

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

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

Agradecimientos

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

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

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

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

Debo agradecer también a todos los amigos que han colaborado con lecturas de pasajes de esta tesis, especialmente a Facundo Bey, con quien compartimos desde hace varios años discusiones e intercambios invaluable, y cuya mirada lectora devolvió siempre la precisión que lo caracteriza; pero también a Tomás Ferreyra, Esteban

Montenegro, Agustín Artese, Jonás Chaia de Bellis y Germán Spano, que me han honrado, no sólo con su lectura, sino también con su inestimable afecto y compañía.

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

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

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

Al Profesor Gerardo Aboy Carlés del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNSAM, que ha apoyado mi plan de tesis desde un inicio como Director de la Maestría en Ciencia Política.

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

Al Profesor Julián Melo del IDAES-UNSAM, que me ha dedicado su tiempo e interés para pensar la estructura de esta investigación durante el Taller de Tesis II.

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

Al Grupo de Investigación R15-046 “Valores y política en la Modernidad. Carl Schmitt, lector de Max Weber y Martin Heidegger” (PRII-UBA) dirigido por el Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff (UBA-IIGG), donde esbocé, con motivo de la publicación colectiva que realizamos, las primeras líneas de indagación en torno a la filosofía ético-política de juventud de Astrada; especialmente a Germán Aguirre, que fuera en aquella ocasión el lector-revisor, y que aportó precisos comentarios a mi escrito.

Al Grupo de Investigación R18-232 “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político” (PRII-UBA), dirigido por el Lic. Tomás Ferreyra y la Lic. Alicia Cusinato, proyecto de largo aliento que apenas acaba de comenzar y que me honra integrar, al que auguro un gran futuro.

Al Grupo de Investigación R18-278 “Principios anárquicos: la brecha entre filosofía y política” (PRII-UBA), dirigido por el Dr. Facundo Vega, de cuyas discusiones conjuntas encontré siempre insumos para precisar mi lectura.

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

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

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

Índice

INTRODUCCIÓN	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 Germania con una profundidad e ímpetu que solo conoció Grecia, en el pensamiento de Aristóteles, el afán metafísico [...] No nos ofrecía un nuevo sistema —un sistema más—, ni venía a glosar viejos sistemas consagrados, sino que su lección, centrada en una nueva situación histórica, era la inclinación viva y perentoria a un filosofar concreto, tendiente a develar su propio horizonte” (Astrada, 1933a: 9).

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 pulsan en el presente y fraguan el porvenir. Un ciclo histórico en crisis y ebullición demanda del filósofo el mismo estado de precariedad, constitutiva, ante lo que 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 y Mazzino Montinari no han comenzado aún su edición crítica de la Obra Completa del filósofo alemán —tarea emprendida a partir de 1967—, que acabará por deslegitimar *Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*] por ser producto de un reordenamiento arbitrario de fragmentos póstumos llevado a cabo por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche.

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.

PRIMERA PARTE

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

I. 1. El vitalismo

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

Con estas palabras describe Georg Simmel la situación intelectual de principios de siglo XX en *El conflicto de la cultura moderna*, el opúsculo de 1918 traducido y editado por Carlos Astrada apenas cinco años después. Autores tan disímiles como Henri Bergson y Rudolf Eucken, José Ortega y Gasset y Jean-Marie Guyau, Friedrich Nietzsche y Hermann Keyserling, Oswald Spengler y Miguel de Unamuno, Georges Sorel y el propio Simmel, entre otros —y por citar a aquellos que Astrada ha leído y con los cuales dialoga en su juventud—, harán de la «vida» una de las nociones centrales de sus filosofías, sellando así una “época del espíritu”. Aunque en términos algo difusos, buena parte de los textos juveniles de Carlos Astrada expresa una concepción del mundo «vitalista» y, en ese sentido, la visión de nuestro autor no se aparta mucho de la sensibilidad de época¹⁹.

¹⁹ Rüdiger Safranski (1997: 77) reconoce como los autores fundamentales del vitalismo previo a la Primera guerra mundial a Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Wilhem Dilthey y Max Scheler. Escapa a nuestras posibilidades reponer el modo en que circularon las ideas de estos autores, como así también su obra, en Argentina. Las problemáticas que acuciaron a Scheler, al igual que las de Simmel, fueron introducidas en buena parte y de manera indirecta por José Ortega y Gasset. Si bien los ha leído para fines de 1926, Scheler y Dilthey gravitarán sobre el pensamiento de Astrada sobre todo a partir de su viaje a Alemania, en 1927 —y podemos afirmar que, junto a Francisco Romero, será uno de los responsables de la introducción de Dilthey al país. Además de los mencionados por Safranski, Jean-

En el célebre e influyente *Die Zerstörung der Vernunft* [*El Asalto a la Razón*, 1953] György Lukács advertía que, para poder ofrecer una acabada valoración de la “extensión y profundidad”, de los alcances de la *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida], se debía comprender, ante todo, que “más que una escuela o, simplemente, una corriente claramente delimitada, como por ejemplo, digamos, el neokantismo o la fenomenología, [la filosofía de la vida] es una tendencia general que se infiltra en casi todas las escuelas o que, por lo menos, las influye” (Lukács, 1959: 324). El vitalismo fue, en ese sentido, un modo de situarse en el mundo o un estilo de pensamiento (López, 2009: 18); una sensibilidad o atmósfera que influyó en buena parte de la actividad filosófica y artística occidental en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, extendiéndose también “a todas las ciencias sociales, desde la psicología hasta la sociología, y muy especialmente a la historiografía y a la historia de la literatura y del arte” (Lukács, 1959: 324). Más importante aún, la filosofía de la vida dejó su huella fuera del marco de las cátedras universitarias: “la publicística filosófica libre, que tanto influye precisamente en los grandes círculos, sigue resueltamente, ya desde muy pronto, los rumbos de la filosofía de la vida” (Lukács, 1959: 324).

Rüdiger Safranski también anota ese carácter —en buena parte— «extra» o incluso «anti» académico de la filosofía vitalista, al mismo tiempo que menciona su combate abierto contra “dos frentes” (1997: 76; 2009: 273). El primero de ellos es el presentado por el “idealismo «como si», al estilo del cultivado por los neokantianos en las cátedras alemanas, y también por las convenciones burguesas en el plano de la moral” (1997: 76). Más adelante tendremos ocasión de mostrar cómo el idealismo neokantiano y las «filosofías de la vida» tenían más puntos en común de lo que a menudo se cree, al menos en algunas dimensiones significativas que serán importantes para nuestros desarrollos. Por el momento basta con mencionar que, si el vitalismo se alzó contra el idealismo —de raigambre neokantiana, pero no únicamente— fue a raíz de la postulación de éste de un apriorismo ético, o bien de una axiología objetiva y universal. Así, “[l]a «vida» se enfrentaba a los valores eternos penosamente deducidos, o bien transmitidos irreflexivamente” (1997: 76). Las filosofías de la vida, en sus

Marie Guyau fue, sin dudas, uno de los autores vitalistas relevantes en el filo de los siglos XIX y XX, que además tuvo una influencia importante en nuestro autor.

múltiples variantes, defenderán la necesidad de pensar la ética y el problema de los valores como «manifestaciones de la vida» y, entonces, como algo mudable, atravesado por la historicidad²⁰. Como explica Manfred Frank en su análisis de Nietzsche, “el ser humano está organizado de tal forma que necesita, por mor de su autoconservación, toda suerte de hipótesis. La vida tiende a hipostasiar estas hipótesis convirtiéndolas en magnitudes existentes con independencia de ella: justamente en valores”. Y agrega más adelante: “[e]stos valores sostienen y conservan por tanto la vida, pero esto no lo hacen ya —de modo diferente a la Teología— como absolutos, sino como seleccionados por la vida y puestos a su servicio” (Frank, 2004: 25). En ese sentido, lo vital “no tiene sentido alguno: se realiza sin teleología trascendente [...] Las ganas de vivir y de vivir de modo más intenso cada vez es para lo vital razón de ser suficiente” (Frank, 2004: 23). La empresa nietzscheana de una «transvaloración de todos los valores» es un índice ejemplar de lo que aquí comentamos. De manera complementaria, su crítica al «platonismo» y al cristianismo —«platonismo para el vulgo»— y a los valores extra-vitales como síntoma y causa de una «vitalidad descendente» configuran un punto de partida para muchos autores que buscarán, como es el caso del propio Astrada, la elaboración de una ética —y, en forma más general, de una «cultura»— arraigada en la vida.

El segundo de los “frentes” que abrió el vitalismo fue “contra un materialismo sin alma, herencia de finales del siglo XIX” (Safranski, 1997: 76). Además de los materialismos francés y anglosajón mencionados por Safranski, pueden nombrarse también el cultivado por los epígonos de Marx, el positivismo y diversas tendencias biologicistas y utilitaristas. “Es cierto que el idealismo neokantiano había sido ya una respuesta a ese materialismo y positivismo”, explica Safranski, “pero el vitalismo afirmaba que su respuesta era impotente” (1997: 76). Y ello porque “se presta un mal servicio al espíritu, decía [el vitalismo], cuando se intenta separarlo en forma dualista de la vida material [...] Más bien, el espíritu ha de introducirse en la vida material misma” (1997: 76). En ese sentido, el concepto de «vida» podía significar “la unidad de cuerpo y alma, así como dinamismo y creatividad” (Safranski, 2009: 273). Safranski pone el acento precisamente sobre este último punto cuando argumenta que, en el vitalismo, “el concepto de «vida» es tan amplio y elástico, que en él todo tiene

²⁰ Con algunas excepciones. Autores como Max Scheler y José Ortega y Gasset, por ejemplo, intentarán combinar el relativismo subyacente a una concepción vitalista con una axiología objetiva.

cabida: alma, espíritu, naturaleza, ser, dinámica, creatividad” (1997: 76). Con ello, la «vida» es “plenitud de formas, riqueza inventiva, un océano de posibilidades, tan imprevisible y aventurero que ya no necesitamos ningún más allá [...] [E]s irrupción en orillas lejanas y al mismo tiempo lo completamente cercano, la propia vitalidad, que exige una configuración peculiar” (2009: 273). El culto a la «vida», la «voluntad» y el «impulso vital» redundan en esta época en una celebración de lo moviente, de la creación, de las posibilidades siempre abiertas que brinda la acción.

Para Lukács, sin embargo, la filosofía de la vida era tan sólo un episodio más en el lento pero implacable itinerario del «irracionalismo», por él caracterizado como “una de las tendencias importantes de la filosofía burguesa reaccionaria” (1959: 3). Lukács buscaba subrayar el hilo de continuidad que, en su opinión, existía desde los desarrollos del idealismo que se alzó frente a Hegel hasta la cosmovisión nacional-socialista: la trayectoria que va “desde Schelling hasta Hitler”, como reza el subtítulo de su obra. Schelling y Schopenhauer, Dilthey y Nietzsche, Simmel, Heidegger y Jaspers —por nombrar tan sólo a algunos de los múltiples y diversos pensadores alemanes que analiza el libro—, son, para el húngaro, distintas modulaciones de la “filosofía burguesa” en la época del imperialismo, filosofía que se ve determinada necesariamente por la lucha de clases y que se dirige a apuntalar los intereses del capital. Se trata de un argumento conocido: la historia humana se ve motorizada, «en última instancia», por el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, desarrollo que “plantea los problemas a la filosofía y señala a ésta los derroteros para su solución” (3). Por añadidura, siempre según Lukács, “la actitud favorable o contraria a la razón decide [...], en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía”, la “misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social”, puesto que la razón no puede entenderse nunca como “algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpecéndola” (5). Para Lukács, las múltiples corrientes del pensamiento irracionalista —del cual, recordemos, el vitalismo es sólo una de sus expresiones— albergan, tras su aparente diversidad, una unidad fundamental en lo que hace a contenido y método, cifrada en el “desprecio del entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social, la mitomanía” (9). Escrito en los primeros años de la

segunda posguerra, el texto de Lukács pretendía ser, principalmente, un alegato a favor de la “racionalidad”, intentando “una defensa y un desarrollo históricos de la idea del progreso” (6).

La lectura del monumental libro de Lukács es, ante todo, una experiencia pasmosa. Primeramente, por su erudición difícilmente igualable, que se traduce en una exposición pormenorizada de muchos de los más altos representantes de la filosofía alemana —y, en menor medida, europea en general, pues sobrevuela las posiciones de Sören Kierkegaard, Henri Bergson, Benedetto Croce, William James y José Ortega y Gasset, entre otros, a quienes adscribe sin más a la «filosofía burguesa del período imperialista». Asimismo, porque esa exposición deviene, las más de las veces, una cabal demostración de las contradicciones internas y las incoherencias lógicas que recorren tales elaboraciones. Esa “crítica immanente” que proporciona Lukács y que conduce, según su argumento, al “desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias en la filosofía” (1959: 5) pretende ser, al mismo tiempo, una muestra de la insuficiencia de tales filosofías frente a la que supone la única y más valedera clave de acceso a la comprensión de «lo real»: la dialéctica, que, nacida con Hegel —uno de los pocos filósofos «burgueses» que supone un avance «objetivo», aunque dentro de los límites que marca la rezagada estructura económica alemana de principios de siglo XIX—, había encontrado su verdadero aquilante en la «inversión» marxista-leninista. De ese modo, la lectura del libro de Lukács resulta una experiencia pasmosa en otro sentido, casi asfixiante, en tanto y en cuanto la versión del marxismo que defiende no es más, después de todo, que una “filosofía totalizante” (López, 2009: 10) que deja poco lugar para la libertad de los filósofos. Toda su erudición y manejo del pensamiento alemán no evita que sus argumentos desciendan al nivel de un tosco determinismo, que se expresa en aseveraciones como la siguiente: “necesidades ideológicas semejantes, determinadas como tales por la economía imperialista, hacen brotar, en condiciones sociales concretas distintas, variantes o modalidades del irracionalismo muy diferentes y que, a veces, si se las contempla superficialmente [anotémoslo bien: sólo «superficialmente»], parecen incluso contradictorias entre sí” (Lukács, 1959: 15). Líneas como “allí donde levanta la cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, *la posibilidad* de una ideología fascista” (1959: 27; énfasis propio) son tan sólo un salvoconducto de la verdadera tesis que recorre el libro: por

necesidad histórica, larvada al nivel de la infraestructura, el “irracionalismo” deriva en el fascismo.

En 1961, cuando adscribía su pensamiento a la corriente hegel-marxiana —tras su largo derrotero por las altas cumbres de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX, resumida fundamentalmente en los nombres de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger—, Carlos Astrada se encargará de sentar posición frente al escrito de Lukács. Lo hará en el ámbito de una reedición de un pequeño pero medular libro dedicado a la figura de Nietzsche, que incluirá un capítulo final en que polemizará, precisamente, con la interpretación del húngaro. El cambio de título de la obra y el tono morigerado de algunos pasajes resultan más que sintomáticos de la torsión que Astrada había dado a su pensamiento: *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) se convertía en *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961)²¹.

Astrada compartía con Lukács el tono impugnador de la filosofía burguesa en nombre del marxismo-leninismo, pero evitaba caer en el raudo determinismo de aquél: “[l]a filosofía de la vida, así como el irracionalismo en que ella desemboca, no es, como pretende Lukács, una filosofía que haya que desechar absolutamente como «reaccionaria»” (1961: 167). No era casual que la crítica a Lukács por parte de nuestro autor tuviera lugar en el marco de una defensa de Nietzsche. El filósofo de Röcken lo acompañaba en sus lecturas y elaboraciones desde su juventud. Recuperar a Nietzsche —y a Dilthey y Simmel, quien también constituirá, este último, una lectura juvenil importante— era, para Astrada, un modo de ofrecer una unidad retrospectiva sobre su derrotero intelectual, ahora que cifraba su filosofía principalmente en la estela abierta por Hegel y Marx. Ello implicaba considerar los aspectos potencialmente «emancipatorios» de Nietzsche y de la filosofía de la vida en general:

[a] pesar de sus limitaciones e insuficiencias, y concediendo que se haya hecho de ella una utilización extra-filosófica con fines sociales regresivos, con sus más destacados representantes, desde Nietzsche hasta Dilthey y Simmel, sobre todo con Nietzsche, [la filosofía de la vida] ha operado un influjo positivo. Ha contribuido a liberar al pensamiento de los estrechos moldes de las supervivencias del racionalismo

²¹ A tal respecto escribe David: “[l]os severos aires emuladores del registro profético zarathustriano, ya ensayados en sus vernáculos giros pletóricos de grandilocuencia modernista, lugoniana, son los que convocará para narrar su biografía filosófica del pensador de Sils María, arrojando como resultado un texto que en década y media, al ser reeditado ampliado, se tornará un más asentado sopesar los efectos correctores de Nietzsche sobre el iluminismo moderno a fin de revitalizarlo [...], que matizará el entusiasta encomio trágico que caracterizó la versión del ‘45” (David, 2004: 143-4). Para un estudio crítico en que se cotejan las diferencias entre ambas ediciones, cf. Olmedo (2015).

dogmático y de las cristalizaciones de un logicismo puramente abstracto y formalista, cerrados a la dinámica del verdadero proceso de conocimiento y de los cambiantes contenidos, tanto de la naturaleza como de la vida humana e histórica. Principalmente, la filosofía de la vida y el irracionalismo nietzscheanos, al poner de manifiesto la aberración del carácter ascético y anti-vital de la moral y de la concepción cristianas, y mostrarnos los fundamentos falsos y anti-humanos en que éstas se asentaban, han tenido un efecto saludable, vindicador de la vida y su ímpetu expansivo (Astrada, 1961: 167-8).

Al mismo tiempo, el argentino será taxativo en su consideración de las consecuencias políticas de las filosofías de la vida y del irracionalismo en general, que no pueden reducirse sin más a una expresión de “los intereses inhumanos del imperialismo”, como quería Lukács (Astrada, 1961: 169). Más importante aún, nuestro autor argumentará que el culto al racionalismo al modo en que lo entiende el filósofo húngaro es insuficiente, pues de él no puede afirmarse que esté necesariamente “al servicio de la lucha que libra el proletariado por su emancipación” (169). Cifrará en esa crítica una de las características de su pensamiento: la necesidad de elaborar una «racionalidad ampliada» que pueda superar los escollos del proyecto filosófico político de la Modernidad, sin abandonarla. Impugnará también al progresismo ingenuo, “lineal, sin sentido” (164), en que derivan posiciones como las de Lukács, quien queda preso, a la postre, de una visión teleológica y toscamente optimista. Finalmente, dirá que “[l]a identificación que hace Lukács de irracionalismo y fascismo, aparte de falsa, es de una ingenua simplicidad” (169). Al poner el grito en el cielo por los intentos de otros autores de “desnazificar” a Nietzsche —es decir, admitiendo con ello una línea de continuidad necesaria que, aunque no comenzaba en Nietzsche, lo tenía como una de sus cumbres, para luego desembocar en Hitler—, el filósofo húngaro representaba, para Astrada, el reverso de una moneda tallada con los rostros de Alfred Rosenberg y Alfred Bäumler —dos de los más importantes filósofos del nazismo—, que habían esculpido a un Nietzsche en el molde del «movimiento»: todos ellos expresaban un anacrónico intento “de hacer pasar por verosímil” lo que no era más que una “patraña ideológica” (166). Y, exacerbando su tono polémico, el argentino extremará el argumento hasta el ridículo: “[e]s como si, para Lukács, Nietzsche estuviese maculado por una complicidad efectiva con el nacional-socialismo (con los desafueros y crímenes del N.S.D.A.P) (...) ¡A tales extremos lleva la actitud sectaria, propia del marxismo vulgar!” (166). Algunos renglones más abajo sentenciará finalmente con sorna: “[a] Lukács todavía lo obsede el fantasma de Hitler,

hasta el extremo de obnubilarle el juicio haciéndolo recalar en un enfoque demo-liberal” (166)²².

La crítica de Astrada a Lukács nos conduce a considerar a las diversas filosofías de la vida por fuera de su ligazón con el fascismo. Para ello, dirijamos nuestra atención a *The Philosophy of Life and Death* [La Filosofía de la Vida y la Muerte] (2013) de Nitzan Lebovic, un trabajo dedicado al pensamiento de Ludwig Klages (1872-1956), a la sazón uno de los representantes de la multiforme *Konservative Revolution* [Revolución conservadora] alemana durante el período de entreguerras, que llegó a convertirse, a partir del ascenso de Hitler al poder, en uno de los filósofos más significativos del nacional-socialismo²³. En él se aborda la *Lebensphilosophie* como una “jerga política y cultural”, un “discurso” (7-8) que influye a diversos pensadores a ambos extremos del mapa político. Lo que esos autores compartirían es la búsqueda de “una alternativa a la cultura burguesa” (5), como así también el cuestionamiento del legado del racionalismo y la Ilustración —que puede oscilar entre un total rechazo y un intento por «aprehenderlo y superarlo» (9). Para Lebovic, desde un punto de vista político, “la serie de conceptos vinculados a la vida (forma vital [*Lebensform*], fuerza vital [*Lebenskraft*], vivencia [*Erlebnis*], corriente vital) sirvió a radicales tanto de izquierda como de derecha, y ambos usaron esta serie de conceptos para radicalizar su propio campo” (2). Lo que el nacional-socialismo hizo fue «apropiarse» de la *Lebensphilosophie* a través de una lectura “biopolítica”, esto es, centrándose en una reducción del concepto de «vida» a lo «vital-biológico» y erigiendo una cosmovisión racista que se emplazaba sobre el culto de la sangre y el cuerpo, lo instintivo, la zona de lo irracional. Pero esa apropiación es, en definitiva, tan sólo una de las posibilidades de la *Lebensphilosophie*. Si es cierto que en los autores que hemos citado existe una

²² Más adelante continuará fustigando al húngaro: “Lukács preconizó en 1941, como contenido ideológico orientado hacia la lucha por la paz, la «alianza del socialismo y la democracia». Si entonces las circunstancias podían justificar tal alianza desde el punto de vista táctico del marxismo, pretender restablecerla después del colapso de los fascismos (en 1945), es ir en contra de los principios del marxismo-leninismo, cuando las democracias burguesas (capitaneadas por el imperialismo yanqui), ocultan bajo la máscara de la libertad una postura totalitaria en lo político y capitalista y colonialista en lo económico, postura que ellas, con desenfado pseudo doctrinario, atribuyen al mundo socialista y, sobre todo, a la U.R.S.S. Actualmente, la coexistencia ideológica (no la coexistencia *de facto* entre los dos grandes sectores) entre el socialismo revolucionario y la democracia burguesa sólo puede tener un sentido antimarxista. En el fondo, tal programa es el resultado del enfoque demo-liberal que respecto a la situación europea de post-guerra adopta Lukács. Parece que en su pensamiento tiene primacía la lucha por la democracia capitalista sobre la lucha por el socialismo” (Astrada, 1961: 171).

²³ Las traducciones de Lebovic (2013) que siguen me pertenecen.

consideración en torno al aspecto «fisiológico», «biológico» o «material» de la vida²⁴ —y Astrada no será una excepción—, no menos cierto es que ello se engarza a una recuperación de lo «espiritual» y una reintegración en la «cultura», como veremos más adelante.

Como explica Safranski (1997: 77), para el vitalismo “la vida es más rica que toda teoría; por eso detesta el reduccionismo biológico. En éste el espíritu es rebajado al nivel de la vida [biológica], y en el vitalismo, en cambio, el espíritu tiene que ser elevado a la vida”. Uno de los corolarios de la lectura de Lebovic es, precisamente, que la interpretación de la deriva «históricamente necesaria» del vitalismo en nazismo —y, asimismo, del irracionalismo como inherentemente reaccionario— obtura las posibilidades de una mayor comprensión del fenómeno, que debe analizarse de modo inmanente y no de manera anacrónica (Lebovic, 2013: 5).

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

²⁴ No hay que olvidar que en el siglo XIX se consolidó la biología como ciencia moderna y que su desarrollo e impacto por fuera de su campo resulta inconmensurable, aún a nivel semántico —basta con pensar en el influjo que tuvieron, por caso, las teorías de Charles Darwin en filósofos y pensadores sociales y políticos.

mundo”. El intento fundamental de las filosofías de la vida es, desde esta perspectiva, “la apertura de la experiencia a lo no dado” (239)²⁵.

Si bien no está tematizada específicamente, los textos juveniles de Astrada están recorridos por una filosofía de la vida que tiene en Friedrich Nietzsche su mayor inspirador y que llegará tamizada, en parte, a través de los escritos de Georg Simmel²⁶ —quien en cierto sentido estilizará algunos desarrollos del filósofo de Röcken. Del primero pudo decir Astrada, en un texto de madurez: “Nietzsche está presente como reactivo poderoso y espíritu precursor y tutelar en todos los ensayos de una moderna filosofía de la vida”; fue a partir de él y de la “fuerza poética de su pensamiento” y la “potencia idiomática creadora de su verbo”, que pudo infundir “en la palabra «vida» una sugestión alucinante y un prestigio mágico que antes no tenía” (Astrada, 1943: 102-3). Sin embargo, el énfasis puesto en que el vitalismo es una «sensibilidad» o «atmósfera» que permea buena parte de la producción filosófica de estos años implica reconocer que, a pesar de la posible incompatibilidad de las filosofías de algunos autores que influyeron a Astrada, la lectura que de ellos realiza no debe evaluarse por una coherencia que estaría dada de manera preexistente —es decir, al nivel de las influencias mismas. En otras palabras, la coherencia de las referencias se produce a raíz de la “inteligencia selectiva” del receptor (Villacañas Berlanga, 2004: 53). La obra juvenil de Astrada se construye en un diálogo con un conjunto de referencias filosóficas que, al pasar a través de su criba, funciona de manera coherente. Aunque parten de visiones filosóficas disímiles, el llamamiento a la acción libre y a la potencia creadora era algo común a Nietzsche, Bergson y Guyau, por citar algunos nombres,

²⁵ El estudio de María Pia López resulta insoslayable para una consideración de la sensibilidad vitalista. Además de un abordaje de varios de los principales tópicos de las diversas filosofías de la vida, la autora ofrece una ponderación del modo en que circularon en varios autores argentinos de principios del siglo XX, incluyendo algunos escritos juveniles importantes de Carlos Astrada.

²⁶ Cabe subrayar la importancia del libro de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* [*Schopenhauer y Nietzsche*, 1907], que circuló en el ambiente intelectual hispanoparlante en una traducción de 1915, y que influyó de manera determinante en la recepción de ambos filósofos. El libro fue editado en Madrid por la Librería Yerba, y la traducción corrió a cargo de José Pérez Bances, quien pertenecía al círculo de José Ortega y Gasset (Vernik, 2011: 24). El propio Ortega será fundamental en la difusión de las ideas vitalistas a la manera de Nietzsche y Simmel, con quienes comparte no pocas preocupaciones —sobre todo en lo que atañe a la relación entre la «vida» y la «cultura». Como veremos en el próximo capítulo, la influencia de Ortega en nuestro país es poco menos que ineludible, sobre todo a partir de su primer viaje (1916) y hasta, por lo menos, el segundo (1928).

pero también lo era la «vida» como principio metafísico irreductible a todo apriorismo lógico²⁷.

Para Nietzsche, la vida es potencia creadora que busca auto-configurarse, esto es, «voluntad de poder». La vida, en su movimiento ascendente y creador, cristaliza en formas que acompañan su despliegue hasta verse agotadas y desbordadas hacia otras, en un proceso incesante que busca mejores condiciones para su afirmación y potenciación. La vida no estará ya supeditada a “la conciencia o el mundo espiritual, [...] el placer o la espiritualidad, postulados como fin. A la inversa, todo esto [...] son medios para la vida que tiene su fin en sí misma” (Astrada, 1943: 106). Nietzsche invierte los términos de la tradición filosófica, y resquebraja con ello la objetividad de las ideas de verdad y moral, a las que liga a una «utilidad» para la vida. Con ello, proyectará una radical impugnación del «platonismo», esto es, de todos los valores absolutos y «extra-vitales» —filosóficos, religiosos— que, divorciados por completo de la inmanencia de la vida, acaban por oponerse a ella y oprimirla. Si en el ser humano “la vida alcanza su más alta concentración, [y] en él ella despliega su máxima potencia” (Astrada, 1943: 105-6), entonces la filosofía de Nietzsche consistirá, en definitiva, en una “exaltación del hombre concreto y existente, que se yergue como una posibilidad en marcha, como principio y meta de todo devenir histórico” (Astrada, 1943: 102). No es otra la apropiación juvenil de Nietzsche por parte de Astrada, que esbozará, como he de comentar en detalle en los próximos capítulos, un pensamiento preocupado por el ser humano en su finitud e inmanencia radical, en el que las manifestaciones de su potencia creativa están atravesadas por entero por la historicidad²⁸.

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

²⁸ Dicha concepción general lo acompañará por el resto de su trayectoria intelectual. Con acierto ha podido decir Alberto Caturelli que “[u]na filosofía de la existencia des-ligada, de la finitud radical, es la de Carlos Astrada [...], desde su primera formación (Husserl, Heidegger, Scheler, Nietzsche) hasta su etapa actual (Nietzsche, Hegel, Marx), lo que constituye, en el fondo, un regreso a las fuentes de su posición filosófica. Las primeras actividades de Astrada en Córdoba significan la introducción de la

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

fenomenología y de la filosofía de Heidegger. Pero, en el fondo, me parece que la influencia de Nietzsche ha sido la más profunda [...] La evolución de Astrada es, como se ve, sumamente rigurosa y así se mueve paso a paso desde sus escritos cordobeses de 1926 hasta hoy [Caturelli se refiere a los que cree son los primeros artículos «técnicos» de Astrada]. Creo que sus conclusiones actuales estaban virtualmente dadas y, más que un «rompimiento» con Heidegger, lo que hubo fue una casi feroz consecuencia con *su* pensamiento que nunca se identificó con el de Heidegger hasta el punto de hacer necesario un rompimiento. Su camino comienza en Nietzsche y termina en el materialismo marxista que él denomina «humanismo de la libertad» (Caturelli, 1971: 152, 154; énfasis original). También: “Astrada tenía toda la razón cuando decía que él había sido el primero en dar a conocer [en Argentina] la fenomenología (Husserl, Scheler, Heidegger), el historicismo de Dilthey y, sobre todo, el nuevo influjo de Hegel en el mundo occidental. Basta confrontar las fechas de sus trabajos (desde 1918 en adelante) para concederle la razón y tampoco debemos olvidar que su verdadero maestro ha sido Nietzsche. Por eso, no creo que existiera, como se dijo en alguna ocasión, una «ruptura» con Heidegger. No. Lo que de veras existió fue una casi feroz consecuencia de Astrada consigo mismo” (Caturelli, 2001: 710; énfasis original).

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

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

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

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

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

por ende, de toda la historia— y no advertir que la «tragedia de la cultura» y el carácter desgarrado de la existencia —y que, Lukács hará especial énfasis en ello, conduce a Simmel a resaltar el “sinsentido” y la “inseguridad” de la vida— está condicionado histórica y socioeconómicamente: “[l]a tendencia fundamental que esto persigue no puede ser más clara: consiste en inflar hasta convertirlos en la tragedia «eterna» «de la» cultura general ciertos aspectos específicos de la época imperialista para la situación del individuo”. Como resultado, siempre según Lukács, “se desvía la atención de la situación económica concreta, de las causas concretas de orden histórico-social” (Lukács, 1959: 368)³⁰. Ahora bien, ¿qué ocurre con los pensadores que, partiendo de una metafísica vitalista, no dejan de reconocer el carácter agotado y caduco de las formas de la vida actual, formas que reconocen condicionadas por el capitalismo? Esto es precisamente lo que Lukács no indaga acabadamente —o bien procede a «descartar» a esos autores por considerar sus aproximaciones insuficientes frente a la dialéctica marxista-leninista. En otras palabras, ¿cómo leer las filosofías de la vida que entienden que esa carencia de sentido de la vida e “inseguridad” no son parte de la estructura ontológica de la vida humana sino corolarios del «ser social» del capitalismo?

Para Astrada, el imperativo de la hora presente —que hemos sintetizado en la sentencia de Ortega de resonancias nietzscheanas, la búsqueda de «una cultura para la vida»— está engarzado a un pensamiento crítico que pretende erigirse en sostén de una acción revolucionaria capaz de superar la sociedad y el ser humano configurados por el capitalismo. Para Astrada la situación histórica contemporánea exige “un nuevo ensayo de vida”, “la instauración de una nueva forma de convivencia social” (DI, 238) que, para afirmarse, deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la civilización materialista, erigiendo nuevos valores que permitan una vida más humana. Como expresará en “En esta hora que vivimos”, un texto de 1919 que tendremos ocasión de comentar más detenidamente en el capítulo que sigue, el agotamiento de “los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que

³⁰ La crítica de Lukács podría, hasta cierto punto, revertirse, pues defiende una idea de «razón» y de «Progreso» que considera supuestos a-históricos, sin terminar de asumir su condicionamiento material —esto es, que ambas nociones son deudoras de la metafísica «productivista» sobre la que se emplaza la Modernidad capitalista, no demasiado puesta en duda por el socialismo marxista-leninista del que Lukács es heredero.

triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres” (EHV, 167).

I. 2. El romanticismo

Has de saber que este universo es lo que pretende ser: una realidad infinita. No intentes devorarlo, confiándote a tu capacidad de digestión lógica; más bien, debes estar agradecido si tú, hundiendo con habilidad esta o la otra columna en el caos, logras que no te trague.

—Thomas Carlyle [citado en Safranski, 2009: 273].

Vivimos de la sombra de una sombra, del perfume de un búcaro vacío: ¿de qué se vivirá después de nosotros?

—Georges Sorel [citado en Reszler, 2005: 85].

“[A]l fin será la vida la que triunfe”, prometía Astrada, “dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir...”. La oposición entre «lo vivo» y «lo muerto» es otro de los tópicos recurrentes de una época que pide «vitalidad» y que busca una cultura que vuelva a beber en las fuentes de la vida. En ese sentido, la apropiación de la retórica vitalista de la creación y del *élan* o ímpetu expansivo de la vida, funcionó, para Astrada y otros como él, como un «reactivo poderoso» que permitía alzar una crítica del tiempo presente, una época que dormita, «inerte», en una grave y profunda «pausa de muerte»³¹.

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

³¹ “Nietzsche es un reactivo poderoso, un incitador de alta potencia sugestiva en todos los intentos del hombre contemporáneo por afirmarse en la plenitud de su ser y hacer, por señorear todas las rutas que se abren a sus posibilidades vitales como otros tantos incentivos para su esfuerzo ascendente y creador [...] Para Nietzsche, «vida» es un proceso, una acción que se vierte en lo inconmensurable y que en su fluir continuamente se eleva y gana en valor y en nuevos contenidos, acción en cuya ascensión todo ser es formado, plasmado, y en cuyo descenso y declive todo ser cristaliza en leyes, en fórmulas, en algo inerte. De aquí el sentido de la afirmación, nietzscheana: «sólo donde la vida cristaliza, la ley se alza como una torre». Es decir, donde la vida hace una detención, una pausa de muerte, allí surgen las leyes, las normas constrictivas, las consignas, y con éstas, los moralistas, los fariseos, los filisteos, los mercaderes, o sea, los que prescriben, miden, calculan y adulteran ideas y signos” (Astrada, 1943: 101, 104-5).

«voluntarismo» alemán: Schopenhauer y Nietzsche —si bien la visión de Simmel no será, en definitiva, un «heracliteísmo absoluto», pues otorga a las «formas» una “perennidad relativa” (Jankélévitch, [1925] 2007: 35; 95). En su estudio sobre Simmel citado anteriormente, Vladimir Jankélévitch comenta, a tal respecto:

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

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

En una serie de conferencias dictadas en 1965 y dedicadas a estudiar las raíces del romanticismo, Isaiah Berlin (2000) considera a tal fenómeno como expresión de “un cambio radical de valores”, un giro sin precedentes en la historia del pensamiento humano. Esa “revolución” (25) de la que el romanticismo es un síntoma habría consistido, principalmente, en una novedosa concepción de la realidad que trajo consecuencias en todos los ámbitos de la actividad humana, no sólo estético —pues en esa esfera suele poner el énfasis parte de la crítica— sino también ético, político, gnosológico. “La importancia del romanticismo”, nos dice Berlin, “se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental” (20)³². Tal cambio de perspectiva habría

³² Para Berlin el Romanticismo es, *sensu stricto*, un fenómeno que puede circunscribirse a un período histórico determinado, que iría aproximadamente de mediados del siglo XVIII hasta el primer cuarto

comenzado hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la gran corriente de la Ilustración recibió sus primeros ataques —Berlin coloca a un contemporáneo y adversario intelectual de Kant, Johann Georg Hamann (1730-1788), como uno de los principales precursores del romanticismo (65). Para el autor inglés, la Ilustración puede reducirse a tres proposiciones o líneas esenciales, que en definitiva son “las bases sobre las que se ha apoyado la tradición occidental en su totalidad” (43), y que el romanticismo habría puesto en cuestión por primera vez. Berlin no lo aclara, pero esos tres principios se concatenan lógicamente, y se suponen unos a otros. En última instancia, refieren a la posibilidad de una total cognoscibilidad del universo, ya sea por parte de los hombres o “un ser omnisciente”, en este mundo o en “el próximo”, en una edad de oro pasada o futura, por medio de la razón o la revelación (43-4).

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

del siglo XIX —lo cual no quitará que el autor inglés dedique una buena parte de sus elaboraciones a analizar «los efectos perdurables del Romanticismo», estableciendo líneas de continuidad con el existencialismo francés y el fascismo.

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

Junto con la puesta en duda de la objetividad de los valores aparece también la impugnación de su universalidad. La validez de los valores está atravesada por la historicidad, es decir, está ligada a un tiempo determinado. Pero también a un espacio. Si, en general, la Ilustración —la tradición occidental toda— admitía un conjunto de valores universales y objetivos, una “vida ideal” válida para todo tiempo y lugar, para todo grupo humano, el romanticismo, sobre todo a partir de Herder (1744-1803), insistirá en la relatividad de los valores, ligados a una particular configuración temporal y espacial de un grupo humano determinado (94 ss)³³. De manera consecuente, para el romanticismo no existirá una estructura fundamental de las cosas —y, en ese sentido, incluso la filosofía de Kant puede ser entendida, con su distinción entre mundo fenoménico y «cosa en sí», como dando paso a la tendencia romántica³⁴. “No hay un modelo al que debamos adaptarnos. Existe, solamente, un flujo: la interminable creatividad propia del universo”. El universo es un “proceso de creación constante; y todo esquema, toda generalización, todo modelo impuesto sobre él, son distorsiones” (161). De allí resultará la importancia, para los románticos, de la imaginación, la fantasía y la intuición, de los símbolos, las imágenes, los mitos, como

³³ Ya Montesquieu (1689-1755) había contribuido a resquebrajar la concepción «objetivista» y «universal» de los valores (Berlin, 2000: 54-6).

³⁴ Para Berlin, ya David Hume (1711-1776) representó un ataque primerizo contra la Ilustración y su racionalismo —“aunque a él no le parecía que estaba montando tal ataque”— al afirmar que no era posible deducir lógicamente la existencia del mundo externo y, en consecuencia, reconocer que ello es una cuestión “de creencia, de confianza” (Berlin, 2000: 56-8).

modo de trato y vinculación, siquiera precaria, con lo que en definitiva es inaccesible e inefable (76; 162-4). En la historicidad de los valores y la ponderación de la zona no racional de la vida encontramos, como es evidente, puntos de continuidad entre la *Lebensphilosophie* y el movimiento romántico surgido a fines de siglo XVIII.

De la afirmación de que los valores se crean y que no existe una estructura de las cosas se abre paso, para Berlin, una noción de “voluntad ingobernable” del sujeto histórico —cualquiera sea él, la nación, el individuo, un pueblo— que termina por identificarse al flujo creativo y expansivo de «lo real» y que permite a Berlin sintetizar la visión del movimiento romántico: “nuestro universo es lo que elegimos hacer de él” (160). Es importante hacer notar aquí que es también Kant —y luego Fichte, de manera aún más radical— quien en definitiva abre el camino al romanticismo, por su filosofía moral y su idea de la naturaleza como una materia neutral capaz de ser moldeada por un sujeto libre. “Nuestras vidas no dependen del conocimiento contemplativo”, escribe Berlin comentando a Fichte. “La vida no se inicia con una mirada desinteresada de la naturaleza o de los objetos; comienza con la acción. El conocimiento es (...) tan sólo un instrumento provisto por la naturaleza para facilitar una vida efectiva, de acción” (123). Como anota María Pia López en torno a las reflexiones de Berlin: “[a]l poner en escena la crítica a todo determinismo mecanicista, [Kant] inicia la reivindicación de la voluntad creadora. Una vez iniciada, ¿por qué aceptar su inconclusión, su limitación o su apocamiento?” (2009: n. 5., 46). No es casual, entonces, continúa la autora, que Kant resulte “al mismo tiempo precursor y adversario, tanto para los románticos como luego para los vitalistas” (n.5, 47). Andando en el tiempo, con el desarrollo de la tendencia romántica, también la historia y el propio ser humano, además de la naturaleza, serán una «arcilla» para nuestra creación.

