pronunciada por Astrada el 27 de mayo de 1949]. En *Primer ciclo anual de conferencias. Organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación en el Salón Mitre* (1950). Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, Subsecretaría de Cultura, vol. I, serie III, n. 4.

(1951). "La máxima sanmartiniana y el destino argentino". En *Logos*, 6, n°9, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 49-62.

(1952). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Destino. Edición revisada y ampliada: (1963). *Existencialismo y crisis de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Devenir.

(1957). *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires: Ediciones Procyón. Edición revisada y ampliada: (1969). *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires: Juárez Editor.

(1958). *Marx y Hegel. Trabajo y Alienación en la* Fenomenología *y en los* Manuscritos. Buenos Aires: Silgo Veinte. Edición revisada: (1965). *Trabajo y Alienación.*

(1962). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Devenir.

(1963a). *Tierra y figura*. Buenos Aires: Ameghino.

(1963b). *Ensayos filosóficos*. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

(1963c). "La filosofía en América Latina" (entrevista realizada por Margarita Costa). En *Entrega*, n°6, mayo de 1963, Buenos Aires. Recogida en Astrada, C. (1997). *Reportaje*

*a Carlos Astrada*. Pinamar: Ediciones Temporalidad [libro editado por Rainer H. Astrada en que compila diferentes entrevistas y reportajes a su padre].

(1968). "Un humanismo dialéctico de la libertad" (entrevista realizada por Edgardo Trilnick). En *El Escarabajo de Oro*, n°38, noviembre de 1968, Buenos Aires. Recogida en Astrada, C. (1997). *Reportaje a Carlos Astrada*. Pinamar: Ediciones Temporalidad. [Se trata de un libro editado por Rainer H. Astrada en que compila diferentes entrevistas y reportajes a su padre].

(1969). *Dialéctica e historia*. Buenos Aires: Juárez Editor.

(1969). "Ambivalencia del mito". En *Macedonio*, año I, n. 2, otoño de 1969, Buenos Aires, pp. 73-80.

(1970a). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Juárez Editor.

(1970b). "Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo". En *Pensamiento de los confines*, n° 15, diciembre de 2004, pp. 142-5.

**D. Otras fuentes**

Correspondencia de Carlos Astrada [al cuidado de Rainer H. Astrada y Guillermo David]. Consultas en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF/UNSAM).

**II. Sobre Carlos Astrada**

Astrada, R. H. (1992). "Carlos Astrada: Biobibliografía". En Astrada, C. (1992) *Nietzsche*. Buenos Aires: Almagesto-Rescate.

Billi, N. (2007). "Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo XX: el caso Astrada". En *Nombres. Revista de Filosofía*, n° 21, 2007, Córdoba.

Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2015). "Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada (1919-1924)". En *Políticas de la Memoria* n°16. Buenos Aires: Cedinci.

Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2021). "Los textos del joven Carlos Astrada. De la «revolución» universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927). En Astrada, C. (2021). *Textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica. 1916-1927* (comps.: Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L.). Temperley: Tren en Movimiento.

Bustos, N. (2011a). “Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz”. En *Cuadernos de Marte*, nº 1, abril de 2011. Buenos Aires, pp. 103- 124.

Bustos, N. (2011b). “La consideración del mito como constitutivo del designio humano en la obra de Carlos Astrada”. En *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 13, nº 1, enero-julio de 2011. Mendoza, pp. 9-16.

Carbajal, F. (2015). “Entre el hombre y la tierra: figuraciones del pueblo en Carlos Astrada”. En Cangi, A. (Ed.). (2015). *Imágenes del pueblo*. Buenos Aires: Quadrata.

Caturelli, A. (1971). “El humanismo de la libertad de Carlos Astrada”. En *La Filosofía en la Argentina actual*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Caturelli, A. (2001). “El humanismo dialéctico de Carlos Astrada”. En *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, editorial de Ciencia y Cultura; Universidad del Salvador.

