

Lic. Martín José Prestía

Hacia una «racionalidad ampliada»: introducción a la filosofía
ético-política juvenil de Carlos Astrada (1916-1927)

Tesis para optar por el título de Magíster en Ciencia Política

Instituto de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de General San Martín

Director: Prof. Dra. María Pia López

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2019

Índice

INTRODUCCIÓN	9
I. El pensamiento juvenil de Carlos Astrada: antecedentes de su investigación	9
II. Escorzo para una interpretación	18
II. 1. El hilo del pensar de Carlos Astrada.....	18
II. 2. Las «antinomias del espíritu» y el «equilibrio precario».....	24
III. Estructura de la tesis	28
IV. Aclaración sobre los principales textos analizados en esta tesis	33
PRIMERA PARTE	35
I. PRIMER CAPÍTULO. La sensibilidad vitalista y el romanticismo. Coordenadas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada	35
I. 1. El vitalismo.....	35
I. 2. El romanticismo.....	49
II. SEGUNDO CAPÍTULO. Los años de formación. Contexto histórico-intelectual del joven Carlos Astrada	61
II. 1. Contra el «cientificismo argentino». La polémica con el positivismo.....	61
II. 2. La Reforma Universitaria como <i>Kulturkampf</i>	67
II. 3. El grupo «Justicia» y la revista <i>Mente</i> : el pensamiento libertario del joven Astrada....	77
II. 4. Hacia una convivencia universal: «patria» y «humanidad». La disputa con el nacionalismo católico.....	86
II. 5. Las vanguardias, la «nueva generación» y la «nueva sensibilidad». El toque de <i>Clarín</i> en la «Arcadia Prehistórica».....	89
SEGUNDA PARTE	
III. TERCER CAPÍTULO. El «ideal» y la «vida». Líneas esenciales del pensamiento ético-político juvenil de Carlos Astrada	97
III. 1. Acción y contemplación: la figura trágica de Obermann	97
III. 1. a. La «noluntad» como «forma de vida».....	99
III. 1. b. «Vida activa» y «vida contemplativa».....	100
III. 1. c. ¿La «noluntad» de Carlos Astrada?	103

III. 2. Hacia una “síntesis vital” entre el «ideal» y la «vida».....	106
III. 2. a. Ideal y Acción: Jean-Marie Guyau.....	108
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.....	114
III. 2. c. Hacia un “Ideal humano orientador”: Rudolf Eucken y Georg Simmel.....	128
IV. CUARTO CAPÍTULO. El pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada como la búsqueda de una «racionalidad ampliada».....	137
IV. 1. Antropología del anhelo, «futurismo» y «estética vital».....	137
IV. 2. La noción de «mito» en el joven Astrada, entre Sorel y Nietzsche.....	145
IV. 2. a. Georges Sorel: el mito como «imagen motriz» y la impugnación de la racionalidad.....	149
IV. 2. a. i. Relación del mito con la historia en Sorel y Astrada.....	158
IV. 2. b. Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón.....	160
IV. 2. c. Mito y religión: el nuevo Dios, “creación viviente de la humanidad”.....	171
IV. 3. La razón y la vida.....	176
CONCLUSIONES.....	183
I. Consideraciones finales sobre la filosofía astradiana juvenil.....	183
II. El pensamiento de Carlos Astrada en sus períodos maduro y tardío. Indicaciones para un estudio «prospectivo».....	189
Índice de abreviaturas.....	210
Bibliografía.....	211

Podemos y debemos afrontar el empirismo absoluto de la vida y las circunstancias más diversas y contradictorias, y movernos en la compleja trama de la realidad, porque el ideal nos ha trazado una dirección firme y segura. Y hemos de someter nuestro ideal a la gran prueba de la vida sin temor de que sea desmentido por lo empírico y accidental; tampoco hemos de temer que su pureza se contamine de las impurezas de la realidad. En cuanto a nosotros, que esto último nos tenga sin cuidado. Puesto que marchamos, es fuerza que nos salpique el lodo del camino (Astrada, RPIR, 207).

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 (Astrada, SV, 313).

Nada apagará el hervor milenario de los grandes mitos —llama en que se abriga la idea del hombre— que impulsan a la humanidad hacia metas lejanas. (Astrada, RP, 280).

INTRODUCCIÓN

I. El pensamiento juvenil de Carlos Astrada: 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 todo aquel que quiera sumergirse en el estudio de su pensamiento. De ese tiempo a esta parte, el pensador cordobés 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 argentina¹.