En su estudio *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* [*Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, 1992], Michel Löwy y Robert Sayre parten del presupuesto de que el romanticismo, como fenómeno cultural amplio, no puede reducirse sin más a la sola oposición a la gran corriente de la Ilustración. Haciendo tal observación expresamente contra Berlin y otros autores que comparten su visión, dirán que el rechazo a los principios fundamentales de la Ilustración —“la universalidad, la objetividad, la racionalidad”— y la consiguiente proclamación de la “fe en las facultades espirituales intuitivas” del ser humano, si bien están presentes en buena parte de los románticos,

no son suficientes para caracterizar al fenómeno en cuanto tal (2008: 16-7). En ese sentido, para Löwy y Sayre el romanticismo escapa a las claras de los marcos cronológicos que ha consagrado la historiografía, apareciendo como un fenómeno más amplio de la modernidad occidental.

Los autores propondrán una definición del romanticismo que pueda arrojar luz sobre lo que se considera un “[e]nigma en apariencia indescifrable (...), no sólo porque su profusa diversidad resiste los intentos de reducción a un denominador común, sino y también y sobre todo por su carácter legendariamente contradictorio, su naturaleza de *coincidentia oppositorum*” (9; énfasis original). En efecto, y como los autores muestran, el romanticismo ha sido caracterizado en términos contradictorios: “a la vez (o en tanto) revolucionario y contrarrevolucionario, individualista y comunitario, cosmopolita y nacionalista, realista y fantástico, retrógrado y utopista, rebelde y melancólico, democrático y aristocrático, activista y contemplativo, republicano y monárquico, rojo y blanco, místico y sensual” (9)³⁵.

La empresa de Löwy y Sayre está abocada a intentar establecer un “denominador común” o “elemento unificador” que permita arrojar luz sobre la plurivocidad del fenómeno romántico. En ese sentido, definen al romanticismo en términos de una estructura mental colectiva o cosmovisión [*Weltanschauung*] que aparece a menudo de manera inconsciente y que subyace a una gran diversidad de formas de expresión: literarias, artísticas, religiosas, políticas, filosóficas, económicas, etc. El “eje común” a las formas culturales que califican de “románticas” radicarán, para ellos, en “la oposición al mundo burgués moderno” y, con ello, al capitalismo y el modo de vida que en él se configura (2008: 19, 27). Como estructura mental colectiva, el romanticismo comprende una serie de elementos ordenados a partir de una lógica que la organiza: la crítica de “la civilización moderna engendrada por la revolución industrial y la generalización de la economía de mercado” (29). De ese modo, la tendencia romántica se manifiesta, siempre según estos autores, en cinco dimensiones significativas: la crítica al desencantamiento del mundo; la denuncia de la

³⁵ El propio Berlin da cuenta de esa caracterización contradictoria: “[el romanticismo es] —en breve— unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e inconclusa del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo, y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte” (Berlin, 2000: 39).

cuantificación y de la mecanización del Universo y de la vida; el rechazo a la disolución de los lazos sociales; y, por último, la impugnación de la abstracción racionalista. En la visión romántica, esta serie de críticas está ligada a “la experiencia de una pérdida” (32): en la Edad moderna hay una «falta» o carencia esencial, tanto a nivel individual como colectivo. El pensamiento romántico está atravesado por la «nostalgia», esto es, el «anhelo doloroso de regresar al hogar», que implicará una búsqueda de suplir esa carencia producto de la vida moderna. El punto de partida del romanticismo —a veces tácito y otras veces explícito— es que lo que falta en el presente existía en el pasado, antes de que la modernidad capitalista erosionara todo sentimiento de —y posibilidad para— «lo sagrado», antes de que redujera la realidad únicamente a lo cuantificable y medible, antes de que atomizara el tejido social en individuos dispersos, antes de que propusiera una racionalidad y una universalidad abstractas que no pueden dar cuenta de lo irreductible y particular de la vida y la existencia humanas.

Según Löwy y Sayre, el romanticismo propone dos grandes valores cualitativos como respuesta a la primacía de los valores instrumentales y económicos propios de la modernidad capitalista. Por un lado, el desarrollo de la subjetividad, la “riqueza del yo” (36), que se vive como una exaltación de la dimensión individual, en respuesta y resistencia a la cosificación, la masificación, la alienación. Claro que ese desarrollo cualitativo de la individualidad, esa celebración de lo excepcional, de lo irreductible e irrepetible de la vida individual, si bien se opone al mero “individualismo numérico” (36), es posibilitado por la modernidad y las condiciones —económicas, culturales, sociales, políticas— que ella misma despliega. En ese punto, como en varios otros, el romanticismo se revela como una “crítica moderna de la modernidad” (32). Por otro lado, el romanticismo tenderá a una reconstitución nostálgica de la presunta totalidad perdida. La búsqueda de volver a establecer los lazos sociales con los que ha terminado el capitalismo se vive como una reconstitución de «lo humano». Se trata de la dimensión “transindividual” del romanticismo, como complemento necesario y “polo dialécticamente opuesto” de la revaloración de la individualidad cualitativa (36-7). Junto con esta exigencia de reconstitución del lazo social aparece la exaltación de las imágenes de tiempos pasados en los que el individuo no había cobrado el valor que cobra en la modernidad: la antigüedad greco-latina, la Edad Media, la vida en las comunas campesinas, las comunidades de los primeros cristianos, entre otras.

La revalorización de los símbolos y los mitos aparece no sólo como respuesta a los límites de la racionalidad moderna, sino también, y de manera complementaria, como aquello que, en relación a la convivencia humana, contribuye a re-ligar lo disperso. Como ha analizado Manfred Frank en sus libros sobre el papel del mito en la Modernidad —*Der kommende Gott* [*El Dios venidero*, 1982] y *Gott im Exil* [*Dios en el exilio*, 1988]—, el romanticismo alemán del filo de los siglos XVIII y XIX erige sus ataques contra la racionalidad moderna a causa de su papel «disgregador», que todo “desmiembra, analiza, desmonta, hasta que toda síntesis (supuestamente indivisible) demuestra ser un ensamblado externo de componentes elementales” (Frank, 2004: 8-9). Con ello, en definitiva, se erosionan “todas las positividades sintéticas (las certezas de la fe, el legitimismo, los privilegios, también la autoconciencia y la moral) y se destapan ante la mirada del espíritu analítico como insostenibles («ilegítimas»)” (2004: 9). El despliegue de la racionalidad —como han visto los primeros románticos alemanes— llega, a la postre, a minar su propia legitimidad: la razón acaba por auto-disolverse (2004: 9). En los límites de la racionalidad moderna surge la necesidad de la «estética», del mito y la poesía como instancias capaces de colocar una positividad fundante, «sintética», que vuelva a «legitimar» la convivencia humana³⁶.

La importancia que adquiere la noción de «comunidad», por oposición a la de «sociedad» —principalmente en el pensamiento alemán—, responde a la misma operación intelectual. Según el filósofo y sociólogo Manfred Riedel, los vocablos *Gemeinschaft* [comunidad] y *Gesellschaft* [sociedad/asociación] fueron empleados como sinónimos aproximadamente desde la Edad Media hasta el siglo XVIII (Alvaro, 2014: 41). Es a partir del filo de los siglos XVIII y XIX que se gesta, en Alemania, la distinción conceptual entre ambos vocablos, y que sería coronada luego por el sociólogo Ferdinand Tönnies en su célebre e influyente texto de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [*Comunidad y Sociedad*]. A grandes rasgos, dicha «oposición bimembre» (Schmitt, 1959) configura dos imágenes radicalmente diferenciadas: la

³⁶ En este punto puede establecerse una de las líneas centrales del romanticismo que serán retomadas por la *Lebensphilosophie*. Como explica López, “la desvalorización del mundo de las categorías, los sistemas, las teorías, brilla en Nietzsche, se hace más melancólica en Simmel y se intenta superar en Bergson. El arte, la poesía, la tragedia o el mito son, por el contrario, vías cuyo destino no es necesariamente el fracaso. Las filosofías de la vida buscan un roce o una apropiación de esas capacidades expresivas: construyen un conjunto de imágenes, referencias, metáforas, para dar cuenta de aquello que el concepto vendría a traicionar (López, 2009: 68; énfasis propio).

comunidad como una forma de vida-en-común originaria, orgánica, fundada en lazos naturales, no impregnada por la racionalidad anónima del mercado; y la sociedad como una forma de convivencia caracterizada por la abstracción, el artificio y el contrato, típica de las sociedades industriales y de mercado, integrada por individuos racionales y calculadores (Fistetti, 2004: 137). Asimismo, frente al atomismo de la vida en sociedad, el pensamiento de la comunidad reivindica una comprensión profundamente holista de la socialidad, la cual “deja de ser el resultado de la interacción de individuos libres para convertirse en el presupuesto sustancial de toda vida individual” (Alvaro, 2014: 42). La comunidad aparece, entonces, como la imagen ideal de la socialidad, “una imagen invertida del presente en la que aparece reflejado aquello que no se es pero sin duda se cree haber sido y, confesadamente o no, se ambiciona volver a ser alguna vez” (Alvaro, 2014: 25). Percibida como «auténtica» frente al artificio de la vida presente en la sociedad, la «comunidad» se convertirá, sobre todo para el pensamiento de matriz germánica, en el signo filosófico-político que se erige a modo de contrarrestar la impersonalidad y atomización de la vida moderna.

Como explica Carl Schmitt (1959), el pensamiento que se despliega en oposiciones bimembres tiene como característica la fácil amalgama y concatenación que se produce entre una serie sucesiva de ellas. A la oposición entre comunidad y sociedad se suma la que existe entre la *Kultur* [cultura] —caracterizada por la primacía de los «valores espirituales»— y la *Zivilisation* [civilización] —con su culto a los valores materiales y al Progreso «económico» o «técnico», hipostasiado y vuelto soberano de las relaciones humanas. La *Kultur* se engarza fácilmente a la *Gemeinschaft*, mientras que la *Zivilisation* se emplaza sobre la *Gesellschaft*, operación conceptual que se ve facilitada por los componentes de organismo y mecanismo a las que esas dos formas de la vida-en-común están asociadas³⁷.

Ahora que hemos expuesto la definición de Löwy y Sayre podemos volver al tratamiento que hace Isaiah Berlin del romanticismo y enfatizar las características esenciales que, para él, lo definen. La primera de ellas, lo recordamos, se vincula a “la oposición a toda concepción que intente representar la realidad con alguna forma susceptible de ser analizada, registrada, comprendida, comunicada a otros, y tratada,

³⁷ Ecos de la segunda oposición bimembre aquí presentada pueden rastrearse, en clave latinoamericanista y anti-imperialista, en el *Ariel* [1900] de José Enrique Rodó, un texto más que influyente para toda la generación a la que perteneció Astrada.

en algún otro respecto, científicamente” (Berlin, 2000: 170). Y ello, en buena parte, porque el pensamiento abstracto y universalista, como así también la acción disgregadora de la racionalidad moderna, desalojan del mundo todo lo que no puede ser clasificado y cuantificado —es decir, puesto a disposición de la explotación económica, técnico-mercantil. En el caso de Astrada, como veremos con motivo de su polémica con el positivismo argentino, no encontramos un rechazo *in toto* de la racionalidad ni de la ciencia —Astrada no es un irracionalista y reivindica, hasta cierto punto y con una serie de matices que habremos de puntualizar en los próximos capítulos, el carácter emancipatorio de la ciencia—, pero sí una impugnación de su pretensión totalizadora. En ese sentido, también Astrada recurrirá al mito y la estética como elementos «más allá» de la razón, a través de los cuales busca complementarla.

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

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

Por otra parte, como Löwy y Sayre reconocen, en el romanticismo existe siempre “una idealización del pasado”, una estilización y proyección «utópica» de un momento pre-capitalista “en el que las características nefastas de la modernidad no existían todavía y donde los valores humanos ahogados por ella seguían existiendo” (2008: 33). En la visión romántica la nostalgia del pasado está estrechamente ligada a la crítica del presente, y la imagen de una vida-en-común “perdida” se convierte en un anhelo por encontrar intersticios que permitan trastocar los modos de la convivencia en la Modernidad. Por ello, más allá de algunas tendencias reaccionarias —que intentan «recrear» un tiempo pretérito, buscando mover en dirección contraria la rueda de la historia³⁸—, el romanticismo muchas veces se configura como una visión que, al mirarse en el espejo del pasado, pretende abrir las puertas hacia el porvenir. Ello implica también una impugnación de la concepción lineal del Progreso, con su tiempo uniforme y homogéneo. La crítica a esa concepción de la relación del ser humano con la temporalidad recorre, como he de mostrar, toda la obra astradiana. En su juventud, en el marco de una crítica a las posturas “progresistas” y “reaccionarias” —que califica de igualmente unilaterales y estériles—, Carlos Astrada esbozará una recuperación de lo que él mismo llama la “inquietud romántica”, y que se vincula precisamente a esta dimensión que uniría el pasado con el futuro. De ese modo, Astrada podrá reivindicar el romanticismo como un «principio activo» dinamizador de una acción en el presente; como una actitud que imprime a “nuestra vida un perpetuo dinamismo, le comunica un perenne temblor. Ya, en trance de palingenesia, la proyecta hacia el pasado inerte; ya, grávida de nuevas posibilidades, la polariza hacia el futuro incierto” (NE, 256).

³⁸ Esas tendencias serán analizadas por Löwy y Sayre bajo el término por ellos propuesto de “romanticismo restitucionista” (2008: 73-7). Se trata del primero de los «tipos», en sentido weberiano, que los autores proponen en su indagación; el resto de la tipología se completa con el romanticismo conservador, el fascista, el resignado, el reformador y el revolucionario y/o utópico.

* * *

Lo dicho en torno a la relación de las filosofías de la vida con el romanticismo no debe hacernos perder de vista que responden a constelaciones de pensamiento afines, pero no intercambiables. Por más que compartan una serie de temas y motivos³⁹, no todo autor «vitalista» puede adscribirse, tras un análisis pormenorizado, a la sensibilidad «romántica» en el sentido que proponemos tras el desarrollo de los argumentos de Berlin y de Löwy y Sayre, que se iluminan mutuamente. Lo mismo vale a la inversa. Lo que caracteriza a un pensador como Carlos Astrada —como también, por caso, a Saúl Taborda y Deodoro Roca⁴⁰— es que su lectura del vitalismo está enteramente enlazada a una estructura mental romántica. Como veremos a lo largo de la presente tesis, la obra juvenil de nuestro filósofo está recorrida por una crítica a la Modernidad capitalista en términos que nos permiten hablar de una *Weltanschauung* romántica sobre la que se emplazan sus desarrollos y su concepción de la «vida» y sus alcances. “Se aspira a que la personalidad humana”, dice Astrada, “libertada de la degradante servidumbre económica, adquiera su legítima primacía sobre las cosas” (PCI, 177). La pérdida de sentido de la vida humana es resultado de la Edad moderna y su correlativa deshumanización, una época en la que «la vida ya no vive». Contra el sinsentido resultante se dirige la acción de los hombres, buscando estructurar la convivencia en función de nuevos ideales, en dirección a una vida “más humana y más bella” (EHV, 170).

³⁹ María Pía López advirtió esta ligazón entre ambas sensibilidades, aunque en su análisis hace valer sólo esporádicamente la categoría de «romanticismo»: “[I]a sensibilidad analizada por Löwy en ciertos aspectos se superpone a la de las filosofías de la vida [...] Quizás más que de conjuntos sensibles separados —imagen poco justa y aún menos sugerente— se trate de imaginar una red de afinidades, de ideas, de conceptos, de actitudes que, de acuerdo con sus enlaces predominantes, puedan nombrarse de uno u otro modo. En esa red, *vida* es configurada como arma contra un conjunto de pensamientos a los que se considera aliados del vacío de sentido en el que se despliega la existencia humana” (2009: 46).

⁴⁰ La obra de Deodoro Roca ha sido analizada por Néstor Kohan (1999) a través del prisma del «romanticismo», tal y como Löwy y Sayre lo han desarrollado.

II. SEGUNDO CAPÍTULO. Los años de formación. Contexto histórico-intelectual del joven Carlos Astrada

II. 1. Contra el «cientificismo argentino». La polémica con el positivismo

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

—Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 1912.

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

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

publicado en la revista bonaerense *La Nota*⁴¹. La diatriba de Miguel de Unamuno (1864-1936), intitulada “¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!”, advertía acerca del peligro que entrañarían el culto acrítico del discurso científico y el rechazo de la filosofía en nombre de la ciencia especializada:

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

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

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

Abierta la discusión, será un joven ignoto quien, desde Córdoba, salga al cruce con un artículo polémico, una práctica que sería habitual en toda su vida. Con tan sólo 22 años, Carlos Astrada entraba a la arena pública discutiendo posiciones filosóficas y rebatiendo uno a uno los argumentos de su interlocutor, Calandrelli. El texto del joven cordobés se trata, en suma, de un violento ataque contra el positivismo argentino, que refrenda y profundiza las opiniones vertidas por Unamuno. La polémica tendrá dos esquelas más: una repuesta de Calandrelli —más preocupado en atacar a su rival que en discutir sus argumentos— y una escueta réplica a cargo de Astrada, en la que

⁴¹ El texto de Unamuno apareció en el número 51 de *La Nota*, el 29 de julio de 1916. El intercambio de textos fue publicado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, bajo el título de *La polémica olvidada* y con unas “Palabras preliminares” a cargo de Sergio Raúl Díaz.

resume los desarrollos de su primera intervención y pide mantenerse en un plano de discusión filosófica: “Yo no discuto mi persona. Mas he de afirmar que no pueden dañarla los que, incapaces de oponer ideas, descendieron en la réplica al más crudo personalismo” (Astrada, 1916: 49). Finalmente, la polémica pública contará con una última intervención de Benigno Bravo, quien enviará, desde Venado Tuerto, Santa Fe, una carta abierta en que felicitará y celebrará las posiciones de Astrada, agregando, a modo de augurio: “Al defender la sinceridad de Unamuno, se ha revelado usted tan sincero como él, y al emplear en su alegato las mismas palabras y las propias frases de tan insigne maestro ha demostrado usted una habilidad polémica sencillamente admirable” (Bravo, [1916] 2014: 53).

Comandado por José Ingenieros desde Buenos Aires, el positivismo sufría los embates de intelectuales que, como Carlos Astrada, signaban perimida tal opción filosófica, a la que tildaban de materialista y raudamente biologicista, reductora de la vida a un mero esquema racional y al pensamiento a un simple método que abstraía la realidad y disgregaba la totalidad. En líneas generales, para buena parte de los jóvenes que, fundamentalmente a raíz de los acontecimientos de la Reforma universitaria, se irían auto-comprendiendo en términos de una «nueva generación», el positivismo caía por entero por fuera de la filosofía. En ese sentido, el artículo “Unamuno y el científicismo argentino” ofrece un índice del estadio de desarrollo de los estudios filosóficos en el país, con una academia que, dominada por el positivismo, no está a la «altura de los tiempos», imposibilitada de asumir las preocupaciones, no sólo de un autor como Unamuno sino tampoco de filósofos como Benedetto Croce, William James o Henri Bergson, por nombrar a los que se discuten; y una intelectualidad periférica —en gran parte autodidacta y muchas veces extra-universitaria⁴²— que no ve colmadas sus inquietudes en la filosofía oficial. Diez años más tarde, Astrada publicará “El filósofo y el maestro” [1926], un artículo en contra de José Ingenieros —que había fallecido en 1925 y a quien no dudará en llamar “positivista obstinado y en retardo”. En él impugnará el “anacronismo” de la ideología positivista y criticará la confusión y el rechazo por parte del director de la *Revista de Filosofía* de la metafísica y de “toda palabra que sospechaba teñida de trascendentalismo”, sin ser capaz de

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

asumir ni “percatarse” de que, tras su materialismo, se hallaba oculta también una metafísica (FM, 356).

Hacia mediados de octubre de 1921 Astrada volvió a entreverarse en una polémica pública con el «cientificismo» local a través de su artículo “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo”, publicado en *La Voz del Interior*, el diario principal de la Córdoba de entonces. Lo que motivó esta intervención fue un ataque de Martín Gil —coterráneo del filósofo, astrónomo formado en el positivismo— a la figura de Eugenio D’Ors (1881-1954) —filósofo catalán y «maestro» de la juventud en la empresa anti-positivista—, que por esas fechas se encontraba en la provincia de Córdoba, invitado por la Universidad mediterránea —invitación que había puesto en marcha la generación reformista— y por la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Nuestro autor, que ese mismo año había escrito “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”, un artículo en que criticaba la filosofía de D’Ors y del que tendremos ocasión de decir algunas palabras más adelante en el presente capítulo, no dudará en defender al catalán y ridiculizar a la figura del “cientificista criollo”, que “se cree una mentalidad super evolucionada por el hecho de rendir culto a las formas más externas de la civilización, o a una ciencia que no ha sabido profundizar y que en él ha cristalizado al estado de superstición” (FC, 210). Y agregará, con fina ironía, que de la “superstición científicista” de la que son “víctimas” los modernos “numerólogos y hechólogos” estuvo libre Pitágoras, para quien “el rodar de los astros era una música, porque era poeta; y al número, como abstracta noción filosófica, podía tenerlo por una clave para pensar el enigma del mundo, porque era filósofo” (FC, 211). La diatriba de Astrada recibirá una respuesta en defensa de las posiciones del astrónomo, firmada bajo el pseudónimo de “Heráclito”. El intercambio polémico durará algunos días, y contará con intervenciones en favor de Astrada de Luis Dellepiane y “Juan Soledad”.

Dos años más tarde, *La Voz del Interior* publicará un artículo, otra vez firmado por “Heráclito”, que continúa la polémica contra D’Ors, a quien acusa de “pseudofilósofo” y “perturbador de mentes ingenuas”. Por ese entonces el filósofo catalán se había proclamado partidario de la enseñanza religiosa en las escuelas, apoyando las posiciones de Giovanni Gentile. El artículo de “Heráclito” repone una esquemática historia del pensamiento humano atravesada por la lucha entre “Ciencia” —asociada a la “verdadera racionalidad”, la “civilización” y el “progreso”— y “Religión” —que

queda confinada al obscurantismo y bajo la cual el autor agrupa corrientes de pensamiento tan disímiles como el “clericalismo”, la “filosofía espiritualista”, el “conceptualismo trascendental”, el “intuicionismo”, el “teosofismo” y el “novecentismo”. El artículo resulta, en definitiva, no más que un venenoso dardo contra “los «antirreligiosos espiritualistas» de Córdoba”, posición en que cabrían, además de Astrada, Saúl Taborda y Deodoro Roca, entre otros. El escrito firmado por “Heráclito” motivará una respuesta de quien no podemos sino sospechar que es Carlos Astrada, quien firma “Astarac” y, tras citar su propio artículo sobre D’Ors de 1921 (“En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”), procede a desmontar los argumentos de su interlocutor, precisando el correcto significado del “positivismo” que aquel tanto defiende. “Croce pone en solfa, muy bien, a los que él llama frailes del altar y frailes del laboratorio. Estos últimos son los teólogos al revés”, sintetiza Astrada, y finaliza su réplica con las siguientes palabras, escritas con su inconfundible tono polémico, e iniciando un intercambio que se extenderá hasta el 19 de noviembre: “[p]ara terminar, debo decirle a «Heráclito» que firmo las líneas precedentes con un seudónimo, porque él sabe a quién alude, y yo sé a quién contesto”.

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

general, el ejercicio libre del pensamiento), pero no contra la dimensión religiosa como nota fundamental de la vida humana. Volveré sobre este punto más adelante en este mismo capítulo.

No obstante, en nuestra opinión la clave del texto de 1916 en favor de Miguel de Unamuno se encuentra en sus últimos pasajes, en los que el joven cordobés presenta su lectura de la filosofía de William James y Henri Bergson enfatizando su proyección ético-política. Ello deriva en una exhortación a los argentinos y, específicamente, a la juventud, a quien reclama enfrentarse a la tarea de enderezar el rumbo de su destino histórico en pos de su “porvenir espiritual”:

¡Porvenir espiritual! ¿Habéis pensado argentinos en el contenido trágico de estas palabras? ¡Porvenir espiritual! Es el acicate que lleva a todo pueblo en quien el anhelo eterno de grandeza no ha muerto, a luchar desesperadamente por la permanencia de su espíritu en la historia de la colectividad humana.

[...] Ya es hora que la juventud de esta tierra se dé cuenta que más allá del profesionalismo que se incuba en sus universidades; que mucho más allá de la psiquiatría y de las psicopatologías y sociologías todas existe una corriente de aguas soterrañas, que es la vida del espíritu.

Es hora ya que sacuda para siempre la abrumadora superficialidad de ese cientificismo barato que está ahogando en su conciencia la germinación de todo ideal, la afirmación de toda vida superior y noble.

[...] Un pueblo que no ha sentido la sed bienhechora que lo lleva a beber en la corriente de esas aguas soterrañas; que carece en absoluto de aptitud filosófica y que no siente el aguijón de las grandes y permanentes inquietudes, es un pueblo que está incapacitado para toda obra grande y duradera, para toda soberbia floración de vida (UCA, 142).

En las líneas precedentes despunta claramente la vocación de hombre público de Carlos Astrada, que ya se perfila desde su juventud. La preocupación por el destino del pueblo argentino confiere a la filosofía un lugar preeminente, no sólo por el reconocimiento de que las tramas con las que se tejen los sentidos en común de la convivencia encuentran en el discurso filosófico a un protagonista privilegiado, sino también por la asunción comprometida, en tanto filósofo, de tal lugar destacado. El clamor desesperado por el “porvenir espiritual” argentino traduce, en primer lugar, la búsqueda de superar el positivismo —a sus ojos, capaz de cercenar toda preocupación “espiritual” y todo porvenir “de grandeza” para un pueblo—; y, en segundo lugar, en un nivel más profundo, coloca al pensamiento filosófico como el lugar predilecto para

la reflexión y proyección de los modos de la convivencia humana —inescindible, entonces, de la esfera política. Asimismo, el rechazo del positivismo —con su formación «profesionalista» e hiperespecializada— y, en general, de todo culto a la “diosa *Razón*” (UCA, 138); así como la impugnación de la idea de Progreso que a aquella se engarza —y que será una constante en la vida de Astrada— reflejan también la difundida antinomia romántica entre los «valores espirituales» y los «materiales» o económicos; entre una zona de espiritualidad y «cultura» que se levanta en oposición a la materialidad de la «civilización», absorta en los destellos de sus artefactos inertes que deshumanizan al hombre.

No obstante, si el texto de Astrada finaliza con el anhelo por la «germinación de un ideal» (UCA, 143) capaz de configurar la convivencia del pueblo argentino y proyectarlo hacia un futuro de grandeza, éste aparece aún como negatividad, como una impugnación del positivismo. El horizonte histórico recorta los perfiles de dos acontecimientos inminentes, que dotarán de contenidos concretos el pensamiento juvenil astradiano: la Revolución rusa de 1917 y la Reforma universitaria de 1918. Ambos eventos serán, en la interpretación de nuestro autor, hitos capaces de erigir los ideales de un mundo y una vida nuevos.

II. 2. La Reforma Universitaria como *Kulturkampf*

Si bien quien motiva el primer escrito astradiano es Miguel de Unamuno, no puede olvidarse que, en el largo plazo, quien coloque la última piedra sobre la tumba del positivismo argentino será otro español, José Ortega y Gasset (1883-1955), que en julio de 1916 —apenas unos días antes de la publicación del escrito de su coterráneo— había realizado su primera visita a la Argentina, pasando por varias ciudades: la capital del país, La Plata, Rosario, Mendoza, Tucumán y la propia Córdoba, por nombrar las principales escalas de su viaje⁴³. Como reconocerán Alejandro Korn (1936: 280) y Coriolano Alberini (1949: 73) muchos años después, Ortega y Gasset estaba destinado a ser, entre nosotros, «más que un hombre, un acontecimiento». Su presencia en la obra juvenil astradiana es innegable, como precisaré más adelante.

⁴³ Para una exposición exhaustiva del primer viaje de Ortega y sus diversas intervenciones públicas —conferencias, cursos, artículos—, así como también la recepción de las mismas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, cf. Campomar (2009).

En su visita, el español dedicará un curso a la *Crítica de la razón pura* de Kant, y dictará una serie de conferencias fundamentales para el despliegue de la filosofía en nuestro país, introduciendo, entre otros autores alemanes, a Edmund Husserl, Max Scheler y Heinrich Rickert. Asimismo, desautorizará duramente al positivismo universitario, descalificando especialmente al de la escuela de Ingenieros como un pesado lastre decimonónico. Ortega entraba de lleno en la discusión de qué era ciencia y qué filosofía, dictaminando que ninguna ciencia particular puede abocarse al problema de la verdad, y que sólo la filosofía constituye una ciencia general que une entre sí a las ciencias particulares. Por añadidura, las ciencias particulares no pueden penetrar en los dominios de la filosofía, mientras que ésta, en cambio, analiza los fundamentos mismos de la ciencia⁴⁴. En su ofensiva contra el cientificismo vernáculo, Ortega impugnará el utilitarismo, el materialismo, el pragmatismo, el biologismo y el psicologismo. Ello le valdrá entreverarse en una disputa pública con Alberto Palcos, que defendía posiciones cercanas a las de José Ingenieros —quien, siendo el destinatario de los ataques de Ortega, decidió no entrar en la polémica de manera directa. Además de las orientaciones más destacadas de la filosofía alemana de la época, Ortega y Gasset aportará una serie de tópicos y preocupaciones que hacían más al «modo» del filosofar que a los contenidos concretos del mismo. En primer lugar, el circunstancialismo y el perspectivismo orteguianos aunaban la preocupación filosófica con la realidad nacional —no únicamente la española, sino toda realidad nacional— y el destino del ser humano, situado en «mi vida», la vida concreta de cada cual. A ello se le sumaba el hecho de que Ortega personificaba, no sólo la filosofía europea, sino también la filosofía «en español», su posibilidad y realización (Médin, 1994: 16 ss.). Por último, el autor de los influyentes *Meditaciones del Quijote* [1914] y *Vieja y nueva política* [1914] legaba una serie de términos que se harían verbo y carne en el movimiento reformista: la «nueva generación» y la «nueva sensibilidad», que venían a enlazarse con el modernismo latinoamericano y el juvenilismo romántico de *Ariel*, de José Enrique Rodó⁴⁵.

⁴⁴ Las conferencias que Ortega dictó en Buenos Aires están recogidas en Ortega y Gasset (1996).

⁴⁵ La noción de «generación» —“gozne sobre el cual la historia ejecuta sus movimientos”, “compromiso dinámico entre masa e individuo” con una misión histórica a cumplir (Ortega y Gasset, [1923] 2005b: 563)—, en la forma en que circuló por los debates culturales de la época como, asimismo, la de «nueva sensibilidad», son de factura orteguiana. La bibliografía en torno a estos tópicos es muy numerosa; para una síntesis del modo en que esos y otros conceptos orteguianos fueron apropiados y recreados por la vanguardia cultural latinoamericana, cf. Médin (1994). Asimismo, prácticamente toda

José Ortega y Gasset fue invitado a Córdoba oficialmente por el rectorado de la Universidad, con el propósito de que dictara una conferencia en la “Casa de Trejo”. A ello se le sumó una invitación extra-oficial por parte del Centro de Estudiantes de Derecho, que finalmente fue responsable de la organización de sus conferencias (Navarro, 2009: 139). Ortega trató al grupo que se nucleaba en torno a Deodoro Roca (1890-1942) —principal promotor de la futura Reforma Universitaria y redactor de su Manifiesto Liminar— y la *Asociación Córdoba Libre*, surgida a raíz de un ciclo de conferencias en la Biblioteca Córdoba organizado el mismo año de la visita del español (Navarro, 2009: 102 ss)⁴⁶. No cuesta mucho imaginarnos a Astrada como uno de los tantos jóvenes que recibieron el impacto del filósofo madrileño en su paso por la provincia mediterránea, a la que llegó hacia fines de octubre de 1916 proveniente de Tucumán. Meses más tarde, el 31 de diciembre, mientras realizaba un breve paso por Montevideo tras la finalización de su primer viaje argentino, Ortega recibirá una carta manuscrita de Deodoro Roca, quien le llama “Mi querido maestro” y le confiesa, en líneas que se trazan como un gesto premonitorio:

[u]sted que tiene tanta sensibilidad y conoce el acento de los nuevos corazones, la disposición que traen los ideales inexpressos de la nueva generación, imaginaría fácilmente el fervor que ha dejado en almas cordiales y atentas. Es incalculable el bien que usted ha hecho en su corta estadía. Para los que saben ver, es una verdadera revolución. Afable e inadvertidamente ha penetrado en un recinto de gloriosos inútiles y les ha hecho sentir la vergüenza de su inutilidad. Les ha hecho entender, de pronto, que el Universo, el ideal, lo fecundo de la vida, la vida misma, vibra más allá de su esterilidad. En adelante serán más atentos. Acaso sin proponérselo de un modo inmediato, ha preparado usted el éxito de futuras luchas⁴⁷.

1918 será el año en que cristalice buena parte de estas virtualidades, en la lucha emprendida por la Reforma universitaria de Córdoba, que pronto se extendió al resto del país y, más tarde, a toda Latinoamérica: esa “revolución”, al decir de Roca —que reiterará el vocablo en el Manifiesto Liminar—, esa “hora americana” que Ortega había ayudado a impulsar, pero que se engarzaba sin duda a un largo desarrollo previo.

la bibliografía especializada en torno al movimiento universitario coincide en señalar, junto al español, los afluentes arielista y modernista de la Reforma.

⁴⁶ Cabe acotar aquí que el trabajo de Mina Alejandra Navarro (2009) dedicado al estudio de la Asociación Córdoba Libre confunde a nuestro filósofo con Carlos Astrada Ponce, otro de los personajes vinculados al proyecto reformista.

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

No es este el lugar para ocuparnos de los alcances de este acontecimiento, ni tampoco el de ofrecer una crónica detallada de los hechos⁴⁸. En estas líneas podemos advertir únicamente que la auto-comprensión en términos de una «nueva generación» cuya misión histórica era forjar una «nueva sensibilidad» fue común a buena parte de esas juventudes⁴⁹. Carlos Astrada no fue ajeno a ello, y participó activamente de aquellas jornadas, integrando el ala más radicalizada del movimiento reformista junto a los mencionados Deodoro Roca y Saúl Taborda, por nombrar a algunos de sus más destacados compañeros⁵⁰. En su encendido discurso con motivo del primer aniversario de la Reforma afirmará, en palabras teñidas de juvenilismo romántico y vitalista:

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

⁴⁸ Nos remitimos a la numerosa —y ya clásica— bibliografía que existe para ese tema, en especial los trabajos de del Mazo (1955; 1956; 1967); Portantiero (1978); Sanguinetti y Ciria (1968; 1987). Para trabajos más recientes pueden consultarse los textos de Marcó del Pont (2005) y Tünnermann Bernheim (2008).

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

⁵⁰ En su estudio *Deodoro Roca, el hereje*, Néstor Kohan establece de manera sucinta y precisa los diversos elementos “ideológicos” que funcionaban como aglutinadores de las posiciones heterogéneas que convivían al interior del movimiento reformista. En ese sentido, dirá que “la Reforma en su conjunto jugó habitualmente un movimiento pendular que osciló y se movió entre grandes polos [...] El primero de esos polos estaba constituido principalmente por aquella constelación político-cultural de matriz claramente laicizante y anticlerical [...] [que] incorporó y subsumió a su vez: 1) una versión reformista positivista, modernizante y democrática (en el particular tamiz que adoptó esta variante científicista enfrentada al positivismo y al naturalismo darwinista de las oligarquías aristocráticas y racistas del 90), y 2) una tendencia marxista coloreada por una fuerte tonalidad economicista, «materialista» e ilustrada”. El segundo de esos polos “se constituyó sobre un filón antipositivista, espiritualista y romántico, con apelaciones a la nueva sensibilidad y la nueva generación. También aquí se entrecruzaron las tendencias que intentaron circunscribir y limitar la Reforma únicamente al plano cultural —y de «ideales»— con aquellas otras que intentaron prolongar la revolución universitaria, entendida esencialmente como revolución cultural, en el campo de la transformación social” (Kohan, 2000: 33-4).

Ese discurso, como así también la conceptualización e intento de proyección de la Reforma en términos de una *Kulturkampf*—textos que comentaremos en profundidad a continuación—, son suficientemente elocuentes de su compromiso con el proyecto político-cultural nacido en 1918. También debemos apuntar su activa vinculación con la institución universitaria, que en el imaginario reformista ocupaba un lugar preponderante en su entrelazamiento con el cuerpo de lo social, considerada como el lugar a partir del cual podía promoverse una renovación cultural y política que escapara a los estrechos marcos institucionales de la naciente democracia⁵¹.

⁵¹ En una noticia de *La Voz del Interior* fechada el 16 de mayo de 1919, en que se da cuenta de la renovación del Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Carlos Astrada figura entre los Delegados a la Federación Universitaria por el Centro de Estudiantes, junto con José Pinto, Alfredo Brandán Caraffa y Adolfo Lavisce. El diario agrega que “los componentes de esta lista, todos estudiantes que en la pasada lucha universitaria tuvieron una destacada actuación, serán recibidos en la Facultad de Derecho con gran simpatía, y es la única lista que unifica las opiniones de los elementos federados de esa facultad”. De forma similar, el 20 de diciembre de 1919 *La Voz* notifica la designación de Astrada como delegado al Segundo Congreso Universitario Argentino a realizarse en la ciudad de La Plata, junto con Enrique F. Barros, Emilio Biagosch, Ismael C. Bordabehere, Guillermo Ahumada, Horacio Miravet, Cortés Plá, Jorge Orgaz y otros. El 24 de mayo de 1919 el citado diario anuncia la designación de Astrada y otros para la proyección de conferencias y cursos de extensión universitaria. Los datos pueden multiplicarse: como hemos podido comprobar en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba, Astrada fue Auxiliar en la Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1919 y, tres años más tarde, Director de la misma institución. También dirigió *La Gaceta Universitaria* en la segunda mitad de 1919 (según una noticia de *La Voz del Interior*, sabemos que renunció a ese cargo el 13 de octubre de aquel año). Toda esta serie de actividades “culturales” cristalizará unos años después, en 1922, cuando Carlos Astrada sea nombrado director de la Sección Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, cargo que ocupará hasta 1927. Desde ese lugar, emprenderá una política editorial del todo coincidente con el proyecto político-cultural de la Reforma, publicando, entre otros textos importantes, el ya citado “El conflicto de la cultura moderna”, de Georg Simmel, en 1923 —que tradujo y prologó— y “Orientaciones del pensamiento en Méjico”, de José Vasconcelos, en 1922.

En 1920, y como un avatar más de la gesta reformista, Astrada se instalará en La Plata acompañando como profesor de Psicología a Saúl Taborda, que en agosto había sido elegido rector del Colegio Nacional, que dependía de la Universidad platense. Taborda modificará los planes de estudio de la institución y removerá al plantel de los viejos docentes, abriéndolo a profesores reformistas como, además de Astrada, Héctor Roca, hermano de Deodoro. La empresa pedagógica llevada adelante por el pensador cordobés —que promovía la autonomía y la personalidad del alumno sustentadas en un régimen de autodisciplina y el desarrollo de la educación estética, además de considerar al acto pedagógico un “acto de amor” y a la institución educativa una sede para el encuentro humano y pleno entre profesores y alumnos— pronto encontrará la resistencia de la gestión radical, mostrando los límites que incluso algunos reformistas estaban dispuestos a conceder al movimiento nacido en los claustros cordobeses. En marzo de 1921, Carlos Melo, presidente de la Universidad, decretará la clausura del Colegio y la suspensión de Taborda, a la que se sumarán la moción de su destitución y la de todos los docentes a cargo de Huergo, el vicepresidente y consejero. A esa embestida se acoplaron fracciones estudiantiles conservadoras y la castrense Asociación Pro Cultura Secundaria. Tras varios intentos de resistencia por parte de los docentes y diversas agrupaciones estudiantiles que los apoyaban, sobrevendrá finalmente la expulsión de Taborda —acusado de “anarquizador”— junto con la de todos los reformistas. Astrada retornará a su Córdoba natal, donde continuará siendo uno de los protagonistas del movimiento reformista y de la escena cultural local. Debo estas líneas al valioso trabajo de Matías Rodeiro en torno a la vida y obra de Saúl Taborda (2014: 446-8).