David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

David, G. (2007). “Apéndice. El numen pampero. El debate entre Carlos Astrada y Ernesto Grassi sobre la historicidad de la naturaleza”. En Astrada, C. (2007). *Metafísica de la Pampa* [comp. David, G.]. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

D’Iorio, G. (2007a). “Carlos Astrada o la «tierra que anda»”. En Astrada, C. (2007). *Tierra y figura y otros escritos*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

D’Iorio, G. (2007b). “El rugoso ser de lo común. Astrada, Perón y el Primer Congreso Nacional de Filosofía”. En Korn, G. (comp.). (2007). *El peronismo clásico (1945-1955). Descamisados, gorilas y contreras*. Buenos Aires: Paradiso.

Donnantuoni Moratto, M. (2010). “Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional”. En Alejandra Maihle (comp.) (2010). *Pensar al otro / Pensar la nación*. La Plata: Al margen, pp. 170-202.

Donnantuoni Moratto, M. (2011). “Peronismo, humanismo e historia en *La revolución existencialista* de Carlos Astrada”. En *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*, n°1. Córdoba, pp. 213-217.

Eiff, L. (2016). “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”. En *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, Volumen 4, n°6, mayo 2016 a noviembre 2016, pp. 187-210.

Fraguas, J. (2016). *Orugas y mariposas: secreto y denuncia en los existencialistas argentinos*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

García Losada, M. I. (1988). “Carlos Astrada”. En: *CUYO. Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 5, pp. 195-207.

García Losada, M. I. (1999). “Carlos Astrada”. En *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

González, H. (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.

Iglesias, P. (2014) “Vanguardias en Córdoba. El caso de la revista Clarín (1926-1927)”. En *Clarín: revista de crítica y cultura. Córdoba, 1926-1927*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Edición facsimilar.

Kohan, N. (2000). “De Ingenieros, Astrada y Julio V. González a Del Valle Iberlucea y Ponce: el ‘fantasma rojo’ en el Río de la Plata” y “Astrada y Giudici, el fuego de la dialéctica”. En *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Llanos, A. (1962). *Carlos Astrada*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Edición revisada y ampliada: (1994). *Carlos Astrada*. Buenos Aires: Ediciones Temporalidad.

Löwy, M. (2000). “Prólogo”. En Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.

Mora Martínez, R. (1999). “Ficha Biobibliográfica de Carlos Astrada”. En *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Nº 16, Año 1999, pp. 185-197.

Mora Martínez, R. (2010). *La fuerza del mito de lo gaucho: fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*. México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Eón.

Olmedo, P. (2015). “Carlos Astrada lector de Nietzsche”. En AA.VV. (2015). *Encender la teoría. Lecturas de la modernidad desde América Latina contemporánea*. Río Cuarto: UniRío Editora.

Oviedo, G. (2007). “El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada”. En *Cuadernos del CILHA*, año 8, n. 9, 2007. Mendoza: CILHA, pp. 175-186.

Oviedo, G. (2010). “Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina”. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 27. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 77-90.

Oviedo, G. (2013). “Cuerpo y anhelo, o la flecha sensible de la utopía”. En Muñoz, M. A. y Vela, L. (ed.) (2013). *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la* sujetividad. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. pp. 29-48.

Oviedo, G. (2017). “La Tierra que anda y se levanta. Geofilosofía y Liberación en Carlos Astrada”. En Muñoz, M. (edit.) (2018). *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*. Buenos Aires: Prometeo.

Prestía, M. (2016). “El *Ideal* y la *Vida*: Notas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada”. En Laleff Ilieff, R. (comp). (2016). *Política y valores en la modernidad. Un recorrido teórico-político desde la muerte de Dios nietzscheana a las tribulaciones del período de entreguerras*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2016. (Documentos de Jóvenes Investigadores, Nº 45).

Prestía, M. (2018a). “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 de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98.

Prestía, M. (2018b). “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*. *Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3, noviembre de 2018, pp. 101-120.

Prestía, M. (2019a). “Humanismo y técnica. Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada”. En *Symploké. Revista filosófica*, n. 10, julio de 2019, pp. 66-70, Universidad Nacional de San Martín.