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”) (Billi, 2007: 208).

Doce años después del trabajo de Billi —es cierto, quizás no haya pasado demasiado tiempo aún—, 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

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 juvenil, tarea que propongo en el marco de esta tesis: Bustos (2011a; 2011b); Donnantuoni Morato (2010; 2011); Eiff (2016); Mora Martínez (2010); Olmedo (2015), Oviedo (2007; 2010; 2013; 2017), Ramaglia (2007); Vernik (2010). Tampoco puedo dejar de mencionar mis contribuciones, que abordan aspectos parciales del pensamiento astradiano por fuera del período estudiado en la presente tesis (2018b; 2019a; 2019b; 2019c).

generales, Carlos Astrada continúa siendo un pensador mayormente olvidado. Asimismo, el período juvenil de su producción, que abarca los años 1916 y 1927, y que en la presente tesis busco examinar en su especificidad, sigue siendo una dimensión prácticamente inexplorada de su pensamiento, y la mayoría de las interpretaciones vigentes tiene poco que decir sobre ella. En 1916 ve la luz el primer texto conocido de nuestro autor, “Unamuno y el cientificismo argentino”, una polémica pública en defensa del filósofo español y en contra del positivismo vernáculo, donde despliega, en escorzo, buena parte de sus preocupaciones juveniles. 1927 corresponde al comienzo de su profesionalización en tanto filósofo, con su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios por el ensayo *El problema epistemológico en la filosofía actual*, y su encuentro determinante con la filosofía de Max Scheler (1874-1928) y Martin Heidegger (1889-1976)².

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 álgidos de la filosofía moderna, incursionando en metafísica, ética, estética, gnoseología, etc.—; 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

² La periodización del período juvenil coincide con las propuestas por Alfredo Llanos (1962) y Guillermo David (2004), aunque —como desarrollaré más adelante— tomo distancia de sus caracterizaciones generales de esta etapa. Astrada partió hacia Colonia, Alemania, el 15 de junio de 1927. Los dos años de estadía que prometía la beca se convirtieron, en virtud de los trabajos académicos presentados, en cuatro, con viajes por todo el continente europeo. Astrada se formó en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo, y asistió a los cursos de Edmund Husserl —con quien entablará una relación de amistad—, Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner, Oskar Becker, Martin Hönecker, Fritz Kauffmann y Friedrich Behn. 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, Ernst Bloch, Richard Kroner y Wilhem Szilazi, entre muchos otros. Regresó a su provincia natal 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. 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).

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 todo ello debemos sumar una dimensión adicional acerca de la obra y figura de nuestro autor, que lo convierte en un filósofo consubstanciado con el destino histórico 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 subrepticamente 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» concretos. La filosofía como discurso preeminente y privilegiado de comprensión y proyección del *ethos* que configura la vida en común de nuestro país, esa 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.

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 Friburgo³ que en la década de 1940 intentó proveer, a través de esa y otra serie de «fuentes

³ Ricardo Maliandi (2009: 30) 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, comencé 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...” [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).

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 —francamente 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 *Gelherte* 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, hacia el final de sus días, a saludar al maoísmo y la Revolución China como los puntales de un nuevo comienzo para el hombre, agotadas las posibilidades de la experiencia soviética, dominada por la «coexistencia pacífica».

Lo que caracteriza ambas imágenes o reconstrucciones biográfico-filosóficas es que nuestro autor es leído en fuerte vinculación con su compromiso político contingente. En ese sentido, esas imágenes nos enfrentan a un doble problema, que en realidad es el mismo con dos caras: de un lado, se reduce el pensamiento de un autor tan rico como el de Astrada 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, incluso un *télos*, siempre está en una relación de necesaria externalidad —si bien relativa—; del otro, se proporciona la imagen de un filósofo que es «político» en una acepción, diríamos, «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 una 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)”. Asimismo, manifestaba que, consecuentemente, 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”. Este esquema no debe confundirse con una concepción unilateral, ilustrada, de la relación entre filosofía y comunidad política. Astrada entiende por “filosofía” 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 no puede acceder al pensamiento, sino el movimiento hacia la autoconciencia de esa realidad histórico-política que, en clave colectiva, proyecta sus posibles 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 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 dirá, conmovido aún por el encuentro con Heidegger⁴, 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”. Una filosofía “concreta”, históricamente situada, guarda en sí un “imperativo existencial”: auscultar en lo propio y cumplir con el esfuerzo y la obligación de ser cada cual “su propio maestro”. En filosofía sólo cabe hablar de la relación entre maestro y discípulo si aquel actualiza en éste “el deber intelectual y ético de hacer para sí mismo su propia

⁴ “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 Alemania 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).

lección”. “Sólo así —completa Astrada— cobra pleno significado la invocación a un verdadero maestro” (1933a: 9).