Asimismo, en estas décadas Astrada cumplirá con creces uno de los imperativos del Manifiesto reformista, aquel que instaba a la nueva generación a «darse sus propios maestros», en un diálogo de apropiación creativa con el que irá construyendo los trazos de su propio pensamiento. No es de extrañar, entonces, que la reivindicación de autores contemporáneos como Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset o Eugenio D’Ors estuviera acompañada a menudo por la crítica o amistosa refutación de algún aspecto de sus filosofías, lo que debe entenderse también como expresión de una voluntad de constituir un pensamiento emancipado —voluntad de la que fue partícipe todo el movimiento reformista. Uno de los casos más significativos quizá sea el del filósofo D’Ors, comentado críticamente por Saúl Taborda y Carlos Astrada en el marco de su llegada a la ciudad de Córdoba en 1921⁵². En “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”, nuestro autor refutará las principales premisas de la epistemología d’orsiana, a tono con la búsqueda, común a buena parte del movimiento reformista, de autonomía intelectual. Para Astrada, ensayar “algunas observaciones críticas” al maestro catalán, “discutir honradamente sus ideas”, no era más que rendirle “el mejor homenaje”. La “adhesión literal, sin crítica alguna” era para aquellos “que ante el pensamiento ajeno no saben ejercitar el propio porque las ideas, y menos su grado de verdad, no les merecen un respeto profundo” (FHTJ, 202-3). A esa búsqueda de autonomía añadía, además, un gesto de honestidad y responsabilidad para con la empresa filosófica, que tempranamente erigirá en bandera de su vocación:

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

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

⁵² El texto de Saúl Taborda llevó por nombre “Ideas pedagógicas de Eugenio D’Ors” y apareció, junto al ensayo de Astrada, en el segundo número del Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, de septiembre de 1921.

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

En la conmemoración del primer aniversario de la Reforma, llevada a cabo el 15 de junio de 1919 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba, Astrada pronunciará “En esta hora que vivimos”, un exaltado discurso en el que pondera lo logrado por la “revolución universitaria”, jornada heroica “que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad” (EHV, 165). Sin embargo, argumenta Astrada, para que ello se consiga plenamente, para que la juventud reformista sea capaz de “elaborar un patrimonio espiritual para entregarlo, incontaminado, a las generaciones que nos sucederán” (EHV, 166), es necesario comprender el momento histórico en el que la nueva generación se inserta. El enfrentamiento bélico europeo —caracterizado en términos de una “contienda entre dos capitalismo” (EHV, 167)— es considerado el último episodio de la civilización materialista occidental, que ha relegado a la vida humana “a un último plano en la tabla de los valores”, constriñendo su libre desenvolvimiento en “la organización industrial y económica de la sociedad capitalista” cuya “expresión política” es “el Estado actual” (EHV, 169). Finalizada la guerra, ha iniciado en el mundo una cruzada por realizar “un nuevo ensayo de vida” o “nueva experiencia de humanidad” que deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la antigua sociedad, erigiendo nuevos valores que permitan una vida más humana (EHV, 167). A partir de ello, Astrada establecerá un parangón entre la situación histórica en que vive y la salida de la Edad Media. Para el joven filósofo, asistimos a un nuevo Renacimiento, que reclama un nuevo humanismo. Si bien la Revolución Francesa supuso un avance para el hombre, ese avance fue limitado, pues con ella accedió al dominio político y económico la “burguesía capitalista”. Simulacro de liberación, trajo como consecuencia el encadenamiento de la mayoría de la población, una vez más, a un trabajo servil. La generación que ha promovido la Reforma universitaria tiene la misión y la tarea de acompañar al nuevo proceso histórico, que representa una nueva “resurrección del hombre”. Al acabar con las formas que impiden la marcha ascendente de la vida, tiene también la misión de

redimirla “de todas las potencias enemigas, que atentando contra su eterna belleza, la han deprimido, ensombreciéndola” (EHV, 170). Asumir el hondo significado de la Reforma y llevar a término su potencialidad implica, en otras palabras, establecer los elementos que, lejos de lo accesorio de la disputa corporativa, apuntan a instaurar un nuevo modo de convivencia humana, “una nueva manera de partir el pan” (EHV, 169).

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

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

su concepción del mundo, ocupando la Universidad de Córdoba desde su fundación. El espíritu reformista, por eso, se había dirigido ante todo —y debía continuar esa tarea— contra el accionar de la institución eclesiástica, que procede a detener todo avance científico que pueda poner en peligro su hegemonía ideológica.

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

Por último, Astrada homologa el movimiento alemán contra la Iglesia Católica a la cruzada emprendida por Michelet y Quinet en Francia en favor de la libertad de enseñanza durante la tercera república, aunque apunta las “exageraciones” de este último movimiento, que “de antidogmático se hizo antirreligioso” (NK, 232). Este elemento es especialmente importante para nuestros desarrollos, pues muestra cómo Astrada, incluso en su reclamo de una *Kulturkampf* —esencialmente, un episodio en la secularización del Estado moderno—, deja la puerta abierta al problema filosófico, cultural y político de la religión. Astrada reivindicará el sentimiento religioso, irreductible a la organización institucional que, sistematizada en una serie de dogmas, convierte a la religión meramente en una máscara ideológica que recubre un conjunto

de intereses materiales⁵³. En ese sentido, también el problema de la religión puede abordarse desde el punto de vista de la relación entre la «vida» y sus «formas»: la religión institucional no sería más que una expresión cristalizada del perenne fluir de la vida, opuesta ya a su íntima necesidad expansiva. Por oposición, el sentimiento religioso puede identificarse con el devenir mismo de la vida, en tanto y en cuanto se trata de una dimensión colectiva de lo humano que permite su potenciación.

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

En este punto, Astrada y Taborda comparten la caracterización general de Simmel en torno a la religiosidad, que el autor alemán distingue de la religión ([1912] 2012:

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

36 ss). En el trabajo citado anteriormente, Jankélévitch comenta la posición del filósofo alemán de manera precisa:

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

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

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

Tanto “En esta hora que vivimos” como “Nuestro *Kulturkampf*” engarzan la gesta heroica nacida en los claustros cordobeses y proyectada al continente americano con la obra redentora que era llevada adelante en tierras eslavas. Tal concepción no era

privativa de nuestro autor; por esos años la Revolución bolchevique y la Reforma universitaria —como así también la Revolución mexicana, que Astrada celebrará en un texto de 1925⁵⁴— eran vistas como hitos análogos que anunciaban los «tiempos nuevos»⁵⁵. En ese sentido, en el transcurso de los años que estamos revisando se abrirá un ciclo de textos en los que Astrada precisará algunas notas de su temprana concepción ético-política, en una serie de desarrollos que se recorta sobre el horizonte epocal de la crisis de la democracia liberal en la emergente sociedad de masas. La elaboración de algunos de estos escritos primerizos se vincula a la promoción del grupo «Justicia» y su órgano: la revista *Mente*, que llegó a editar tres números entre mayo y agosto de 1920. El grupo estaba conformado por Carlos Astrada, Saúl Taborda, Deodoro Roca, Emilio Biagosch, Ceferino Garzón Maceda y Américo Aguilera, nombres asociados al ala radicalizada de la Reforma. No tenemos noticias de sus actividades por fuera de la revista, editada en Córdoba y en cuya tapa puede leerse el célebre verso de Goethe: «En el principio era la acción». En su Manifiesto, publicado en el número 2 de la revista *Mente*, de junio de 1920, el grupo reconoce su función social en tanto «intelectuales» en la lucha por trascender el orden capitalista, sin adoptar “la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto” (MJ, 190). Por estos años la cercanía entre el movimiento obrero y el reformismo universitario es aún fuerte. La revista *Mente* tiene una orientación general libertaria, de fuerte diálogo con las variadas tradiciones anarquistas —con un sesgo indudablemente romántico— y una defensa de la Revolución rusa. En esas páginas, nuestro autor publicará “El revolucionario eterno” (1920), “El Espíritu y la Historia” (1920) y “Antinomias sociales y Progresismo” (1920) —una reescritura de “Por el camino infinito...” (1919), editado en la revista *Clarín* de Buenos Aires. A ellos hay que sumar el célebre “El Renacimiento del Mito” (1921) —publicado en la revista de orientación anarco-bolchevique *Quasimodo*, dirigida por Julio R. Barcos—, “Principios categóricos” (1921), “La dictadura y el ideal revolucionario” (1921) —parte de una fraternal discusión con el autor ácrata Antonio M. Dopico editada en el periódico anarquista *El Trabajo* de Buenos Aires, que también reprodujo “En torno a

⁵⁴ Se trata del artículo “Arte mexicano”, en el que afirmará: “hoy México es crisol en que se depuran, para adquirir consistencia perdurable, los valores espirituales en que mañana fincará la civilización americana” (AM, 315).

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

La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega [1921]—, “La Democracia y la Iglesia” [1922] y “Felipe Daudet” [1923].

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

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

autores sólo puede ser una tentativa heurística, y la discusión con las distintas posiciones locales del socialismo debe considerarse desde el punto de vista de la universalidad del discurso filosófico, que Astrada intenta encarnar⁵⁶.

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

En estas páginas Astrada presentará una figura sacrificial, la del “revolucionario eterno”, que expresa una vida heroica completamente identificada con su ideal, la cual,

⁵⁶ El «contextualismo» que apuntamos en la lectura de Bustelo y Domínguez Rubio conducirá, en parte, a una caracterización errónea del resto de la producción juvenil de nuestro autor (1925-1927), al querer encontrar en ella un pensamiento que, abandonando la reflexión “política”, pasaría a estar preocupado únicamente por lo “estético” (Bustelo y Domínguez Rubio, 2015: n. 13, 299, 305). Volveré sobre este punto en el próximo apartado.

presta a la lucha, se vuelve un símbolo capaz de hacer comunión con otros hombres: “[u]na muerte así es un acto de fe que vivifica el ideal y lo prolonga más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó” (RE, 181)⁵⁷. Con ello, la impugnación política deviene también impugnación cultural y existencial: estos textos contienen una crítica al tipo espiritual del “burgués satisfecho”, hedonista y “filisteo”, que rige su vida por el epicúreo lema —«comamos y bebamos que mañana moriremos»—, entregado al confort y el bienestar de “una civilización material que entra por los ojos” (RM, 194), características a las que Astrada opone la lucha, el riesgo, el martirio, el heroísmo y la tragedia ínsitos en los grandes acontecimientos históricos. No hay en el joven autor argentino un culto del «vivir peligrosamente»⁵⁸ pero sí lo hay de la acción y la *praxis* como constitutivas del propio pensamiento —tema sobre el que volveremos en los próximos capítulos. “Quien no obra como piensa, no piensa completamente”, dirá en reiteradas ocasiones, refrendando un apotegma de Jean-Marie Guyau, de quien toma también el alto valor del «sacrificio» (RE, 181; PC, 195). De ese modo, se adivinan los contornos de un pensamiento que pone al hombre y su accionar en pos de realizar ideales y valores como epicentro del devenir histórico, que es terreno de lucha.

Junto con la figura del revolucionario eterno, Astrada habilitará otra vía para la reflexión en torno a la «ejemplaridad», que se plasmará en la postulación de una difusa

⁵⁷ En nuestra opinión, Bustelo y Domínguez Rubio no advierten el carácter de «figura» o «tipo» que tiene el “revolucionario eterno” y de ello infieren, en parte, una “exaltación del individuo” que no es tal (2015: 301). En general, los autores insisten en el carácter “individualista” del anarquismo astradiano (301, 309), como asimismo, ligado a ello, en el énfasis que nuestro autor pondría en la “libertad individual”, a la manera de una libertad negativa (297, 299, 305, 309). A nivel conceptual, no hay en la letra astradiana motivos suficientes para inferir tal caracterización, como tampoco resulta suficiente la referencia a Friedrich Nietzsche y, sobre todo, Max Stirner que Astrada realiza en estos textos —a quienes cita, por otra parte, junto a Jean-Marie Guyau, G. K. Chesterton, Eugenio D’Ors y Guido de Ruggiero, entre otros disímiles y variados autores.

⁵⁸ Como sí podemos encontrarlo, por ejemplo, en un coetáneo de Carlos Astrada, José Carlos Mariátegui (1894-1930), con quien nuestro autor comparte una matriz vitalista y romántica y una serie de lecturas comunes, muchas de ellas propias de la época —Nietzsche (de quien Mariátegui toma la expresión «vivir peligrosamente» y en discusión con el fascismo italiano, que por esos años la enarbolaba), Sorel, Eucken, Renan, Spengler, Unamuno, Ortega y Gasset, Rolland, entre otros. Sin embargo, aunque ello redunde en afinidades —preocupaciones, temáticas y postulados similares—, por estos años Astrada no tendrá ningún vínculo con el marxismo, a diferencia del intelectual y político peruano. En ese sentido, se equivocan quienes, como Kohan (2000: 46-9), hablan de una “inspiración” del joven Astrada en el marxismo, y de una “vuelta” al mismo en su madurez. Habrá que esperar hasta comienzos de la década de 1930 para detectar los primeros indicios de su preocupación filosófica y política por el pensamiento de Marx, lo que tampoco representará una adscripción partidaria. Para el tema del «vivir peligrosamente» en Mariátegui, por oposición al «vivir dulcemente y parlamentariamente», cf. Mariátegui ([1925] 1950).

idea de «grandes hombres» —con la que invoca los nombres de Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, lecturas obligadas de la época. La acción de estos héroes, consubstanciados con su pueblo, vale por lo que en ella es ejemplar; los héroes aparecen así como encarnación de ideales capaces de irradiar un influjo que mueve a los hombres hacia una *praxis* tendiente a modificar la situación histórica en la que están inmersos. Como caso fundamental de estos héroes debemos mencionar, con Astrada, a Lenin, pero también a Alexander Berkman y Emma Goldman (RE, 182)⁵⁹.

En esta serie de textos, Astrada profundizará una visión anti-teleológica y anti-etapista de la historia, que lo conducirá, una vez más, a impugnar la ideología del Progreso, esta vez poniendo énfasis en su traducción en el plano político. Así, nuestro autor rechazará tanto el liberalismo político —con su sufragio universal, su parlamento y otras “divertidas quisicosas” de la “superstición democrática”— como la socialdemocracia o el “socialismo político” —que, absorto en las ilusiones de un programa reformista vehiculado a través de la acción parlamentaria, encallaba finalmente en un quietismo.

En “Por el camino infinito...” la impugnación del “progresismo ingenuo” lo conduce a desplegar una compleja argumentación en defensa del grupo «Claridad», presidido por Anatole France y Henri Barbusse, frente a las críticas de Unamuno. También aquí Astrada se moverá en busca de una «posición intermedia»: si bien reconoce que el filósofo español tiene razón en considerar la ideología de «Claridad» como «progresismo», no puede acompañarlo hasta las consecuencias a las que él quiere llegar: un «anti-progresismo» —que podríamos emparentar con el tradicionalismo anti-modernista. La impugnación de la ideología del Progreso se ampara, en este texto, en un nombre: Georges Sorel⁶⁰. La posición de Unamuno resulta

⁵⁹ En un bello texto de 1926 recogerá la noción de Emerson de los «hombres representativos», esta vez en relación a la figura de Romain Rolland. Los grandes hombres marcan el rumbo ascendente de la emancipación espiritual de la humanidad, sin importar la actividad específica que les compete. Ellos “dan la pauta orientadora a toda una época y jalonan con su antorcha el camino de la historia: a costa de su vencimiento y de su dolor crece y se abriga, en ellos, el espíritu que desinteresadamente encarnan. Porque rinden su vida bajo la bandera del ideal invisible, son los únicos combatientes invictos. Rolland, vencido y doliente, es uno de los máximos triunfadores de nuestra época [...] Como Heine — otra alma libre y liberadora—, podrá cifrar su mejor timbre de gloria, más que en los hermosos libros, vibrantes de emoción humana, que nos ha dado, en «haber sido siempre un soldado intrépido en la guerra de la independencia de la humanidad»” (AE, 322).

⁶⁰ El presunto “sorelismo” o “vitalismo soreliano” de Astrada en este período —en el cual Bustelo y Domínguez Rubio insisten reiteradamente (300, 301, 305, 307, 309)—, nos parece una caracterización excesiva, para la cual no basta con apuntar las referencias al autor francés en torno a la crítica del progresismo y la constatación del uso de la noción de «mito». Tendré ocasión de precisar este punto en

igualmente estéril pues también desemboca, como el progresismo, en un “*non agir*” [ausencia de acción] —además de no poder integrar adecuadamente las conquistas de la ciencia a la vida humana, agregamos nosotros⁶¹. Astrada terminará por reconocer en el grupo «Claridad» una comunidad de ideales, pese al desacuerdo filosófico de fondo (PCI, 177).

Frente al “socialismo político”, el argentino postula que “otros son los caminos de la emancipación social” y defiende una visión en la que la Revolución bolchevique no es el resultado de una evolución mecánica de la realidad socioeconómica, sino una creación original producto de la lucha de los hombres, verdadero factor decisivo del cambio histórico⁶². Para Astrada, se ve mellado así el determinismo económico del materialismo histórico, al que critica, como así también el del liberalismo —que en ese punto coinciden. La Revolución rusa señala, por el contrario, una “discontinuidad” en el decurso histórico pretendidamente lineal y homogéneo:

[L]os que van a Rusia, como presuntos observadores imparciales [...] son aquellos en quienes aún no se ha encendido la visión espiritual de la Rusia que es encarnación viva de la utopía [...] Va Bertrand Russell, el filósofo matemático, imbuido de las supercherías del liberalismo inglés, y no encuentra la Rusia que creyó encontrar. Como buen inglés y de acuerdo a un mezquino preconcepto hedonista, fue a ver si en Rusia reinaba, después de la revolución, el *bienestar*; y Rusia no es bienestar, sino tragedia y lucha heroica. Va también H. G. Wells, el novelista y socialista militante, y su visión utilitaria, igualmente mezquina que la de su compatriota el filósofo, mata ¡oh, ironía! su fe en lo fantástico; y descubre que la experiencia rusa no se aviene con

el capítulo IV de la presente tesis, con motivo de la discusión en torno a tal noción. Asimismo, la referencia tangencial de Astrada al “moderno sindicalismo” en “Por el camino infinito...” —que, por otra parte, desaparecerá en la reescritura del texto que publica al año siguiente bajo el título de “Antinomias sociales y Progresismo”— nos parece insuficiente para considerar una adscripción del filósofo cordobés al sindicalismo revolucionario, tal y como pretenden los autores (2015: 300).

⁶¹ Estos pareceres no contradicen la defensa que Astrada había hecho de Unamuno en 1916. Sí precisan las coordenadas en que se realiza la impugnación de la ideología del Progreso, ya presente en aquel texto polémico. Por otra parte, como han señalado con acierto Bustelo y Domínguez Rubio, estas operaciones de impugnación y defensa de aspectos parciales del pensamiento de algunos autores — Unamuno, Ortega, D’Ors, entre otros— arroja “un interesante índice del uso estratégico de los «maestros de la juventud» que realizaron nuestro filósofo y el movimiento estudiantil en general [...] [En el] discurso ante el primer aniversario de la Reforma, Astrada citaba a Unamuno para legitimar su definición vitalista de patria; a los pocos meses, descalificaba al «efectista Unamuno» por su conservadurismo político en el artículo que glosamos; y, cuatro años más tarde, cuando Unamuno era desterrado por la dictadura de Primo de Rivera, Astrada encabeza la campaña cordobesa de denuncia y publica en *La Voz del Interior* «Unamuno, maestro y amigo», un breve texto que, a través del apoyo al «insigne humanista» que sufría la opresión de la dictadura española, refrenda las luchas por la libertad desplegadas en distintos puntos del planeta” (2015: n. 18, 300). Una vez más, este modo de proceder de Astrada en tanto lector se continúa más allá del período estudiado.

⁶² Esta concepción de la historia, así como la impugnación de toda cosmovisión que pretenda un sentido finalista a la misma se trata de una constante en el pensamiento de Astrada, cuya expresión más acabada probablemente sea su libro *El marxismo y las escatologías* (1957).

el putrefacto dogma del evolucionismo en que se han anquilosado las democracias occidentales; que por no atenerse a las formas orgánicas que ha cristalizado el occidente, es una *aventura* condenable. Sí, Rusia no realiza el dogma del mecánico mister Spencer, sino que señala una discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal (RM, 194; énfasis original).

Astrada llamará “concepción anárquica” (RE, 178) a su visión de una Historia abierta, esto es, «sin principio» objetivo o trans-histórico que la rija, sin finalidad determinada, atravesada por grandes acontecimientos históricos contingentes de los cuales los seres humanos son protagonistas y que marcan el rumbo del devenir.

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

Es ya célebre entre los estudiosos de Astrada y la filosofía e historia de las ideas argentinas el texto de 1921 en que la Revolución rusa es caracterizada, como reza su título, en términos de “El Renacimiento del Mito”, y probablemente sea el que más tinta haya hecho correr entre sus escritos de juventud. No se ha reparado tanto, en cambio, en el léxico vinculado al ámbito religioso que atraviesa todo el escrito, y que hará decir a nuestro autor que el alborear de la nueva edad inaugurada por la Revolución trajo como consecuencia la elevación del espíritu humano a un “trance de religiosidad”. Los bolcheviques han “articulado en palabra una voz milenaria”, señalando a los pueblos oprimidos la ruta a seguir en la permanente ascensión de la humanidad guiada por los ideales de justicia y libertad. Rusia “ha encarnado el verbo” de sus “profetas máximos” —Dostoievsky, Tolstoi, Gorki, Lenin, Lunatcharsky—; su

voz pronuncia “el evangelio eterno del Hombre” (RM, 192-4)⁶³. El léxico vinculado a la dimensión religiosa permeará toda su producción juvenil y, en nuestra opinión, su utilización no está asociada a un mero recurso retórico o a una serie de metáforas literarias, sino que expresan, en definitiva, un verdadero “*pathos* mesiánico” (Löwy, 2014: 16) e, incluso, una “mística de la revolución” (Löwy, 2012), que pueden ser consideradas otras muestras de la sensibilidad romántica que recorre toda su producción juvenil. En ese sentido, el «mito» —del que nos ocuparemos en detalle en el capítulo IV— recorta sus perfiles como una figura de reencantamiento profano que posibilitará «lo nuevo», devolviendo a los hombres la “fe” y la “esperanza” necesarias para una lucha heroica en pos de la superación del estado de cosas existente. La idea de “redención” humana —inmanente, en la que los hombres toman parte mediante su acción— y la constante caracterización del espíritu revolucionario en términos religiosos, expresan, en definitiva, un «ateísmo religioso» que lo acompañará, con otros ropajes y otras modulaciones, de manera matizada y, aún, subrepticia, durante toda su trayectoria vital.

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

⁶³ En ese sentido, no es casual que los “profetas” que Astrada menciona, a excepción de Lenin —quien, para el argentino, es el gran “héroe” de la revolución—, expresaran cosmovisiones donde aparece la dimensión religiosa de un modo trascendente o inmanente.

Pese a los desplazamientos que producen las reescrituras astradianas, el horizonte de una humanidad que ha roto el yugo de la opresión y la explotación capitalista, el “*desiderátum*” astradiano de una “nueva forma de convivencia social” o “nuevo ensayo de vida”, puede formularse con un mismo nombre: “socialismo integral” (DI, 237), que expresa una democracia que, trascendiendo los estrechos esquemas del liberalismo político y el parlamentarismo, y asentada en los ideales de “justicia” —a veces también “justicia social”— y “libertad”, posibilitando su pleno despliegue, sea capaz de integrar “los valores políticos con los económicos” (DI, 238; RP, 279). Si el ideal de “justicia” apunta a la dimensión material de la vida humana, pretendiendo corregir la inequidad inherente al modo de producción capitalista e inaugurando “una nueva manera de partir el pan” capaz de restituir en su dignidad a los “pueblos expoliados” (RM, 194), el de “libertad” refiere a la liberación de lo humano de sus lastres, concentrados en el «dogma» científico o religioso, en el Estado en tanto instrumento de explotación, en la economía capitalista y el despliegue de la técnica y su consecuente “primacía de las cosas” (DO, 294).

II. 4. Hacia una convivencia universal: «patria» y «humanidad». La disputa con el nacionalismo católico

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

Para el joven Astrada, la patria no puede considerarse una “mera contemplación del pasado”; la expresión elegida por el argentino resume una vida vigorosa y ascendente: “[y]o simbolizaría a la patria antes que en una vida que declina, llena de

recuerdos, en la de un joven, pleno de esperanzas, que se inicia en la vida con un corazón puro, capaz de todo impulso generoso” (EHV, 166). Resuenan aquí los ecos de la célebre consigna de Nietzsche: la patria es, ante todo, la «tierra de los hijos». Ello supone, sin embargo, la inserción de nuevas promociones, de nuevas generaciones, en una tradición que es apropiada y recreada con miras al porvenir. Por ello es que Astrada recogerá, en definitiva, una bella imagen de Jean Jaurès con la cual resume su noción de «patria»: “«estamos atados a este suelo por todo lo que nos precede y todo lo que nos sigue; por lo que creamos y somos creados, por el pasado y por el porvenir; *por la inmovilidad de las tumbas y por el nacimiento de las cunas*»” (EHV, 166; énfasis propio). Como intentaré mostrar en el próximo capítulo, esa concepción de “patria” que Astrada propone, ligada a las dimensiones pretérita y futura, está en íntima conexión con el modo en que el filósofo argentino entiende al ser humano, esto es, con su visión antropológico-filosófica.

Sin embargo, contemplar la dimensión nacional no inhibirá a Astrada de criticar a cierto tipo de patriotismo que, aliado con el Capital y la Iglesia, supone un lastre para la supresión de las condiciones de explotación de la clase obrera —“La Democracia y la Iglesia” (1922)— y el avance de la libertad de la cultura y de la ciencia —“Nuestro *Kulturkampf*” (1922). En ese sentido, algunos meses después del discurso conmemorativo de la Reforma, en octubre de 1919, Astrada tomará parte en una polémica abierta contra la Liga Patriótica Argentina —opositora al proceso de Reforma universitaria y, como nuestro autor consigna, protagonista de los sucesos de represión del movimiento obrero conocidos como la “Semana Trágica”, en enero de aquel año— y, en general, el nacionalismo católico, de importante presencia en la Córdoba monacal. Ello otorgará al joven filósofo una oportunidad para precisar su noción de “patria”. En “*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas”, nuestro autor se defenderá de las acusaciones que rebajan al movimiento reformista a “enemigos de la patria”; por el contrario, según el cordobés —por entonces director del órgano estudiantil *La Gaceta Universitaria*—, los integrantes de la Liga y, en general, el nacionalismo católico argentino, carecen de un concepto “claro y elevado” de patria, confundiéndola con el Estado y redundando en una visión de la misma que resulta anacrónica y retardataria, “cadáver en estado de putrefacción”. Frente a ello, la gran misión histórica de la generación reformista propone una concepción de la patria que

contempla el pasado y el porvenir, y que recoge también los postulados de la gesta nacional de 1810, como ensueños aún no realizados plenamente:

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

En esta serie de desarrollos, el joven Astrada perfila una de las notas dominantes de su pensamiento político de madurez: la accesión a lo ecuménico se realiza a través de la particularidad de cada pueblo. En ese sentido, el “nuevo ensayo de vida” que suponen las horas de lucha heroica y trágica en que se ve sumido el mundo implica la instauración de una vida superior, “más humana y más bella”: la fraternal convivencia de la humanidad universal en la cual logre afirmarse cada pueblo, cada individualidad o “personalidad” histórica particular (EHV, 167). No se trata, entonces, de un universalismo abstracto; tampoco de un internacionalismo en el que la particularidad se diluye en la (presunta) universalidad que encubren el «Progreso» y la civilización occidental. Más aún: en textos como “La deshumanización de Occidente” [1925]⁶⁴ y “El teorema de Paul Valery” [1926] la crítica a la civilización occidental técnico-mercantil está anudada a un cuestionamiento del eurocentrismo y el “exclusivismo del pensamiento occidental” (DO, 291). Sin embargo, ello tampoco deriva en un relativismo cultural, pues Astrada recuperará, para el “nuevo ensayo de vida” en ciernes, ideales políticos propios de la Modernidad y del acervo cultural de la tradición occidental, greco-latina —de la que no renegará jamás, pese a su apertura a la influencia de Oriente como categoría cultural. El rechazo de la filosofía de la historia subyacente a los “pensadores de la decadencia” —que desarrollaré en profundidad en el próximo capítulo— representa también el rechazo a ver acabada la civilización occidental, que Astrada llega a considerar remozada por un agente «externo»: el pueblo ruso. Así, en “Nuestro *Kulturkampf*” [1922] dirá que “[e]l espíritu eslavo se

⁶⁴ Un extracto importante de este texto, con ligeras modificaciones, fue publicado algunos meses antes en el periódico *La Voz del Interior* con el título “Tagore y la civilización occidental”, el 5 de diciembre de 1924. El fragmento fue publicado mientras Rabindranath Tagore estaba en Buenos Aires y se realizaban gestiones para su visita a la ciudad de Córdoba.

inserta en el maltrecho cuadro de la vieja civilización greco-latina, polarizando los afanes éticos de la conciencia histórica hacia un ideal de justicia social” (NK, 228). En ese sentido, la *Weltanschauung* romántica expresa, también, una revuelta moderna contra la Modernidad, que busca «absorber», superar dialécticamente, sus limitaciones.

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

El trabajo de Bustelo y Domínguez Rubio citado anteriormente circunscribe la orientación política del pensamiento astradiano juvenil a los años 1919-1925, suponiendo una deriva esteticista que acompañaría al agotamiento de las posibilidades de las oleadas revolucionarias en Europa tras la revolución bolchevique, como así también los límites del movimiento reformista en Argentina (2015: n. 13, 299, 305). Una lectura tal termina por complementar los pareceres de Llanos (1962) sobre el período juvenil, “Literario”, de Astrada, pero estrechando sus límites cronológicos. Ambas lecturas merecen, en nuestra opinión, una serie de precisiones; como intentaremos mostrar en este apartado, la imagen de un Astrada «político» y otro «metafísico», «estético» o «literario» se resquebraja por completo: tanto porque conviven textos que apuntan a ambas dimensiones durante toda su producción juvenil cuanto porque tales planos no pueden separarse con tanta facilidad —pues, por empezar, lo ético-político y la estética, como así también sus apreciaciones metafísicas, son consideradas desde el punto de vista de los «tiempos nuevos» y una «nueva sensibilidad» que adviene, esto es, una «cultura para la vida».

Por un lado, las constantes referencias de Astrada a un ideal de “belleza” junto a los de “libertad” y “justicia” (EH, 185), su impugnación de la civilización capitalista en términos de una “civilización mezquina donde no impera la belleza ni se rinde culto a los ideales” (RE, 180), con el consecuente horizonte de la redención humana como el de una “vida más humana y más bella” (EHV, 167), nos sugieren que en su obra existe una línea que conduce al tema de la «estética» por fuera de una consideración artística, y que la liga directamente a una dimensión ético-política. La clave para este tipo de lectura nos la proporciona el escrito “El sentido estético de la vida” [1922], y su reelaboración “El nuevo esteticismo” [1924], textos en los que Astrada comenta la

conferencia de Ortega y Gasset “Para un Museo Romántico” [1921]⁶⁵. A partir de los desarrollos del filósofo madrileño, nuestro autor dará con la idea de “estética vital”, que viene a solaparse con sus escritos emancipatorios de la época, como tendremos ocasión de desarrollar en el cuarto capítulo. En ese sentido, quisiera adelantar únicamente que el ensayo “Obermann. Escepticismo y contemplación” [1918] y páginas como “Diálogo de sombras” [1922] y “La Aventura Finita” [1925], entre otras, traducen, trasladados a un plano metafísico y en estilo literario, preocupaciones que tuvieron tratamiento en un terreno expresamente político; en Astrada siempre aflora la ligazón que existe entre una determinada concepción del ser humano y sus implicancias práctico-políticas⁶⁶.

Por otro lado, los textos de Astrada sobre Estética pueden rastrearse a partir de 1921 —como los propios Bustelo y Domínguez Rubio reconocen (2015: 305). Amparado en sus lecturas neokantianas, el filósofo cordobés esbozará una serie de escritos en que afirmará su adhesión a una concepción de la Estética en tanto disciplina autónoma y al arte como actividad cultural humana independiente. Se trata, en su mayoría, de ensayos técnicos, en que pondera o discute orientaciones de la Estética y la Teoría y Filosofía del Arte contemporáneas, y entre los cuales podemos destacar “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*” [1921], “El Juicio Estético” [1924], “La estética de Croce” [1925] y “La limitación clasicista” [1926]⁶⁷.

⁶⁵ Ese texto será reelaborado y editado como “Presentismo y Futurismo” en su libro *Temporalidad* (1943), eliminando toda referencia a José Ortega y Gasset.

⁶⁶ El texto de Gerardo Oviedo (2013), aunque no aborda el material bibliográfico astradiano que aquí utilizamos, expresa con claridad esta ligazón entre la consideración de lo humano en Astrada y sus implicancias ético-políticas.

⁶⁷ El escrito de 1921 “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”, si bien dedicado principalmente a polemizar con la teoría del conocimiento de Eugenio D’Ors, incluye los primeros indicios de una indagación que concede una autonomía a la esfera de la vida del arte. Astrada pondrá en entredicho las premisas fundamentales de la epistemología o “concepción biologista de la lógica” d’orsiana, que establecía la formación del concepto como mera reacción a un dato externo, es decir, como resultado de una imposición que venía “de fuera”. Con esto, según Astrada, la filosofía de D’Ors no superaba el pragmatismo y su “punto de vista instrumentalista”. El catalán, no obstante, que advertía las limitaciones del pragmatismo, intentaba trascenderlo, para lo cual añadía una dimensión estética que venía a mixturarse, en su “lógica biológica”, al proceso de elaboración conceptual propio de la Ciencia. Ante esas pretensiones de D’Ors, el joven Astrada plantea que las grandes áreas de la actividad cognoscitiva son tres: Lógica, Ética y Estética, en las que el “prisma de la razón descompone la luz de un único problema: el problema de la objetividad; así la verdad es el objeto de la Lógica, el bien el objeto de la Ética y la belleza el objeto de la Estética” (FHTJ, 200). Desde ese punto de vista —que para Astrada se trata de una conquista ineludible que Immanuel Kant legara a la historia de la filosofía y del pensamiento humano—, la teoría d’orsiana está viciada desde el comienzo, pues entrelaza al punto de confundir los dominios del Arte y de la Ciencia, lesionando ambos. En la teoría del catalán la actividad de la cultura humana que es denominada Arte se vería contaminada de pragmatismo, pues introduce en su objeto una dimensión utilitaria; y en el dominio de la Ciencia lo haría de estetismo,

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

[n]o es aventurado [...] confiar en que nuestro siglo realice una rehabilitación del hombre, lo encamine hacia un ámbito soleado propicio para la eclosión de floras

confundiendo en definitiva su objeto con el de la Metafísica. En el núcleo de la filosofía d’orsiana reaparecían, con ello, el biologismo, el pragmatismo y el utilitarismo contra los que la Reforma de 1918 —al menos en la línea que integraba Astrada— se había alzado.

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

espirituales inéditas. No en vano ha advenido una *nueva sensibilidad*, a cuyo conjuro parece dilatarse el horizonte de las posibilidades humanas, y el pulso vital cobrar intensidad y aceleración inusitadas.

Cabe todavía esperar que un soplo primaveral remoce a la agostada humanidad, que la mutilada criatura humana se reintegre en la totalidad de su ser, de sus sueños, de su fuerza creadora —que, sintiéndose vivir, se reconozca en la pujanza de su brote juvenil (DO, 300; énfasis propio).

La apelación a la “nueva sensibilidad” no es casual, y enlaza con el último de los puntos que quisiéramos brevemente destacar en este apartado dedicado a discutir la imagen de un Astrada que hacia 1925 habría abandonado las preocupaciones «ético-políticas». Se trata de la apropiación de las ideas orteguianas cuya difusión, si bien comenzó con el primer viaje de 1916, encontrará un impulso mayor a partir de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, de 1923⁶⁸.

Retomamos en este punto algo que ya hemos expresado: el vitalismo de Astrada a menudo tomará los cauces de una celebración de «lo nuevo». En ese sentido, en el muy orteguiano ensayo “Plasticidad Mental” —y su reescritura, “Imperativo de plasticidad”, ambos fechados en 1926—, nuestro autor demandará una actitud de apertura mental ante la sugestión de lo que surge, expresado en las últimas conquistas en materia del conocimiento y la cultura humanas, signos de la novedosa orientación de la sensibilidad de la época. Dos figuras le sirven a Astrada como contrapuntos para forjar su “imperativo de plasticidad”, la del «snob» y la del «misonéista». Mientras el primero encarna “el dogmatismo insustancial de la última palabra”, identificando “verdad y novedad”, el segundo también representa una actitud dogmática que rechaza todo posible avance del orden intelectual “desde una posición teórica definida, en la que su mente ha quedado prisionera y anquilosada” (PM, 329). Nuestro autor buscará desembarazarse de ambas perspectivas, salvaguardándose tanto del estéril rechazo de lo nuevo como del culto vacío e insustancial de la “moda”. Y, sin embargo, advertirá refrendando a Ortega y Simmel: “debemos reconocer que en las teorías de «moda», tan empeñosamente desacreditadas, palpita, sin duda, una realidad cuya captación y análisis, por difíciles que sean, es tarea calificada de la mente capaz de meditar”. Y agregará más adelante, en defensa de una actitud proclive a valorar las orientaciones

⁶⁸ El sintagma “nueva sensibilidad” aparecerá por primera vez en la letra astradiana en el folleto de 1924 *La Real-politik. De Maquiavelo a Spengler*. Nuestro filósofo ya había comentado algunas ideas de Ortega por primera vez en febrero de 1922, en el citado “El sentido estético de la vida”.

de la actividad intelectual y artística que señalan una «nueva sensibilidad»: “las nuevas ideas estampan su impronta en la mente plástica, y luego ésta, auxiliada y fiscalizada por el espíritu crítico, discrimina, identifica y define la esencia correspondiente, denunciada por la huella sutil” (PM, 332). El “imperativo de plasticidad”, entonces, no es más que una «posición intermedia» entre el culto acrítico de la novedad y su completo rechazo, que permite discriminar, entre las nuevas adquisiciones de la «cultura» humana, aquellas que responden a la «vida» y sus exigencias. Astrada hará un sucinto inventario de las conquistas culturales que ensanchan el horizonte intelectual y vital de la época: “las teorías y sugestivos puntos de vista de Freud”, “la teoría de la relatividad de Einstein”, “las ideas biológicas de von Uexküll”, “el pujante neovitalismo de Driesch”, la “atrevida (y, sin duda, pasible de una severa apreciación crítica) concepción de Spengler” y la aguda filosofía de Simmel (PM, 331). Asimismo, advertirá las potencias de las vanguardias artísticas, otro de los numerosos índices de un mundo nuevo que se abría paso. Tales argumentos hallarán eco en “Globos de cristal” —y su reelaboración “Orbes ingravidos”, también ambos de 1926.

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

por alquitaración de sentimientos o ideas nacidos en él o de sugerencias que puedan llegarle de fuera” (P, 345; énfasis original)⁶⁹.

La promoción de experiencias vanguardistas no está divorciada de una consideración que excede los márgenes de la «Estética» en tanto disciplina autónoma; dichas experiencias son comprendidas como manifestaciones de la «nueva sensibilidad» y, con ello, como parte de la misión histórica que está llamada a cumplir la «nueva generación». Ello suponía, entre otras cosas, un «arte vital», esto es, una manifestación más de una «cultura para la vida». En “La primacía de lo nuevo” —el discurso pronunciado en la Universidad Nacional de Córdoba con motivo de la visita del filósofo alemán Max Dessoir (1867-1947) y reproducido parcialmente en el tercer número de *Clarín*— expresará en bella síntesis lo que implicaría aquella tarea histórica: “variación en la continuidad. Nada sería el árbol secular de las culturas si el torrente de savia joven no interrumpiese impetuoso en su esquelético armazón, cubriéndolo, para gloria del pensamiento y de la vida, con una floración más”. Como sugiere acertadamente Matías Rodeiro, la revista fundada por Astrada puede pensarse como uno de los últimos “fulgores” de la gesta reformista⁷⁰; se enlaza, con ello, a todos los intentos de renovación política, social, estética, pedagógica y filosófica que sobrevinieron desde entonces y, por lo menos, hasta fines de la década de 1920, y que no pueden considerarse discurriendo por carriles separados o enteramente autónomos.