Prestía, M. (2019b). “Filosofía, poesía y política en Carlos Astrada. Notas para una lectura de la noción de «mito» en «El mito gaucho» (1948)”. En *Boletín de Estética*, Año XV, n. 48, Invierno de 2019, pp. 47-71, Centro de Investigaciones Filosóficas.

Prestía, M. (2020a). “Carlos Astrada frente a la tercera visita de Ortega a la Argentina”. En *Daimon*. *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento nº 8, 2020, pp. 183-196, Universidad de Murcia.

Prestía, M. (2020b). “El paisaje en la configuración del «ser-sí-mismo». Notas en torno a la condicionalidad histórico-ambiental en Carlos Astrada y Tetsurō Watsuji”. En Gordillo, R. (ed.). *La técnica. Discusiones fundamentales desde la filosofía.* Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador [en prensa].

Prestía, M. (2021a). “Carlos Astrada and Tetsurō Watsuji on the Phenomenology of Landscape”. En *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics*, Vol. 30, n. 118-19, November 2021, pp. 181-205.

Prestía, M. (2021b). “La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada”. Estudio introductorio a: Astrada, C. (2021). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: Meridión, pp. 9-58. ISBN.

Prestía, M. (2021c). “Variaciones sobre la técnica. Apuntes marginales a *Fragmentar el futuro*, de Yuk Hui”. En *El Ojo Mocho. Revista de crítica política y cultural*, año X, n°9, Primavera-Verano 2021-2022, p. 135-146.

Prestía, M. (2021d). “Carlos Astrada. Del *ideal anarquista* al *nacionalismo revolucionario*”. En Astrada, C. (2021). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos*. *Tomo I [1916-1943]* (comp.: Prestía, M.). Río Cuarto: UniRío Editora; Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires: Caterva Editorial; Meridión, 2021.

Prestía, M. (2022). “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”. En. *Revista de Filosofía*, vol. 47, n° 1, pp. 157-175, Ediciones Complutense.

Ramaglia, D. (2007). “Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea”. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n°24, 2007, pp. 121-137.

Rodeiro, M. (2009). “Apuntes sobre los «Escritos Políticos» de Saúl Taborda (1918-1934)”. En Taborda, S. (2009). *Escritos Políticos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Rodeiro, M. (2014). “Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927”. En *La Biblioteca*, nº14, primavera de 2014. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Rodeiro, M. (Sin fecha). “Tangentes a la Reforma (derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927)”. Mimeo.

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

Velarde Cañazares, M. (2012). “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”. En *Cuadernos del Sur – Filosofía*, n° 40. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, pp. 165-178.

Velarde Cañazares, M. (2013). “La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920”. En *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 3. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 61-87.

Vernik, E. (2006). “Huellas de Simmel en Astrada”. En *El Ojo Mocho. Revista de crítica política y cultura*, n°20, Invierno-Primavera, 2006, pp. 90-94.

Vernik, E. (2010). “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”. En *Tensões Mundiais/World Tensions* nº 10. Fortaleza, pp. 35-53.

Vernik, E. (2011). “Introducción”. En Simmel (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. Traducción de Carlos Astrada. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor. [1918].

## III. Bibliografía general

AA.VV. (2014). *Clarín. Revista de crítica y cultura. Córdoba, 1926-1927*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Adorno, T. (1982) *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Taurus [1964].

Alberini, C. (1949) “Sesión inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía”. En A.A.V.V. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Sesión de Clausura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo.

Alvaro, D. (2014). “El problema de la comunidad”. En *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.

Barbero, M. I y Devoto, F. (1983). *Los Nacionalistas*. Buenos Aires: CEAL.

Benda, J. (1958). *Tradición del existencialismo o las filosofías de la vida*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte. [Trad.: Irene Mendoza]. [1947].

Berlin, I. (1983). *Contra la corriente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.

Bey, F. (2018). “In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017). Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger”. En Svampa, L. (comp.) (2018). *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos*. Buenos Aires: IIGG/Universidad de Buenos Aires-CLACSO.