En ese sentido, 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 la 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 dilucidación de esa serie de posiciones políticas e influencias filosóficas sea importante, pero debe considerarse como una labor distinta —a lo sumo un «momento», ya sea preliminar o posterior— de la que pretendemos 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 Astrada. En el caso de la presente tesis, he optado por dividirla en dos partes de dos capítulos cada una. En la primera ofrezco un marco interpretativo general de su obra juvenil, situándola en el cruce del «vitalismo» y el «romanticismo» como dos sensibilidades que atraviesan su pensamiento (capítulo I), y reconstruyo la situación histórico-intelectual de Astrada en el período juvenil a partir de sus primeras intervenciones filosóficas y sus debates públicos (capítulo II); en la segunda 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 se consideran las influencias filosóficas que creo son las más significativas. Presento pormenorizadamente la estructura de la tesis en el apartado III de la presente Introducción.

En líneas generales, la etapa juvenil de Carlos Astrada ha sido analizada por la crítica como un momento incompleto, meramente preparativo de su filosofía madura. No siempre se han advertido los alcances y la orientación ético-política de la misma. La propuesta general de esta tesis es indagar en la obra astradiana de ese período, examinándola en su especificidad y poniendo de relieve dicha orientación, que considero su nota dominante. Como es evidente, ello no implicará desconocer interpretaciones que han puesto el acento en la dimensión metafísica o antropológico-

filosófica de las primeras elaboraciones astradianas; antes bien, una lectura como la que ensayaré busca también mostrar las vinculaciones que existen en nuestro autor entre la indagación en torno a la pregunta por el ser humano y su dimensión ético-política.

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 en el cual únicamente estarían desplegadas 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. Una caracterización similar propone Matilde Isabel García Losada en su estudio sobre los introductores de la filosofía existencial en Argentina (1999), en el que trabaja, además de a Astrada, a 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”, la autora destaca los alcances de su pensamiento en tanto incipientes preocupaciones que, “como *actitud natural*”, encarnan un “«existencialismo» de inmediatez, *entrañado*” (García Losada, 1999: 23; énfasis original). Ambos trabajos omiten toda dimensión ético-política del pensamiento astradiano juvenil, quizás por mantenerse atados a la reconstrucción autobiográfica que el propio Astrada realizó, y que de algún modo consagrara Llanos en su trabajo —quien era, por otra parte, discípulo y amigo de Astrada⁵.

La voluminosa biografía intelectual de Guillermo David (2004) tiene la virtud de aportar una serie de escritos al análisis del período; sin embargo, no profundiza en el vínculo interno entre tales textos, limitándose al comentario sucinto de aquellos que considera más importantes. Del análisis de David podemos, sin embargo, destacar 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 se celebra la «primacía de lo nuevo»; por otro, la importancia que en la trayectoria intelectual de Astrada 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 nuestro autor identifica como capaces de erigir los ideales de una vida nueva.

⁵ Con respecto al período juvenil, 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.

Con respecto a esto último, el documentado artículo de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2015) indaga en la huella dejada por ambos sucesos en la obra juvenil de nuestro autor, aportando una serie de datos biográficos sumamente relevante, como así 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 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 — como, por ejemplo, la revista cordobesa *Mente*, de la cual fue uno de sus editores, la revista *Cuasimodo*, el diario *El Trabajo*, entre otras. Si bien se trata de un estudio valioso, en nuestra opinión el artículo peca de «contextualismo» y una lectura, por momentos, literal, que 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, el texto de Bustelo y Domínguez tiene, 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 circulación de sus escritos. Con ello, la densidad de los textos que trabajan, como así también la vinculación interna de nociones y motivos temáticos o conceptuales continúa, en mi opinión, sin recorrerse.