⁶⁹ Más de cuarenta años después, en su autobiografía de 1968, Pettoruti recordará aquellas jornadas: “Me hice en Córdoba de excelentes amigos, entre ellos Carlos Astrada y Oliverio de Allende. Una noche dando vueltas y más vueltas alrededor de la plaza, como lo hacíamos de costumbre, vimos de pronto saltar la idea de una revista artística y literaria. La planeamos al día siguiente y ellos la sacaron a la luz el 30 de agosto. Se llamó *Clarín*” (Iglesias, 2014: 10).

La revista *Clarín* estaba inspirada en gran parte en la revista bonaerense *Martín Fierro*, y tiene puntos en común con *Inicial*. Astrada colaboró con ambas publicaciones: en *Martín Fierro* (febrero de 1927, año IV, n°38) publicará “Imperativo de Plasticidad” y en *Inicial* (febrero de 1927, año III, n°11) aparecerá “La Arcadia Prehistórica”, una crítica de la Córdoba monacal que no era más que un extracto de su escrito sobre la Reforma universitaria como *Kulturkampf*. *Clarín* puede consultarse íntegra en una edición facsimilar a cargo de la Universidad Nacional de Córdoba (2014), con tres prólogos a cargo de Paulina Iglesias, Guillermo David y Matías Rodeiro, y Ana Clarisa Agüero. Los artículos firmados por Astrada son: “Pettoruti, artista de vanguardia” (n°1), “La cadena del retorno” (n°1), “La primacía de lo nuevo” (n°3), “La conversión de Jean Cocteau” (n°4 y 5) y los ya citados “La limitación clasicista” (n°2) y “Orbes ingravidos” (n°6 y 7), todos ellos de 1926.

⁷⁰ “La llamada Reforma universitaria —dice Matías Rodeiro— (...) fue un fenómeno libertario que «desbordó» las aulas, así como su origen en la recordada huelga estudiantil de junio de 1918. Y sobre los reboses de aquel mítico acontecimiento emancipador, además cabría señalar que uno de sus principales afluentes provino de la vertiente que mana desde la esfera estética; cuya corriente, al derivar entre los puertos que van del modernismo a las vanguardias, cruzó los cauces de lo político, de lo filosófico, de lo pedagógico, y los dejó cruzados” (Rodeiro, s.f.; énfasis original).

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

La recreación de la *Revista Oral* en tierras cordobesas será la última actividad de Astrada a la cabeza de *Clarín*: al año siguiente delegará su dirección en Saúl Taborda, que continuará la publicación vanguardista por cinco números más, sumándose a los siete publicados por nuestro autor. 1927 será un año de pasaje para Astrada: ganador de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios en Europa durante dos años por el ensayo *El problema epistemológico en la filosofía actual*, partirá hacia Alemania en busca de recibir de primera mano la formación filosófica que, hasta ese momento, había cultivado en gran parte de manera autodidacta. Había contribuido, por supuesto, el trato con sus coetáneos y mayores: no sólo los mencionados Deodoro Roca y Saúl Taborda —quien habría viajado a Europa y visitado Marburgo por recomendación de Ortega y Gasset (Rodeiro, 2009: XV)— sino también Luis Juan Guerrero, Coriolano Alberini —con quienes había trabado amistad en 1920, en su breve estadía platense, y con quienes se reencontrará en Alemania en 1927 y 1930 respectivamente— y Macedonio Fernández; además del vínculo con Ángel Vassallo, Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Homero Guglielmini y Carlos Cossio, entre tantos otros, tejido a raíz de las innumerables publicaciones culturales por las que Astrada circuló en la agitada década de 1920. En esos nombres —a los que habría que agregar muchos otros, como Nimio de Anquín, que recibirá una beca junto con Astrada, Francisco Romero, Ezequiel Martínez Estrada— va cifrada buena parte de las líneas de evolución

del pensamiento filosófico argentino en el siglo XX, con sus silenciosas querellas y sus puntos de encuentro y desencuentro filosóficos e ideológicos, sus agregaciones, posicionamientos y reconfiguraciones en torno a los grandes acontecimientos políticos nacionales e internacionales.

El 15 de junio de 1927 —fecha alegórica que anunciaba el final de una etapa: exactamente nueve años después de la Reforma universitaria— Astrada partía hacia tierras germánicas. En el puerto de Buenos Aires lo despidieron, entre otros, Macedonio Fernández, Antonio Navarro, Saúl Taborda y Emilio Pettoruti. El viaje, a la vez que acontecimiento de importancia inconmensurable en su trayectoria vital, es síntoma y caso de un momento específico y más amplio del desarrollo institucional de la filosofía en nuestro país: el comienzo de su profesionalización⁷¹.

⁷¹ Sobre la profesionalización de la filosofía argentina, cf. Alberini (1949), Oviedo (2005), Pró (1965), Romero (1950; 1952), entre otros.

SEGUNDA PARTE

III. TERCER CAPÍTULO. El «ideal» y la «vida». Líneas esenciales del pensamiento ético-político juvenil de Carlos Astrada.

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

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

—Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, Munich, 1923 [citado en Lukács, 1953: 370].

...para vivir es necesario «velar el abismo».

—Henri-Frédéric Amiel [paráfrasis de Carlos Astrada incluida en “Obermann. Escepticismo y contemplación”, 1918].

La mayor parte de la bibliografía crítica subraya la importancia del ensayo “Obermann. Escepticismo y contemplación”, publicado en la revista bonaerense *Nosotros* (Año XII, n°112, septiembre de 1918), colocándolo en un lugar central de la producción juvenil astradiana. El propio autor se encargó de destacar su escrito al ubicarlo, junto a una serie de textos tempranos afines, en la primera parte de su libro *Temporalidad* (1943). En su ensayo, Astrada analiza una serie de personajes literarios —centralmente, Obermann y Brand, de las novelas homónimas de Étienne de Senancour (1770-1846) y Henrik Ibsen (1828-1906), respectivamente; pero también, en menor medida, Don Quijote y Hamlet—, pretendiendo identificar en ellos una serie de “formas de vida” o “concepciones de la vida”, que podemos entender como disposiciones o actitudes fundamentales que adopta el ser humano frente a la vida y el mundo. Astrada se centrará en dos formas de vida opuestas, antinómicas: el «voluntarismo» que encarna Brand y que implica una “afirmación de fe y vida”; y la

ausencia de voluntad de Obermann, que redundará en una “postración moral que reduce a la inacción” (O, 145), y que Astrada resumirá con el nombre de «noluntad»⁷².

De su reflexión en torno a la forma de vida que encarna Obermann, Astrada esbozará algunas reflexiones que pueden considerarse «metafísicas». En función del resto de su trayectoria intelectual —que, como es sabido, derivará, a través de la estación Heidegger, en la asunción de la filosofía «existencial»—, “Obermann. Escepticismo y contemplación” ha sido leído a menudo como una anticipación de problemas y preocupaciones que, manteniéndose en esta instancia en un plano puramente subjetivo (Llanos, 1962: 15), Astrada sólo asumirá plenamente años después, al profundizar en la dimensión ontológica a través de la adopción de la analítica existencial del *Dasein* que desarrollara su maestro de Friburgo.

Con todo, queremos proponer una lectura complementaria, intentando poner de relieve las posibles implicancias ético-políticas de los desarrollos de nuestro autor en el citado ensayo. Ello no implica descartar las otras interpretaciones o afirmar que nuestras conclusiones son incompatibles con las otras; antes bien, nuestra aspiración es que puedan ponerse en diálogo productivamente. En su Prólogo a *Temporalidad*, comentando el ensayo que aquí nos ocupa, Astrada escribe: “[en él], el problema del destino del alma individual toma el camino del ideal moral y desemboca en la antinomia de acción y contemplación, decidiéndose, en la vida del personaje de Sénancour, por una actitud contemplativa llena de dolorosa incertidumbre” (Astrada, 1943: 7-8). Como hemos afirmado en reiteradas oportunidades, la indagación «metafísica» y «antropológico-filosófica» no está divorciada, en nuestro autor, de una consideración ético-política, es decir, de una meditación en torno a la decisión o toma de posición moral frente al mundo, como así también de los valores e ideales capaces de establecer la convivencia humana. Es a partir de ese prisma que examinaré el concepto de «noluntad» y las distinciones que Astrada introduce entre «vida activa» y «vida contemplativa», para luego pasar, en la próxima sección del presente capítulo, a analizar las relaciones entre el “ideal” y la “vida”, núcleo de su pensamiento ético-político juvenil.

⁷² Es precisamente con el nombre de “La noluntad de Obermann” que Astrada incluirá el ensayo de 1918, con algunas modificaciones y ligeras correcciones de estilo, en *Temporalidad*. El término «noluntad», tomado de Arthur Schopenhauer (1788-1860), tendrá alcances disímiles a los que tiene en la visión filosófica del alemán, para el cual está asociado a la «voluntad de no-querer» como modo de renunciar al dolor del mundo.

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

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

Obermann expresa, por un lado, la ansiedad de eternidad y la constatación de la finitud de su vida, oposición que en última instancia lo conducirá a la inacción: “[d]esde el momento en que descubre racionalmente su mortalidad se adentra en su espíritu el terror de la nada [...] ¿Qué es lo que puede aquietar a un hombre que para vivir le es necesario, ante todo, saberse eterno?” (O, 169)⁷³.

Por otro lado, la figura de Obermann aparece desgarrada en una segunda oposición, que se engarza a la primera pero que no es reductible a ella. Se trata de la contradicción perentoria entre “lo esencial y permanente” y “lo fenoménico y pasajero” (O, 159). Obermann es capaz de vislumbrar lo absoluto, los pequeños destellos de la perfección, de la belleza atemporal y eterna, y es su aspiración alcanzarlos, vivir en ellos. “Según Obermann —escribe Astrada—, la vida, en virtud de sus más altos atributos, debe implicar la afirmación de principios eternos” (O, 154). Sin embargo, ellos se deshacen ante las impurezas de la vida, efímera, fluida, cambiante, inacabada e inacabable. La aspiración por instaurar lo eterno y lo absoluto que el personaje de Sénancour encarna choca siempre con la irremediable finitud y relatividad de todo cuanto existe. Obermann es de la estirpe de éstos “que en el mundo de las cosas inestables y fugaces, en medio de la más desconcertante relatividad de

⁷³ Es en esta primera contradicción entre la irremediable caducidad de la vida y el anhelo de la permanencia en que la crítica ha puesto el acento, a la luz de la asunción, por parte de Astrada, de la finitud como constitutiva de lo humano y sus posibilidades. Como es previsible, se ha señalado en esta dimensión del pensamiento astradiano de juventud una nota distintiva que prefiguraba o allanaba el camino hacia ciertos aspectos de la analítica existencial heideggeriana (por ejemplo, en Llanos, 1962: 17). En ese sentido, cabe destacar la acusada influencia de Søren Kierkegaard, quien concibe al hombre en términos de una «síntesis» —que en el pensador danés refiere, a diferencia de Hegel, a una antinomia irresoluble— entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. Del pensador danés tomará también algunos motivos centrales, como el de la «decisión», que implica el compromiso del individuo con una posibilidad entre las múltiples que ofrece la vida —y que es otro de los motivos que «condujo» a Heidegger, también profuso lector de Kierkegaard. Asimismo, puede apuntarse en este ensayo la notoria influencia de otro gran lector de Kierkegaard, Unamuno —a quien, ya lo hemos visto, Astrada consideraba uno de los «maestros» de su generación—, que en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida* desgranó el anhelo de inmortalidad que consideraba consubstancial al «alma» humana. La oposición entre «razón» y «vida», tan característica del pensador español, también inspira, como se verá, algunos de los argumentos del ensayo astradiano.

todos los fenómenos, buscan en vano la verdad absoluta” (O, 163). Su existencia aparece, entonces, desgarrada entre una zona ideal de perfección, extra-mundana — que es para él la verdadera vida—, y una real e intramundana completamente incomunicada con aquella —y, entonces, degradada, ontológicamente inferior. Esa escisión en que se encuentra inmersa su vida lo conduce, también, a la inacción; en palabras de Astrada:

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

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

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

Como mencionara anteriormente, frente a la figura de Obermann, Astrada pone en juego al personaje de Brand, tipo humano que encarna la «vida activa». Brand es “el hombre de acción” y representa la afirmación de la vida y de la fe. A diferencia de Obermann, Brand orienta su vida y su “contenido moral” “hacia una finalidad que ha de lograrse en el combate que se empeña en medio de los hombres que viven la vida de todos los días tal cual se da en sus impurezas y viriles excelencias” (O, 147). Su existencia se despliega a través del principio del «o todo o nada», que Astrada identifica con “el dilema cristiano de Kierkegaard” y a través del cual parece distinguir tal forma de vida (O, n. 126, 147). Y, sin embargo, contrariamente a lo que parece creer Astrada, es precisamente en ese principio donde la oposición entre las concepciones de vida que encarnan Brand y Obermann parecería suspenderse, pues ninguna de las dos acepta grados o transiciones. Lo que conduce a la acción a uno y a

la inacción al otro no radica en esa aspiración hacia los valores absolutos, que ambos comparten. Brand encarnaría un tipo humano que ambicionó realizar tales valores al interior de la caducidad de la vida; Obermann una forma de vida que entendió que ello no era posible. Planteado en esos términos, la forma de vida de Obermann es, en rigor, más consecuente que la de Brand. No obstante, es a partir de la «fe» que Brand puede realizar el pasaje a la acción; la certidumbre que provee el ideal es consubstancial a la forma de vida «voluntarista» o “vida activa”, del todo ajena a Obermann. En ese sentido, nuestro autor opondrá, frente a la “fe combativa, segura de sí misma” de Brand, el “escepticismo”, la duda y la inquietud de Obermann, que reflejan un ansia de certidumbre que nunca logra ser colmada⁷⁴.

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

Ahondando en la antinomia entre “fe” y “escepticismo”, nuestro autor opondrá, al personaje cervantino, el del príncipe Hamlet, la eximia creación de William Shakespeare. De esos dos tipos humanos dirá que representan “dos aspectos —exagerados naturalmente— de lo que debería ser el hombre integral”, caracterizado por la reunión de “razón” y “sentimiento”. Y ello porque, así como Don Quijote no pudo mantenerse firme en “la perpetua ilusión del esfuerzo” y tuvo que afirmar los

⁷⁴ En estos pasajes es significativa la presencia de Jean-Marie Guyau quien, en la búsqueda de una fundamentación racional de la moral, pondera la importancia, para la acción humana, de las “hipótesis metafísicas” en tanto sustitutivas de la fe, pero una fe que resulta “no afirmativa” ni “dogmática” (Guyau, 1944: 153). Volveré sobre la influencia de Guyau en nuestro autor en el próximo apartado.

fueros de la razón siquiera un instante, Hamlet “no se contentó con sólo razonar sus sentimientos y permanecer constantemente perplejo e indeciso” y, “por medio de una enérgica decisión y con el sacrificio de su vida”, reivindicó los fueros de la voluntad O, 162)⁷⁵. Como es evidente, Brand y el Quijote son análogos, lo mismo que Hamlet y Obermann. Ello permite descartar —o, al menos, matizar— una interpretación que centre los alcances de la indagación astradiana en un vínculo con motivos «religiosos» únicamente.

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

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

⁷⁵ Quizás sea provechoso cotejar la interpretación que hace Astrada de Hamlet a la luz de los pareceres nietzscheanos contenidos en *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871], texto que será importante en la juventud de nuestro autor, como tendré ocasión de destacar en el capítulo siguiente: “el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia eterna de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por velo de la ilusión — ésta es la enseñanza de Hamlet, y no aquella sabiduría barata de Juan el Soñador, el cual no llega a obrar por demasía de reflexión, por exceso de posibilidades, si cabe decirlo así; no es, ¡no!, el reflexionar — es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco” (Nietzsche, 2000: 80-1; énfasis original). Como se verá en el cuarto capítulo, será para Nietzsche el “arte” —y, en particular aquel capaz de plasmar el “mito trágico”— lo que salva a la voluntad de este “peligro supremo” que sobre ella se cierne (81).

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

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

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

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

Es precisamente a raíz de pasajes como los citados y otros similares que se ha querido identificar la concepción de la vida de Obermann con la que el propio Carlos Astrada reclamaría como «más elevada» en este punto de su trayectoria intelectual (como ocurre, por ejemplo, en David, 2004: 21; Velarde Cañazares, 2012: 170; 2013: 80-1). Astrada, es cierto, ha centrado su análisis en Obermann. Sin embargo, hacia el final del ensayo reconoce el valor de la forma de vida de Brand, el «hombre de acción» que se vuelca a la vida, y coloca el «voluntarismo» en pie de igualdad con la «noluntad». “Al lado de la acción”, dice Astrada, “de la concepción voluntarista de la vida, que implican [...] afirmación de valores morales, debemos hacer lugar a la contemplación, a la noluntad, que también entrañan una concepción de la vida y una manera de vivirla”. Y agrega: “Obermann representa la posibilidad, entendemos decir también legitimidad, de esta experiencia humana, de esta manera de vivir y concebir la vida” (O, 163). En ese sentido, a pesar de su renunciamiento a la acción, para el autor argentino no es lícito juzgar o calificar la forma de vida de Obermann “por haberse desviado de los fines más o menos comunes de la mayoría de los hombres”, ya que “ignoramos la existencia de un determinado fin para la vida del hombre: verdad filosófica, moral o religiosa a cuyo servicio deba poner éste sus ideas y voliciones” (O, 159)⁷⁶. Astrada hace patente con ello la «radical inmanencia» de su pensamiento, poniendo en primer plano la inexistencia de un fin para la vida y de un sentido de la misma que sean «objetivos» o trascendentes, ajenos al desenvolvimiento del propio ser humano.

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

⁷⁶ A la luz de ese pasaje, puede afirmarse que la lectura de Kierkegaard ha proporcionado a Astrada únicamente una serie de nociones y motivos; la «existencia religiosa», que implica colocarse solo frente a Dios como realización plena del individuo es del todo ajena a nuestro autor.

matices que recorren la forma de vida trágica que encarna. A partir de ellos, dará con una “norma moral” que erigirá a manera de un «imperativo»:

[...] ya que es probable que las cosas sean lo que a nuestros ojos parecen ser, es decir, cosas perecederas; ya que es posible que la vida humana sea el tránsito fugaz de una sombra, es bueno que el hombre la ilumine con sus vastas concepciones y la dignifique sintiendo noblemente (O, 156)⁷⁷.

En función del análisis que aquí se intenta, que busca poner de relieve los alcances ético-políticos del pensamiento astradiano, queda aún una dimensión por analizar al considerar la oposición entre Obermann y Brand. La concepción voluntarista de la vida, a diferencia de la de la noluntad, es capaz de prender en otros seres humanos; la acción logra la plasmación de un ideal que comunica los espíritus y permite pensar en una re-ligazón de los individuos. Así, mientras Brand “con su pensamiento fijo en Dios, se esfuerza por hacer partícipes a los hombres de la verdad absoluta de que es poseedor”, Obermann “desemboca en el escepticismo; cruza mudo por entre los hombres, y va sólo. Él, que sólo quiere certidumbres, no tiene ninguna verdad que comunicarles; ni siquiera una palabra de aliento para ellos, y menos para sí mismo” (O, 146). “No lucha”, explica Astrada, “porque ha sentido la inutilidad de todo esfuerzo” y “tampoco sabe de las solicitudes del ideal que, vivificando toda esperanza, da un significado a la vida de los demás hombres” (O, 148). Imposibilitado de toda acción, Obermann se limitó a anhelarla, “convencido de que sólo por ella podía realizarse el contenido moral de la existencia” (O, 159). La «noluntad» es, ante todo, una forma de vida contemplativa, en cuyo seno las ideas luminosas, “siendo rico polen”, no encuentran “otro espíritu para germinar” (O, 158). Cabe, entonces, la pregunta: ¿qué tipo de vida en común, de convivencia, puede establecerse —si es que puede establecerse alguna— sobre la base de “valores morales” que nunca se actualizan? Si el personaje de Obermann representaba una forma de vida, en que la

⁷⁷ El párrafo en que Astrada stampa esa “norma moral” comienza del siguiente modo: “[m]as en Obermann no todo es protesta quejumbrosa por la huida de las cosas. La duda hamletiana suele matizar su desazón; entonces es un filósofo resignado que no desespera del problema ni sofoca su íntimo anhelo, y piensa que el hombre debe hacer todo lo posible por no merecer el perecimiento, aunque éste le estuviese deparado: «Contemos por poca cosa lo que se disipa rápidamente. En medio del gran juego del mundo busquemos otro patrimonio: es de nuestras fuertes resoluciones que algún efecto subsistirá quizá —El hombre es perecedero —Es posible; pero perezcamos resistiendo, y si la nada nos está reservada, no hagamos que ella sea una justicia»” (O, 156). La cita pertenece al libro de Sénancour, y es colocada también por Unamuno —en idioma original— como epígrafe del capítulo XI de *Del sentimiento trágico de la vida*, intitulado “El problema práctico”.

actualización de principios absolutos chocaba irresolublemente con la relatividad de lo existente, alejándolo de la vida de la acción, buena parte del resto de la producción juvenil astradiana abrirá la posibilidad de concebir una “síntesis vital” entre la vida y el ideal, el «ser» y el «deber ser», y que erigirá, a la postre, en sostén de una filosofía práctica de perspectivas revolucionarias. A ello se sumará, inevitablemente, la indagación por el modo en que pueden los ideales «mancomunar a los espíritus».

III. 2. Hacia una “síntesis vital” entre el «ideal» y la «vida».

Las reflexiones en torno a la ética elaboradas en el filo de los siglos XIX y XX deben enmarcarse en la progresiva crisis de la filosofía como discurso sistemático ante el avance de las disciplinas científicas particulares. El fracaso del sistema hegeliano y el triunfo del positivismo supusieron la imposibilidad de “integrar verdad y bien, teoría y práctica” y abrieron las puertas de un proceso que condujo, en muchos pensadores, «de regreso a Kant» (Riba, 2003: 16). Este es el marco general en el cual Astrada está pensando, como así también lo hicieron Jean-Marie Guyau, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente, por nombrar a los filósofos con los que el argentino dialoga principalmente con motivo de la ética, pero también Georg Simmel e, incluso, Max Stirner y Oswald Spengler, que aparecerán entre los autores citados por el cordobés⁷⁸. No obstante, la senda abierta por el filósofo de Koenigsberg suponía un problema para muchos de ellos, que intentarán saldar de maneras diversas: la oposición perentoria entre «ser» y «deber ser». En paralelo, la figura de Friedrich Nietzsche y, en general, buena parte del vitalismo analizado en el capítulo I, enarbola el reclamo de volver a colocar a la «vida» como el más alto valor, aquel para el cual todos los demás valores e «ideales» son sólo formas a través de las cuales puede darse su potenciación, instrumentos para su acrecentamiento⁷⁹.

⁷⁸ De entre los autores mencionados, sólo Simmel, Ortega y García Morente tenían formación neokantiana. En el caso de Astrada, tal y como consigna Alfredo Llanos refrendando a José Ferrater Mora, hubo en él “una influencia inicial de la Escuela de Marburgo [...] muy breve, surgida, sobre todo, del propósito de determinar el sentido de la teoría de la experiencia en Kant” (Llanos, 1962: n. 16, 46). En su relevo de las altas cumbres de la filosofía contemporánea, camino que lo conducirá a la fenomenología de Husserl y Scheler primero y a la analítica existencial de Heidegger después, Astrada abrevará también en varios de los importantes filósofos neokantianos alemanes, tales como Hermann Cohen, Paul Natorp y Heinrich Rickert, a quienes comenta en varios de los textos del período estudiado.

⁷⁹ Con respecto a las relaciones entre vitalismo y neokantismo, es importante considerar lo que dice José Luis Villacañas con motivo de la obra de José Ortega y Gasset, y que bien podríamos hacer extensivo a Astrada: “[s]e ha dicho muchas veces que el vitalismo era una inclinación que indisponía a Ortega con el neokantismo. Esta afirmación, tan sesgada, se debe a nuestra imagen equivocada del

En su período juvenil, el pensamiento ético-político de Astrada estará signado por una preocupación fundamental: la posibilidad, para el ser humano, de establecer nuevos «ideales» y «valores» capaces de suplantar a los viejos valores de la civilización capitalista, caducos como ésta, en dirección a una convivencia «verdaderamente humana». El propósito principal del presente apartado radica en identificar los variados alcances que tiene el concepto de “ideal”, del todo central en la obra astradiana —y que trasunta, como es evidente, una ligera inspiración kantiana, si bien señalando sus limitaciones. Para ello dividimos este apartado en tres secciones, siguiendo la cronología de los textos de nuestro autor. La primera sección está dedicada a analizar el lugar que tiene el ideal como elemento operativo en la Historia, para lo cual indagaremos en la influencia que la filosofía de Jean-Marie Guyau ha tenido en el pensamiento de nuestro autor. En la segunda abordaremos la relación entre los conceptos de “ideal” y “vida”, y la impugnación que Astrada realiza de las posiciones “idealista” y “empirista”, a las que juzga igualmente unilaterales y estériles para pensar una Ética acorde a los nuevos tiempos. En ese sentido, el argentino buscará una «posición intermedia» entre ambas perspectivas, que llamará con el nombre de “síntesis vital” y que estará posibilitada por un diálogo filosófico trazado, fundamentalmente, con Georg Simmel, Manuel García Morente, José Ortega y Gasset y Oswald Spengler. En la tercera sección, por último, abordaremos el ideal como elemento capaz de otorgar un sentido orientador del cúmulo creciente de las actividades humanas, signadas por la especialización, en una operación que puede interpretarse bajo la clave romántica de «reencontrar» la Totalidad, que se considera

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

perdida en la Modernidad. Para ello daremos cuenta del diálogo filosófico que Astrada establece con Georg Simmel y Rudolf Eucken.

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

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

Una figura central de los primeros escritos juveniles de Astrada es Jean-Marie Guyau (1854-1888). Mayormente olvidado hoy día, el filósofo francés fue parte de la reacción anti-positivista de fines de siglo XIX, y su lectura, no casualmente, causó un gran impacto en Nietzsche, “por la raigal afinidad en el enfoque de los problemas morales”, como el propio Astrada comenta en su libro sobre el filósofo alemán (1945: 111). Su pensamiento moral, forjado en un contrapunto crítico con el utilitarismo y el positivismo de fines de siglo XIX, de un lado, y con el idealismo kantiano, del otro, encuentra su aquilante en la obra *Esquisse D’Une Morale Sans Obligation Ni Sanction* [*Esbozos de una Moral sin obligación ni sanción*, 1884], que Astrada conoce y referencia en varios de los textos de estos años⁸⁰.

Guyau pretenderá mantener el «deber ser» en tanto forma universal que dota de sentido los contenidos de la acción. No obstante, esa forma universal no puede adquirir el rostro del imperativo categórico kantiano —al que rechaza por su apriorismo, su carácter abstracto y la «uniformidad» a la que conduce— ni puede partir de los hechos en su muda desnudez. En un movimiento que veremos repetirse en varios autores con los que Astrada dialoga en estos años, Guyau considera que, mientras “la moral naturalista y positivista” no puede proporcionar “principios *invariables*”, el kantismo

⁸⁰ De Guyau Astrada también cita el libro *Morale d’Epicure* [*La Moral de Epicuro*, 1878] y la poesía “Le Temps” [“El tiempo”], incluida en el volumen *Vers d’un philosophe* [Versos de un filósofo, 1881]. Todavía en 1939, en el programa de la materia “Ética” de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata —dictada por Astrada entre 1937 y 1946—, nuestro autor colocará como bibliografía obligatoria, precisamente, el texto *Esquisse D’Une Morale Sans Obligation Ni Sanction*. En el programa aparecen también Nietzsche, Dilthey, Simmel y Bergson —el autor principal del dictado de la materia en ese año.

sólo puede hacerlo “a título puramente *hipotético*”. En otras palabras, “lo que pertenece al orden de los hechos no es, en absoluto, universal y lo que es universal es una hipótesis especulativa”. En consecuencia, continúa el autor francés, “el imperativo *absoluto* desaparece de ambas partes” (Guyau, 1944: 9-10; énfasis original) y la dimensión universal del «deber» es simplemente una hipótesis del pensamiento capaz de ser rectificadaincesantemente e, incluso, ajustada a los diversos individuos (97, 152 ss.). Asimismo, Guyau pretenderá integrar los avances del conocimiento científico en materia del análisis del comportamiento humano, en un gesto que busca trascender al positivismo pero admitiendo la primacía de la ciencia como discurso triunfante de la Modernidad, rechazando todo aquello que sospecha teñido de «misticismo» o «trascendentalismo».

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

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

Guyau plantee los primeros tres “equivalentes” o “sustitutos” (10, 97 ss) del imperativo categórico «trascendental» kantiano —esferas cuya distinción, como se verá, es meramente analítica, pues responden a la propia unidad de la vida mentada.

Para Guyau, el primer equivalente del deber está dado por “la conciencia de nuestro *poder interior*” (10; énfasis original), esto es, por la esfera de la voluntad. “Toda fuerza que se acumula ejerce una presión sobre los obstáculos colocados delante suyo”, dice el filósofo francés, “todo poder produce una especie de obligación proporcional: poder obrar es *deber obrar*” (99; énfasis original). Con ello aparece, en primer plano, la «primacía de la voluntad» —en definitiva, una herencia del propio kantismo que el romanticismo llevó hasta sus últimas consecuencias, como se planteó en el primer capítulo, y cuyos ecos resuenan en el pensador francés. “Desde este punto de vista, nada de místico hay en la obligación moral; ella se relaciona con esta gran ley de la naturaleza: *la vida no puede mantenerse más que con la condición de expandirse*”, dirá Guyau con una retórica que recuerda a Nietzsche, pues ambos refieren a la vida como potencia expansiva (99; énfasis original). Así lo entendió también Astrada, que en “En esta hora que vivimos” (1919) los acerca como filósofos que anuncian un tiempo en que “al fin será la vida la que triunfe” (EHV, 167). Hay también en Astrada ese mismo «voluntarismo», esa concepción de un sujeto reformador del mundo confiado en la «potencia de la actividad», y cuya «superabundancia» de vida, por utilizar un léxico caro a Guyau, conduce al «deber» de actuar⁸¹. En “Principios categóricos” (1921), un breve y programático texto publicado en la *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, y que trasluce una clara inspiración guyauniana, pedirá “[q]ue el presente sea para nosotros el punto de incidencia de un ideal que aspira a crear el porvenir a su imagen” (PC, 195). La fórmula, que repetirá aproximadamente en varios escritos de la época, refiere en última instancia a la concepción de un sujeto cuya acción se identifica al curso fluyente de la vida y que es «primacía de la voluntad».

Un segundo equivalente del deber lo constituye la influencia que ejercen “las *ideas* sobre las acciones” (Guyau, 1944: 10; énfasis original). Guyau argumenta que la inteligencia es, en sí misma, un motor para la vida y para la acción, a partir de lo cual

⁸¹ Como mostraré en el próximo apartado, Astrada limitará esa voluntad a partir de una serie de condicionamientos externos que entran en consideración a la hora de pensar el curso de la acción humana.

introduce la teoría de las «ideas-fuerza» de Alfred Fouillée, de quien fuera discípulo, y para quien las ideas no son meras representaciones ni tampoco epifenómenos o reflejos de «lo real» sino, precisamente, «fuerzas» que impulsan a la vida (Guyau, 1944: 72; 100; 228-9). A partir de ello, Guyau establece una ligazón directa entre pensamiento y acción, concepción y actividad, “sin intervención directa de la sensibilidad” (100). “Acción y pensamiento son, en el fondo, idénticos”, dirá el francés, y la obligación es “el sentimiento de esta radical identidad”, “una expansión interior, una necesidad de perfeccionar nuestras ideas haciéndolas pasar a la acción” (101). Existe un vínculo intrínseco entre la capacidad de proyectar un estado de cosas distinto al presente y la acción tendiente a plasmarlo; más aún, para Guyau es imposible separar ambos términos: “concebir alguna cosa mejor que lo que existe, es un primer trabajo para realizar esa cosa. La acción no es más que la prolongación de la idea” (100). Este es, sin duda, uno de los rasgos del pensamiento de Guyau que mayor rastro ha dejado en la obra juvenil de Astrada. En su alocución en homenaje al primer aniversario de la Reforma dirá, por ejemplo, que no es posible afirmar que el presente es el peor de los mundos, pero sí que es posible “concebir uno mejor” y esforzarse “hacia él, rompiendo la marcha con el corazón bien alto. Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo, porque el pensamiento, cuando responde a una necesidad íntima del ser, es ya una creación” (EHV, 168). Análogamente, en “Principios categóricos” dirá que “[u]n ideal reducido a ser nada más que concepción teórica es un ensueño estéril. Es necesaria la acción intensa para que adquiera vida” (PC, 195). Como ya he dicho en el capítulo anterior, en ese escrito, como así también en “El revolucionario eterno”, del año anterior, repetirá el apotegma de Guyau «quien no obra como piensa, no piensa completamente»⁸², con lo que pretenderá erigir “no sólo una verdad, sino también una norma ética a la cual —si queremos ser cabalmente hombres— hemos de permanecer fieles” (PC, 195).

Un tercer equivalente del deber aparece, para Guyau, en la esfera de la emoción, y lo otorga “la fusión creciente de las *sensibilidades* y el carácter cada vez más social de nuestros placeres o dolores” (Guyau, 1944: 10; énfasis original). Como ya he mencionado, la fecundidad de la vida emotiva se expresa en la comunión entre los diversos individuos; en otras palabras, la expansión de la vida, su mayor plenitud,

⁸² En la edición española que estamos utilizando para nuestras citas, la consigna aparece del siguiente modo: “[a]quel que no obra como piensa, piensa incompletamente” (Guyau, 1944: 101).

estará dada en la unión entre los seres humanos: “la vida más rica resulta ser también la más inclinada a prodigarse, a sacrificarse en una cierta medida, a compartirse con los otros” (95). En el plano ético, esto se traduce por la existencia de un “cierto deber impersonal” surgido de la necesidad de compartir los placeres —y también los dolores, es decir, las afecciones de todo tipo (102 ss). “Marchamos hacia una época en que [...] el ser no podrá más, por decirlo así, gozar solitariamente: su placer será como un concierto en el que el placer de los otros entrará a título de elemento necesario” (106)⁸³. Guyau reintroduce, con ello, la sensibilidad, que había quedado fuera de escena en su ligazón del pensamiento y la voluntad a partir del equivalente del deber que se erigía sobre la esfera intelectual. Para Guyau no existe posibilidad alguna de una vida plena en soledad, ni encontramos en él culto alguno al individuo aislado: “el ideal de la vida individual es la vida en común” (95)⁸⁴. Este aspecto del pensamiento guyauniano es también del todo influyente en el joven Astrada, preocupado por el modo en que los ideales, mediados por las emociones y pasiones, reverberan en otros espíritus, permitiendo una comunión entre los hombres, estableciendo una convivencia. Si en el artículo “El revolucionario eterno” mostrará cómo el ideal puede, a partir de una acción heroica, prolongarse “más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó” (RE, 181), en la conferencia “En esta hora que vivimos” pedirá, con Goethe, un “imperativo cordial” —como complemento del imperativo categórico kantiano—, un “mandato silencioso del corazón que nos lleva a sufrir con todos los que sufren, y a soñar con todos los que sueñan” (EHV, 168).

Por último, Guyau propone un cuarto y quinto equivalentes del deber, que involucran las dimensiones del “riesgo” y el “peligro” para la vida humana, cuya influencia práctica busca destacar: “el amor al *riesgo* en la acción”; y el amor a las hipótesis metafísicas, “especie de *riesgo del pensamiento*” (Guyau, 1944: 10; énfasis original). Con relación al cuarto, Guyau establece que la vida es, en esencia, “lucha”, ya sea contra seres animados —en la guerra o en la caza—, obstáculos visibles —accidentes naturales— o cosas invisibles —enfermedades o “dificultades de todo

⁸³ Sin bien escapa a los propósitos de este trabajo, dejo sentado que, con respecto al tema del «placer», Guyau elabora también una importante crítica al hedonismo que traslucirá en algunos pasajes de la obra astradiana (Cf. Guyau, 1944: 84-8). La crítica al hedonismo es otro motivo cercano a Nietzsche, como así también a Sorel, cuya influencia en Astrada desarrollaré en el capítulo IV.

⁸⁴ En este punto, del todo fundamental, es que Guyau se distancia completamente de Nietzsche, cuya crítica a la «moral de los esclavos» y su culto a las «virtudes aristocráticas» no armoniza con la visión del francés.

género”. Para Guyau, toda lucha engendra en el ser humano, por el riesgo y el peligro que involucran, “la conciencia de la sublimidad de su voluntad” (135-6). De ese modo, el riesgo es, también, un acicate para la acción, cuya mayor expresión puede ser encontrada en la figura del «sacrificio», “uno de los resortes más preciosos y potentes de la historia” (141)⁸⁵. Con relación al quinto de los equivalentes del deber, Guyau afirma que, en ausencia de una verdad «objetiva» y «absoluta», las diversas concepciones del mundo y de la vida sólo pueden regir a título hipotético y variable —y, en último término, a nivel “individual” (153)— y que su valor residirá en su capacidad de encarnarse, de operar en la historia y sociedad humanas. “La hipótesis produce *prácticamente* el mismo efecto que la fe [dogmática]” (153; énfasis propio), esto es, otorga un marco de inteligibilidad para nuestras acciones, que completan precisamente aquella hipótesis. Esta suerte de «relativismo» del pensamiento guyauniano es propio de la época pos-romántica del pensamiento occidental, tal y como hemos analizado en el primer capítulo, y resulta complementada por la importancia que el filósofo otorga a la acción y a la esfera de la voluntad:

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

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

Como he intentado mostrar en este apartado, el diálogo filosófico trazado con Jean-Marie Guyau se constituye como una de las principales fuentes del pensamiento

⁸⁵ En el capítulo anterior he presentado la figura del «revolucionario eterno» propuesta por Astrada, cuyo valor residía, en gran parte, en la dimensión del «sacrificio».

ético-político de juventud de nuestro autor. La vida como principio metafísico y la consiguiente «inmanencia radical» que plantea Guyau —como así también la concepción de la vida como «lucha», rasgos todos ellos que comparte con Nietzsche— son los puntos de partida que explican el interés del argentino por la obra del francés, como así también el contrapunto establecido con el positivismo y el kantismo —y que será repetido, de diversos modos, por varios de los filósofos con los que dialogará en los siguientes años de su producción juvenil, como veremos en el próximo apartado. Sin embargo, lo que la lectura de Guyau proporciona a Astrada es, fundamentalmente, una consideración en torno a la relación entre los «ideales» y la «acción». El ideal es un elemento operativo en la Historia, cuya postulación no puede desligarse de la acción tendiente a su realización. De ese modo, la importancia del «ideal» responde, en definitiva, a una unión entre conciencia y acto, y a una concepción que coloca a la «voluntad» en primer plano. “Al afirmar, mediante la acción, nuestro ideal, nos realizamos a nosotros mismos” (PC, 195), dirá Astrada, resumiendo su concepción de la Historia como horizonte de auto-realización y auto-perfección del ser humano — Historia que se despliega de manera no-lineal, sino que avanza y retrocede, trazando una parábola en “espiral” (DI, 239). Asimismo, cobra fundamental importancia la esfera de la «emotividad», sin la cual no estarían completas las de la voluntad y el intelecto. La esfera de la emotividad es la que produce, en definitiva, la instauración de una «vida en común», máxima aspiración del individuo y único modo de alcanzar una mayor expansión de la vida, su «plenitud»: “[u]na palpitación de humanidad dilata nuestra conciencia y, proyectándonos más allá de nuestro egoísmo, nos hace sentir como nuestras las inquietudes y esperanzas de los demás hombres” (PC, 195).

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

Como he mencionado algunas líneas más arriba, en el núcleo del pensamiento astradiano del período en torno a la cuestión ética se encuentra su discusión con el kantismo, común a buena parte de sus influencias filosóficas. Uno de los autores que más hondamente ha criticado a la «moral racionalista» del idealismo kantiano es Georg Simmel (1858-1918). Siendo un pensador muy presente en la obra juvenil de Astrada, lo planteado por Simmel puede considerarse como un punto de partida o una serie de

pre-supuestos de los desarrollos de aquel, en al menos tres puntos: por un lado, en lo que hace al «deber ser» como parte integrante de la estructura de la vida humana; por otro, en su discusión con el «imperativo categórico»; por último, en la búsqueda de una ética que responda a una «vitalización de la cultura».