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. M. Sommer (ed.). Trad. G. Márgsico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N. (1949). *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica. [Trad.: Lore Terracini]. [1944].

Bollnow, O. F. (1954). *Filosofía de la existencia*. Madrid: Revista de Occidente. [1943].

Bravo, B. (2014). “De Venado Tuerto a Carta Abierta”. En AA.VV. (2014). *La polémica olvidada*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba [1916].

Buchrucker, C. (1987). *Nacionalismo y peronismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Calandrelli, M. (2014). “Cientificismo y filosofastrismo”. En AA.VV. (2014). *La polémica olvidada*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba [1916].

Campomar, M. (2009) *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Casali, C. (2012). *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*. Remedios de Escalada: De la UNLa – Universidad Nacional de Lanús.

Del Mazo, G. (1955). *Reforma Universitaria y cultura nacional*. Buenos Aires: Raigal.

Del Mazo, G. (1956). *La Reforma Universitaria. Una conciencia de emancipación en desarrollo*. Buenos Aires: Centro de Estudios Reforma Universitaria. [1938].

Del Mazo, G. (1967). *El movimiento de la Reforma Universitaria en América Latina. Síntesis explicatoria*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Derrida, J., Gadamer, H-G., Lacoue-Labarthe, P. (2014). *La Conférence de Heidelberg. Heidegger: Portée philosophique et poitique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*. Paris: Lignes.

Dotti, J. E. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.

Dotti, J. E. (2009): “Las hermanas-enemigas. Ciencia y ética en el positivismo del Centenario”, en *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Las cuarenta.

Eucken, R. (1912). *La vida. Su valor y su significación*. Madrid: Daniel Jorro Editor. [1908].

Fatone, V. (1953). *Introducción al existencialismo*. Buenos Aires: Columba.

Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica [1987].

Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid: Akal [2005].

Fernández, G. (2009). “Otra vez Heidelberg”. En Fernández, G. y Maliandi, R. (2009). *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Fistetti, F. (2004). “Introducción” y “La nueva comunidad del Estado moderno”. En *Comunidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Frank, M. (1994). *El dios venidero*. *Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Madrid: Ediciones Del Serbal.

Frank, M. (2004). *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Madrid: Akal.

Freyer, H. (1944). *La sociología, ciencia de la realidad*. Buenos Aires: Losada. [Trad.: Francisco Ayala].

Freund, J. (2014). “Una interpretación de Georges Sorel”. En Sorel, G. (2014). *La descomposición del marxismo*. Buenos Aires: Godot.

García Bacca, J. D. (1962). *Existencialismo*. México: Universidad Veracruzana.

García Morente, M. (1996). “La moral y la vida”. En *Obras Completas*. Tomo I, Vol. 2. [1919].

Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929)*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales: Fondo de Cultura Económica.

Giordani, T. (2018). “On Sorel and Bergson The impact of Bergsonian ideas on Sorel’s *Reflections on Violence*”. En *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, n°26, 2018 (I), pp. 163-181. DOI: 10.5281/zenodo.1433851.

González, F. J. (2019). “Did Heidegger go to Syracuse?”. En Reid, H. L y Ralkowski, M. (Ed.) (2019). *Plato at Syracuse. Essays on Plato in Western Greece*. Parnassos Press — Fonte Aretusa. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/j.ctvcmxptk.19.

González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.

González Varela, N. (2017). *Heidegger. Nazismo y Política del Ser*. Barcelona: Montesinos.

Grene, M. (1961). *El sentimiento trágico de la existencia*. Zaragoza: Aguilar. [Trad.: Amando Lázaro Ros]. [1948].

Guglielmini, H. M. (1946). “El *Libro Azul* y yo”. En *Tribuna*, 23/02/1946. Reproducido también en *La Calle*, 26/02/1946.

Guyau, J. M. (1944). *Esbozos de una Moral sin obligación ni sanción*. Buenos Aires: Editorial Américalee. [1884].

Heidegger, M. (1960). “El origen de la obra de arte”. En Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.