El estudio de María Pia López (2009) es 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, destacándose los de «mito» —en su vínculo con la *praxis* y su capacidad de devenir 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—, la figura del «nomadismo» y el «sonambulismo vital» en

el pueblo gitano —como símbolos de la incesante creación y posibilidad que entraña la vida—, entre otros. El trabajo de López, rico en sugerencias, no tiene como objeto reconducir esas nociones al interior del pensamiento astradiano del período, sino que, junto con otros motivos 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—, busca recuperar la sensibilidad vitalista como un posible discurso emancipatorio, en polémica con ciertas interpretaciones que, parangonando «filosofía de la vida» e «irracionalismo», descartan sus alcances tras su utilización por parte de los fascismos⁶.

En línea con el trabajo de López podemos citar 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 pensadores. 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 profundizará en algunos rasgos de esa caracterización, pero su lectura, anacrónica, 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 esenciales, en tanto «coordenadas», claves de lectura, para nuestra indagación en torno a la obra de juventud astradiana.

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

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. En el primer capítulo de la presente tesis nos abocamos a una sucinta discusión con el texto del filósofo marxista.

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 (Velarde Cañazares, 2013: 83-4). Huelga decir que compartimos ese criterio de lectura, y lo creemos provechoso y fructífero para el abordaje de nuestro filósofo. 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 gaucha* (1948), obra fundamental de Astrada en que se ensaya una metafísica del ser argentino. Sin embargo, pese a que el autor pone el énfasis en el vuelco político del pensamiento astradiano de madurez — fundamentalmente en lo que concierne a la noción de «mito»—, el período juvenil continúa caracterizado en términos de “intimista y metafísico”, sin apartarse demasiado de lo propuesto por Llanos (1962).

Por último, el texto de Gerardo Oviedo en torno a la “antropología del anhelo” en Astrada (2013) es también importante para una parte de nuestro trabajo. Si bien no establece distinciones entre el período juvenil y el maduro —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 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 (1999: 135) 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”. Y agrega: “[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”. 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 re-inscripción 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, comprometido 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 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 pensamiento⁷.

El apetito intelectual de nuestro autor y su capacidad de absorción 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

⁷ Su 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 juveniles, 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. Por ello es que 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. Al poner de relieve parte de su producción juvenil, Astrada opaca un gran número de otros textos de ese mismo período que no volverán a aparecer en recopilaciones o noticias bibliográficas —de hecho, y 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 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.

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 la 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” (Llanos, 1994: 13). Más allá del tono de Llanos —que cifra la actitud del discípulo venerativo que recuerda al maestro—, lo cierto es que en los márgenes, en las anotaciones que Astrada realiza a los autores que comenta, no pocas veces se vislumbra su propia filosofía. Si a lo largo de su trayectoria 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. En cada uno de esos movimientos reside también un «resto», que es también otra de las formas de la creación auténtica.

Carlos Astrada no fue ni quiso ser un pensador sistemático. El sistema es sólo una de las posibles direcciones de la filosofía, sugería ya en su juventud, en la “Nota preliminar” que antepusiera a la edición de *Der Konflikt der modernen Kultur* [*El conflicto de la cultura moderna*, 1918], un texto 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. En esos párrafos arriesgaba también que 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 comporta una “peculiar actitud filosófica” que trasunta un “pensamiento vivo [...] que ignora lo que es una detención en el camino de la investigación, y que, por lo mismo, no ha caído en el anquilosamiento que comportan las pretendidas conclusiones definitivas” (33). Y agregaba —con una entonación en la que no es difícil adivinar cierta cuota de admiración e, incluso, las pinceladas de un retrato en que se recoge la imagen de una disposición intelectual que se tiene por modélica—: “[d]e aquí que su producción intelectual sea, quizás, fiel expresión de su espíritu curioso e inquisitivo [...], que trataba de conquistar inusitados puntos de vista —posiciones

siempre interinas sobre la perspectiva indefinida del pensamiento y de la vida, constantemente renovados” (34-5).

La inclinación por la filosofía a-sistemática será una constante en la vida de Astrada. 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). La ponderación de la filosofía a-sistemática 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 —sentenciará 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” (1933a: 10), para lo cual la filosofía aparece como órgano principal. La propia existencia, conclusa únicamente con la muerte, es también el escenario en que se dirimen las contradicciones y tendencias que pulsán 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 adviene⁸.