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

[...] lo que se enfrenta entre sí, no son la vida y el deber-ser, sino *la realidad de la vida* y el *deber-ser de la vida*. Realidad y deber-ser son categorías parejas que la conciencia aplica a nuestra vida, y en que ésta es experimentada. Lo único que nos desorienta al respecto es aquella solidaridad más destacada, aparentemente más incondicionada, entre vida y realidad (Simmel, 1950b: 149; énfasis propio).

En otras palabras, el «deber ser» no se sitúa, para Simmel, frente a la vida, sino que es un modo de su realización⁸⁶. Se trata de “una categoría absolutamente primaria”

⁸⁶ El argumento de Simmel es sutil y él mismo advierte las complejidades que lo atraviesan: “[I]o legal-imperativo, que determina en vasta extensión el tono de la conciencia ética, no puede descartar,

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

A partir de ello, Simmel erigirá una discusión con la ética kantiana. Según aquél, para Kant “las necesidades morales sacan su contenido y su legitimación de una realidad metafísica más allá de la vida del individuo, esto es, de un principio universal”, de una “ley de la «razón»” que dota de valor moral al acto singular porque su contenido tiene un “valor objetivo-moral” (152). La crítica simmeliana es importante para nosotros pues sus múltiples aristas tendrán eco en los desarrollos astradianos. En primer lugar, la fórmula del «imperativo categórico» es considerada insuficiente por ser a-histórica y abstractamente universal. La ley universal kantiana “determina todo el hombre desde la significación transvital, transindividual, de un contenido de acción racionalizado [el imperativo categórico]” y “establece su exigencia no a base de la totalidad vivida del hombre, sino de la conceptualidad de un contenido aislado” (204). La ética kantiana determina unilateralmente al individuo, sin considerar su trayectoria vital en su irreductible particularidad. En cambio, para Simmel el “deber-ser de cada momento es una función de la vida total de la persona individual” (209); en otras palabras, su ética propone una adecuación entre el

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

contenido de la acción individual y el sentido de la vida desde la que esa acción parte (218). La serie de acciones que expresan una trayectoria vital están indefectiblemente unidas por un lazo que otorga sentido unitario a la existencia de cada individuo. La moral del kantismo, en cambio, analiza cada acción en el «vacío», escindida del resto de las acciones que configuraron cada vida individual de un modo y no de otro. Para Simmel, en definitiva, cada acción particular deberá medirse, no ya en función de una instancia «supravital» o “platonizante” (203), sino de aquella trayectoria vital, particular e irremplazable. El corolario final será, como reza el título del capítulo que estamos abordando, una «ley individual» que otorgue un marco de acción considerando la totalidad de la vida del individuo, su “continuidad” (189)⁸⁷. De ese modo se configura una suerte de «imperativo», que Simmel resume con la siguiente interrogación: “¿[p]uedes querer que ése tu obrar determine toda tu vida?” (223)⁸⁸.

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

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

En esas líneas se vislumbra uno de los puntos fundamentales de la crítica simmeliana a Kant, también presente en los desarrollos astradianos, como veremos más adelante, y que apunta al carácter «racional» de su moral, que se juzga incompleto. En todo acto humano “es productivo todo el hombre”, esto es, se juegan las

⁸⁷ Ello escapa por completo a la letra astradiana de este período. Cabe anotar, sin embargo, los puentes y afinidades que pueden establecerse en este punto entre los desarrollos simmelianos y la filosofía «existencial», bajo la cual Astrada adscribirá su pensamiento en las siguientes décadas.

⁸⁸ Aunque excede a los alcances y pretensiones del presente trabajo, cabe destacar que Simmel también busca discutir, en este punto, con el “pensamiento nietzscheano, propiamente yermo”, a cuya interrogación —“¿[p]uedes querer que ése tu obrar se repita innumerables veces?” (Simmel, 1950b: 223)— opone la ya citada. Para Simmel, además, también la fórmula kantiana desemboca en el «eterno retorno» (191).

dimensiones volitiva, racional y emotiva; el querer no está determinado únicamente por la racionalidad, sino también por los “sentidos” (Simmel, 1950b: 193).

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

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

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

El escrito “La razón pura y el ideal revolucionario”, publicado en septiembre de 1921 en el diario de filiación anarquista *El Trabajo*, es una respuesta a un texto de

Fernan Ricard, seudónimo con el que firmaba el autor ácrata Antonio M. Dopico, y que había sido editado por el mismo periódico algunos días antes: “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”. El artículo de Ricard apuntaba a establecer los puntos en común entre “la filosofía llamada anarquista o revolucionaria” y la filosofía moral del idealismo kantiano (1921: 4). Para Ricard, una y otra tienen procedimientos similares: establecen un principio general o absoluto, apriorístico, “ajeno a todo móvil empírico”, con el cual pretenden determinar los cursos de la acción humana. “[P]ara nuestro objeto —argumenta Ricard—, poco importa cuál sea ese principio; basta con haber puesto en evidencia el procedimiento empleado para determinar moralmente la voluntad humana”. El kantismo pedía actuar “en «vista de la ley moral»” y el anarquismo en relación a la máxima “«la anarquía es la libertad»”; ambos deducen el curso de acción de un principio que se ha establecido a partir de “la razón pura” (4). Con ello resulta el “defecto más importante de esa filosofía surgida de la razón pura, [que] consiste en que nos inculca un desprecio soberano hacia el estudio de la realidad” —lo cual no es ajeno, sentenciará irónicamente, a “un fondo lamentable de pereza mental”. La filosofía revolucionaria debe partir, para Ricard, del estudio de “la realidad”, de las circunstancias espacio-temporales específicas de cada colectivo humano. Condiciones distintas exigen cursos de acción distintas. Una filosofía tal debe trazar también una cabal comprensión del papel de los instintos en la acción humana, de los que la «razón pura», cortada al molde del idealismo kantiano, había prescindido en sus consideraciones. Ante este panorama, Ricard pedirá, para el anarquismo, una filosofía y una moral inspiradas en “el empirismo de la vida” que, como tal, “no presenta, para la determinación de la conducta, reglas universales y absolutas”, y a partir de las cuales pretende romper con la “actitud dogmática” del revolucionario (4).

El debate de Ricard con el «apriorismo» del espíritu anarquista está dirigido, en última instancia, a una revalorización del procedimiento dictatorial en la transición de una sociedad capitalista a una de nuevo tipo, socialista o “revolucionaria”, que la máxima que ha postulado la razón pura —“la anarquía es la libertad”— no puede sino rechazar. Si a nivel teórico sus argumentos se vuelcan a una justificación de la dictadura del proletariado, a nivel histórico-práctico legitiman el curso de los acontecimientos en la Rusia bolchevique y su “dictadura maximalista”. Guiado por aquella máxima, el revolucionario “se abstiene de aplicar la dictadura; si esta conducta resulta perjudicial para la revolución, peor para ésta, ¡qué importa! Sálvese el principio

y perezca el mundo” (4). Además del rechazo de experiencias históricas revolucionarias al que puede conducir el «dogmatismo», Ricard está preocupado por la posible «huida del mundo» en la que puede derivar la ética de la razón pura, que ejemplifica con Tolstoy —figura por la cual siente una profunda admiración pero no puede pasar por alto su elección de una vida “ajustada al principio de no hacer mal”. Tolstoy, “en vez de haber hecho vida retirada, de anacoreta”, dice Ricard, “tendría que haber vivido en medio del tumulto del mundo, mezclado con hombres y acontecimientos, en medio de circunstancias variables que le afectaran; su conducta, entonces, habría sido otra” (4).

Astrada concede a Ricard que la actitud dogmática del revolucionario deriva de un apriorismo moral del todo coincidente con el que propone el filósofo de la *Crítica de la razón práctica*. En ese sentido, coincidirá también en su impugnación del rechazo de la dictadura del proletariado por parte del anarquismo⁸⁹. Sin embargo, si la solución esbozada por Ricard derivaba en un abandono expreso de todo principio universal que sirviera como guía de la acción —y una consecuente recomendación de cierto «maquiavelismo» y realismo político a sus camaradas anarquistas—, nuestro autor postulará, en cambio, junto al “empirismo de la vida”, la necesidad de mantener el “ideal que nos señala la dirección de nuestro camino” (RPIR, 207). Como resumirá algunos años después en “El ideal y la vida”, un texto de 1923 en que recoge y amplía estos desarrollos, se trata de establecer una «posición intermedia» entre el “absolutismo de los dogmas”, que torturan a la vida pretendiendo imponerle “sus rígidos moldes”, y el raudo empirismo que, desconociendo el “papel que juegan los ideales en la vida del individuo y de la sociedad” no es más que “el imperio del hecho descarnado” (IV, 240).

También Astrada discutirá con el idealismo kantiano, pero buscando su “superación”, esto es, su «negación y conservación». En este punto, seguirá parte de los argumentos del filósofo español Manuel García Morente (1886-1942), tal como éste los desarrolla en “La moral y la vida”, una conferencia pronunciada en el Ateneo

⁸⁹ Téngase presente que en mayo de ese mismo año Astrada había escrito el ya citado “El Renacimiento del Mito”, en que celebraba la “férrea y eficaz [...] dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del Kremlin, que extasiado en la visión de una Humanidad mejor, señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa” (RM, 194).

Obrero de Gijón, el 1 de septiembre de 1919⁹⁰. “De entre las producciones del espíritu —nos dice Morente—, hay una especialmente que tiene más que otras un aspecto hostil y contrario a la vida. Es ésta la moral” (García Morente, 1996: 127). Si la vida es “libertad, espontaneidad, ocurrencia”, “lo diverso, lo múltiple, lo incomparable”, la moral, por su parte, “nos impone obligaciones, nos prohíbe ciertos actos, nos prescribe otros”, pretende volcar la abigarrada y multiforme pluralidad de la vida en un “molde único, rígido, muerto”. Así, la “misión de la moral” —regular el hacer y el omitir de los seres humanos— es, “por esencia”, contraria a la vida. La moral, continúa García Morente, se asemeja a una red, “una red que envuelve al hombre entre los preceptos y reglas, obligándolo a derramar su vida tristemente, a la fuerza, en un cauce preconcebido, ajeno al espontáneo brote de su personalidad verdadera” (127).

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

⁹⁰ La conferencia fue publicada en *Revista de Libros*, 2da época, año III, n°11 (noviembre de 1919) y n°12 (diciembre de 1919). Para una muestra de la alta estima que Carlos Astrada tenía por el filósofo español en aquellos años basta revisar el artículo de marzo de 1922 “Valores de la España contemporánea. Manuel G. Morente y su obra cultural”, en que lo coloca, junto a Ortega y Gasset, Unamuno, Araquistain, Diez Canedo y Juan de la Encina, formando parte de la “homogénea y calificada vanguardia intelectual, en cuya labor espiritual, tesonera y honda, alienta una nueva España”. Todos ellos son considerados “[los] obreros que, en agudo contraste con la anquilosada vida de la anacrónica monarquía, trabajan noblemente por la cultura y la civilidad hispanas” (VEC, 217). El texto de Astrada, publicado en el diario *La Voz del Interior* de Córdoba, estaba destinado a promocionar la candidatura de García Morente para la dirección de un Seminario de Filosofía en la Facultad de Derecho creado en el curso de las jornadas reformistas. En él destaca, precisamente, el ensayo “La moral y la vida”, “crítica penetrante y sugestiva del idealismo moral”. Según Guillermo David (2004: 27), muchos años después Astrada intercederá por él ante varias universidades argentinas, para conseguirle asilo en el país tras la caída de la República Española.

realidades vitales”, mientras que la moderna, dominada por el tipo del “santo”, se resuelve en “ascetismo”, que es “plenitud de renunciaciones y de negaciones” (130).

Manuel García Morente vincula este cambio en la moral con el surgimiento del “idealismo” como perspectiva metafísica general, como modo de enfrentarse el ser humano a «lo real». Para el idealismo, la “realidad del mundo no es la visión que de él tenemos, sino la idea científica que de él hemos ido adquiriendo poco a poco, trabajosa y metódicamente” (132). Esquematizando, el español argumenta que, si el “universo antes me aparecía como el conjunto de los objetos y yo estaba entre ellos como uno de tantos”, si “el mundo me contenía a mí y a mi pensamiento”, ahora el universo “me aparece como una serie de fórmulas y cifras que están en mi mente o en los libros y cuya realidad depende por completo del esfuerzo intelectual que las ha pensado y las piensa”, ahora “yo y mi pensamiento son los que contienen al mundo” (132). Si esto es así para la esfera de la vida del conocimiento, también lo es para la de moral, que ya no encuentra en “la realidad viviente” suficientes herramientas para forjar principios universales de acción, y busca el fundamento de la moral ya no “en la objetividad de los bienes y los males” (137), “sino en la conciencia que los valúa, en la voluntad que los quiere, en el sujeto que los piensa” (135). Con Kant y el imperativo categórico el idealismo desembarca, triunfal, en las costas de la moral. Sin embargo, como desarrolla el filósofo español, la voluntad «libre» o «pura» —es decir, ajena a toda determinación empírica— que supone actuar en relación a la ley moral del idealismo kantiano “carece [...] de toda realidad”, puesto que la voluntad humana se halla condicionada por un número infinito de circunstancias, ya sean físicas o naturales, ya históricas. En este punto, los argumentos del español coinciden con los de Simmel. “La voluntad humana —resume García Morente— por naturaleza no es libre, ni puede serlo nunca, a no ser que el hombre dejara de ser hombre y ascendiera a la categoría de un Dios” (137). En definitiva, la “idea de una voluntad absolutamente pura, libre de todo móvil material, esa ficción de una voluntad santa, la ética del idealismo la propone a la impura y profana voluntad del hombre, para que aspire a poseerla y trate de conquistarla” (137). Al final de ese camino, el idealismo desemboca en el “error” o “engaño” de “no ver sino un elemento, el elemento ideal, y sacrificar a él la realidad, la vida toda” (142).

Como ya se ha dicho, la «vida» es lo individual, particular e irrepetible, mientras que la «moral» es, en cambio, lo universal, lo genérico. García Morente trasladará

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

Será precisamente esa “síntesis” entre lo “vital” y lo “moral” —entre «ser» y «deber ser»— lo que interese finalmente a Astrada, que defenderá, con el español, una “superación” del idealismo. Así como no puede establecerse una moral universal que parta del empirismo de la vida, tampoco puede pretenderse la postulación de normas universales a las cuales la vida deba adaptarse, a no ser que se acepte su mutilación. La “síntesis vital” —tal es el término que propone el joven filósofo argentino— entre el «ideal» y la «vida» busca restituir la cabal trascendencia de uno y otro polo de la actividad práctica del ser humano (RPIR, 206). Restituir la «vida» es restablecer los condicionamientos contingentes de la acción, ya sean históricos, físicos o naturales; pero ello no puede suponer la pérdida del «ideal» o la instancia del «deber ser». Al mismo tiempo, ello implica reconocer que los ideales nacen de la vida y a ella deben referir como una de sus formas que posibiliten su despliegue —y no que lo obturen.

La “síntesis vital” que Astrada propugna refiere, en última instancia, a la necesidad de «vitalizar» los ideales. Por eso, si en su debate con Ricard, ambos coincidían en la necesidad de romper con el apriorismo de la «razón pura», como así también de considerar los instintos como móviles de la acción humana —y “las pasiones”, agrega nuestro filósofo—, la posición de Astrada, a diferencia de la de aquel, reconoce la importancia antropológica y práctica del «deber ser», aun cuando postule su relatividad. “Es imprescindible llevar los términos contradictorios, y aparentemente enemigos, a una síntesis vital; a una síntesis en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal”, resume Astrada (RPIR, 206). Esa «eternidad» del ideal se refiere, precisamente, no a su contenido —los valores e ideales son históricos, y Astrada no dejará de insistir en ello—, sino a su condición de parte integrante de la estructura de la vida humana, como he analizado al presentar en los desarrollos simmelianos.

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

Astrada impugnará la visión de Spengler del modo en que se hace política —que nuestro filósofo homologa a la de Maquiavelo⁹¹—, y para quien la misma es, por definición, “amoral”. Si la política moderna es “resultado y cabal expresión de la ética del idealismo”, la *Real-politik* spengleriana representa el exceso al que ha llegado la «rectificación vital» que se opera en el presente, orientación que “trata de restaurar lo real en su viviente complejidad, en la totalidad de sus atributos” (RP, 272). Al reaccionar contra el “abstracto *deber ser*” del idealismo, Spengler llega a una posición profundamente realista de la política que, rechazando el papel de los ideales en la historia —y “de todo lo que tiene un carácter mítico”—, representa el extremo opuesto de la concepción anterior (RP, 276). Los desarrollos de Spengler desembocan, por un lado, en la figura del “estadista nato”, individuo que encarna la pura vocación de mando y rige una acción sin “un más allá ideal” que la trascienda, y, por el otro, en la visión de un Estado que carece por completo de finalidad ética, mera máquina cuyo único objetivo es la nuda afirmación del poder (RP, 278). A la primera Astrada opone, una vez más, el “héroe” carlyliano, figura ejemplar que encarna “mitos impulsores” que proyectan “la humanidad hacia metas lejanas” (RP, 280). A la segunda, por su parte, opone el «estado ético» hegeliano, que integra en un todo superior “la conciencia individual con sus exigencias legítimas y su dignidad humana” (RP, 279). A tal respecto, el texto “La *Realpolitik*. De Maquiavelo a Spengler” registra un desplazamiento en el pensamiento de Astrada, lejos ya de la oposición a la máquina estatal de los escritos de *Mente*, como asimismo de la caracterización unilateral de la Revolución Francesa en términos de una conquista burguesa que, liberando el trabajo del lastre feudal, habría únicamente esbozado una simple modulación de la esclavitud. En el texto de 1924, la Revolución Francesa y la ya mencionada concepción hegeliana del «estado ético» son dos estaciones en la “trayectoria ideal” del “destino político de la humanidad”, que en la hora actual de “honda transformación social” reclama la integración de los valores económicos a los políticos (RP, 279).

A Astrada la posición realista de un autor como Oswald Spengler le resulta tan unilateral y abstracta como la idealista. En la versión de 1924 de “Conceptos: Ideal y Vida” Astrada apuntará, en líneas que remiten a Simmel, que “[n]o se trata de preferir el ideal a la realidad, puesto que la vida consciente está condicionada por estos dos

⁹¹ Para un comentario crítico de este presunto paralelismo, que no es privativo de Astrada, cf. Cagni y Massot (1993: 181-5).

factores; sino de aceptar comprensivamente la realidad en vista del ideal” (IV, n. 186, 243). Para Astrada, la política realista no puede servir más que a título de rectificación de un excesivo idealismo que, en última instancia, no sería más que una forma desprendida por completo de la vida. Pero ello no implica, una vez más, el rechazo de la dimensión «ideal» de la vida humana, sino la consideración de que es el contenido de esa “serie ideal de la vida” —por usar la expresión simmeliana (1950b: 184)— lo que, al expresarse en diferentes formas, está sometido a la posibilidad de perecer y ser relevado por otros nuevos contenidos.

La posición de Ortega y Gasset comparte, con Spengler, la impugnación a la ética idealista. Sin embargo, está más próxima a los desarrollos de García Morente, en el sentido que compone un intento de superación del idealismo capaz de «aprehender» sus conquistas⁹². En *El tema de nuestro tiempo*, el importante libro de 1923 que Astrada cita⁹³, Ortega analiza la oposición entre «ser» y «deber ser» desde la relación, descrita en el primer capítulo, entre «vida» y «cultura». La ética del idealismo es una de las depuradas formas de lo que él llama “racionalismo”, pensamiento “*more geometrico*” que encumbra la razón y su desenvolvimiento, libre de todo lastre histórico y sin conexión con la vida, que llega finalmente a negarla. Para Ortega, la «razón pura» del idealismo dictamina e impone los fines de la vida de modo unilateral, desentendiéndose de los “imperativos vitales”. En este punto —en que Ortega es deudor de Simmel—, su diagnóstico también puede leerse como una desvinculación absoluta entre la esfera subjetiva y la objetiva, ante lo cual propone la necesidad de volver a poner en diálogo los imperativos “vitales” con los “transvitales”. En ello radica el llamado perentorio de su tiempo —su “tema”. Al hacer la crítica del racionalismo, el pensamiento orteguiano no caerá en el extremo opuesto de un

⁹² Como ya he mencionado, no hay que olvidar que tanto José Ortega y Gasset como Manuel García Morente tenían una formación de base neokantiana; cf. n. 78 y 79 de la presente tesis.

⁹³ El libro, de cabal trascendencia en la trayectoria intelectual de Ortega, recoge y amplía una serie de lecciones universitarias de 1922-3 aparecidas en el diario madrileño *El Sol* y reproducidas, algunas de ellas, en el diario *La Nación* y la revista *Nosotros*, ambos de Buenos Aires. El libro agrega algunos apéndices: “El ocaso de las revoluciones” y su epílogo “El alma desilusionada” —dos textos con los que Astrada discutirá expresamente en los artículos que estamos revisando— y “El sentido histórico de la teoría de Einstein”. Astrada cita expresamente la edición de 1923 de Espasa Calpe. En ediciones posteriores, *El tema de nuestro tiempo* también incluirá “Ni vitalismo ni racionalismo”, un artículo publicado en octubre de 1924 en *Revista de Occidente*, escrito como respuesta a ciertas críticas y objeciones que tuvo la metafísica de la “razón vital” que el libro trazaba, y en el que Ortega puntualiza sus diferencias con el “vitalismo biológico” de Driesch y el “biologismo” de Hertwig; y con el “vitalismo filosófico” de Mach y Avenarius, de un lado, y Bergson, del otro (2005c: 715 ss).

«irracionalismo» —ni de un “relativismo”, como él lo llama— que glorifica únicamente la vida, sino que intentará conciliar la oposición entre «vida» y «razón» entendida esta última únicamente como una de las múltiples manifestaciones de la vida, esto es, como «cultura». En palabras de Ortega: “ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón” (2005b: 577). Frente a la “razón pura”, entonces, una “razón vital” capaz de dar cuenta de la «realidad radical» que es, precisamente, la vida —«mi» vida, la vida de cada cual⁹⁴. Para la dimensión específica de la Ética, el español resume de este modo la contradicción a la que se enfrenta el espíritu humano de su tiempo, gobernado por “dos imperativos contrapuestos”: “[e]l hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice el otro, el imperativo vital” (2005b: 584).

La propuesta astradiana de una nueva Ética que posibilite y exprese una “síntesis vital” entre las exigencias del ideal y el “empirismo de la vida” es del todo congruente con la crítica al racionalismo cara a Ortega y, en líneas generales, con su programa “raciovitalista” —que “[n]o niega la razón pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía” (2005b: 593). Sin embargo, los desarrollos de Astrada coincidirán sólo parcialmente con los de Ortega, pues el argentino entiende que el “nuevo ensayo de vida” que atraviesa la humanidad corre paralelo a una filosofía política que contemple la acción revolucionaria. Para Ortega, en cambio, la revolución es, precisamente, un producto del racionalismo, un exceso de la razón pura que intenta reformar la realidad en dirección a un «deber ser» que está demasiado alejado de ella. En *España invertebrada*, su importante libro de 1922, Ortega ya había dicho que “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*” (2005a: 487; énfasis original)⁹⁵. En *El tema de nuestro tiempo* dirá que “el temperamento que lleva a las revoluciones” es aquel que considera que el “futuro ideal construido por el intelecto puro debe *suplantar* al pasado y al presente” y que el

⁹⁴ En un sentido individual pero también colectivo, trans-individual: la «razón vital» de Ortega devendrá «razón histórica».

⁹⁵ El propio Astrada cita críticamente esas palabras en “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” (RP: 273).

“racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista” (2005b: 576; énfasis propio).

Astrada, ya ha sido expuesto, también rechaza el racionalismo. No obstante, no se pronunciará acerca de si éste es la semilla de la revolución, sino que cambiará el eje de la discusión, emparentando la posición de Ortega y Gasset con la de Spengler, presos ambos, según el autor argentino, de un pesimismo infundado que no es más que la máscara de un fatalismo o determinismo. Ante los desarrollos de Ortega —que lo llevan a la conclusión del “ocaso de las revoluciones” y el “alma desilusionada”— y los de Spengler —para quien asistimos a los últimos estertores de la civilización fáustica, occidental— nuestro autor volverá a reivindicar una visión anti-teleológica de la historia, resaltando la importancia de la acción del ser humano como su único hilo conductor, ajeno a toda determinación «necesaria». “¿En nombre de qué ciencia”, pregunta Astrada, “de qué presunta «morfología de la historia universal» —verdadero busilis de la teoría spengleriana— se puede afirmar que no está reservada una primavera más para la planta humana?” (RP, 246). La crítica a Spengler y, de manera más general, a la «ideología de la decadencia», complementa la crítica al «progresismo» presentada en el capítulo anterior y que será una constante en toda la trayectoria intelectual de nuestro autor. La negación de toda «teleología objetiva», de todo supuesto trans-histórico que dote a la historia de una unidireccionalidad independiente de los sujetos —ya en su vertiente de la «decadencia», ya en su modulación «progresista»— tiene como corolario, a un tiempo que supone, la radical autonomía del ser humano, nota esencial del pensamiento astradiano.

III. 2. c. Hacia un “Ideal humano orientador”: Rudolf Eucken y Georg Simmel

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

[e]l progreso técnico, y, en general, el progreso material, se ha realizado a expensas del desarrollo espiritual, a cambio de un retardo, de una detención en el proceso vital.

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

En ese sentido, si bien sus desarrollos continúan enmarcados en la consideración de que es necesaria una «cultura para la vida» —y una «vitalización de la cultura»—, en este texto habrá un desplazamiento conceptual del «ideal». Si en los textos expuestos en los anteriores apartados Astrada consideraba el «ideal» desde el punto de vista de su relación con la «vida» —esto es, su nacimiento y muerte a partir de una metafísica de la vida que pone en primer plano el tema de la historicidad de las «formas»—, en el escrito que abordaré a continuación será considerado, además, como un elemento que permite dotar de significación la multiplicidad y diversidad de las actividades humanas, esto es, otorgar un sentido para la vida o una «visión de conjunto» de los fines de la vida. Astrada llegará a esas consideraciones a partir de un diálogo con dos autores: Georg Simmel (1858-1918) y Rudolf Eucken (1846-1926).

En las primeras líneas de *Schopenhauer y Nietzsche* [1907], Simmel despliega su concepción del ser humano como un ser de mediaciones, y del proceso por el cual la vida, en las “culturas maduras”, llega a ser un “problema técnico”, lo que derivará en una consideración en torno a “la necesidad de un fin último para la vida en general” (Simmel, 1950a: 21-2). “El hombre es el ser indirecto”, nos dice Simmel, “y esto tanto más cuanto más cultivado se encuentre”, pues “toda elevación de la cultura humana consiste en que, a medida que ésta crece, necesitamos ir a nuestros fines por caminos cada vez más complicados y más abundantes en estaciones y rodeos” (21). En la tríada “deseo, medio, fin” que guía toda actividad práctica, el miembro intermedio se multiplica incesantemente, ramificándose en una pluralidad innumerable de operaciones. Es precisamente a raíz de esta “complicación incalculable” de mediaciones que resulta “imposible tener en la conciencia en cada momento [cuál es] el último miembro de cada serie”. Así, “la conciencia se detiene en los medios, y los

últimos fines, de los cuales recibe sentido y significación toda la cadena, desaparecen de nuestro horizonte visible”. En esa instancia de desarrollo de una «cultura madura», el ser humano “se encuentra rodeado por todas partes de empresas e instituciones que corren en todas direcciones, y a todas las cuales les faltan los fines definitivos que les dan valor” (21). Se trata, como es evidente, de otra de las manifestaciones del «proceso de conversión de los medios en fines» que ya he analizado al tratar la metafísica de la vida de Simmel, y que lo llevará a las siguientes consideraciones:

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

Para Simmel, fue el Cristianismo el que trajo la solución al acuciante problema de “la necesidad de una unidad absoluta” (22), subsumiendo bajo un único punto la pluralidad de las actividades humanas y otorgándoles sentido en tanto momentos singulares de una totalidad: la redención futura del alma individual, su ingreso al “reino de Dios”. Sin embargo, rápidamente Simmel advertirá que “en los últimos siglos” el cristianismo ha dejado de ofrecer “para innumerables almas” el punto de vista de la totalidad, manteniendo en el “alma humana”, sin embargo, su necesidad. En ello radica “la herencia del Cristianismo”: “al perderse la fe no se perdió con ella el ansia de un fin último de la vida” (22).

En un texto posterior, *Der Konflikt der modernen Kultur* [*El conflicto de la cultura moderna*, 1918] —el opúsculo que Astrada tradujo y editó en 1923— Simmel ahondará en el motivo de la necesidad, para el ser humano, de una «visión de conjunto» que permita otorgar una unidad de sentido al cúmulo creciente de ámbitos en que se diversifica su actividad práctica. Caracterizando la época presente, dominada por la «imagen científica del mundo», el pensador alemán dirá que “si se preguntase hoy a los hombres de las capas instruidas bajo qué idea, en realidad, viven, la mayoría daría una contestación de especialista, según su profesión” y que “raramente se oiría

responder con una idea cultural que les dominase como hombres enteros y que dominase a todas las especializaciones” (Simmel, 2011: 46)⁹⁶. De manera más radical, para Simmel “falta no solamente, por así decirlo, el material para una idea cultural unificadora, sino que los dominios, cuyas nuevas formaciones debieran ser abarcadas por ella, son demasiado variados y hasta heterogéneos para admitir una semejante unificación ideal” (47).

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

En ese sentido, “La deshumanización de Occidente” desemboca en una indagación en torno al lugar que ocupa la técnica en relación al ser humano moderno. Luego de denunciar la mecanización de la vida, como asimismo la carencia de una orientación ideal de la misma en la civilización capitalista, el filósofo argentino se detendrá, receloso, ante la dramática pregunta sobre la posibilidad de humanizar la técnica. “Reconociendo los males ocasionados por la técnica, sus teorizadores apuntan la necesidad de imprimirle un carácter cultural y humano. ¿Es posible esta humanización de la técnica?”. La interrogación de Astrada —teñida de tonalidades trágicas y resignadas— podría fácilmente traducirse del siguiente modo: ¿es posible que la técnica vuelva a ponerse al servicio de la vida, desandando el camino de la «conversión

⁹⁶ Astrada cita esos mismos pasajes en “La deshumanización de Occidente” (DO: 295).

de medios en fines» del que hablaba Simmel? O bien, para utilizar la formulación orteguiana: ¿podrá la técnica volver a ser «cultura para la vida»? Como apunta sugestivamente María Pia López, Astrada oscilará, en este texto, “entre sostenerla como interrogación irresuelta y resolverla con la negación” (López, 2009: 95).

Un escrito del año siguiente, “El Teorema de Paul Valéry” [1926], nos permite introducir un matiz en el pensamiento astradiano, pues encontramos en él la constatación de la instrumentalidad de la ciencia y “sus aplicaciones prácticas”, las cuales, puestas al servicio de los pueblos extra-europeos, amenazarían con confinar a Europa a “lo que ella es en realidad”: “un pequeño cabo del continente asiático”. El factor decisivo que durante siglos ha inclinado a favor de Europa la balanza del dominio del mundo, la ciencia, es replicada alrededor del globo, a través de lo cual el predominio occidental tendería gradualmente a desaparecer. “La marea ascendente de los pueblos de color”, dirá Astrada, está arrojando “a las playas señeras de occidente las primeras espumas, cuya efervescencia (...) ya denuncia la fuerza del oleaje que las impele”. Se trata principalmente, de la lucha bolchevique, pero nuestro autor también nos habla del “despertar del mundo musulmán [...] y el del continente africano; la rebelión, todavía subterránea, en la India, y la situación preponderante del Japón en Asia” (TPV, 327)⁹⁷.

En la polaridad expresada en ambos textos campean sendas concepciones de la técnica que recorrerán el resto de la producción astradiana y cuya tensión no se resolverá; esto es, una oscilación entre la posibilidad de poner a la técnica al servicio de la vida y de lo humano y la temible sospecha de que ello no es, en definitiva, posible. Una pregunta adicional cabe en estas líneas —que Astrada no resuelve, y que atraviesa toda su madurez—: ¿es Occidente una categoría geográfica o, antes bien, un vocablo que designa una metafísica? ¿Pueden conciliarse una tradición cultural y espiritual, un cúmulo de costumbres —en definitiva, un *ethos*— ajenos a Occidente, con la ciencia,

⁹⁷ Puede especularse que Astrada también consideraba bajo esa perspectiva las posibilidades que abría el continente americano, aunque no haya rastros textuales demasiado firmes al respecto —a excepción del escrito “Arte mexicano” [1925], francamente menor. Y, si bien el activismo político-cultural de la Reforma de 1918 puede interpretarse como un aporte desde América para «renovar la vieja Europa», Astrada no llega a las encendidas formulaciones de, por caso, su coterráneo Saúl Taborda quien, en *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918) —un texto que debe considerarse como uno de los afluentes de los que la Reforma extrajo elementos para forjar su imaginario político—, confiere a nuestro continente la posibilidad de promover una «rectificación» del «viejo mundo». Por otra parte, cabe señalar que en este texto Astrada se hace eco también de lo que comienza a anunciarse tras la Gran Guerra, y que será patente a partir de la década de 1940 y 1950: la ruptura del orden colonial y la pérdida de importancia relativa del continente europeo en el concierto político mundial.

el cálculo, la economía contable, la técnica —en definitiva, la metafísica occidental? En otras palabras, ¿pueden los pueblos extra-europeos que adoptan la técnica salir indemnes de ella?

* * *

Además de la influencia de Georg Simmel, quisiera destacar la que en este ensayo ha tenido Rudolf Eucken (1846-1926), un pensador prácticamente desconocido hoy día, cuya presencia en la obra juvenil astradiana no ha sido consignada anteriormente. Eucken aparece como uno de los claros ejemplos en que se refleja la coherencia lectora y creativa de nuestro autor, su «inteligencia selectiva» en el diálogo con las diversas referencias filosóficas de que parte. Poner el acento en Eucken permite una pequeña anotación de carácter metodológico: al analizar el modo en que un autor —en este caso, Astrada— dialoga con otros, o intentar poner de manifiesto el modo en que éstos dejan diversas huellas en aquél, hay que evitar correr el riesgo de imputar una mayor importancia a un pensador que la historiografía ha consagrado, y descartar a aquellos que han quedado como meras «notas a pie de página» del curso del pensamiento occidental⁹⁸. En otras palabras, fácil sería concederle mayor importancia a Simmel que a Eucken, pero en este ensayo —medular en la trayectoria intelectual de Astrada⁹⁹— tanto uno como otro lo proveen de elementos significativos y, en ese sentido, pueden ser considerados igual de relevantes para una explicación del modo en que se fue configurando el pensamiento de nuestro filósofo en torno a los temas que aquí se abordan.

Rudolf Eucken perteneció a la amplia corriente «espiritualista» que se alzó contra el positivismo reinante a fines de siglo XIX. Su vocabulario se tiñe del clima de época vitalista. En *Der Sinn und Wert des Lebens* [*La vida. Su valor y su significación*, 1908] —al que Astrada hace referencia en su texto de 1925— Eucken despliega una metafísica basada en la dualidad, a la vez antagónica y complementaria, entre «vida natural» y «vida espiritual». Según Eucken, la vida natural-sensible produce, en su

⁹⁸ Los otros interlocutores de Astrada en este ensayo son: Oswald Spengler, José Ortega y Gasset, Hermann Keyserling y Rabindranath Tagore.

⁹⁹ Astrada repetirá párrafos enteros de este trabajo en su *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) y los conservará también en su reedición *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961).

fluir, medios para su desenvolvimiento, que llegan a autonomizarse y convertirse en fines —o “valores”— en sí. Ello constituye el ámbito de la vida espiritual, que tiene un carácter y “sustantividad” propios, y que representa la “vida verdadera” (Eucken, 1912: 206). En el movimiento de trascendencia de la Naturaleza hacia el espíritu puede éste, sin embargo, correr el riesgo de separarse por entero de la vida sensible, y es ella una de las tendencias en que encalla la “organización moderna de la vida” (141 ss), dominada por la especialización científica, el trabajo manual y la mecanización. Pero la vida espiritual, según Eucken, debe reintegrarse a la sensible. Sólo considerando la doble relación de la Naturaleza con la vida espiritual en términos de, por un lado, primeramente necesaria oposición y, por el otro, posterior asociación, es que puede producirse una espiritualización de la vida (155).

Con ello, Eucken levanta un alerta contra la civilización técnica y el materialismo, a los que opone el trabajo creativo y el mundo espiritual. El filósofo alemán también hará la crítica del «progresismo» decimonónico y el «intelectualismo» modernos, a partir de la cual llega a una recuperación de la religión como dimensión fundamental de lo humano. Esa religiosidad se opone al conjunto «inerte» de dogmas en que ha cristalizado históricamente, de un modo similar a lo que hemos tratado en el capítulo anterior, pero con una diferencia fundamental: Eucken parte del supuesto de la existencia «objetiva» de la divinidad. Su pensamiento expresa, finalmente, un panteísmo, pero un panteísmo que reclama del hombre una actividad, una lucha por la espiritualización de la vida. Frente a la “cultura meramente humana”, basada puramente en la técnica, Eucken reivindica una “cultura esencialmente espiritual”, volcada al molde de una concepción que considera al Universo como un Todo divino.

A pesar de estas líneas generales que hacen a Eucken, en definitiva, un autor instalado en una *Weltanschauung* romántica —y que son notas que armonizan con la visión astradiana, como veremos a continuación—, el elemento más importante del pensamiento del alemán es, en nuestra opinión, la consideración de que es necesario un punto de apoyo fundante y fundamental para la reorientación de la vida moderna, para la posibilidad de reencontrar un sentido para la vida humana, que necesita “un propósito que lo abarque todo, que lo anime todo y que todo lo solidarice” (Eucken, 1912: 79). Los grandes ciclos culturales pasados fueron capaces de «totalizar» y orientar las múltiples direcciones de la vida, subsumiéndolas bajo una gran “síntesis de la vida” (8) o “síntesis vital” (169) [*Lebenssynthese*]. Eucken comentará, con ello,

la síntesis artística de la antigüedad clásica, la ético-religiosa del cristianismo y la técnico-intelectual moderna (167 ss). Esta última, sin embargo, ha terminado por vaciar a la vida de valor y significación, imposibilitando, a la postre, toda dimensión espiritual; nuestra civilización, ha terminado por perder, para Eucken, “un centro predominante” (76). Su llamado a “renovar” la vida, a “rejuvenecerla” (83), resume el horizonte práctico de su «activismo ético» e implica realizar un “ensayo de unificación” (8) entre las numerosas tendencias u oposiciones que desgarran a la vida contemporánea¹⁰⁰. En palabras que le pertenecen, “el estado de cosas a que aquí se aspira, *la reunión de la vida en un todo superior y comprehensivo* no se nos presenta acabado: debemos producirlo en nosotros y convencernos de él” (84; énfasis propio).

De manera similar al diagnóstico euckeniano, para Astrada en la civilización contemporánea, técnico-mercantil, la ciencia y la técnica son convertidas en fines en sí mismos, mientras el hombre se ve desplazado a un mero medio para la producción económica. Una técnica así concebida siega las posibilidades vitales del ser humano, convirtiéndose en una forma por entero desprendida de la vida como valor inmanente. Para el argentino, la superación de ese estado de cosas radicaría, en último análisis, en la capacidad de instaurar nuevos ideales de vida que logren imprimirle un sentido a la convivencia humana y reconstituyan la totalidad perdida en la Modernidad. Reaparece, con ello, el sintagma “síntesis vital”, como asimismo una variante, “síntesis ideal”, que se ubica en el mismo campo semántico, y con una valencia conceptual del todo cercana a Eucken —y tamizada, como hemos visto, por los desarrollos de Simmel en torno a la necesidad de una “idea cultural unificadora”. Si bien la utilización de esos términos remite al mismo horizonte de preocupaciones que hemos trabajado —esto es, la búsqueda de una «vitalización de la cultura»—, en este caso no hacen referencia únicamente a una indagación en torno al modo en que los ideales posibilitan la acción y se vinculan al fluir de la vida —y, entonces, a la dimensión ideal como constitutiva de la estructura de la vida humana— sino, antes bien, a una consideración del «ideal»

¹⁰⁰ No puedo extenderme en las consideraciones de Eucken en este punto. Su pensamiento y su prosa, si bien resultan algo «anticuados» al lector contemporáneo, contienen numerosas intuiciones y anotaciones provechosas, desde que su horizonte «histórico-espiritual» —si se me permite la expresión—, el de la Modernidad capitalista en crisis, es también el nuestro. Algunas de las tendencias u oposiciones que desgarran a la vida contemporánea son, para el filósofo alemán: “vida espiritual” y “vida sensible”; “cultura social” y “cultura individual”; integración del ser humano en la naturaleza y oposición del ser humano a la naturaleza; “mundo visible” y “mundo invisible”; religión trascendente e “idealismo inmanente”; “trabajo cultural comprehensivo” [analítico, intelectual] y “religión”; “trabajo” [manual, productivo] y “creación espiritual”; “trabajo cruel” y “goce o satisfacción frívola”, entre otras.

como elemento que proporciona una visión de conjunto del sentido inmanente de la vida, y que permite «retotalizar» el resto de sus actividades en una única dirección, otorgándoles “finalidad ética”.