Heidegger, M. (1965). *German existentialism*. D. D. Runes (ed. y trad.). New York: Wisdom Library.

Heidegger, M. (1970). *Qué es Metafísica*. Buenos Aires: Siglo XX.

Heidegger, M. (1983). "Hölderlin y la esencia de la poesía". En Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.

Heidegger, M. (1996a). "La autoafirmación de la Universidad alemana". En *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos [1933]. [Heidegger, M. (1934). Die *Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn (GA 16, 107-117). Luego aparecido como *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/1934 - Tatsachen und Gedanken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann].

Heidegger, M. (1996b). "El rectorado 1933-1934. Hechos y reflexiones". En *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos [1945].

Heidegger, M. (1996c). "Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger". En *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos. [1966].

Heidegger, M. (1996d). *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Arredondo, Frónesis-Ediciones Cátedra: Madrid. [GA 27. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29). O. Saame, I. Saame-Speidel (Eds.)].

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. [1935]. [Trad. Ángela Ackermann Pilári] [GA 40. *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935). P. Jaeger (Ed.), 1983].

Heidegger, M. (2001). "Carta sobre el humanismo". En *Hitos*. Trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Alianza. [GA 9. Wegmarken (1919-1961). F.-W. von Herrmann (Ed.), 1976]

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta. [GA 2. Sein und Zeit. Tubingen: M. Niemeyer, 1986].

Heinemann, F. (1956). *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* [1954]. Madrid: Revista de Occidente. [Trad.: Fernando Vela].

Horkheimer, M. (2015). "La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social" [1931]. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 36, n° 113, 2015, pp. 211-224. [Trad.: Santiago Castro]. Publicada originalmente en: Horkheimer, M. *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Frankfurt: Fischer Verlag 1981, pp. 33-46.

Hyppolite, J. (1949). “Del bergsonismo al existencialismo”. En A.A.V.V. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Sesión de Clausura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 442-455.

Jamme, C. (1999). *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Barcelona: Paidós.

Jankélélevitch, V. (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa. [1925].

Jolivet, R. (1962). *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J-P. Sartre*. Madrid: Editorial Gredos. [Trad.: Arsenio Palacios]. [1948].

Kierkegaard, S. (2010). *Diaspsálmata*. Madrid: Editorial Gredos. [1843].

Kohan, N. (1999). “Introducción”. En Kohan, N. (1999). *Deodoro Roca, el hereje*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Korn, A. (1936). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político*. Madrid: Arena [1987].

Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger. La política del poema*. Madrid: Trotta. [2002].

Lacoue-Labarthe, P. (2010). “La trascendencia finita/termina en la política”. En *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires: La Cebra [1986].

Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (2002). *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Lebovic, N. (2013). *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan.

Lefebvre, H. (1954). *El existencialismo*. Buenos Aires: Editorial Capricornio. [Trad.: Ana Ostrovsky]. [1946].

Lezica, M. (1968). *Recuerdos de un nacionalista*. Buenos Aires: Editorial Astral.

López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Buenos Aires: Eudeba.

Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires: Losada [1991].

Löwith, K. (1946). "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger" [en francés en el original, traducido por Joseph Roman]. En *Les Temps Modernes*, n°14, noviempre de 1946, pp. 343-360.

Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Löwy, M (2012). "Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui". En *Herramienta*, Año XVI, nº51, octubre de 2012.

Löwy, M (2014). *El marxismo olvidado: R. Luxemburg, G. Lukács*. La Plata: Dynamis.

Lvovich, D. (2006). *El nacionalismo de derecha. Desde sus orígenes a Tacuara*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Lukács, G. (1975). *La crisis de la filosofía burguesa* [*Existentialisme ou marxisme*]. Buenos Aires: Pléyade. [Trad.: Alfredo Llanos]. [1947].

Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón.* México: Fondo de Cultura Económica. [1953].

Maliandi, R. (2009). "Valores blasfemos. Una visita de Ricardo Maliandi a Martin Heidegger". En Fernández, G. y Maliandi, R. (2009). *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Marcó del Pont, L. (2005). *Historia del movimiento estudiantil reformista*. Córdoba: Universitas.