Esa misma concepción es el telón de fondo sobre el cual Astrada reconstruye la vida y obra de Nietzsche en su importante libro de 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. El filósofo de Röcken fue quien lo acompañó, quizás más que ningún

⁸ 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).

otro, durante toda su trayectoria intelectual⁹. 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” (Astrada, 1945: 12-3; énfasis propio). Por el contrario, a Nietzsche hay que “contemplantarlo en el todo de la problemática que lo 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” (Astrada, 1945: 13). Por ello es que, si bien pondera una lectura 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” (Astrada, 1945: 11-2)¹⁰. Nietzsche debe ser considerado “en el bloque ingente de su inquietud, en constante proliferación, en un continuo aprorar el espíritu hacia nuevas rutas, hacia regiones repuestas y hasta ignotas de la realidad y de lo humano” (1945: 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” trasunta “la postura radical del filósofo, del hombre filosofante, ante el mundo y la vida” (1945: 12).

⁹ 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 además académico, le posibilitará adoptar una posición raigalmente autónoma, libre” (2004: 142).

¹⁰ Téngase presente que, para el momento en que Astrada escribe su libro sobre Nietzsche, Giorgio Colli yazzino 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.

Las consideraciones que el argentino realiza en torno al pensamiento de Nietzsche puede servirnos como punto de partida para nuestra propia indagación. De ese modo, 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 del pensamiento” (1999: 36)¹¹. 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 común sobre el que emplazar la obra astradiana del período elegido. 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» —«creativo» podríamos decir también— que va cifrado en toda lectura.

A raíz de la atención que ya ha merecido su producción madura, se prestará especial atención a conjurar el peligro de realizar una lectura retrospectiva que encuentre tópicos de su obra posterior en sus textos de juventud. Una homologación

¹¹ 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.

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 han caído la mayoría de sus lectores— sino, por el contrario, la presente investigación está motivada por la pretensión de habilitar la posibilidad de realizar 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. A partir de establecer el corte cronológico interpretativo mencionado anteriormente (1916-1927) considero poder ofrecer una imagen unitaria precisa, cuyo despliegue prospectivo —tomando en consideración el resto de la trayectoria biográfica e intelectual de nuestro autor— será motivo de ulteriores investigaciones. En ese sentido, un estudio como el que aquí se propone, al tiempo que busca interrogar el período juvenil en su especificidad —lo que aún no se ha hecho, y es el principal propósito de esta tesis—, puede contribuir también a comprender mejor la filosofía astradiana madura, pues presenta, en cierto sentido, un momento de su génesis: el hilo de un pensar que comienza a soltarse del carretel.

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

En “Obermann. Escepticismo y contemplación” [1918], Astrada se valdrá de un sugestivo pensamiento de Sören Kierkegaard para estructurar su ensayo. 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” (O, 147). Con todo, ante esas modalidades 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” (O, 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)¹². 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 seguimos el análisis astradiano, Unamuno caería preso, paradójicamente, de aquello que tanto 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 la “fe” y la “utopía”, al plano 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).

¹² 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).

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 así también algunas reelaboraciones y reescrituras sucesivas y textos afines— serán profusamente comentados 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 al plano universal. 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.

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 en el joven Astrada: Georg Simmel. Su noción de *Mittelstellung* [posición intermedia], con la que comienza el primer capítulo de *Lebensschauung* [*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 —nos dice 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 profundizará 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 tesis. 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], importante 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)¹³.

En el caso de Astrada, la búsqueda de un “equilibrio inestable y movedizo”, un «equilibrio precario», será patente 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

¹³ 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.

religiones institucionales y el ateísmo, 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 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».

III. Estructura de la tesis

El propósito del primer capítulo es ofrecer dos claves de abordaje posibles o, como he elegido 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 abordaje, en su mutua iluminación, donde puede encontrarse la posibilidad de una mayor capacidad heurística, con la que no pretendo, por otra parte, ni agotar la productividad de otras lecturas que la obra astradiana permita, ni tampoco despojarla de su especificidad.

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. Tomando como punto de partida el análisis de György Lukács (1959), ya

consagrado —que ha tenido además una fuerte influencia en lecturas posteriores del vitalismo—, pretendo discutirlo amparado en los desarrollos de María Pia López (2009), Nitzan Lebovic (2013) y en algunos pareceres del propio Astrada (1961), incluidos en su obra de madurez. 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, pondré de relieve las posibilidades emancipatorias de la heterogénea «sensibilidad vitalista», pensada en su filón anti-capitalista, tal y 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 y político de la Modernidad, que no tiene como objetivo abandonarlo sino intentar superar sus limitaciones.

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 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, «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». Asimismo, 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 autor¹⁴.