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

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

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

Lo que el anhelo bosqueja sobre el fondo proteico del ser, lo que el hombre sueña, tejiendo sutil urdimbre, es también *realidad*, es la realidad de los poetas encargados de forzar el destino [...] A la estructura mutable del mundo, hecha de antinomias, tal como la refleja el proceso del conocimiento, el anhelo la integra en su propia realidad ensoñada, ya que él, como nosotros —que ocupamos interinamente su lugar— “estamos hechos de la madera de los sueños” [...] Es el impulso inmanente del anhelo el que lanza al microcosmo humano en la ecúmene del mundo histórico (Astrada, 1970b: 144).

Entre 1966 y 1970, en los últimos años de su vida, Astrada escribe un breve y bello ensayo al que titula “Órbitas en llamas. Para una ontología del anhelo”. En él define al “anhelo” como la “apertura ontológica sobre la esencia de lo real”, que merced a él “se nos revela directamente, por una vislumbre en el sueño y en la creación artística” (1970a: 144). Sin llegar a las consideraciones ontológicas de su obra madura, podemos afirmar que, en su obra juvenil, Astrada ya otorgaba al anhelo una centralidad más que sugerente, que nos permite pensarlo en sus alcances antropológico-filosóficos —lo que implica revisar los ensayos en que expresamente puede adivinarse una preocupación por el ser del hombre, contenidos, en su mayoría, en *Temporalidad* (1943)¹⁰¹. “Antes que las cosas sean las poseemos temporalmente anhelándolas; por el anhelo se verifica la posesión espiritual, la sola verdadera”, escribe nuestro autor en su ensayo “Obermann. Escepticismo y contemplación”. Y agrega: “[es el anhelo] el que perfilando nuestros sueños y dándoles formas *tangibles* a la imaginación hace que ellos obren en nuestro espíritu, es decir, que sean una realidad en él” (O, 148; énfasis original). En ese sentido, el «anhelo» resulta parte integrante de la estructura de la vida humana, una disposición anímica primaria que habilita una apertura hacia el futuro.

Junto con el «anhelo», la «esperanza». No hay en el Astrada juvenil un rigor terminológico que nos permita distinguir resueltamente entre uno y otro término. La esperanza es, para Astrada, el “fondo dinámico de los ideales” (PCI, 175); desde ese punto de vista podemos considerarla como el substrato antropológico sobre el cual descansa la proyección del ser humano hacia una configuración de la vida que resulte

¹⁰¹ Para una lectura de la “antropología del anhelo” astradiana y un contrapunto con la “ontología de la esperanza” de Ernst Bloch, cf. Oviedo (2013).

superior a la actual. De cara a lo mudable y transitorio de la vida humana, nuestro filósofo argumenta: “¿cómo no explicarnos que el futurista, decepcionado de lo que es, ponga su esperanza en lo que va a ser, oriente su anhelo hacia el mañana, y resueltamente se sumerja en la corriente de la vida buscando nuevas riberas?” (SEV, 216). Es a partir de la esperanza que se cataliza la «acción» que, como hemos visto al exponer el pensamiento de Jean-Marie Guyau, es el complemento necesario de la postulación de los ideales.

Lejos de pretender agotar la relación entre «anhelo» y «esperanza», si quisiéramos, pese a todo, establecer algún tipo de distinción entre ambas nociones, debiéramos decir que el ser humano se encuentra siempre en espera «de algo»; el objeto de la esperanza es finito. El anhelo, en cambio, señala un objeto infinito. Pero el Infinito es, por mor de su propia naturaleza, del todo inasequible al ser humano —de lo contrario dejaría de ser Infinito¹⁰². En Astrada, el anhelo abre el presente hacia el porvenir —lo Infinito—, modalizándose en esperanza. Sobre esta distinción —que, por cierto, no excluye una y otra características de la vida humana, sino que las complementa— podemos emplazar la perspectiva astradiana de la Historia como infinito proceso de auto-perfección y auto-producción del ser humano.

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

La indagación de Astrada en torno a la dimensión del futuro condensará, en primer lugar, en la figura del “revolucionario eterno” presentada en la revista *Mente* [1920], de la cual he establecido algunas características en el capítulo anterior. El revolucionario eterno encarna una “ética futurista”, cuyo postulado central es la “sed de perfección”. Espoleado por el ideal, por la “visión lejana por encima de un tiempo

¹⁰² Es la perspectiva, por ejemplo, de José Antonio Suárez García, el poeta y pensador español que intentó desarrollar una «filosofía del anhelo» (2001).

que aún no ha devenido”, el revolucionario “anticipa el futuro”, prefigura lo que ha de venir con la “semiclaridad en que se dibujan las formas de los sueños” (RE, 179). La vida, en su devenir, se configura como «realidad» y también como «sueño», como vida efectiva y vida por efectuar. Pero el sueño tiene también su realidad, en el sentido de que opera en todo momento en el discurrir de la vida humana, en su continuidad ascendente; el sueño pertenece, en términos simmelianos, a la “serie ideal de la vida” (Simmel, 1950b: 184). Los sueños no pertenecen a una zona en lontananza a la que el ser humano no tiene acceso, sino que corren acompasados al discurrir de la vida histórica colectiva, la punzan, ora en una dirección, ora en otra, demandando de los hombres —“artífices de la propia vida” (NE, 257)— su acción. En ese sentido, el “revolucionario eterno” encarna el espíritu creador de aquel que se ve descontento con «lo dado», y que “al destruir los valores actuales se aferra mediante una fuerte esperanza a la posibilidad de lo mejor y crea así los valores futuros” (EH, 184).

La dimensión anticipatoria que abre la ética futurista posibilita la apertura al porvenir; en ella se dibujan los perfiles de una valorización de la utopía, que debe ser “en nuestro espíritu realidad viviente” (ASP, 188). La utopía, lejos de ser una construcción ajena a la realidad, que intenta suplantarla unilateralmente —con lo cual estaría ligada a una «ética idealista», a la normatividad de un deber ser que resulta, a la postre, una expresión del «culturalismo»—, es uno de los nombres que tiene la capacidad de proyección del ser humano que, entreviendo las líneas de intervención en el presente, actúa en dirección a su mejoría¹⁰³.

El sueño es, por otra parte, “una categoría estética”, como afirma la Sombra Primera, el personaje del “Diálogo de sombras” [1922] astradiano: “[n]o ignorarás que los sueños son una categoría estética y que, siguiendo los hilos de su trama, la imaginación —esta creadora de mundos— proyecta hacia el porvenir, en un miraje de belleza, nuestras vidas” (DS, 223). Hay una ligazón entre sueños e «imaginación»,

¹⁰³ La valoración positiva de la dimensión utópica en el ser humano acompañará a Astrada hasta sus últimos escritos. En “Realismo de la Utopía”, un artículo de 1968 publicado en la revista *Kairós*, ponderará el pensamiento utópico y su capacidad de incidencia en la vida histórica. Tal posición es defendida por Astrada desde la dialéctica y su elaboración del pensamiento hegel-marxiano. Por ello es que, si bien obedece a una indagación personal —de hecho, los términos en que presenta su valoración positiva de la utopía no han cambiado demasiado desde los textos de su juventud, si bien internaliza aspectos parciales de la crítica de Marx y Engels al “socialismo utópico”—, el artículo de Astrada polemiza tácitamente con la concepción de Ernst Bloch, a quien conociera en su segundo viaje a Alemania. Tal discusión continuará en el capítulo “Utopía y realidad” de su libro *Dialéctica e Historia* (1969: 137 ss).

facultad distintiva de lo humano que apunta a la plasmación de una realidad pulida «estéticamente», y que termina por traducir los imperativos «estéticos» en imperativos «ético-políticos». La facultad de la imaginación tiene una larga tradición filosófica, que aquí no podemos reponer exhaustivamente. Para nuestros fines, basta con decir que, en el caso de la filosofía astradiana, el recurso a la imaginación, a la «fantasía», a los «sueños» y la «utopía» es un modo de establecer una ruptura con la primacía del *lógos* —que ha sido reducido a la *ratio* científica— e integrarlo con el *pathos*.

En ese sentido, existe también una ligazón entre los sueños —en tanto categoría estética— y el anhelo —en tanto disposición anímica que abre el surco del presente hacia el porvenir—: “lo que aún no ha sido es en el puro anhelo —presencia perfecta del objeto del querer estético”, resumirá Astrada (DS, 224). Esta consideración de la problemática «estética» por fuera de la disciplina específica que tiene por objeto el Arte y los «objetos bellos», tiene un tratamiento por parte de Astrada en los textos ya citados “El sentido estético de la vida” [1922], y su reescritura “El nuevo esteticismo” [1924], en los que entabla un diálogo filosófico con el pensamiento de Ortega y Gasset —más específicamente con las líneas filosóficas contenidas en la conferencia del madrileño “Para un Museo Romántico”, de 1921¹⁰⁴. Partiendo de la letra orteguiana, la «estética» tendrá en Astrada una amplitud que la vincula al «diseño» de la vida y la autoconfiguración personal, al cultivo de la propia vida —cuyo máximo perfil se vislumbra en la vida junto a otros, en la convivencia— «como si de una obra de arte se tratase». En esos textos, además, Astrada volverá sobre la idea del “futurismo” y la “ética futurista” que, lejos de permanecer como una característica privativa de la figura del “revolucionario eterno”, se extenderá a una consideración de carácter más vasto.

En su conferencia, Ortega y Gasset considera dos modos de vincularse al pasado, el del “reaccionario” o “arcaísta” y el del “progresista” o “futurista”. Para el primero, el pasado no ha pasado aún, continúa presente. De ese modo, la vida actual —“al fin y al cabo única vida real que existe”— se desdibuja para él, instalado en un perenne pretérito y viviendo “una vida extemporánea e irreal” (2004a: 625). Para el segundo, en cambio, el pasado y el presente son únicamente etapas en el continuo tránsito hacia un estado de cosas que indefectible y necesariamente será mejor. Con ello, ni lo

¹⁰⁴ El texto astradiano será reelaborado y editado como “Presentismo y Futurismo” en su libro *Temporalidad* (1943), eliminando toda referencia a Ortega y Gasset. Las citas que incluimos, tomadas del original, reaparecen con ligeras modificaciones en su reedición.

acaecido ni lo actual tienen otro valor que el de preparar lo que vendrá¹⁰⁵. Al quedarse con una sola de las tres dimensiones temporales, ambas actitudes, progresismo y reaccionarismo, futurismo y arcaísmo, coinciden en “empequeñecer la existencia”, “prisma mágico, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro, donde el rayo de la vida viene a quebrarse con el esplendor de un arco iris”. Ante ello, sentencia Ortega con tono poético: “[n]uestro corazón necesita de esa abertura hacia el mañana para que puedan alentar nuestras esperanzas, y ha menester, a la par, del pasado, que envíe hacia nosotros, como vahos fragantes, las sugestivas reminiscencias” (2004a: 625).

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

¹⁰⁵ Encontramos en ello otra de las aristas para una crítica a la «ideología del Progreso», crítica que emprenden Ortega y García Morente. Para el primero, “progresismo”, “culturalismo”, “futurismo” y “utopismo” se pertenecen mutuamente; bajo esas denominaciones hallamos una misma actitud para la cual “la vida [es] por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural”. Esa actitud implica que “[e]l sentido y valor de la vida, la cual es por esencia siempre actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico” (Ortega y Gasset, [1923] 2005b: 600). La concepción por la cual el Progreso se traduce como una incesante e infinita mejora de la Humanidad —«necesaria» e ineluctable— termina por inculcar, según García Morente, “una actitud extraña ante la vida” —actitud a la cual llama, como Ortega, “futurismo”—, por la cual el ser humano transcurre sus días en la expectativa de una vida mejor, que nunca llega. Ello conduce al hombre, siempre según Morente, a desentenderse del presente y, finalmente y de manera paradójica, a desembocar en un pesimismo radical ante la vida. El presente sólo vale como un tránsito hacia el futuro, y en la hora postrera nos encontramos con que ese horizonte se halla tan lejos como estaba al comienzo de nuestra marcha. La vida humana pierde, así, su sentido, como también lo hace la muerte (García Morente, [1919] 1996: 138-9). Podemos encontrar también un eco simmeliano en esos desarrollos, que los acercan a la noción de «tragedia de la cultura moderna»: en el encuentro con la muerte y, más aún, en la asunción de la finitud, el hombre moderno es consciente de que no ha podido relacionarse con la totalidad de la cultura objetiva de su época, en continua e infinita expansión.

convivencia— como si de una obra de arte se tratase, en vistas de elevarla a la plenitud de sus posibilidades (Ortega y Gasset, 2004a: 627)¹⁰⁶.

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

El futurista es, según Astrada, un tipo humano diverso al progresista. Su actitud posibilita una dialéctica entre pasado y porvenir, complementando el *dilettantismo* que reclamaba Ortega, la comprensión estética del pasado, con una prefiguración, también estética, del futuro, “dirección en que se mueve nuestro afán, obediente al imperativo de un vital dinamismo” (NE, 254). El futurista es un creador, un descontento y “decepcionado de lo que es” que se mueve siempre en pos de «lo nuevo»; “no se limita a postular formas de vida o valores aún no experimentados, sino que en sus posibles concreciones, quiere intuirlos, adivinarlos, pregonarlos” (SEV, 215; NE, 255).

¹⁰⁶ Para un desarrollo *in extenso* del «sentimiento estético de la vida» en Ortega y Gasset, que enfatiza además los argumentos contenidos en la conferencia comentada por Astrada, cf. Molinuevo (1995).

Tampoco se limita “a negar fórmulas de las cuales se ha evaporado toda realidad humana, esas fórmulas vacías con que el reaccionario pretende detener o retardar la vida ascendente” —esto es, en lenguaje simmeliano, formas del espíritu objetivo por entero divorciadas del espíritu subjetivo. Antes bien, el futurista “se esfuerza [...] por producir un nuevo clima social o estético o religioso, según los casos, para el mejor desarrollo de la planta humana” (SEV, 214; NE, 253).

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

No obstante, frente al acento puesto por Ortega, en la conferencia citada, en una actitud certera frente al pasado, Astrada inclina sus preferencias, para cultivar el “sentido estético de la vida”, hacia el porvenir:

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

El vínculo con el pasado es una «conquista ineludible de la época contemporánea», mientras que la relación del ser humano con la “realidad temporal” en su dimensión del futuro parece estar, para Astrada, en la raíz de lo humano. Así, aunque trastocada por la Modernidad —que amenaza con transformar el futurismo en progresismo—, la actitud futurista es una “actitud permanente [y] modalidad esencial del espíritu humano” que entraña un “sentido dinámico de la existencia” orientado a “depurar los contenidos de la vida y enriquecerla con otros nuevos, e incluso a galvanizar los ideales, otorgándoles continuidad histórica” (NE, 254).

Como resulta evidente, las tempranas y dispersas intuiciones de Carlos Astrada en torno a la dimensión utópica y la “ética futurista” aparecidas en los textos editados en *Mente* serán recogidas en este punto de su recorrido intelectual. Y, sin embargo, lo que

se constituía como una serie de desarrollos inscriptos en el marco, antes que nada, de un pensamiento ético-político, irán depurándose, convirtiéndose en una indagación antropológico-filosófica que enfatiza la relación del ser humano con la temporalidad, con lo que ambos planos quedarán articulados. Los pasajes que hemos recogido y comentado intentan mostrar que Astrada no dejará nunca de pensar en la ligazón que existe entre una determinada concepción del ser humano —en este caso en lo que concierne a “las diversas posturas que el hombre adopta ante la realidad temporal” (NE, 252)— y sus implicancias práctico-políticas. En sus textos de juventud aparece, «en escorzo», una serie de consideraciones que tienden a establecer el fundamento antropológico por el cual se ligan el ser humano individual, la dimensión colectiva de lo humano y la Historia. Como he sugerido al tratar el ensayo “Obermann. Escepticismo y contemplación” [1918], páginas como “Diálogo de sombras” [1922] y “La Aventura Finita” [1925], en que se ponen en juego las relaciones en tensión entre una zona de idealidad prístina a la que se tiende, zona de perfección y belleza inalcanzables, postulada por el hombre como *desiderátum* de su esfuerzo y sus luchas; y una zona de realidad inmanente, impura y efímera, pero al fin y al cabo la única que nos ha sido dada y en la cual debemos esforzarnos, replican, trasladados a un plano metafísico y en estilo literario, las preocupaciones que tuvieron tratamiento en un terreno expresamente ético-político. En ese sentido, deben reconsiderarse a la luz de la “estética vital” y del “futurismo”.

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

El sentido estético del vivir, la “estética vital”, apunta a identificar en el presente, no sólo su «realidad», sino también sus posibilidades inmanentes, su línea ideal, para

llevarla a su plenitud. Así, los imperativos estéticos —el cultivo de la vida «como si de una obra de arte se tratase»— se traducen en imperativos ético-políticos. Conciérne, por ello, a la dimensión de la *praxis*, que siempre desborda las metas que pueden darle la «razón racionalista» y el pensamiento científico. Por eso mismo, tampoco debe confundirse la estética vital con la suplantación normativa de la realidad que podemos reconocer en la ética idealista y la imposición de un «deber ser» extraño a la vida. Desde otro punto de vista, entonces, la estética vital se configura como una «cultura para la vida», que es tarea a conquistar para la época.

La valoración del anhelo y la dimensión utópica como constitutivas de lo humano, la consideración de las pasiones y los instintos en toda acción humana —que hemos desarrollado en el capítulo anterior—, la prefiguración «estética» del porvenir, son motivos que se inscriben bajo la estela de la misma operación intelectual: no como el rechazo de la «razón» sino, antes bien, como la conciencia de su insuficiencia y la necesidad de su complementación. La revaloración del mito y la dimensión religiosa de la existencia, como se verá a continuación, se inscribe en esa misma operación intelectual.

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

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

No obstante, como he adelantado en el segundo capítulo, en su período juvenil aparece ya la noción de «mito», fundamentalmente en el artículo de 1921 “El Renacimiento del Mito”, en que saluda la Revolución rusa y la llegada de los bolcheviques al poder. Asimismo, en “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler”, de 1924, mencionará, sucintamente, a los “mitos impulsores” de los procesos históricos,

“el hervor milenario de los grandes mitos” y el “carácter mítico” de ciertos proyectos políticos (RP, 276, 278, 280)¹⁰⁷. En razón de esa preocupación temprana por el mito, y el posterior derrotero intelectual de nuestro autor, a menudo se ha trazado un puente entre el artículo de 1921 y el libro de 1948. Guillermo David, comentando el texto de juventud de Astrada, dirá, por ejemplo, que “ya en estas tempranas posiciones astradianas están en juego las claves con que comprenderá ciertos momentos fuertes de la historia a que le tocará asistir” (2004: 25)¹⁰⁸. Y, si bien acuerdo con David en este punto —y puede señalarse una serie de elementos comunes a ambos modos de considerar el «mito», principalmente en torno a sus posibilidades prospectivas, como así también en relación a aquello que el mito tenía de actualización de un pasado que estaba trunco y que aún latía en el presente, presto a encarnarse—, considero que puede resultar prudente establecer una serie de precisiones que contribuyan a entrever la especificidad de cada uno de los textos y, con ello, de cada instancia de la trayectoria intelectual de nuestro autor. *El mito gaucho* está atravesado por un lenguaje y un horizonte filosóficos diversos, asociados a una lectura heideggeriana sobre el poder

¹⁰⁷ La preocupación en torno al «mito» será constante en Astrada y aparecerá de diversos modos a lo largo de todo su derrotero intelectual —aquí no podemos más que apuntar las menciones más significativas, no exentas de tensiones. En el capítulo “Fenomenología del film”, incluido en *El juego existencial*, enfatizará la capacidad «formadora de mitos» del cine, destacando el del “film político de los rusos” —de la mano, principalmente, de Eisenstein, “el gran *regisseur* ruso”— que ha proyectado sobre el mundo “el mito del nuevo hombre ruso”. “A este flamante tipo humano”, escribe Astrada, “elemento de una nueva sociedad en gestación, escorzo vivo de formas inéditas de convivencia en trance de alumbramiento, el film ruso le está infundiendo un troquel ecuménico” (1933a: 138). Por otro lado, en *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud* (1942a: 47-8) se hará eco de las reflexiones de Cassirer en torno a “la existencia mítica” —replicando algunos de los presupuestos ilustrados del neokantiano, que rectificará en *El mito gaucho*. En su *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945: 39 ss) desarrollará la concepción del mito forjada por el filósofo de Röcken bajo el influjo de Wagner, y retomará sus pareceres de juventud —como expondré en el presente capítulo— en torno a la Revolución rusa como «renacimiento del mito» y preludio de una «edad trágica» (1945: 151 ss.). En *La revolución existencialista* (1952: 71 ss) criticará al Heidegger de la *Kehre* y opondrá, a la “arcaizante” “mitologización del ser” de quien fuera su maestro, los “mitos impulsores [y] humanamente prospectivos” (1952: 161), sobre los que se emplazan reales acciones históricas. En *El marxismo y las escatologías* (1957: 21 ss) criticará la concepción del tiempo cíclico contenida en el pensar mítico, escatológico, frente a la que reivindicará una concepción de la Historia abierta y no teleológica —esto es, su habitual punto de vista, que por estos años se engarza a la elaboración de su personal visión del marxismo. Precisaré los alcances de su concepción del «mito de los argentinos» en su reedición de *El mito gaucho* de 1964, incorporando algunas de las críticas que recibió a la primera edición, como así también lecturas posteriores. Un artículo final, “Ambivalencia del mito” (1969), sintetizará casi cincuenta años de reflexión en torno a estas cuestiones.

¹⁰⁸ “Discontinuidades y anomalías históricas, mitos sociales y políticos, voluntades colectivas encarnadas en ideales redencionistas, serán coordinadas infrecuentes en el pensamiento crítico y de izquierda desde las cuales entender los complejos procesos históricos del siglo XX. Como en tantas otras cosas, esta modalidad de abordaje lejana al racionalismo y al positivismo lo dotará para atender críticamente a los fenómenos políticos cruciales en lo que tienen de específicamente novedoso” (David, 2004: 25).

instaurador del lenguaje, como así también al papel ocupado por la Nueva Mitología en la Modernidad, a partir de los intentos del Romanticismo alemán por «recuperar» la Totalidad perdida. Asimismo, *El mito gaucho* puede considerarse como la depurada síntesis de varias líneas de indagación que Astrada recorre desde al menos 1934, y que pueden resumirse en tres dimensiones fundamentales: los ensayos que discurren en torno a la relación entre filosofía, poesía y política —recogidos en su libro *Temporalidad* (1943) con algunas variaciones—; aquellos destinados a pensar el problema del “ser nacional” y la “esencia” argentina —me refiero, ante todo, a lo que el propio Astrada ha llamado una “metafísica de la pampa”—; y, por último, los que hacen referencia a la “formación política”. Esas tres dimensiones encuentran su punto de convergencia en la reflexión en torno al mito¹⁰⁹. Por todo ello es que, para poder desentrañar la noción de mito que Astrada maneja en su juventud, debemos despojarnos de sus posteriores elaboraciones, conjurando, también aquí, el peligro de realizar una lectura retrospectiva.

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

¹⁰⁹ Para un análisis de los distintos alcances y tensiones en la noción de «mito» en *El mito gaucho* (1948), cf. Prestía (2019c).

En el artículo comentado en el segundo capítulo de la presente tesis, Bustelo y Domínguez Rubio (2015) caracterizan el pensamiento del joven Astrada como “sorelianismo” y “vitalismo soreliano”. Esa adscripción a las tesis de Sorel comenzaría, para los autores, con la crítica astradiana al progresismo que he mencionado anteriormente, encontraría su punto álgido en el texto sobre Rusia que trabajaré en profundidad en el presente apartado y se mantendría hasta 1925, momento en que nuestro autor, en línea con el relajamiento de los bríos revolucionarios en Europa y la manifestación de los primeros límites de la Reforma universitaria, habría hecho un viraje hacia temas estéticos (2015: 308). Más allá de esta distinción al interior del período juvenil de Astrada, y la presunta orientación «esteticista» —que no comparto, por las razones expuestas en el capítulo II—, querría dirigir ahora la atención sobre la insistencia de los autores en la presencia de Georges Sorel en la obra del joven Astrada.

La tentación de atribuir a Astrada una influencia demasiado grande del pensador francés es fuerte, y ello, en primer lugar, en razón de la intervención de nuestro autor en círculos anarquistas y anarco-bolcheviques, las citas y comentarios al libro *Les Illusions du Progrès* [*Las ilusiones del Progreso*, 1908] y, fundamentalmente, la utilización de la noción de «mito», cuyo «hallazgo» como catalizador de esfuerzos colectivos tendientes a alterar las relaciones sociales vigentes es el principal tema de Sorel —desarrollado *in extenso* en *Réflexions sur la violence* [*Reflexiones sobre la violencia*, 1908], que introdujo, directa o indirectamente, la noción de «mito» en ámbitos literarios e intelectuales libertarios. En ese sentido, comparto que la influencia de Sorel en nuestro autor es innegable, pero considero que la caracterización del pensamiento de Astrada en términos de “vitalismo soreliano” supone otorgar una importancia excesiva a la presencia de una sola referencia o fuente —cosa que, por otra parte, los propios Bustelo y Domínguez Rubio de algún modo reconocen¹¹⁰. Los elementos que Astrada comparte con Sorel pertenecen en buena medida a la *Lebensphilosophie* entendida como «sensibilidad» —en el caso de Sorel, su vitalismo

¹¹⁰ Así, por ejemplo: “...si bien el joven Astrada tendió a difundir un vitalismo anarquista de cuño soreliano, al igual que otras figuras y grupos reformistas, no optó ciegamente por un guía intelectual sino que sus preferencias intelectuales estuvieron acompañadas de citas y referencias a figuras consagradas, como Unamuno, Ortega y Gasset, d’Ors, Rolland o Barbusse, que le permitían respaldar su posición, pero no le impedía explicitar las distancias cuando esos referentes asumían posiciones conservadoras...” (Bustelo y Domínguez Rubio, 2015: 300).

ha sido recogido, principalmente, de Henri Bergson. La propuesta de lectura aquí presentada, al tiempo que busca señalar los puntos en común de ambos autores, intentará poner de relieve también aquellas dimensiones en que Astrada y Sorel difieren¹¹¹. Asimismo, en razón de la centralidad del «mito», leeremos algunos pasajes de los escritos juveniles astradianos a la luz de *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871], el texto de Nietzsche que, como intentaremos mostrar en el siguiente apartado, permea la caracterización de la Revolución bolchevique por parte del argentino.

IV. 2. a. Georges Sorel: el mito como «imagen motriz» y la impugnación de la racionalidad

Al igual que Astrada, Georges Sorel (1847-1922) tiene una concepción ética y heroica de la política. Desde esa perspectiva, orientó buena parte de su obra a una discusión al interior del marxismo, a partir de la cual pretendía poner de relieve las «cualidades morales» de la acción que cohesionan un grupo humano —bajo el latiguillo, tomado de Renan, de la «reforma intelectual y moral»—, una dimensión que había quedado relegada por la ortodoxia consagrada en torno a los epígonos de Marx. Impugnaba, así, la interpretación economicista del marxismo y su determinismo histórico; para Sorel el agente del proceso emancipatorio se constituye a raíz de la lucha de los grupos sociales, movidos por mitos, y no en función de un movimiento «objetivo» de la infraestructura. Pero tampoco como resultado de la persecución de meros intereses económicos, que en definitiva corresponden a una antropología filosófica racionalista: “[e]l progreso económico supera infinitamente nuestras personas y beneficia mucho más a las generaciones futuras que a aquellos que lo crean; pero, ¿da gloria? ¿hay una epopeya económica que pueda entusiasmar a los trabajadores?” (Sorel, 1978: 263). También Astrada impugna esa concepción de lo humano y de la historia, si bien situándose por fuera del marxismo en este punto de su derrotero intelectual¹¹². En “La Democracia y la Iglesia”, un texto de 1922 en que Astrada cita aprobatoriamente a Sorel, dirá de manera afín:

¹¹¹ Para una lectura complementaria de la noción de «mito» en Astrada y su relación con Sorel y Bergson, cf. López (2009: 137-46).

¹¹² Cf. nota 58 del capítulo II.

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

La crítica al racionalismo toma en Sorel varias vías, que se anudan entre sí. Por un lado deviene anti-intelectualismo: serán constantes los ataques del francés a los «sabios» y las irónicas sentencias sobre los “intelectuales” que, enquistados en una “clase” o “estado pensante” (1946: 17 ss), han terminado por abrazar “*la profesión de pensar para el proletariado*” (1978: 141; énfasis original). Astrada, por su parte, tomará una posición similar en “El Renacimiento del Mito” —cabe aclararlo, únicamente en ese texto—, al reivindicar la “originalidad de la creación rusa” y criticar a los “ideólogos” y los “profesionales de la cultura occidental” que, siempre según el argentino, preferirían que los rusos, antes de realizar una acción revolucionaria, hubieran “forjado un nuevo ideal o una nueva doctrina económica sin intentar llevarlos a la práctica” (RM, 193). A contrapelo de lo que quisieran aquellos intelectuales escépticos, que “parecen creer que los ideales deben permanecer en el plano de las concepciones abstractas”, para Astrada los bolcheviques “han osado heroicamente plasmar en la realidad un viejo y audaz ensueño de redención humana”. Eso, continúa nuestro autor, “les parece poco *original* a aquellos ideólogos que, carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinarismos para retardar la hora de la justicia social” (RM, 193; énfasis original). Como es evidente, en esos pasajes se vislumbran algunos atisbos de la concepción astradiana en torno a las relaciones entre el «ideal» y la «vida» —lo cual encontrará un mayor desarrollo a partir de 1923, como ha sido precisado en el capítulo anterior. También en este artículo la posición de Astrada pone el énfasis en la integración de ambas dimensiones de la vida humana: los ideales “adquieren un contenido histórico” concreto y singular, “humanizándose en un perenne esfuerzo por realizarse”. Los “profesionales de la cultura occidental” reproducen un conocimiento yerto, inánime, que ya no bebe de las fuentes de la «vida». En un sentido análogo, cabe destacar la afinidad que existe entre la crítica de Sorel a la moral kantiana, idealista, (Sorel, 1978: 218 ss) y la de Astrada.

Por otra parte, la crítica al racionalismo adquiere la forma, en Sorel, de anti-utopismo. Según el pensador francés, la «filosofía intelectualista» deviene, a menudo,

en la construcción de «utopías», a las que criticará y distinguirá tajantemente de los «mitos» —crítica que no existe en el argentino; como se ha mostrado en el apartado anterior, la dimensión utópica es valorada por Astrada en relación con la capacidad proyectiva del ser humano. Para Sorel, mientras el mito es una “organización de imágenes” que evoca “instintivamente”, “por intuición, previamente a un análisis reflexivo” (1978: 125 ss), la totalidad de los sentimientos heroicos sobre los que se emplaza toda verdadera acción histórica —“no ejecutamos nada grandioso sin que intervengan imágenes coloreadas y dibujadas con limpieza, que absorben toda nuestra atención”, dirá Sorel (1978: 152)—; la utopía es, en cambio, una construcción intelectual, un producto de la razón y del análisis reflexivo —continuamente asociados por Sorel al «lenguaje» y al «discurso»— antes que de la fantasía, es una “obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo al cual se pueda comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran” (1978: 38). Para Sorel, la utopía “[e]s una construcción desmontable, de la cual ciertos pedazos han sido tallados de manera que pueda ser transferida (mediante algunas correcciones de ajuste) a una legislación verdadera” (1978: 38). En otras palabras, el esquema utópico de una realidad alternativa a la actual se constituye como una sumatoria de parcelas claramente individualizables, que pretende ser «aplicada» sin más. El mito, en cambio, expresa un “conjunto indiviso” de imágenes que invoca “un porvenir indeterminado en el tiempo”, una “intuición [...] que el lenguaje no podría brindar de un modo tan perfectamente claro, y que nosotros obtenemos en un conjunto percibido en forma instantánea” (1978: 125; 129). En este punto es que Sorel más se reconoce deudor de Bergson¹¹³. Así, en el caso del mito de la «huelga general» —para Sorel, el mito por excelencia del moderno socialismo, al que equipara con la «revolución» de Marx—, “ningún detalle de ejecución importa realmente para la comprensión del socialismo; más aún, agreguemos que está siempre peligrando de perder algo de esta comprensión cuando se busca descomponer este

¹¹³ Asimismo, se trata de una dimensión en que el pensador francés muestra sus «afinidades electivas» con Nietzsche, que en *El nacimiento de la tragedia* expresa: “...tenemos que admitir que el significado [...] del mito trágico nunca llegó a serles transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan, en cierto modo, más superficialmente de como actúan; *el mito no encuentra nunca de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada*. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos...” (Nietzsche, 2000: 147; énfasis propio).

conjunto en partes” (1978: 131). En definitiva, insiste Sorel, “es imprescindible *apropiarse del todo indiviso y concebir el paso desde el capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no puede ser descrito*” (1978: 152; énfasis original); el mito “presenta a la revolución en bloque, como una totalidad indivisible” (Sorel, 2014: 89)¹¹⁴.

Para Sorel, el forjador de utopías tiene una fe ciega en la razón y en la ciencia, que expresa, en definitiva, la creencia en que el curso histórico futuro es del todo previsible. En ese sentido, la estructura mental del «utopista» está emparentada, según el francés, con la “concepción burguesa de la ciencia” o “pequeña ciencia” (1978: 143-5), muy propia de la Modernidad y del vínculo novedoso que en ella se establece entre el ser humano y el mundo natural y social circundante. Sorel no rechaza la ciencia *in toto*; su crítica va, antes bien, contra el «cientificismo», de manera análoga a lo que se ha planteado para Astrada en capítulos anteriores. Sorel se opone, en definitiva, a trasladar el esquema explicativo de las ciencias «naturales» al mundo histórico-humano. Con ello, asimismo, impugna la posibilidad de prever el decurso social, inapresable en esbozos lógicos. “Como la astronomía calculaba las tablas de la luna”, argumenta Sorel, “se creyó que el fin de la ciencia era prever exactamente el porvenir” y, con ello, “que la ciencia era capaz de corregir la sociedad y de indicar las medidas que debían tomarse para hacer desaparecer lo que el mundo actual encierra de desagradable” (1978: 143). Esa concepción de la ciencia —y la absolutización de la misma—, encierra una mirada técnica sobre «lo real», que “corresponde perfectamente a la manera de pensar de los capitalistas” (143). Para Sorel, en definitiva, el conocimiento científico “es para la burguesía un molino que produce soluciones para todos los problemas que se le presentan: la ciencia ya no está considerada como una manera perfecta de conocer, sino sólo como una receta para procurarse ciertas ventajas” (144). Por añadidura, una ciencia como la que Sorel describe —“derivada de la astronomía”—, supone que todo lo existente es “susceptible de ser reducido a una ley matemática” (145). Procede por deducción e ignora, en definitiva, que los motivos últimos de la acción humana escapan a toda reducción racionalista. Se torna necesario,

¹¹⁴ “Marx tuvo el mérito de desembarazar a su mito revolucionario de todas las fantasmagorías que tantas veces han hecho buscar una tierra de Jauja [sinónimo de “utopía”]. El mito no se presta a una descomposición del cambio en capas sucesivas, de las que fuera posible hacer una serie y que, desplegadas a lo largo de un extendido espacio de tiempo, pudieran ser vistas como formando una evolución” (Sorel, 2014: 89).

así, contemplar la zona de lo no-racional y su potencia, que en Sorel serán centrales. Mientras el utopismo y la “pequeña ciencia” buscan la adecuación entre mundo y acción —esto es, que reconocen una motivación (únicamente) racional, impulsada por la identificación de un curso necesario del mundo, sobre el que hay que operar «técnicamente», siguiendo una serie de fórmulas—, Sorel argumentará que tal previsión es imposible y apostará por la dimensión no racional de la vida, que permite desplegar el factor de innovación en el ser humano —que es, ante todo, un «creador». Esa dimensión no racional de la vida —con su «oscuridad» y su «misterio» (1978: 148 ss)— está contenida no menos en el mito que en el arte, la poesía, la epopeya, la imagen, ante las cuales el discurso racional, el lenguaje y el análisis enmudecen¹¹⁵.

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

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

Sorel está «cerca del espíritu del materialismo histórico» pero lejos aún de su pensamiento más maduro —donde no cabría siquiera una expresión como «materialismo histórico» y que encontrará su aquilate en la «teoría de los mitos» desarrollada en *Reflexiones sobre la violencia*. No obstante, la cita es lo suficientemente elocuente de su discusión abierta con el marxismo de la época, el de la II Internacional. Sorel acabará por impugnar la noción de «leyes objetivas» de la historia, a la par que producirá un desplazamiento: tales leyes no son ya el sustrato racional de lo social sino imágenes integrantes de un mito a través del cual una clase

¹¹⁵ Con motivo de la moral, Sorel hará similares apreciaciones en torno al “misterio” que rodea a las “relaciones sexuales” y a la “familia, cuya organización influye en todas las relaciones sociales”: ni una ni otra se dejan “encerrar en fórmulas” (1978: 148-9). Algunas páginas más adelante insistirá: “[l]a *pequeña ciencia* ha engendrado un número fabuloso de sofismas con los cuales se tropieza a cada paso y que sirven admirablemente para quienes poseen la mediana y cándida cultura que brinda la Universidad. Estos sofismas consisten en nivelar todo en cada sistema por amor de la lógica; así se reduciría la moral sexual a las relaciones equitativas entre los contratantes, el código de la familia al de las obligaciones, y en la producción, al cambio” (151; énfasis original).

se constituye como sujeto colectivo que disputa la dirección de la sociedad¹¹⁶. El socialismo —la revolución, la huelga general— se expresa, no como un plan de acción predeterminado sino como un conjunto de imágenes que, rodeadas de misterio, cohesionan y proyectan las voluntades hacia la *praxis*, abriendo el futuro hacia «lo nuevo», que está siempre atravesado por la contingencia, por lo indeterminado.

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

[d]escubrir leyes abstractas gobernando la evolución de las sociedades es una empresa que es preciso dejar a los profesionales de la sociología: esas bravas gentes descubren tan grandes leyes que no tienen tiempo de pensar en realizarlas.

Nosotros procedemos muy distintamente; no pretendemos poner leyes análogas a las leyes físicas para deducir lógicamente las consecuencias; ese género de física sociológica es muy dado al ridículo; Marx ha seguido siempre otro método, el único

¹¹⁶ Dice Sorel, por ejemplo: “[l]os autores que habían criticado a Marx le habían reprochado haber utilizado un lenguaje repleto de imágenes, que no les parecía conveniente para una investigación supuestamente científica. Son las partes simbólicas que antaño se consideraban de dudoso valor, por el contrario, las que representan el valor definitivo de la obra. Hoy en día sabemos, gracias a la enseñanza de Bergson, que el movimiento se expresa sobre todo en con imágenes, que el pensamiento fundamental de un filósofo se envuelve con fórmulas míticas, y que la metafísica no puede utilizar el lenguaje que le conviene a la ciencia” (2014: 94-5).