Marías, J. (1953). *El existencialismo en España*. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.

Mariátegui, J. C. (1950). "Dos concepciones de la vida". En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Editorial Amauta. [1925].

Martín, F. J. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Médin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mohler, A. (1950). *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*. (1. Auflage 1950, erweiterte 6. Auflage, hrsg. von Karlheinz Weissman).

Molinuevo, J. L. (1995). “Estudio introductorio”. En Ortega y Gasset (1995). *El sentimiento estético de la vida (Antología)* (comp. Molinuevo, J. L.). Madrid: Técnos.

Monzón, F. (2012). *El peronismo del silencio. Con los escritos ocultos de César Marcos*. Buenos Aires: Corregidor.

Muller, J. Z. (1987). *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. New Jersey: Princeton University Press.

Navarro, M. (2009). *Los jóvenes de “Córdoba Libre!” Un proyecto de regeneración moral y cultural*. México: Nostromo Ediciones.

Nicol, E. (1950). *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza. Trad.: Andrés Sánchez Pascual [1871].

Nietzsche, F. (1979). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza. Trad.: Andrés Sánchez Pascual [1885].

Nolte, E. (1995). *Nietzsche y nietzscheanismo*. Madrid: Alianza.

Ortega y Gasset, J. (1996). *Meditación de Nuestro Tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Edición de José Luis Molinuevo.

Ortega y Gasset, J. (2004b). “Meditaciones del Quijote”. En *Obras Completas*. Tomo I (1902-1915). Madrid: Taurus. [1914].

Ortega y Gasset, J. (2004a). “Para un museo romántico”. En *Obras Completas*. Tomo II (1916). Madrid: Taurus [1921].

Ortega y Gasset, J. (2005a). *España invertebrada*. En *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928). Madrid: Taurus. [1922].

Ortega y Gasset, J. (2005b). *El tema de nuestro tiempo.* En *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928). Madrid: Taurus. [1923].

Ortega y Gasset, J. (2005c). “Ni vitalismo ni racionalismo”. En *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928). Madrid: Taurus. [1924].

Ortega y Gasset (2009). “El Hombre y la Gente [Curso de 1939-1940]”. En *Obras Completas*. Tomo IX (1933-1948). Obra Póstuma. Madrid: Taurus.

Oviedo, G. (2005). “Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX”. En *La Biblioteca*, 2-3. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de la República Argentina, pp. 76–97.

Portantiero, J. C. (1978). *Estudiantes y política en América Latina (1918-1938). El proceso de la Reforma Universitaria*. México: Siglo XXI.

Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Herder. [Trad.: Antonio Martínez Riu]. [1989].

Pró, D. (1965). "Periodización del pensamiento argentino". En *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 1. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, pp. 7–42.

Quintanilla, L. (1953). *Bergsonismo y política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reszler, A. (2005). *La estética anarquista*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Riba, J. (2003). "Hijos de Kant". En Simmel, G. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

Ricard, F. [Antonio M. Dopico] (1921). "La razón pura y el ideal revolucionario". En *El Trabajo*, Buenos Aires, 22 de septiembre de 1921, p. 4.

Romero, F. (1950). "Sobre la normalidad filosófica". En *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Romero, F. (1952). "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina". En *Sobre la filosofía en América.* Buenos Aires: Ed. Raigal.

Roca, D. (1918a). "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica". En Roca, D. (2013). *Obra Reunida: I. Cuestiones universitarias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Roca, D. (1918b). "La nueva generación americana". En Roca, D. (2013). *Obra Reunida: I. Cuestiones universitarias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Roca, D. (1918c). "La revolución de las conciencias". En Roca, D. (2013). *Obra Reunida: I. Cuestiones universitarias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Rodríguez, R. (1987). "Estudio Preliminar. Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?". En Heidegger, M. (1996). *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.

Roubiczek, P. (1967). *El existencialismo*. Barcelona: Editorial Labor. [Trad.: J. M. García de la Mora]. [1964].