El tercer capítulo, volcado por entero al análisis de los textos astradianos, tiene como propósito principal establecer los distintivos alcances de las relaciones que nuestro autor establece entre las nociones de “ideal” y “vida”, consideradas como el núcleo central de su pensamiento ético-político juvenil —junto con la noción de “mito”, que abordaré en el cuarto y último capítulo. 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 fuerte presencia de una serie de autores en la obra juvenil astradiana, que luego desaparecen en su producción madura y tardía, tales como Jean-Marie Guyau, José Ortega y Gasset¹⁵ y, en menor medida, Rudolf Eucken.

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. Sin rechazar esa lectura, pretenderé complementarla al hacer visible la dimensión ético-política de los desarrollos astradianos, centrándome fundamentalmente 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. Asimismo, este rodeo me permitirá mostrar cómo la visión metafísica o antropológico-filosófica está en Astrada ligada siempre a una cuestión ético-política, de lo que me ocuparé con mayor detalle en el cuarto capítulo.

¹⁴ Parte de los desarrollos presentados en el capítulo II los he bosquejado por primera vez en: Prestía (2018a).

¹⁵ Para una aproximación a la compleja relación de Astrada con la figura de Ortega y Gasset, cf. Prestía (2019b).

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 con Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler, cuyo resultado, tras una impugnación de las posturas mencionadas, será la propuesta de una “síntesis vital” entre el “ideal” y la “vida”, que Astrada erige en base de una filosofía revolucionaria que pretende capaz de estructurar la convivencia humana sobre nuevos valores¹⁶. En el tercer y último 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 Georg Simmel y Rudolf Eucken.

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». También ello supondrá dar cuenta de las influencias más destacadas del período.

El capítulo se divide en tres secciones. En la primera analizo tres nociones clave que se suponen mutuamente: “anhelo”, “ética futurista” y “estética vital”. Ellas hacen referencia al carácter abierto hacia el futuro de la «estructura de la vida humana», que prefigura estéticamente una configuración de la vida —que es siempre con-vivencia— que resulte superior a la actual. Además de poner de relieve cómo a partir de esas nociones puede pensarse una crítica e intento de superación del racionalismo, esta línea

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

me permitirá precisar lo sugerido en el capítulo III: la ligazón existente, en Astrada, entre los desarrollos metafísicos o antropológico-filosóficos y la dimensión ético-política.

En la segunda sección abordaré la noción de “mito”, que ha recibido especial atención a raíz de su pensamiento maduro, fundamentalmente en relación a *El mito gaucho* (1948), una de sus obras más representativas. En ese sentido, intentaré conjurar el peligro de analizar la noción juvenil de “mito” a la luz de sus textos y lecturas posteriores; antes bien, consideraré sus alcances 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 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».

Finalmente, la primera sección de las conclusiones busca presentar una breve síntesis de lo elaborado en el desarrollo de los cuatro capítulos de la tesis, en función de ofrecer una mirada panorámica del pensamiento juvenil astradiano en sus líneas esenciales. En la sección final de las conclusiones establezco indicaciones para futuras investigaciones, identificando posibles resonancias de la filosofía ético-política juvenil de Carlos Astrada en su obra madura y tardía, como así también algunos desplazamientos e innovaciones. Creo poder mostrar que muchas de las líneas de su cosmovisión posterior están ya *in nuce* en su concepción juvenil y que el lugar otorgado a su formación en Alemania —bajo el ala de Max Scheler y Martin Heidegger—, si bien insoslayable, debe ser, en ese sentido, matizada. 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. Teniendo como principal referencia la bibliografía ofrecida por Guillermo David en su libro citado (2004), me dispuse a realizar un trabajo de archivo que pudiera cubrir esas faltas. Además del escrito de David, la bio-bibliografía confeccionada por el hijo de nuestro filósofo, Rainer Horacio Astrada (1992), ofrecía algunos datos adicionales para una pesquisa más minuciosa¹⁷. Por ejemplo, dejaba en claro que Astrada había colaborado con el diario *La Voz del Interior* de Córdoba a partir de 1922, dato que no concordaba con el año del primer artículo referido por David, de 1924. Mi trabajo de investigación supuso revisar los dos años de diferencia en busca de otros artículos, como así también los años restantes hasta 1927. En función de referencias cruzadas, relevé también el período 1918-1921, pudiendo determinar que las colaboraciones de Astrada comienzan, en verdad, hacia fines de 1921 —si bien algunas de sus alocuciones e intervenciones públicas en el marco del proceso reformista universitario son reproducidas ya en 1919. A partir de esta pesquisa pude dar con once artículos desconocidos por la crítica, algunos de ellos importantes para profundizar en las discusiones político-culturales de las que Astrada participa en esos años —con el positivismo local y el nacionalismo tradicionalista de inclinación católica, por ejemplo, pero también en sus vínculos con la *Revista Oral* de Buenos Aires, signo del interés de nuestro autor por las vanguardias, que completaba lo sabido en relación a la publicación de su revista *Clarín*—, como así también sus influencias filosóficas significativas, citadas en algunos de esos artículos —como la de José Ortega y Gasset, a quien cita por primera vez en un temprano 1922. De ese modo, además del trabajo de exégesis e interpretación que aquí presento, la investigación realizada para la