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

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

Para Sorel, toda configuración humana está arrojada a su posibilidad más fundamental: no ser. La desintegración, la declinación, en fin, la «decadencia», es la posibilidad que acecha a todo ordenamiento social. Por eso es que la concepción soreliana no implica tanto una lucha contra el «modo de producción capitalista» —por utilizar una terminología cara al marxismo clásico— sino, antes bien, contra la «cultura burguesa», contra su *ethos*: la burguesía ha dejado de ser la clase ascendente, «conquistadora» y «guerrera» (1978: 84 ss), que trajo consigo la promoción de una nueva mentalidad, para pasar a ser la manifestación última de la decadencia, contaminada por el hedonismo y el utilitarismo más abyectos, y por el racionalismo ciego al «misterio». Un similar espíritu «infecciona» al socialismo político-parlamentario, que puede entenderse como una expresión más del declive de la civilización moderna. Sorel planteará el mito sindicalista de la huelga general como única posibilidad de recuperar el espíritu heroico, abnegado y dispuesto al sacrificio de la clase proletaria, como principios capaces de detener la decadencia, que es lo que en definitiva lo obsesiona¹¹⁷. En este punto es que podemos marcar otra distancia de Astrada con Sorel. La crítica soreliana al cientificismo y el utopismo, su impugnación del socialismo político-parlamentario y su énfasis en la zona no racional de la vida humana, se recortan sobre la perspectiva de la decadencia y la desintegración. Contra ellas se alza el mito de la huelga general y de la revolución, que aparecen como acicates de la acción y cultivadoras de las cualidades morales a partir de la lucha. Como explica Julien Freund, “[y]a que Sorel plantea el problema del hombre y la sociedad [...] en términos de decadencia, su verdadera cuestión sólo puede ser la de la supervivencia”. Y continúa: “[t]endemos a caer en las ilusiones del progreso, del bienestar y del confort, y, bruscamente, el desarrollo mismo nos enfrenta con el viejo problema de la supervivencia, es decir, de la conservación del ser”. Por eso es que la “revolución que [Sorel] preconizaba debe ser considerada, también, en esta óptica: es en ciertas condiciones un medio de asegurar la supervivencia” (Freund, 2014: 27). De modo

¹¹⁷ Julien Freund llegará a decir, refrendando una tesis de Pierre Cauvin, que “las principales obras de Sorel se preocupan por un problema de decadencia. *Le système historique de Renan* [El sistema histórico de Renan] tiene como objeto la decadencia del judaísmo y el advenimiento del cristianismo; *Le procès de Socrate* [El juicio de Sócrates] se interroga sobre el declive del mundo antiguo; *La ruine du monde Antique* [La Ruina del Mundo Antiguo] plantea el problema de la decadencia de Roma; *Les illusions du progres* [Las ilusiones del Progreso] plantea la cuestión del declive de la burguesía; *Réflexions sur la violence* [Reflexiones sobre la violencia] y *La décomposition du marxisme* [La descomposición del marxismo] se refieren a un problema moderno, el de la degeneración de la socialdemocracia y la revolución proletaria” (Freund, 2014: 13-4).

similar, María Pia López dirá que incluso la lucha de clases “parece menos vinculada al objetivo de la emancipación de los hombres —aunque no deja de estarlo a lo largo del escrito— que al de evitar que las sociedades declinen su fuerza” (2009: 138). La «decadencia» resulta, así, un presupuesto trans-histórico de los desarrollos de Sorel —incluso de su noción del «mito»—, presupuesto que Astrada no podría aceptar¹¹⁸.

Por otra parte, pareciera no haber, en Sorel, puentes posibles a tender entre el discurso racional y analítico —que deriva en utopía— y el «misterio» que envuelve al mito, a la imagen, al arte. Asomará, con ello, una impugnación más del intelectualismo. Rechazando la posibilidad de una “ciencia del arte”, Sorel afirmará que la “inutilidad del discurso [con respecto al arte] se debe a que el arte vive sobre todo de misterios, de matices, de lo indeterminado”, dimensión que el lenguaje no puede, en definitiva, aprehender (1978: 147). Por eso, “cuanto más metódico y perfecto es el discurso, más riesgo encierra de suprimir todo lo que distingue a una obra maestra, a la que reduce a las proporciones de un producto académico” (1978: 147). Hay en Sorel una profunda afinidad entre el arte y el mito, en tanto el arte debe ser entendido como “una realidad que hace *nacer* ideas, y no como una *aplicación* de ideas” (1978: 247; énfasis propio)¹¹⁹. Por eso el mito se expresa, en ocasiones, en el “lenguaje de la epopeya” (1978: 221), y también en la “poesía popular” (1978: 101). El arte, como el mito, está rodeado del misterio; el discurso racional, la «pequeña ciencia», la utopía, creen posible la previsión y pretenden reformar la realidad aplicando a ella cánones lógicos, universales, abstractos. Tanto establecer una “ciencia del arte” como “describir la obra de arte de una manera tan adecuada que el lector pudiese sacar del libro una exacta apreciación estética” son, para Sorel, una “perfecta pedantería” (1978: 147). En ello radica, asimismo, una posible causa de la decadencia del arte (Reszler, 2005: 77 ss).

Del socialismo dirá, de modo similar, que es “necesariamente algo muy oscuro”, pues intenta realizar transformaciones radicales en la esfera de la producción, para Sorel “lo que hay de más misterioso en la actividad humana, [...] imposible de describir con la claridad que vemos en las regiones superficiales del mundo”. Por eso

¹¹⁸ En el capítulo anterior he expuesto la crítica astradiana a la «ideología de la decadencia» que, si bien despliega en relación a Spengler, podría reponerse aquí de modo aproximado.

¹¹⁹ Como comentaré más adelante en el presente capítulo, esa afinidad será mucho más pronunciada en Nietzsche.

es que, en definitiva, “[n]ingún esfuerzo mental, ningún adelanto en los conocimientos, ninguna inducción razonable logrará destruir el misterio que rodea al socialismo” (Sorel, 1978: 151). La decadencia del movimiento socialista comienza cuando es dominado por la «pequeña ciencia» —algo de lo que ni el propio Marx estuvo exento, pero que Sorel imputa, sobre todo, a Engels. El socialismo político-parlamentario es un modo de la utopía y una traducción política del evolucionismo determinista, caro al «bienestar», la «paz» y el «humanitarismo», que acaban por socavar, para Sorel, todo ánimo de grandeza, todo ímpetu heroico.

Como puede inferirse de lo dicho anteriormente, la efectiva realización de la huelga general es algo que, en el fondo, no importa a Sorel. La función social del mito en tanto sostén expresivo de todo gran movimiento social y sujeto histórico colectivo —pueblo, partido o clase (1978: 125-6)— es, por un lado, contrarrestar el sentido declinante de la civilización, suscitando un temple sacrificial, un estado de ánimo heroico necesario para toda acción histórica «grandiosa». Por otro, el mito tiene una dimensión que podría calificarse como «cognoscitiva», pues ofrece un marco interpretativo en el que la clase obrera es capaz de reconocerse a sí misma y desentrañar el sentido de los acontecimientos particulares —huelgas, levantamientos y, en el límite, toda acción de la vida cotidiana—, que se recortan, así, sobre la perspectiva de la lucha apocalíptica, de la “revolución catastrófica” o “gran batalla napoleónica” (1978: 73). En palabras de Sorel,

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

IV. 2. a. i. Relación del mito con la historia en Sorel y Astrada

En 1964 Carlos Astrada volvió a publicar *El mito gaucho*. Esta segunda edición —casi una reescritura— intercala algunos capítulos en que interpreta la historia argentina de los dieciséis años transcurridos entre la primera y la segunda versión del libro, además de un apartado final en torno a la cultura y la filosofía nacionales. Más importante para nuestros desarrollos, la versión de 1964 cuenta también con una extensa Introducción en que Astrada precisa los alcances de su noción de «mito», integrando algunas lecturas posteriores —fundamentalmente Mircea Eliade, a quien

reprochará el “carácter escatológico” de su concepción sobre el mito, y Georges Gusdorf (1964: 46)— y respondiendo a las invectivas que había recibido su trabajo de la década de 1940. Es en este contexto que Astrada desliza una crítica a los “mitos sociales” sorelianos. El argentino dirá que “hay que establecer el límite entre lo mítico y el efectivo acaecer histórico” y que Sorel “borra infundadamente este límite y sostiene que la «huelga general», «la revolución social» (con error la llama él «la revolución catastrófica de Marx») son sólo mitos” (1964: 46).

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

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

[a] caso los bolcheviques acabarán por sucumbir, a la larga, bajo el peso de los golpes asestados por mercenarios al servicio de las plutocracias de la *Entente*; pero nunca perecerá la ideología de esta nueva forma de Estado proletario. Sobrevivirá fusionándose con los mitos que adquirirán fuerza a partir de los relatos populares relativos a la lucha mantenida por la república de los *soviets* contra la coalición de las grandes potencias capitalistas (Sorel, 1919: 103).

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

IV. 2. b. Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón

“Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos” reza la primera oración de “El Renacimiento del Mito”, y continúa: “[I]os tiempos son de lucha y de riesgo, y *un hálito de tragedia* estremece la conciencia contemporánea. Son síntomas premonitorios de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad” (RM, 192; énfasis propio). Dos años antes, en su alocución en homenaje al primer aniversario de la Reforma universitaria, Astrada había dicho con una formulación similar:

[I]a inquietud que hoy agita a todas las colectividades humanas nos dice, en el lenguaje confuso pero elocuente del dolor y del presentimiento, que algo nuevo y grande se está gestando en las entrañas de la humanidad; esa inquietud es el sagrado temblor que anuncia el alumbramiento. *Un hálito de tragedia* y de lucha nos envuelve; la angustia y la esperanza, en que se agigantan las almas, otorgan a esta hora solemnidad y grandeza (EHV, 167; énfasis propio)¹²⁰.

Tras estas sentencias puede encontrarse, como intentaré mostrar a continuación, una interpretación de la Revolución bolchevique y el «mito» que ella encarna, tamizada ya no únicamente por Sorel sino también por el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* [1871] —cuyo propósito principal, además de un estudio filológico en torno al surgimiento y declinación de la tragedia griega, radicaba en una consideración

¹²⁰ Cabe recordar que, como he desarrollado *in extenso* en el capítulo II de la presente tesis, Astrada caracterizará a la gesta estudiantil como parte de un proceso de transformación radical que sacude al mundo entero y que tiene en Rusia su epicentro.

sobre las posibilidades de reconstituir las condiciones, en la Modernidad, de una nueva “edad trágica” y un consecuente “renacimiento del mito” (Nietzsche, 2000: 169; 191), que Nietzsche piensa para Alemania¹²¹. Insistimos en que el pensamiento astradiano se construye creativamente en diálogo con una serie de fuentes, cuya coherencia no está dada previamente sino que es resultado de la misma apropiación lectora¹²².

La concepción “profundamente personal” del surgimiento de la tragedia —como decía Nietzsche en su “Ensayo de autocrítica”, colocado al comienzo de la reedición de 1886 del escrito original— apuntaba, en primer lugar, a disputar la interpretación «clásica» de la cultura griega, que en el filólogo Ulrich von Wilamowitz, a la sazón un

¹²¹ En este punto, el joven Nietzsche puede pensarse como un continuador de las preocupaciones elaboradas por el Romanticismo alemán. Christoph Jamme (1999) arroja luz sobre la relación entre el filósofo de Röcken y el movimiento romántico: “[l]a teoría del mito probablemente más exitosa a finales de siglo XIX la debemos a la obra temprana de Friedrich Nietzsche, que incorpora y transforma influencias de Creuzer, Bachofen, Schopenhauer y también de Schelling. Todavía hoy perdura la controversia de si su enfoque del mito habrá sido contrailustrado (Habermas) o ilustrado (Adorno), en otras palabras, si Nietzsche —por lo menos a partir de *Zarathustra*— había creado nuevos mitos o si se le debiera entender como crítico del mito. Sólo en los años más recientes ha quedado claro que las tensiones entre tendencias mito-afirmativas y mito-críticas, características en la obra de Nietzsche, tienen su origen en su relación ambivalente con el Romanticismo —más precisamente, con el Romanticismo temprano—, contra la cual polemizaba sobre todo por el hecho de que constituía el núcleo básico de su esencia” (Jamme, 1999: 138-9).

¹²² Con ello, se vuelve necesario también puntualizar una serie de elementos en torno a la relación de Sorel con la figura de Nietzsche, y la presencia de éste en aquel, algo esquivas. En *Reflexiones sobre la violencia* dedicará un apartado a Nietzsche en el que cita *El nacimiento de la tragedia*, pero no con motivo del «mito» sino, antes bien, ponderando su valoración del “genio helénico”. En ese apartado integrará también a su visión la distinción nietzscheana entre «moral de los esclavos» y de los «señores» (Sorel, 1978: 243-51). En su estudio *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Ernst Nolte apunta, comentando a Sorel, que “[e]ntre los grandes filósofos y teóricos nombra con mucha mayor frecuencia a Bergson y a Marx, pero no cabe duda alguna de que el influjo de Nietzsche sobre él fue profundo”. Y agrega, de manera crucial para nosotros: “[l]a proximidad objetiva entre ambos aparece ya en el concepto de «mito», aunque Sorel acerque lo irracional a la vida política mucho más de lo que lo había hecho Nietzsche [...] Sólo un horizonte determinado por mitos —así podría resumirse la concepción de Sorel en conexión con una formulación nietzscheana— depara energía y fuerza vital a las clases y a los grupos de hombres (Nolte, 1995: 278-9). Una valiosa referencia de la proximidad conceptual entre el pensador francés y el alemán nos la da Edouard Berth, teórico y militante sindicalista, discípulo de Sorel, quien señala, interpretando la visión de Sorel y Bergson en clave nietzscheana: “[e]l marxismo ortodoxo se sitúa por completo en el plano de lo que se ha llamado el pensamiento moderno; es decir, en el plano de un racionalismo científico, optimista y burgués. La filosofía sindicalista, como Sorel ha tratado de deslindarla, está por el contrario penetrada de ese pesimismo heroico al que Nietzsche se refirió con tanta elocuencia en su admirable obra *Origen de la Tragedia*; la substitución del Mito de la *Huelga General*, en lugar de la idea de la conquista electoral de los poderes públicos, simbolizaba ese paso del racionalismo optimista moderno hacia el espíritu cartesiano del siglo XVIII; la vuelta a una concepción trágica de la vida; era, siempre y en una palabra, la victoria de Pascal contra Descartes [...] El éxito de Bergson significa el fin del racionalismo cartesiano y enciclopedista; significa *el triunfo de una concepción mística y trágica de la vida*. Se comprende, por tanto, que tenga en contra suya a todos los racionalistas, a todos los alejandrinos, a todos los científicos, a cuantos en quienes revive, en diversos grados, el espíritu del siglo XVIII, es decir, el espíritu de una sociedad disfrutadora, libertina y optimista; a todos cuantos consideran a Anatole France un gran pensador y un gran novelista a Stendhal” (Quintanilla, 1953: 136; énfasis original).

duro crítico del trabajo de Nietzsche, encontraba un acabado representante. En línea con el Romanticismo alemán, el filósofo de Röcken miraba a su tiempo en el espejo de la Grecia antigua. Pero allí donde otros autores valoraban la Grecia que era considerada cuna de la civilización occidental —la Antigüedad «clásica», precisamente—, con su unión entre «verdad», «bien» y «belleza», su culto a la claridad del concepto y a las bellas y refinadas formas, Nietzsche descubría una Grecia «oculta», mística y misteriosa, orgiástica y primitiva, no homérica y no olímpica, donde imperaba la tragedia. Ello lo llevó a formular su célebre visión de los principios apolíneo y dionisiaco, de cuyo juego, entre bélico y erótico, la tragedia ática era máxima expresión (Nietzsche, 2000: 41)¹²³.

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

¹²³ El motivo de las «dos Grecias» no es, por supuesto, privativo de Nietzsche, sino que se engarza, con modulaciones propias, a toda una serie de autores del idealismo y el Romanticismo alemanes, que recurren a la «otra» Antigüedad para pensar la constitución identitaria del pueblo alemán. Como explican Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: “[s]e sabe que lo que los alemanes han descubierto, al alba del idealismo especulativo y de la filología romántica (en el último decenio del siglo XVIII, en Jena, entre Schlegel, Hölderlin, Hegel y Schelling), es que ha habido, en realidad, dos Grecias [...] Podemos seguir la pista de este desdoblamiento de la «Grecia» en todo el pensamiento alemán desde, por ejemplo, el análisis hölderliniano de Sófocles o la *Fenomenología del espíritu* hasta Heidegger, pasando por el *Mutterrecht* de Bachofen, la *Psiché* de Rohde, o la oposición de lo apolíneo y lo dionisiaco que estructura *El nacimiento de la tragedia*” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 33). No hay que olvidar que, tal y como Nietzsche coloca en un primer plano en sus autocríticas del Ensayo de 1886, el texto original —escrito en el contexto de la Guerra franco-prusiana— está preocupado, precisamente, por el “renacimiento del mito alemán” (Nietzsche, 2000: 191).

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

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

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

Algunas líneas más tarde, Nietzsche conjetura el encuentro entre la cultura homérica y el impulso dionisiaco:

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

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

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

En el mito trágico del héroe que sucumbe ante el destino y se inmola en y por lo sagrado se representa el horror subyacente a la vida. Es su transfiguración estética la que permite al hombre griego soportarlo, otorgándole consuelo ante su «mirada al abismo sufriente de la vida». No otro es el sentido de la célebre sentencia nietzscheana: “sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo” (69). Los griegos, así, «necesitaron» de la tragedia para hacer frente al impulso dionisiaco. Sin embargo, la concepción pesimista de la vida en la que se forja el griego trágico —con su “predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia” (26)— no es un síntoma de decadencia sino, antes bien, de fortaleza. Hay, en efecto, un «pesimismo de la fortaleza» en la caracterización

nietzscheana del hombre griego, un «pesimismo heroico» que sirve de acicate a la vida. La muerte del mito en manos de la concepción racionalista y optimista de la vida, «socrática» —tema que trataré a continuación—, propicia, por el contrario, una vitalidad descendente. Precisamente porque el mito trágico es un estímulo para la vida, que permite su ascenso, es que Nietzsche pensará en proporcionar las condiciones de posibilidad del renacimiento de la tragedia y del mito en la Modernidad.

En la tragedia se reconcilia, siquiera fugazmente, la Unidad originaria despedazada de la que todos somos expresión, re-uniendo a cada ser humano con su prójimo y a éstos con la naturaleza. En ello radica el “consuelo metafísico” que proporciona “toda verdadera tragedia” (79). A partir de la tragedia dionisiaca “se renueva la alianza entre los seres humanos” (46); “el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro, dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” (79). Cabe recordar que, en sentido estricto, no hay en la tragedia distinción entre coro y público; no hay más que “un gran coro sublime de sátiros que bailan y cantan” (84). En los pasajes aquí comentados —donde Nietzsche destaca el poder de Dioniso de destruir el principio de individuación que separa al hombre de sus prójimos— aflora claramente el fondo «político», comunitario, de la tragedia griega. Como explica Manfred Frank, en ellos “sale a la luz algo de los motivos tácitamente sociales que oprimen a Nietzsche” en su diagnóstico sobre el presente: “el sufrimiento por la alienación social” y “por la pérdida de comunidad interhumana” (Frank, 2004: 67). En la importancia concedida al mito trágico —y la búsqueda de su «renacimiento»— resuenan los ecos del Romanticismo alemán, preocupado por garantizar la síntesis política de la comunidad en Edad moderna, signada por “el atomismo burgués” y el “extrañamiento del hombre para con el hombre” (Frank, 2004: 67). A este respecto, seguimos la interpretación general que hace Frank sobre el texto juvenil nietzscheano, para quien ya en Hölderlin podía encontrarse una lectura de Dioniso como “motivo impulsor [...] de una nueva mitología que vuelva a reunir en uno a la humanidad” (Frank, 2004: 68). Según Frank, reaparece “como última huella del romanticismo” en el joven Nietzsche, para quien “Dioniso, como destructor del principio de individuación que separa al hombre de los demás hombres” es “precisamente *también*, y ello no menos importante, el dios de la comunidad de hombres reencontrada” (Frank, 2004: 68). En ese sentido, el coro “es, antes que nada, un nombre para la comunidad”,

y la tragedia el momento estético-político, auto-poiético, de la misma (2004: 70 ss). Volveré sobre este punto más adelante.

La agonía de la tragedia griega y el mito comienzan cuando se impone Eurípides —poeta “sobrio” (Nietzsche, 2000: 118)—, cuya “tendencia” radica en “expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos” (112). Pero Eurípides no era más que “una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino demon [Dämon] que acababa de nacer, llamado *Sócrates*” (113; énfasis original). Sócrates encarna un nuevo tipo de existencia, un nuevo tipo humano, el “hombre teórico” (132), cuyo signo distintivo es la “inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (133; énfasis original). En ese sentido, Sócrates no pudo ver en el arte trágico más que “[a]lgo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas”, “todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y sensibles representa una mecha peligrosa” (125)¹²⁴. Como explica Manfred Frank, la relación entre lo apolíneo y lo socrático no es del todo clara en el texto nietzscheano. Sin embargo, cabe ver al «socratismo», al menos en lo que respecta al plano estético, como una «degeneración» de la divinidad délfica, esto es, una hipóstasis del principio de la forma y la figuración, de la luminosidad, por encima de la conciencia del doloroso abismo de la existencia que encarna la «sabiduría trágica» de Dioniso (Frank, 2004: 63). Eurípides, por su parte, comenzará a representar al hombre común, al “hombre de la vida cotidiana”. Así, en “el espejo en el que antes se manifestaban tan sólo los rasgos grandes y audaces mostró ahora aquella meticulosa fidelidad que reproduce concienzudamente también las líneas mal trazadas de la naturaleza” (Nietzsche, 2000: 105). Con ello la “mediocridad burguesa” (106) termina por ganar terreno allí donde antes podía encontrarse la representación del héroe

¹²⁴ La afinidad entre el pensamiento de Nietzsche y Sorel en este punto es patente. Según Daniel Halévy —ensayista, amigo de Sorel que instó a éste a editar *Reflexiones sobre la violencia* y, por otra parte, autor de *La Vie de Friedrich Nietzsche* [1909]—, cuando Sorel escribió *Le procès de Socrate* (1889), en que llega a similares conclusiones que Nietzsche en torno a la fuerza deletérea del racionalismo socrático en la sociedad griega, no había leído (aún) ni “una línea” del filósofo de Röcken, al que más tarde llegaría a admirar (Berlin, 1983: 384).

trágico, que forjaba un tipo humano habituado a contemplar el abismo sufriente de la existencia. Hay en Nietzsche, como en Sorel —y puede rastrearse la acusada influencia que de ellos recibe Astrada— una clara ligazón entre el optimismo de la racionalidad y el *ethos* burgués, caracterizado como «utilitarista», «hedonista» y «filisteo»; también será común a ambos el rechazo de la democracia y el espíritu igualitarista —y que en Astrada tomará la forma de un rechazo de la democracia liberal. Volviendo a *El nacimiento de la tragedia*, con Eurípides y Sócrates, poeta y filósofo, comienza el declive de Grecia, entumecida su voluntad de vida por el cálculo y la racionalidad, por el ataque continuo a la sabiduría dionisiaca y al mito.

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

No obstante —y aquí el mayor «hallazgo» de Nietzsche, uno de sus principales legados a la conciencia contemporánea— la ciencia y la racionalidad no hallan su legitimación en sí mismas. La racionalidad nace también de un instinto, el de disponer de lo existente de un modo y no de otro —es decir, comprender «lo real» a partir del principio lógico de la causalidad— y de «justificar» la existencia también de un modo distinto que, por ejemplo, la sabiduría trágica —a partir de su inteligibilidad. Allí radica el «sublime delirio metafísico» del socratismo, que no deja de empujar a la racionalidad y a la ciencia una y otra vez hacia sus límites, hasta la conciencia de que su fundamento se da en una esfera que no es la que reclama como valedera (133). En otras palabras, la racionalidad descansa, en última instancia, en voluntad, esto es, en

un impulso no-racional, que continuamente amenaza con irrumpir. En esa zona límite en que su pretendida validez universal se desmorona, la ciencia “tiene que transmutarse en *arte*”. Finalmente, ante la necesidad de «justificar la existencia», “si los argumentos no llegan tiene que servir en definitiva también el mito”, que es, además, “la consecuencia necesaria, más aún, el propósito de la ciencia” (134; énfasis original).

Al poner en evidencia el proceso por el cual la racionalidad analítica, a causa de su radicalidad, se pone en duda ella misma y debe buscar su fundamento en otra esfera, el joven Nietzsche continúa las preocupaciones del Romanticismo alemán nacido en el filo de los siglos XVIII y XIX. Como explica Manfred Frank, en la conciencia de los límites del proyecto ilustrado, “la razón recobra de nuevo la actitud estética que, ante la locura del pensamiento, la redime de su falta de fundamento. La nueva mitología alborea” (Frank, 2004: 66). Así, la espiral auto-disolvente de la racionalidad y de la ciencia modernas, conducen, según Nietzsche, a su transformación en «sabiduría trágica», que precisa del arte para ser soportada.

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

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

saber a cuántos miles de kilómetros brilla Venus; pero quizás contemplándola pueda dulcificar su dolor (FC, 211).

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

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

En ese sentido, al abordar *El nacimiento de la tragedia* debemos procurar desembarazarnos de ciertas lecturas que subrayan una supuesta ponderación exclusiva de los impulsos irracionales de la vida —lecturas apresuradas unas, interesadas otras, todas ellas ayudadas por la interpretación que consagraran, por caso, los fascismos, y que una visión de la obra nietzscheana en su totalidad puede hasta cierto punto propiciar—, sino por el renacimiento de una «cultura trágica», que como hemos dicho, precisa tanto de Dioniso como de Apolo, de la embriaguez y la individuación onírica.

Asimismo, el mito ofrece al ser humano una orientación sobre el curso de su existencia; se trata de una “imagen compendiada del mundo” [*zusammengezogene Weltbild*] con la que aquel se da a sí mismo “una interpretación de su vida y de sus luchas” (Nietzsche, 2000: 189-90). En esta dimensión «cognoscitiva» del mito también coinciden el joven Nietzsche y Sorel.

Por otro lado, para Nietzsche el mito “otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero”, características de las que carece la cultura moderna, desvitalizada por el impuso socrático y por un sentido histórico exacerbado: “[es de esperar que] casi todos nos sentimos tan disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura, que la existencia en otro tiempo del mito nos la hagamos creíble sólo por vía docta, mediante abstracciones mediadoras” (189). En estos pasajes se anuncian las reflexiones nietzscheanas en torno a la compleja relación establecida entre la historia y la vida, que ampliará en la segunda de sus “consideraciones intempestivas”: *Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben: [Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la Vida, 1874]*. El “enorme apetito histórico” característico de la época moderna —que, impulsada por un “voraz deseo de conocer” colecciona “innumerables culturas distintas”—, aleja cada vez más al ser humano del “seno materno mítico” y dificulta la posibilidad de su renacimiento al servicio de una vida ascendente. Lo que aquí planteamos puede ser considerado a la luz del pensamiento de Eucken y Simmel en torno a la necesidad de un “ideal humano orientador” capaz de unificar el cúmulo creciente de ámbitos en que el ser humano moderno desarrolla su actividad —según lo expuesto en el capítulo anterior. Sin un punto de apoyo fundante y fundamental, el “hombre no-mítico” [*mythenlose Mensch*] de la cultura moderna está “eternamente hambriento”, buscando “raíces” “entre todos los pasados”, pues “la febril y tan desazonante agitación de esta cultura” no es más, precisamente, que “el ávido alargar la mano y andar buscando alimentos propios del hambriento, [...] que no puede saciarse con todo aquello que engulle, y a cuyo contacto el alimento más vigoroso, más saludable, suele transformarse en «historia y crítica»” (190).

Según Nietzsche, finalmente, únicamente a partir del mito se mantiene la “fuerza natural sana y creadora” de una cultura, y sólo en un “horizonte poblado de mitos” “crece el alma joven” (189-90). A la luz del texto nietzscheano podemos volver ahora sobre el ensayo de Astrada de 1921. El joven filósofo argentino ha producido un

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

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

IV. 2. c. Mito y religión: el nuevo Dios, “creación viviente de la humanidad”

La relación entre el mito y la religión es introducida por Nietzsche, en primer lugar, al explicar el surgimiento de la tragedia griega originaria: el coro de sátiros habita en una realidad que es reconocida como religiosa (Nietzsche, 2000: 79). Pero también al hacer referencia a la posibilidad de su “renacimiento” en la Modernidad. El “fundamento mítico” [*mythische Fundament*], inexistente en la cultura moderna, alejandrina, caracterizada por una educación, un derecho, unas costumbres y un Estado «abstractos» (190), se da a partir de un vínculo con la religión, pues el mito establece “una sede primordial fija y sagrada” para una cultura (189). El mito fundamenta un orden y proporciona un sentido para la vida en común como ninguna otra “ley no escrita” puede hacerlo, y allí donde la razón analítica está imposibilitada por principio. Se trata de lo que Manfred Frank llama “función pragmática” o “normativa” de los mitos, y que refiere a la “legitimación de estructuras vitales e instituciones sociales”. En la narración mítica “se pone en relación algún tipo de elemento cultural o natural con una esfera de lo sacro”, que suele estar en el pasado, y a partir de lo cual “su ser resulta fundamentado o «legitimado»” (Frank, 1994: 86). La función normativa del mito implica que un fenómeno o serie de fenómenos están «derivados de» la narración mítica, “pero no en el sentido de una simple relación causal, como es el caso de las ciencias de la naturaleza, sino en el sentido de una *justificación*” (Frank, 2004: 15; énfasis original). Poder legitimar o justificar algo implica, en definitiva, referirlo a un valor que resulte indiscutible desde el punto de vista intersubjetivo. E indiscutible sólo es, intersubjetivamente, lo que se tiene por sagrado (Frank, 1994: 86; 2004: 15).

El mito resulta, a partir de su función normativa, el elemento que refrenda la estabilidad de una serie de interconexiones vitales al interior de las instituciones sociales. En el límite, el mito fundamenta la vida en común en su conjunto: los proyectos del Romanticismo alemán por establecer una Nueva Mitología capaz de restituir la comunidad humana —nacional o no— son muestra cabal de ello. Una perspectiva sobre el mito como la que aquí comentamos no es tan clara en la obra juvenil astradiana; la veremos desplegarse, inequívocamente, en *El mito gaucho*. Por otra parte, el mito entendido desde el punto de vista de su función normativa contrasta, aparentemente, con lo que hemos desarrollado para una concepción como la de Georges Sorel, que priorizaba la apertura de la historia a partir de su enlace con la acción creadora y la lucha política. Sin embargo, el recurso al mito en la Modernidad supone, las más de las veces, una yuxtaposición de ambas nociones, pues la comunidad

de hombres reencontrada siempre está por-venir, y es precisamente el mito el que propicia su surgimiento.

Al ensayar un rodeo a través de lo que Nietzsche llama “fundamento mítico” se ha querido destacar la conexión del mito con la religión —que, como veremos, será central en Astrada. La preocupación del joven Nietzsche por un “renacimiento del mito alemán” implica también la preocupación por reeditar las condiciones de posibilidad de lo sacro en la Modernidad. Esta característica no es privativa de Nietzsche, y en verdad podríamos extenderla a toda cosmovisión o estructura mental romántica, que encuentra en el mito una vía para “recuperar lo sagrado” (Löwy y Sayre, 2008: 43). La tragedia ática es interpretada como un fenómeno que resulta, a un tiempo, no ya sólo estético y político sino también religioso. En la nueva época trágica que se divisa tras la auto-disolución de la racionalidad, el mito proporciona una síntesis fundante de la convivencia que reconquista el ámbito de lo sagrado.

Para Nietzsche la religión solo «vive» si es irrigada por el mito, que no puede ser sistematizado histórico-racionalmente. En su perspectiva, las religiones «fallecen» cuando sus “presupuestos míticos” “son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos”, “resistiéndose a que éstos sigan viviendo y proliferando con naturalidad”. Es la actitud del dogmatismo, que obtura además la posibilidad misma de la “sensibilidad para el mito”, reemplazada por la “pretensión de la religión de tener unas bases históricas” (Nietzsche, 2000: 102).

En este punto, las afinidades del pensamiento de Nietzsche y Sorel vuelven a ser patentes. Para el francés, el sentimiento religioso es otra de las dimensiones que, rodeadas de “misterio”, pertenece a la “zona oscura” de la vida. La decadencia de una religión comienza cuando se la pretende convertir en teología racional, del mismo modo que el movimiento socialista había degenerado al ser dominado por la “pequeña ciencia” burguesa. No sin un dejo de ironía dirá Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* que “las objeciones que la filosofía opone a los mitos revolucionarios no impresionarían más que los hombres que son felices cuando hallan una excusa para abandonar «todo papel activo» y ser revolucionarios sólo de palabra”, del mismo modo que la “filosofía intelectualista hubiera fracasado al querer demostrar a los fervorosos católicos [...] que el mito de la Iglesia militante no está de acuerdo con las concepciones científicas establecidas por los más doctos escritores” (Sorel, 1978: 33).

Ello explica por qué Sorel puede equiparar el mito de la «huelga revolucionaria» a las perspectivas escatológicas y apocalípticas del cristianismo primitivo. Por otra parte, Sorel marca expresamente cómo, a partir de las “lecciones de Bergson”, se puede afirmar que “la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquella” (1978: 40). De ese modo, si bien en el contexto de la cita el francés pretende discutir con aquellos que igualan socialismo a religión, reconoce tácitamente, a partir de la mediación del mito, su proximidad¹²⁵.

Como es sabido, el joven filósofo de Röcken depositó sus esperanzas de ver un renacimiento del mito capaz de conjurar al «pueblo alemán» en Richard Wagner y su «obra de arte total» —como manifiesta en la cuarta de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* [*Consideraciones Intempestivas*, 1876]. Ya vimos cómo en Astrada el “renacimiento del mito” está asociado, ya no a las capacidades fundantes del arte sino a un acontecimiento histórico-político, la Revolución rusa, que ha ganado carácter mítico. En ese marco, también nuestro autor establecerá una clara ligazón entre mito y religión: como adelantara en el capítulo II, a partir de la lucha bolchevique se ha experimentado, según Astrada, una elevación del espíritu humano a un “trance de religiosidad” (RM, 192) —palabra esta última que, como él mismo aclara, es tomada “en su más puro contenido”, es decir, como una «disposición anímica», distinta de su cristalización en forma. En “La Democracia y la Iglesia” —un escrito de septiembre de 1922 dedicado a polemizar con las posiciones conciliatorias de la Iglesia en relación a la llamada «cuestión social»— Astrada afirmará de manera análoga que asistimos a una época histórica en la que el “sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía” (DI, 238). Algunos meses antes, en la celebración del cuarto aniversario de la Reforma universitaria, nuestro autor había afirmado que en la Rusia zarista “alumbró la *simiente mesiánica* que ha tiempo se venía nutriendo del dolor y de los sueños de un pueblo heroico que, ofreciéndose en holocausto a un ideal, hacía su entrada en la escena de la Historia” (NK, 228; énfasis propio). En el mundo

¹²⁵ Bajo el tratamiento de las afinidades entre “experiencia mística” e “ideología política”, y con motivo de un comentario a Sorel, Ernesto Laclau (2002) ha brindado páginas muy sugerentes para pensar los vínculos existentes entre religión y mito soreliano.

desacralizado de la Modernidad capitalista occidental el mito acompaña las condiciones de posibilidad de un renacimiento de la religiosidad, que rompe el paradigma de una acción movida por fines establecidos por el conocimiento «objetivo» que proporciona la ciencia y templea un tipo humano heroico y presto al sacrificio.

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

En ese mismo texto, el argentino afirmará la «muerte de Dios» y anunciará, con tonos de exaltado *pathos* mesiánico, la espera de un «nuevo Dios», que será producto de la invención de los hombres y se impondrá a través de su lucha: “podemos decir, con Nietzsche, que los dioses han muerto [...] [pero] todavía no ha nacido el Dios de libertad, de amor y de justicia; el Dios, creación viviente de la humanidad” (EHV, 168). Rota la garantía suprasensible de los valores que otorgaban sentido a su vida, el ser humano debe vivir ahora con la conciencia de que los nuevos valores refieren

únicamente a él mismo, y que son producto de su creación. En este punto, Astrada volverá a citar otro de los pasajes del libro de Guyau:

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

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

IV. 3. La razón y la vida

En el folleto de 1924 *La Real-politik. De Maquiavelo a Spengler* se anuncia “en prensa” otro folleto que finalmente no vio la luz y cuyo contenido es probable que coincidiera, en parte, con los textos que Astrada recogerá en *Temporalidad*, su libro de 1943: *Contemplación y Vida (seis ensayos sobre temas estéticos y psicológicos)*. El tema de la «contemplación» —por oposición a la «vida»— es una de las dimensiones

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

La oposición entre «vida» y «razón» volverá a aparecer en “Sonambulismo vital”, un ensayo de 1925 que Astrada recogerá, como “Obermann”, en *Temporalidad*. En él aborda la figura de los gitanos en tanto “símbolo” de “la vida misma en su nuda fluencia” (SV, 309). El argentino se interroga por el “sentimiento vital” del “alma gitana” —distinto a la “concepción de la vida”, que implica una elaboración intelectual y una sistematización de ideas, características del todo ajenas, para Astrada, a esa “raza” (SV, 309-10)¹²⁶. El gitano deambula como una figura de la pura inmanencia, “sin dioses, sin dogmas, sin ídolos”, sin “afanes ultravitales”, sin dejarse llevar por la “empeñosa búsqueda de normas” (SV, 309). Aquí «inmanencia» debe comprenderse en una acepción que la acerca al «sentido de la tierra» nietzscheano —del que los gitanos están henchidos, como el propio Astrada afirma—, pero también, de manera más relevante para nuestros desarrollos, en una acepción que se opone a la «trascendencia» entendida como objetivación de la vida en «formas», a la manera simmeliana. “Nada hay”, dice nuestro autor, “[...] en el alma laberíntica del gitano que, deliberadamente, por voluntad consciente, trascienda la desnuda realidad inmediata, fluyente e inapresable, de la vida misma” (SV, 311). El «gitano» aparece, así, como un símbolo que encarnaría “el impulso arrasador de la vida frente a sus formas. De un modo singular, casi literal: mediante el nomadismo” (López, 2009: 70).

¹²⁶ Pese a las críticas que profiere al eurocentrismo en otros textos —como en “La deshumanización de Occidente” (1925) y “El Teorema de Paul Valery” (1926)— puede encontrarse en este punto un resabio «occidentalista», incluso etnocéntrico, de Astrada —por otra parte propio de la época.

La figura del «nomadismo», como así también la del «sonambulismo» —que representa un “dejarse ir en la turbia onda de sensualismo cósmico”, “saturado de naturaleza”—, pueden considerarse, como argumenta Astrada, metáforas “del más reciente vitalismo” (SV, 311). No obstante —agregamos nosotros—, ello es así únicamente en lo que concierne al campo semántico de la «fluencia (vital)», que no del «acrecentamiento». Los gitanos encarnan el «sentido de la tierra», es cierto, “pero sin la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*”; rechazan “el pesado yugo del trabajo” y desestiman “la tensión del anhelo y el esfuerzo, casi siempre doloroso, que definen la vida ascendente” (SV, 310; énfasis original). Los gitanos simbolizan la «vida» en tanto fenómeno cósmico y principio metafísico, la vida “primigenia, grávida de posibilidades insospechadas”, “soberana matriz de posibilidades” (SV, 313). Pero la vida —lo ha enseñado Simmel— debe, siquiera momentáneamente, morir; debe objetivarse en formas. La vida es, a un tiempo, «más vida» y «más-que-vida». En ese sentido, podemos decir que los gitanos no tienen «cultura» —en el sentido simmeliano del vocablo—, no tienen espíritu objetivo. El pueblo gitano, pueblo milenario al fin, es, paradójicamente, un pueblo sin Historia; vive en una eterna repetición sin tiempo. Se encuentra en las “antípodas de toda colectividad civilizada que tiene vida histórica” (SV, 309), vida que se construye sobre la acumulación de «formas». Así, aunque el texto astradiano expresa, en algunos de sus pasajes, una ponderación de la actitud vital del gitano¹²⁷ —en todo lo que ella tiene de gozoso disfrute de la “dulce voluptuosidad” de la vida, vida que el gitano saborea “gota a gota” como si de un “licor espirituoso” se tratase—, dicha actitud resulta, en definitiva, insuficiente a la hora de pensar una convivencia como la que, como se ha expuesto, concibe Astrada: hundiendo sus raíces en el pasado histórico y proyectándose al porvenir en busca de la superación de las formas culturales actuales.

Junto a la figura del «gitano», Astrada colocará la del «filósofo». Más específicamente, la del “moderno vitalista”, que afirma que la vida “es, por sí misma, valiosa”, acompañando el coro del pueblo gitano, que dice —“o, mejor, siente”— que “la vida es dulce”. Contemplación y sentimiento aparecen, así, como dos caras de una misma «sensibilidad» (López, 2009: 70ss), en oposición y complementariedad. Allí donde la primera “supone la *conciencia* alerta del filósofo, que lo sitúa en una lejanía

¹²⁷ Sobre ello ha puesto el acento la crítica; cf. David (2004: 33-4) y López (2009: 72-3).

ideal, al margen del hecho viviente”; la del segundo encarna “el *sentimiento* de lo vital que, primario y seguro, entregado a su propia germinación, se repliega en sí mismo, se recoge en cálida penumbra” (SV, 311; énfasis propio). La filosofía, la razón, pretenden apresar aquello para lo cual el sentimiento pareciera tener una llave de acceso más acendrada: la «vida», en su proteica expansión e individualidad, en lo que ella tiene de “contradictorio y enigmático, de inestable y mudadizo” (SV, 311).