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

s/a (1946). *Blue Book on Argentina. Consultation among the American Republics with respect to the Argentine Situation*. Memorandum of the United States Government. Washington, D.C., February 1946. Greenberg Publisher: New York (Recuperado de http://cedinpe.unsam.edu.ar/content/blue-book-argentina el 26 de febrero de 2020).

Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán.* Barcelona: Tusquets.

Sanguinetti, H. y Ciria, A. (1968). *Los reformistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Sanguinetti, H. y Ciria, A. (1987). *La Reforma universitaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).

San Martín, J. (2013). *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.

Sazbón, D. (2013). "Introducción a *La descomposición del marxismo* de Georges Sorel". En Políticas de la Memoria, n°13, verano 2012-3, pp. 170-192.

Scheler, M. (1959). "Universidad y Universidad Popular". En VV.AA. (1959). *La idea de la Universidad en Alemania*. Buenos Aires: Sudamericana. [1921].

Scheler, M. (1961). "Modelos y jefes". En Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Editorial Nova. [1921].

Schneeberger, G. (1962). Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern: Druck.

Schmitt, C. (1959). "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis". En *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 4, No7 (2014), pp. 171-188.

Simmel, G. (1950a). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda. [1907].

Simmel, G. (1950b). *Intuición de la Vida*. Buenos Aires: Editorial Nova. [1918].

Simmel, G. (1950c). *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Simmel, G. (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. [Traducción de Carlos Astrada]. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor. [1918].

Simmel, G. (2012). *La religión*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Simmel, G. (2013). *Filosofía del paisaje*. Madrid: Casimiro.

Sorel, G. (1946). *La Ruina del Mundo Antiguo*. Buenos Aires: Editorial Intermundo. [1902].

Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade. [1906].

Sorel, G. (2014). *La descomposición del marxismo*. Buenos Aires: Godot. [1908].

Sorel, G. (1919). "En defensa de Lenin". En Ciria. A. (comp.) (1993). *Georges Sorel*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sternhell, Z. (1994). "Georges Sorel y la revisión antimaterialista del marxismo". En Sternhell, Z. (1994). *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid: Siglo XXI.

Suárez García, J. A. (2001). *Filosofía del anhelo (Ensayos)*. Alicante: Editorial Club Universitario.

Taborda, S. (1918). *Reflexiones sobre el ideal político de América*. Libro reproducido en Taborda, S. (2009). *Escritos Políticos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Taborda, S. (1921). "La nueva conciencia histórica". En *Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidad y Ciencias de la Educación*, Vol. 1, La Plata, 1921, pp. 94-106. Reproducido en Taborda, S. (2009). *Escritos Políticos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Taborda, S. (1936). "El fenómeno político". En AA.VV. (1936). *Homenaje a Bergson*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Tcach, C. (2009) "Deodoro Roca: Militante socialista". En Roca, D. (2009). *Obra reunida. III. Escritos jurídicos y de militancia*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Tünnermann Bernheim (2008). *Noventa años de la Reforma Universitaria de Córdoba: 1918-2008*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Unamuno, M. (2014). "¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!". En AA. VV. (2014). *La polémica olvidada*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. [1916].

Unamuno, M. (1967). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe. [1912].

Verneaux, R. (1952). *Lecciones sobre existencialismo*. Buenos Aires: Club de Lectores. [Trad.: María M. Bergadá]. [1949].

Villacañas Berlanga, J. L. (2004). "Introducción: La Primera singladura de Ortega". En Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Wahl, J. (1960). *Historia del existencialismo*. Buenos Aires: Dédalo. [Trad.: Bernado Guillén]. [1947].

Watsuji, T. *Rinrigaku*. Albany, State University of New York Press, 1996 [tres volúmenes: 1937, 1942, 1949].

Watsuji, T. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006 [1935].

Wolin, R. (1990). *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia U.P.

Zuleta Álvarez, E. (1975). *El Nacionalismo Argentino (Tomos I y II)*. Buenos Aires: Editorial La Bastilla.