¹⁷ He consultado también la bibliografía incluida en los libros de Llanos (1962; 1994) y las confeccionadas por Matilde Isabel García Losada (1988) y Roberto Mora Martínez (1999; 2010).

presente tesis contribuyó a ampliar el corpus bibliográfico astradiano como otro de sus aportes específicos. El relevo de una década de *La Voz del Interior* y del bienio 1926-1927 del diario *El País* —que apareció por primera vez el 3 de abril de 1926—, sirvió también para reconstruir parte de los avatares de Astrada en relación al movimiento reformista y la institución universitaria durante su juventud.

En la medida de mis posibilidades, revisé también las revistas en las que tenía noticias de que Astrada había colaborado, y otras publicaciones afines, a saber: de Buenos Aires: *La Nota, revista semanal; Clarín; Vía Libre. Publicación mensual de crítica social; La Campana de Palo; Cuasimodo; Martín Fierro. Periódico quincenal de arte y crítica libre; Inicial; Nosotros*; de La Plata: *Humanidades; Valoraciones; Sagitario. Revista de Humanidades; Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*; de Córdoba: *Mente; Revista de la Universidad de Córdoba; Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Revista del Centro de Estudiantes de Derecho; Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho de Córdoba*; entre otras.

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. Volumen I (1916-1943)*, editado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba [en prensa], para el que he escrito un “Estudio Preliminar” en el que, para el período correspondiente, sintetizo algunas de las cuestiones presentadas en el capítulo II de la presente tesis¹⁸.

¹⁸ Los números de páginas de las citas de los textos juveniles 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.

Bibliografía

I. Obras de Carlos Astrada

A. Escritos de juventud [1916-1927]

A excepción de “Unamuno y ellos” y la “Nota preliminar” a *El conflicto de la cultura moderna* de Georg Simmel ([1923] 2011), los artículos que se detallan a continuación están recogidos en el libro *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Volumen I (1916-1943)*, de cuyo Estudio Preliminar, investigación y notas soy responsable [en prensa]. Las páginas referenciadas a lo largo de la tesis corresponden a ese libro. En este apartado consigno la fuente original, como así 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, n°11, 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 (2° Época), n°20, 2° decena de junio de 1921. Recogido en Astrada, C. (2007). *Metafísica de la Pampa* (comp. David, G.). Buenos Aires: Biblioteca Nacional. 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, n° 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*, n° 8, Buenos Aires, octubre de 1926; y (1927) “La Arcadia prehistórica”. En *Inicial*, Buenos Aires, n° 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, N° 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 ingravidos” 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, n° 8, octubre de 1926.
- (1927). “La Arcadia prehistórica”. En *Inicial*, Buenos Aires, n° 11, febrero de 1927.

- (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].

B. Libros [1933-1970]

- (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.
- (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.
- (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.
- (1969). *Dialéctica e historia*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- (1970a). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Juárez Editor.

C. Otros artículos y entrevistas [1928-1970]

- (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.
- (1930a). “La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano”. En *Síntesis*, Buenos Aires, Año IV, n°37, junio de 1930, pp. 37-41.
- (1930b). “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana”. En *Síntesis*, Año IV, n°39, agosto de 1930, pp. 247-253. [Primera parte de dos. 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»”].
- (1930c). “Heidegger a la cátedra de Troeltsch”. En *Síntesis*, Buenos Aires, Año IV, n°38, julio de 1930, pp. 97-104.
- (1931a). “«Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana”. En *Sur*, n°4, Primavera de 1931, pp. 148-156. [Segunda parte de dos. Fue recogido por Astrada, con ligeras modificaciones, en la tercera parte de su libro *El juego metafísico* (1942), bajo el título de “La Metafísica de «Vida» y «Espíritu»”].

- (1931b). “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial”. Publicado como folleto por la Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicidad, Sección Humanidades, N° 2, 1931.
- (1931c). “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)].
- (1932a). “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”. En *Gaceta Universitaria*, Córdoba, Año 15, n°1, 15 de junio de 1932.
- (1932b). “Fundación, no reforma”. En *Gaceta Universitaria*, Córdoba, n°2, año XV, 25 de junio de 1932, p. 3.
- (1932c). “Fundamentación filosófica de la sociología”. [Conferencia pronunciada el 3 de noviembre de 1932 en el Instituto Social de la Universidad del Litoral, Santa Fe, según informa el diario *Tribuna* de Rosario (2/11/1932)]. Recogida bajo el título de “Concepción existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)” en Astrada, C. (1933) *El juego existencial*.
- (1933b). “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.
- (1934). “La formación política”. *Gaceta de Buenos Aires*, Año 1, n° 6, 6 de octubre de 1934, p. 1-2.
- (1939a). “Bancarrotta 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)].
- (1939b). “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”].
- (1942b). “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”].

- (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.
- (1949). “La cultura y sus exigencias”. En *Cultura*, La Plata, año I, n°1, 1949.
- (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.
- (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 [Se trata de un 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). “Ambivalencia del mito”. En *Macedonio*, año I, n. 2, otoño de 1969, Buenos Aires, pp. 73-80.
- (1970b). “Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo”. En *Pensamiento de los confines*, n° 15, diciembre de 2004, pp. 142-5.

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.
- Bustos, N. (2011a). "Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz". En *Cuadernos de Marte*, n° 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, n° 1, enero-julio de 2011. Mendoza, pp. 9-16.
- 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.
- 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.

- 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 existencia 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*, N° 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 subjetividad*. 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, N° 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). “Carlos Astrada frente a la tercera visita de Ortega a la Argentina”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 78, septiembre-diciembre de 2019, Universidad de Murcia. [En prensa].
- Prestía, M. (2019c). “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. ISSN 2408-4417.

- 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*, n°14, 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.
- 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*, n° 3. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 61-87.
- Vernik, E. (2010). “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”. En *Tensões Mundiais/World Tensions* n° 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.
- 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.
- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- 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].
- Cagni, H. y Massot, V. G. (1993). *Spengler, pensador de la decadencia*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Calandrelli, M. (2014). “Cientificismo y filosofaistrismo”. 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.
- 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.
- Eucken, R. (1912). *La vida. Su valor y su significación*. Madrid: Daniel Jorro Editor. [1908].
- 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.
- Freund, J. (2014). “Una interpretación de Georges Sorel”. En Sorel, G. (2014). *La descomposición del marxismo*. Buenos Aires: Godot.
- 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.
- González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.
- Guyau, J. M. (1944). *Esbozos de una Moral sin obligación ni sanción*. Buenos Aires: Editorial Américalee. [1884].
- 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.
- Jankélévitch, V. (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa. [1925].
- 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.

- 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.
- López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Buenos Aires: Eudeba.
- 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, n°51, octubre de 2012.
- Löwy, M. (2014). *El marxismo olvidado: R. Luxemburg, G. Lukács*. La Plata: Dynamis.
- 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 Martín 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.
- 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.
- Méridin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Molinuevo, J. L. (1995). “Estudio introductorio”. En Ortega y Gasset (1995). *El sentimiento estético de la vida (Antología)* (comp. Molinuevo, J. L.). Madrid: Ténos.
- Navarro, M. (2009). *Los jóvenes de “Córdoba Libre!” Un proyecto de regeneración moral y cultural*. México: Nostromo Ediciones.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza. [1871].

- 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.
- 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.
- 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 y Ciria (1968). *Los reformistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Sanguinetti y Ciria (1987). *La Reforma universitaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).
- Scheler, M. (1921). "Universidad y Universidad Popular". En VV.AA. (1959). *La idea de la Universidad en Alemania*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 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. (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.
- 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. (2009). *Reflexiones sobre el ideal político de América*. Libro reproducido en Taborda, S. (2009). *Escritos Políticos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. [1918].
- 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.
- 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].

Villacañas Berlanga, J. L. (2004). “Introducción: La Primera singladura de Ortega”.
En Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca
Nueva.