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

En otras palabras, la razón, despojada de vida, es insuficiente. Pero también lo es la vida despojada de razón¹²⁸. La vida de los gitanos es, dijimos, vida sin Historia, sin espíritu objetivo, sin «cultura». Pero el filósofo que no se sumerge en esa fluencia vital que los gitanos simbolizan, siquiera unos instantes, corre el riesgo de expresar una modulación más del «culturalismo», esto es, de consagrar una forma o serie de formas rígidas y cristalizadas, del todo desconectadas del espíritu subjetivo. El filósofo debe ser, en parte, «sonámbulo», y también la vida colectiva debe albergar en su seno la posibilidad del «sonambulismo». La filosofía, la elaboración intelectual, es sólo un «momento» de la vida; pero únicamente a través de esa elaboración intelectual, deja entrever Astrada, puede establecerse una vida colectiva histórica, «civilizada». El vocablo «civilización» tiene, en este texto, una connotación ambigua, acorde a la celebración de la radical inmanencia del sonambulismo —aún sabiendo que es insuficiente—, como así también a la ponderación de la instancia trascendente de la

¹²⁸ Aquí no podemos dejar de apuntar, sino la presencia de Ortega y Gasset en este ensayo, la innegable afinidad temática entre los argumentos astradianos y el pensamiento del madrileño. Fundamentalmente en relación a *El tema de nuestro tiempo* (1923), en que Ortega presenta su “raciovitalismo” —libro que, por otra parte, Astrada cita en “El alma desilusionada” [1923]. A nivel textual podemos añadir, únicamente a modo de ejemplo, que el pasaje de Goethe repuesto por Astrada —“la vida existe simplemente para ser vivida” (Astrada, SV, 311)— es también citado por Ortega en el trabajo mencionado (Ortega y Gasset, 2005b: 603).

vida, que se expresa en la plasmación de «finalidades objetivas» que pueden, sin embargo, autonomizarse a la postre de la esfera subjetiva. La «vida civilizada» —con su “existencia laboriosa”, su “brillo”, su “vida sedentaria” y su febril “afán constructivo”— corre siempre el peligro de convertirse en “vida artificial” (SV, 310). Si Astrada pone énfasis en lo que el «sonambulismo» del pueblo gitano simboliza es porque lo considera un posible remedio para una existencia de «pura» “vigilia” (SV, 313) —que se corresponde con la vida de una “civilización material que entra por los ojos” (RM, 194).

El ensayo “Sonambulismo vital” resulta, en la interpretación que aquí se sostiene, un texto en el que se juega una propuesta de «vitalización de la cultura», donde la figura del gitano viene a señalar la insuficiencia de la razón abandonada a sí misma, pero también de la vida abandonada a su inmediatez. Ese es, en definitiva, el sentido del párrafo final del ensayo astradiano:

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

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

Como el nietzscheano «Sócrates músico» que en la hora postrera temple la lira para «dulcificar su dolor», Astrada reclamará del intelectual que viva, siquiera unos breves instantes, el sueño sonambúlico de la vida. Ello se agrega a la ponderación de las pasiones y los instintos en la *praxis*; la consideración del mito y la religiosidad como partes integrantes de todo gran acontecimiento histórico transformador, que acompaña a la vida en su ascenso; el anhelo, la utopía y la prefiguración «estética» del

porvenir como dimensiones constitutivas de lo humano en su proyectarse. Así, la empresa filosófica —y política— astradiana podría resumirse bajo la figura del «intelectual sonámbulo», síntesis vital entre la razón y la vida, otro de los avatares de la búsqueda —incipiente, a tientas, desgajada, sin pretensión de sistema— de una «racionalidad ampliada».

CONCLUSIONES

I. Consideraciones finales sobre la filosofía astradiana juvenil

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

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

En ese sentido, el pensamiento astradiano juvenil, con su énfasis en el carácter antinómico de la existencia humana, puede emparentarse con el punto de vista de Georg Simmel, que postula que el espíritu se mueve siempre trazando una asíntota parabólica, sinuosa y precaria, entre los polos de la pura subjetividad y la pura objetividad, en la que el pensamiento “se inclina tanto hacia un absoluto como hacia el otro, pero siempre más hacia uno que hacia el otro” —según el elocuente decir de Vladimir Jankélévitch (2007: 48). Las formas hipostáticas del presente encarnan la pura objetividad, sin vínculo alguno con el espíritu subjetivo —«culturalismo» en lenguaje orteguiano—, que Astrada buscará impugnar sin recaer, empero, en su extremo contrario. Cada una de las direcciones que recorre la indagación astradiana trasunta un «equilibrio precario», «posición intermedia» o, en sus palabras, “síntesis

vital”, que plantea como intento de superación de los límites que presenta la cultura moderna en las distintas dimensiones de la vida humana.

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

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

práctica. Así, frente al empirismo, el ideal es considerado como parte integrante de la estructura de la vida humana, que cambia de contenido históricamente.

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

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

No obstante, el rechazo del científicismo y el racionalismo no conduce a Astrada a su extremo opuesto, pues la ciencia y la razón son consideradas adquisiciones imperecederas de la humanidad. El pensamiento del argentino se mueve en el «equilibrio precario» de dos absolutos: el racionalismo, que olvida que la razón es únicamente una parte o «momento» de la vida, y que debe estar puesta a su servicio, y el irracionalismo que, tras advertir los límites de la racionalidad y la ciencia modernas, deriva sin embargo en su rechazo de raíz, algo inadmisibles para nuestro autor. Reconducidas a una correcta relación con la vida, la ciencia y la razón permiten su

despliegue expansivo, y son puntos de partida necesarios para una vida histórica colectiva que supere los límites de la Modernidad, en un movimiento de «integración». Al impugnar la racionalidad analítica y valorizar, a un tiempo, la zona no-racional de la vida, la empresa teórico-política astradiana puede pensarse como la búsqueda de una «racionalidad ampliada», que encuentra su aquilate, en lo que hace a la actividad filosófica, en la figura del «intelectual sonámbulo».

Ligado a ello, Astrada ponderará el sentimiento religioso como una disposición anímica fundamental que también potencia la vida. Para nuestro autor, la religiosidad es una dimensión de la vida humana irreductible a su organización institucional. En ese sentido, también el sentimiento religioso es considerado a partir de la relación entre la «vida» y las «formas»: la religión institucionalizada no sería más que una cristalización del infinito fluir de la vida, que obturaría sus posibilidades. El intento de sistematización y conversión de la religiosidad en «dogma» la vuelve una «letra muerta» incapaz de vivificar el espíritu. De ese modo, también la religión dogmática se presenta, a los ojos de Astrada, como «culturalismo», esto es, como una objetivación que ha perdido todo lazo con la esfera subjetiva de la vida. Así entendido, el sentimiento religioso se opone también, como es evidente, al extremo contrario de la antinomia, un ateísmo vulgar que resulta una expresión subsidiaria del cientificismo.

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

Astrada será también especialmente crítico con «la ideología del Progreso», que es otra de las ramificaciones del cientificismo. La concepción de un Progreso necesario y lineal de la humanidad, ligado únicamente a su faceta económica y material, redundaría en una minimización de la dimensión espiritual del ser humano. Pero en la objeción a una noción de Progreso tal va también cifrada la impugnación de una concepción de la Historia teleológica, caracterizada por el determinismo económico y el etapismo. Astrada rechazará esa visión, postulando una concepción abierta de la Historia, que en

sus primeros textos llamará «anárquica» —esto es, «sin principio» objetivo o trans-histórico que la rija—, atravesada por grandes acontecimientos contingentes —o «discontinuidades». La marcha de la Historia depende únicamente de la *praxis* humana, ajena a todo determinismo y teleología. Astrada rechazará por igual a la línea «optimista» de los ideólogos del Progreso como a la pesimista de los teóricos de la Decadencia; una y otra restan autonomía al ser humano, único artífice de su destino. Si cabe hablar de un sentido en la Historia es únicamente a título de un ideal regulativo que postula la «perfectibilidad» del ser humano —como una de sus posibilidades «arrojadas al acaso»—, perfectibilidad en la que los hombres son partícipes con su acción. Al proyectar la imagen ideal de sí a la que tiende, y en el camino de su realización, el ser humano se realiza a sí mismo. La Historia resulta, así —resto ilustrado en Astrada—, el proceso de auto-producción y auto-perfección del ser humano, que se despliega únicamente merced a sus anhelos y sus luchas. El advenimiento de nuevos valores se dirime en el terreno de la propia Historia, en su «inmanencia radical». En ese sentido, incluso el mito y la religiosidad, al dejar de ser instancias de enajenación de lo humano para pasar a ser acicates de la vida, resultan también signos en que se adivina un nuevo humanismo.

Por otra parte, la concepción progresista es impugnada por Astrada pues deriva en un olvido de la dimensión temporal del pasado. Con ello, su noción del devenir histórico se liga también a una consideración más vasta de la relación del ser humano con la temporalidad, y sus desarrollos ético-políticos se emplazan sobre un fundamento antropológico que anuda al ser humano individual, la dimensión colectiva de lo humano y la Historia. La concepción progresista y su polo opuesto, la reaccionaria, coinciden en empobrecer la existencia, pues se reclinan por entero sobre una sola de las dimensiones de la “realidad temporal”. La «posición intermedia» defendida por Astrada será la de una “inquietud romántica” que impulsa al cultivo de la vida presente siguiendo las pulsaciones del pretérito, como continuidad —a partir del “sentido histórico”, conquista ineludible de la Modernidad—, y del porvenir, como innovación —a partir de la anticipación o prefiguración estética que posibilita el «anhelo» como disposición esencial de lo humano, que cifra su carácter «abierto» hacia el futuro.

En ese sentido, la “patria” o “personalidad histórica” de cada pueblo particular —sujeto colectivo del cambio histórico para Astrada— será apreciada a partir de esa

doble faz temporal y, en consecuencia, considerada como la expresión de una tradición histórica que se proyecta y realiza en el futuro. En otras palabras, la patria supone, para nuestro autor, la inserción de nuevas generaciones en una tradición que es apropiada y recreada. Ello resulta obturado tanto por la actitud progresista como por la reaccionaria, incapaces de considerar los contenidos vitales en toda su compleja relación con la temporalidad. Se entiende así que la pretensión astradiana de cumplir la revolución de Mayo implique actualizarla y enriquecerla con los contenidos vitales que alientan a la Humanidad en su hora, templada por la aparición de los “pueblos expropiados” en la escena de la vida histórica.

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

No obstante, y pese a las críticas a la posición «exclusivista» del eurocentrismo, Astrada no renegará de la idea de Occidente, y llegará a considerar que, a partir de la Revolución rusa, la civilización occidental es remozada por el pueblo eslavo. En ese sentido, el rechazo a la ideología de la Decadencia —que en Spengler y su diagnóstico de un «ocaso de Occidente» encontraba al mayor de sus representantes— compone también el rechazo a ver acabada la civilización occidental, en la que Astrada se reconoce. El “nuevo ensayo de vida” o “nueva experiencia de humanidad” que nuestro autor adivina en ciernes recupera ideales políticos propios de la Modernidad y del acervo cultural de la tradición greco-latina, y apunta a la instauración de una vida en común «superior» en la que, roto el yugo de la explotación capitalista, pueda restituirse la integralidad del ser humano y de su personalidad frente a la «primacía de las cosas». La filosofía, en ese sentido, es el órgano privilegiado para el reconocimiento y la proyección de las tramas con las que se tejen los sentidos de esa “nueva forma de convivencia social” que adviene, y que expresa, según Astrada, una democracia en la

que los valores económicos son integrados a los políticos, y en la que el Estado resulta, ya no una máquina opresiva y «exterior», heterónoma, sino una expresión de la trayectoria histórica y vital del pueblo. Espoleada por los ideales de libertad, justicia social y belleza, esa democracia —o “socialismo integral”, como también la llama nuestro autor— supone, finalmente, la fraternal convivencia de la humanidad a partir de la afirmación de cada pueblo, de cada personalidad histórica particular.

II. El pensamiento de Carlos Astrada en sus períodos maduro y tardío. Indicaciones para un estudio «prospectivo»

¡Tenía gran razón Alfredo de Vigny, hasta más de la que él mismo suponía, cuando dice que una vida es una idea de la mocedad que se realiza en la madurez! (Ortega y Gasset, 2009: 348).

En la Introducción a la presente tesis propuse la imagen del «hilo» para acometer una indagación en el pensamiento astradiano. Ello hacía referencia al peculiar carácter «dialéctico» del mismo, que se evidencia en su propio trabajo escritural y desde su juventud, como he podido señalar en relación a la serie de textos que reelabora y sobre los que vuelve en reiteradas oportunidades, incluso en su madurez. En ese sentido, el hilo del pensamiento astradiano lleva en sí diversos nudos o condensaciones destacables, «momentos» que se distinguen del resto —o «totalidad»—, pero con el cual mantienen, sin embargo, una continuidad. Al contemplar la obra astradiana como un hilo que se ha desplegado completamente —esto es, no sólo en su etapa juvenil, sino también en las etapas madura y tardía, de las que intentaré esbozar algunas líneas en este apartado—, creo que el mejor modo de aprehender el desarrollo de su pensamiento es, antes que considerándolo a partir de rupturas o virajes plenos, recorrido por los múltiples anudamientos que en él se suceden. En otras palabras, por oposición a la imagen de un haz de distintos hilos en la que cada uno de ellos representaría una línea de indagación o un tramo del pensar, propongo la de un único hilo en el que el nudo, la vuelta del hilo sobre sí mismo, implica una superación pero también una conservación. En cierto modo, el nudo pone de relieve una cierta conclusión, siempre y necesariamente parcial, precaria, de un pensamiento, pero en él —en su «interior»— también descansa, oculto, un cierto desarrollo o posición filosófica previa.

En una entrevista realizada sobre el final de su vida, al ser interrogado por los diversos cambios en su filiación filosófica e ideológica, Carlos Astrada resumía inequívocamente su actitud vital, y la trayectoria intelectual de ella resultante:

[...] la problematización de posiciones y doctrinas es una necesidad de quien tiene por vocación filosofar. Sólo así puede escapar al estancamiento. En cuanto a «posiciones» ideológicas conviene aclarar. Una inicial actitud filosófica puede cristalizar en una posición ideológica, en el sentido peyorativo de la palabra, como falsa conciencia (la denunció Marx en *Ideología Alemana*). Pero también hay un sentido correcto de ideología. En este caso, el proceso de éste brota de las circunstancias; es un proceso natural y como proceso conceptual puede ser siempre el mismo, y sólo diferenciarse de acuerdo a la maduración del desarrollo o al órgano con que este es pensado. Este concepto correcto de ideología Marx lo ha expuesto en una de sus famosas “Cartas a Kugelmann”. *Dentro de una línea de constancia problemática, yo cambio para mantenerme idéntico con mi inquietud filosófica*. El que no cambia es el que no tiene auténticos problemas. Para cumplir con el pindárico «deviene el que eres» debo cambiar para llegar a ser el que soy en mi propia identidad. Nuevas situaciones peticionan enfoques nuevos o modificados. Cambio en la identidad es la milenaria consigna heraclíteica, a la que me mantengo fiel (1968; énfasis propio).

No es mi propósito en este apartado detenerme en las problemáticas particulares de la filosofía madura y tardía de Carlos Astrada, ni ofrecer una palabra definitiva sobre tales períodos. No aspiro tampoco a agotar las relaciones que hay entre su obra de juventud —cuya especificidad he intentado dilucidar en el recorrido de la tesis— y el resto de su producción. Pretendo únicamente identificar algunas de las líneas de continuidad que creo poder reconocer entre la una y la otra, posibles resonancias de la filosofía ético-política juvenil en su obra madura y tardía, como así también establecer ciertas innovaciones y desplazamientos. Ello puede servir únicamente a modo de indicaciones, anotaciones preparatorias para ulteriores investigaciones. Con Astrada podría ensayarse una suerte de «tectónica» que analizara los múltiples pliegues y estratos de su andadura filosófica, restos que perduran más allá de los años, y a pesar de las omisiones y «ocultamientos» que el propio Astrada intentara. En ese sentido, también la imagen del palimpsesto refleja el desenvolvimiento del hilo del pensar astradiano. Al borrar los textos antiguos, los monjes medievales volcaron sobre el papel las nuevas verdades de un tiempo en comunión con Dios, dejando de lado las verdades que hombres de antaño afirmaban y sobre las cuales sostenían sus vidas. Astrada procede sobre su obra como los monjes medievales. Sin embargo, al igual que

en los viejos palimpsestos, algo de lo afirmado anteriormente queda, siquiera en el trasluz, e inevitablemente.

Quizás sea necesario insistir en que no se trata de una lectura teleológica sino «prospectiva»: no es mi intención explicar los textos de madurez como contenidos enteramente en los de juventud. Eso sería desconocer los cambios que ha traído, no solo el despliegue interno de un pensamiento, sino también las modificaciones suscitadas por el encuentro con distintos autores y corrientes filosóficas —como la fenomenología de Edmund Husserl y Max Scheler, la *Existenzphilosophie* de Martin Heidegger, el existencialismo político de Hans Freyer y, más tarde, el pensamiento hegel-marxiano, entre las más destacadas—, como así también los cambios acaecidos en el terreno histórico-político, que un pensamiento como el de Astrada buscó aprehender filosóficamente en sus alcances y sus posibilidades, anudando la comprensión a la acción, la teoría a la *praxis*. Sin embargo, en función de la “línea de constancia problemática” en la que Astrada efectivamente se mantuvo durante toda su vida, creo que la presente tesis puede ayudar a mostrar que muchas de las notas esenciales de su concepción madura, en tanto problemas, están ya *in nuce* en su pensamiento juvenil, y que el lugar otorgado a su formación en Alemania, si bien insoslayable, debe ser, en ese sentido, redimensionado. A tal respecto, antes de señalar algunas notas de la mirada «prospectiva» que propongo, quisiera citar las sugestivas y precisas palabras de un contemporáneo de Astrada, escritas con motivo de la aparición de *El juego existencial* (1933), su primer libro¹²⁹. El autor recuerda el revuelo causado por la revista *Clarín* —última empresa astradiana antes de su viaje a Alemania, como consigné en el capítulo II—, cuyas pocas hojas habrían bastado para “polarizar lo más selecto de la literatura de Buenos Aires”, y evoca su encuentro con el cordobés:

[u]n día por fin, un tren lo depositó en Retiro y de allí se nos vino hasta el Royal Keller, la célebre peña de esos tiempos. A todos les entró su presencia. Con los provincianos ocurre que se les quiere o se les rechaza: el afecto o su contrario es el sentimiento que primero convocan. Con Astrada no pasaba así: a él había que

¹²⁹ La referencia la hemos tomado del trabajo de Matías Rodeiro (s.f.), que comenta: “Llega a mis manos un pequeño —y ya algo frágil— recorte de diario amarillento porque el tiempo le pasó por encima. Sin consignar su fuente [podría ser *La Gaceta de Buenos Aires*, aclara Rodeiro en una nota] ni su autor, lleva sobreimpreso, con una crayón anaranjado, una fecha: «20 Septiembre 933». Su título reza CRISOL LITERARIO, y por debajo CARLOS ASTRADA. Su propósito, anunciar la aparición del primer libro, de largo aliento, del filósofo argentino Carlos Astrada —*El juego existencial* (1933). En la presentación, quien escribe esboza elogiosa semblanza del autor, [y] revela haberlo conocido en «la célebre peña de esos tiempos»: el Royal Keller...”

respetarlo. Se le veía ungido por el futuro de una grandeza. Tenía ya dentro de sí las palabras que hoy dice: estaba grávido de su misión. Era evidente en él el filósofo vocacional (Rodeiro, s.f.).

Lo verdaderamente sorprendente del testimonio, sin embargo, es el temprano reconocimiento de que en Astrada hubo siempre una «fidelidad a sí mismo», a sus inquietudes filosóficas, que era también una fidelidad a su circunstancia:

Después Astrada se marchó de aquí. Vivió cerca de cuatro años en Alemania. No se diga que fue al país de la metafísica a aprender una lección, como los otros: Astrada llevaba de la Argentina su verbo de argentino y allá fue solamente a perfeccionar su lenguaje con que había de expresarse. Ahora lo muestra. Astrada acaba de publicar por intermedio de la Editorial Babel un libro *El juego existencial*, en cuyo organismo se advierte a vuelo de pájaro la construcción de una obra capital, de un sistema de pensamiento sólido y personal. Su lectura está llena de promesas y vamos a recibirlas (Rodeiro, s.f.).

* * *

En este punto se torna necesario esbozar una periodización tentativa para el resto de la obra astradiana. Su pertinencia únicamente puede ser evaluada tras un análisis pormenorizado del resto de la producción de nuestro filósofo, tarea que pretendo desarrollar en futuras investigaciones¹³⁰. Junto al periodo juvenil, comprendido entre 1916 y 1927, propongo otros dos —que no pueden considerarse, en función de lo planteado, virajes o rupturas plenas—, el maduro (1927-1952) y el tardío (1952-1970). Mientras que la obra madura estaría caracterizada por un pasaje hacia la fenomenología y la *Existenzphilosophie*, la tardía se enlazaría a la línea abierta por la dialéctica de Hegel y Marx, que Astrada intentará poner en diálogo productivo con su formación previa. Enfatizando la situación histórica y los condicionamientos económicos, materiales, de la reproducción de la vida humana —a partir de lo cual ganará importancia el reconocimiento del carácter antropógeno del trabajo—, el pensamiento hegel-marxiano habría permitido a Astrada conjurar el peligro del «subjetivismo» que acechaba a ciertas formulaciones de la filosofía existencial. Su

¹³⁰ Mi proyecto de investigación para la tesis del Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en que estoy inscripto, pretende abordar la obra astradiana en su totalidad.

obra *La revolución existencialista* (1952), como se verá más adelante, marcaría esa transición del «existencialismo» hacia la «dimensión dialéctica»¹³¹.

1927 fue un año de pasaje para Carlos Astrada. Su estadía formativa comenzó en Colonia bajo el ala de Max Scheler, con quien estudió hasta su inesperada muerte, en mayo de 1928. Tras el deceso de Scheler, Astrada se radicó en Friburgo, donde se produjo el encuentro determinante con la filosofía «existencial» de Martin Heidegger, que estaba en el centro de las discusiones filosóficas a raíz de la publicación de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*, 1927], su obra señera¹³². A partir de entonces, y hasta el final de sus días, la producción astradiana no abandonará la senda abierta por el maestro y, cuando lo critique, lo hará, sin embargo, bajo la órbita de su pensamiento. El pasaje a su etapa madura se vio en gran parte facilitado por su punto de partida «vitalista». Los trabajos de Otto Friedrich Bollnow ([1943] 1954) y Jean Hyppolite (1949), entre otros, han mostrado convincentemente las líneas de continuidad existentes entre ambas «sensibilidades» —“atmósferas” dirá Hyppolite—, fundamentalmente en lo que hacía a la valoración de la vida humana «concreta», “desde sí misma, con exclusión de todas las posiciones que trasciendan de ella” (Bollnow, 1954: 11). Más aún, para Bollnow, el mejor modo de entender el “movimiento filosófico” agrupado bajo el nombre de *Existenzphilosophie* “es considerarlo como la radicalización del planteamiento original de la «filosofía de la vida», representada a finales del siglo XIX y comienzos del XX por Nietzsche y Dilthey, principalmente” (11).

Durante su estadía europea y en los primeros años de la década de 1930, Astrada publicó mayormente ensayos técnicos, reseñas o exposiciones de los filósofos que estudia con mayor ahínco —fundamentalmente, Max Scheler y Martin Heidegger, que serán dos de sus más importantes influencias. Llanos considera a este momento como

¹³¹ Alfredo Llanos periodiza de modo similar la obra astradiana, con las limitaciones ya apuntadas. En relación a *La revolución existencialista*, Llanos comenta de modo elocuente: “[c]on este libro se cierra una etapa en el quehacer filosófico del pensador argentino y se abre otra de perspectivas mucho más amplias, entrevistas ya, aunque inexploradas. Se ha dicho que esta obra señala la ruptura con Heidegger [...]. En parte esta apreciación es justa, mas conviene precisar los alcances de este rompimiento, el cual no significa un rechazo absoluto del pasado existencialista. Por el contrario, el «existencialismo» de Astrada —si se nos permite llamar así a su filosofía—, radicalizado en sus consecuencias, ha capitalizado lo más profundo de las adquisiciones heideggerianas. Con esa base ontológica y el refuerzo que le proveen las doctrinas sociales e históricas más influyentes del pensamiento occidental se ha vuelto hacia lo concreto a fin de interpretar el impetuoso torrente de la vida colectiva. En contacto con el gran maestro el argentino aprendió a «hacer su propia lección», así como Heidegger la aprendió de Husserl y Nietzsche de Schopenhauer” (1994: 69-70).

¹³² Para un detalle del paso de Astrada por Alemania, cf. n. 2 en la Introducción de la presente tesis.

el de una “labor crítica y expositiva”, que aborda los problemas filosóficos “desde el punto de vista técnico y profesional” —aunque las publicaciones, aclara Llanos, no están exentas “del sello personal” (1962: 34 ss). En efecto, a pesar del carácter ciertamente reconstructivo de estos escritos —que admite apostillas críticas y torsiones propias—, de su lectura pueden adivinarse algunos filamentos que incorporará a su personal cosmovisión filosófica. Podría decirse, incluso, que ellos inauguran muchas de las principales líneas de su filosofía madura y tardía, en un recorrido que, engarzándose a su obra previa, comienza a trazar su parábola.

En el filo de las décadas de 1920 y 1930 Astrada dedicará tres artículos a las últimas direcciones de la filosofía de Max Scheler: “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica” (1928), y “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana” (publicado en dos partes entre 1930 y 1931), en los que pondrá a punto los alcances de la concepción del hombre de su maestro; y “La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano” (1930), en que ahondará en los desarrollos del autor alemán en torno a la idea del “amor”, en lo que ella tiene de alcances cognoscitivos, es decir, en su consideración en términos de “toma de interés” (Astrada, 1930a: 37).

Los dos primeros textos reflejan a las claras el fuerte impacto que Astrada recibiera de su trato con Scheler. En ellos argumentará, en línea con el pensamiento del maestro, que la conformación de una Antropología filosófica se impone como la tarea ineludible de su tiempo. Astrada considera que la respuesta que tal disciplina brinde al problema de la estructura esencial del ser humano será punto de partida para toda otra indagación, capaz de brindar sustento y orientación a la solución del problema “del origen metafísico del hombre; su posición en el conjunto de lo existente; principios y pautas que rigen su evolución biológica, psíquica e histórica, etc. Suministrará esa respuesta incluso un criterio y objetivos precisos al problema filosófico del conocimiento” (Astrada, 1928: 140). En ese sentido, además de la síntesis y exposición de las ideas schelerianas —a las que Astrada adelantará algunas críticas en torno a la dualidad metafísica de “vida” y “espíritu” recién en el escrito de 1930-1, y muy influido por la lectura que de Scheler hiciera Ernst Cassirer—, uno de los puntos interesantes de estos artículos reside en la inicial impugnación de las posiciones heideggerianas de *Sein und Zeit*, amparado en las objeciones que desliza el propio Scheler: la analítica existencial del *Dasein* recorre una senda del pensar divergente a la de una Antropología filosófica.

Mientras el filo de los siglos XVIII y XIX asistió al encumbramiento definitivo de la razón abstracta, las postrimerías del siglo XIX trajeron, envuelta “en el ropaje lírico de Zarathustra”, la insurrección de los valores vitales (1928: 168). Tal reivindicación de lo instintivo en el hombre —y, aún, lo biológico— interrumpió la “excesiva sublimación espiritualista” que había dominado la filosofía occidental, abriendo nuevos senderos en dirección a una más plena concepción del ser humano. En ese sentido, la “nueva imagen del hombre” postulada por Max Scheler, proyectada en su ideal del “hombre plenario” o “integral”, supone, en primer lugar, un “equilibrio armónico entre espíritu e instinto”, “idea y sensibilidad”, una igualación, “ante todo, del hombre *apolíneo* y del hombre *dionisiaco*” (1928: 163). Pero también supone una síntesis e igualación entre las diferentes orientaciones en que ha quedado parcelada la actividad humana. La espiritualización de la vida y la vivificación del espíritu son, para Scheler, dos aspectos de un unitario proceso metafísico que coloca al hombre como “un ser solidario de la naturaleza y de la vida total, y, al mismo tiempo, cooperador en la obra de la divinidad y partícipe de su proceso trascendente mismo” (1928: 169). El Dios que ha concebido el teísmo, “como perfección contemplativa y operante”, no puede considerarse como un comienzo en la marcha del mundo sino, antes bien, como una meta final que eternamente se aleja en el infinito proceso de “auto-divinización del hombre”, que no es más que su “auto-realización”. Tal proceso de deificación resulta —“acentuando el carácter atea del mismo”, como el propio Astrada se ocupará significativamente de aclarar en la reelaboración de este primer ensayo (1931a: 153)— un proceso inacabable de “humanización”, una tarea infinita que coloca al hombre como “dirección y meta”. De ese modo, se produce una revaloración del “sentido de la tierra”, que remata en la ponderación de la concepción scheleriana en términos de un “humanismo” (1928: 169).

El trabajoso empeño con que Astrada repone los lineamientos esenciales de la Antropología filosófica de Max Scheler continuará su cauce para llegar, casi una década después y tras un largo proceso de depuración estilística y maduración filosófica, al artículo “La antropología filosófica y su problema”, de 1939. Todos esos desarrollos, finalmente, serán recogidos en el *El juego metafísico*, de 1942. La Antropología filosófica escorzada por Max Scheler dejará una profunda huella en nuestro autor. De ella podemos afirmar que lo acompañará durante el resto de su trayectoria intelectual, al menos en lo atinente a la revalorización de lo corporal y

biológico en el hombre junto a lo “espiritual” —lo que puede verse de manera muy clara en sus personales ensayos *El mito gaucho* (1948) y *Tierra y figura* (1963), pero también en *La revolución existencialista* (1952)—, como también al motivo de la infinita perfectibilidad del ser humano. Como es evidente, en la reposición de las ideas de Max Scheler puede detectarse el rastro de una serie de preocupaciones que no eran del todo novedosas en el filósofo cordobés pero que, a partir de entonces, adquirirán una cada vez mayor precisión. Ligado a sus lecturas nietzscheanas de juventud y, en general, en función de su inmersión en la *Lebensphilosophie*, la rehabilitación del cuerpo frente a la hipóstasis de la razón abstracta era, como se ha intentado mostrar durante la tesis, una dimensión que ya integraba el pensamiento astradiano —si bien de manera tenue—, como también lo era, en el otro extremo del panorama filosófico, la impugnación de un extremo biologicismo —de la cual sus textos polémicos “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*” [1921] y “Ramón Turró y su teoría del conocimiento” [1926], al menos en lo que respecta a una consideración epistemológica, son más que elocuentes. La idea de una perfectibilidad infinita del hombre en función de un proceso inacabable de autoformación —base de su humanismo— es el «resto ilustrado» que erigirá hasta sus últimos escritos, y la ponderación del “sentido de la tierra” cifra el radical inmanentismo que es característico de todo su devenir intelectual.

En el tercero de los escritos dedicados a Max Scheler durante su estancia en Europa, “La nueva temática: El *a priori* emocional scheleriano”, Astrada abordará la necesidad, reclamada por el filósofo alemán, de establecer una “disyunción de la errónea unidad, dominante hasta ahora, entre *apriorismo* y *racionalismo*” (1930a: 37), y de restituir la importancia de lo “emocional” y lo “sensitivo” en el proceso cognoscitivo. Más allá de los alcances referidos al proceso de conocimiento, la operación scheleriana abre un camino que conduce a una ética material de los valores, que al propio argentino le interesará especialmente, y de la cual trazará sus alcances y limitaciones en su libro de 1938, *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, en lo que compone, como su nombre lo indica, una vindicación del filósofo de Königsberg. Tanto en ese libro como en el artículo “Bancarrotas de la filosofía de los valores”, de 1939, Astrada sentenciará el completo agotamiento de una concepción axiológica “objetivista” y “absolutista” como la de Scheler, y reclamará una correcta

elucidación del lugar de los valores en la estructura de la vida humana, perfilando el “capítulo que no tardará en escribir el pensamiento actual”: la “génesis existencial de los valores” (1939a: 5)¹³³.

También en esos textos de madurez podemos advertir algunas resonancias de su pensamiento ético-político juvenil. Al igual que varios de los autores que hemos comentado en el capítulo III, Scheler se había enfrentado a la Ética kantiana. Sin embargo, a diferencia de Simmel y otros filósofos pertenecientes a la gran corriente de la *Lebensphilosophie*, Scheler defendía una axiología objetiva, que el argentino, pese al profundo respeto que guardara a su maestro, no podía aceptar. Como en su juventud, Astrada enfatiza la historicidad de los valores y la necesidad de adecuarlos a la vida y colocarlos bajo su servicio (1938: 74-5). En lo que resulta un intento de desarrollar la problemática ética a partir de la metafísica existencial, Astrada argumenta que toda “concepción filosófica fundamental” está “transida por un determinado *ethos*, por el que se expresa el alma y la existencia del filósofo y también, cuando su filosofía ha saturado y orientado una época, el alma de esta época” (1938: 12). En ese sentido, dice Astrada acusando las consecuencias práctico-políticas de su reflexión, el “*ethos* peculiar de la filosofía existencial —que ya es filosofía de nuestro tiempo— se concreta en un imperativo de *coexistencia* —de coexistencia moral—; es un mensaje que nos insufla un nuevo sentido y posibilidad para la convivencia humana” (1938: 12; énfasis original).

Años después, la reflexión en torno a la problemática ética tomará también el cauce de una indagación en torno a la importancia del “modelo personal”, que encontrará aquilante en el artículo “Los modelos personales valiosos y la hipóstasis del valor” (1950). En él, los desarrollos de madurez se engarzan a las intuiciones juveniles trazadas en torno al motivo filosófico, ético y político de la «ejemplaridad», que en este caso vestirá, en parte, los ropajes schelerianos —aunque Astrada volverá a poner reparos en relación al “platonismo” de quien fuera su maestro de Colonia—, para traducirse en un personalismo ético que propugna la imagen o figura del “conductor de la comunidad [...] enraizado en una tradición y vinculado a su tierra, y que siente su destino precisamente como indisoluble vínculo con ésta” (1950a: 42). Replicando

¹³³ Es precisamente con el título “Para la génesis existencial de los valores” que Astrada incluirá ese artículo en su libro *Temporalidad* (1943) —si bien con un error mecanográfico en su datación que lo hace de 1929 y que la crítica ha pasado por alto.

motivos románticos de juventud, Astrada opone el modelo o «figura» del “señor”, de inspiración nietzscheana, al “mercader”, “hombre dirigente” o “capitán de industria”, al que considera una «contrafigura» dominante en la hora contemporánea, que encarna el utilitarismo y la mediación de todos los valores en función de su rédito económico y que, tras el ideal igualitario y humanista que enarbola, esconde en verdad el rostro frívolo y “predatorio” de la mercancía (1950a: 43). También a partir de las consideraciones schelerianas en torno a los modelos personales valiosos es que Astrada ponderará la figura del Quijote —en “Proyección histórica y mítica de Don Quijote” (1947)—, la de San Martín —en “La máxima sanmartiniana y el destino argentino” (1951)— y, de manera más significativa, la del gaucho Martín Fierro —en *El mito gaucho* (1948).

Volviendo a los escritos de madurez inaugurales, y pese a las vacilaciones iniciales mencionadas, en los primeros años de la década de 1930 se irá produciendo un lento gravitar de Astrada hacia la órbita de Heidegger. El propio Scheler los había presentado, solicitándole al maestro de Friburgo que aceptara al argentino como discípulo por un semestre, tiempo que se alargaría tras la muerte de aquél. El artículo “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” da cuenta del lugar que comienza a ocupar el autor de *Sein und Zeit* en tanto referente filosófico, portador de “la nueva y grande palabra”: la “metafísica de la finitud” (Astrada, 1930c: 104)¹³⁴. La lectura de Heidegger será la “criba ontológica” —según feliz expresión de Guillermo David (2004: 79)— de su formación filosófica previa: en *El juego existencial* (1933) saludará al maestro como “el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual”, y procederá a hacer un ajuste de cuentas con Max Scheler, Georg Simmel, Edmund Husserl, Wilhem Dilthey y José Ortega y Gasset, acompasando, con sus propias y originales modulaciones, el devenir del pensamiento filosófico alemán, tanto en la impugnación de la fenomenología «desde dentro» como en el agotamiento de la *Lebensphilosophie* que supuso el pasaje «de la vida a la existencia».

Tal y como señala Alfredo Llanos, la orientación hacia la problemática metafísica y los dramas de la existencia humana se evidencian en Astrada desde sus escritos juveniles —en ese sentido, Llanos enfatiza correctamente ese aspecto de “Obermann.

¹³⁴ El artículo de Astrada fue escrito con motivo del ofrecimiento de la cátedra que ocupara Ernst Troeltsch en la Universidad de Berlín a Martin Heidegger, vacante desde la muerte de aquél, en 1923, y que Heidegger finalmente rechazará.

Escepticismo y contemplación”—, y es indudable que sus tempranas lecturas de Kierkegaard y Unamuno, entre otros, allanaron el camino hacia su encuentro con la filosofía de la existencia, que habría dotado a nuestro autor de “adecuados instrumentos conceptuales” para precisar sus primeras preocupaciones (Llanos, 1962: 21). Los libros *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) y *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud* (1942) serán las diversas estaciones de una trayectoria intelectual a partir de la cual Astrada asimila la concepción del maestro, con una innegable impronta personal —por ejemplo, en lo atinente a la noción de “juego”, que Astrada toma de Heidegger pero otorgándole modulaciones y alcances propios. Astrada irá haciendo suyo el decisionismo existencial heideggeriano, su concepción de la temporalidad finita y de la asunción de la muerte como su más propia y extrema posibilidad, como base de una existencia auténtica. También será importante la temprana torsión política que Astrada da a la filosofía heideggeriana, sobre la que volveré más adelante¹³⁵.

El corazón del artículo “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” es una sucinta recensión del texto de Heidegger *Was ist Metaphysik? [¿Qué es metafísica?]*, la importante lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo en 1929 con la que el pensador alemán ensayaba —junto con *Kant y el problema de la metafísica*, del mismo año— una re-fundación o *instauratio* fundamental de la metafísica. Ello implicaba, en primer lugar, una elucidación de la distinción entre ciencia y filosofía,

¹³⁵ En línea con la asunción de la filosofía heideggeriana por parte de nuestro autor, cabe destacar el importante trabajo de 1931, “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial”, editado por el sello de la Universidad Nacional de Córdoba en honor al centenario de la muerte del filósofo de Jena. El denso ensayo astradiano se propone releer a la “cumbre del idealismo alemán” en contraposición con el pensamiento heideggeriano, “una de las mentes de más rango en la filosofía contemporánea”, en un contrapunto que gira en torno a la problemática ontológica: “Heidegger comprende perfectamente que, objetando determinadas tesis del idealismo absoluto, o sea, demostrando su parcial vulnerabilidad, no es posible quebrantar su sistema intrínsecamente concluso, ni aflojar su rigurosa trabazón conceptual. Frente a él sólo cabe desarrollar su contraposición, en este caso, la metafísica de la finitud [...] Torna más dramático este antagonismo el hecho de poseer un común denominador: ambos filósofos, en conato genial, clavan su garra especulativa en el terreno de un gigantesco combate en torno al ser” (Astrada, 1931b: 21). En Hegel ha vibrado la armoniosa nota de una filosofía grande y auténtica; como tal, sigue pregnando en el presente, como tendencia esencial. Pero el idealismo absoluto, como sistema filosófico, pertenece al pasado. Guillermo David (2004: 65) pretende ver en este artículo “un trabajo claramente transaccional entre ambos pensadores”, suerte de prefiguración de la que será el determinante pasaje hacia la dimensión dialéctica que ensaye en el filo de las décadas de 1940 y 1950. En mi opinión, si bien es cierto que muchos de los tópicos que aquí se presentan con motivo de la exposición del sistema del idealismo absoluto volverán en el discurrir de su trayectoria intelectual para nutrir su pensamiento, propongo, por el contrario, considerar a este texto, antes bien, como índice de la maduración de su lectura del autor de *Sein und Zeit*, que poco a poco se irá convirtiendo en el centro de sus principales reflexiones.

con el corolario de la necesidad de re-arraigar a la ciencia a su «fundamento esencial». Astrada tendrá especial interés por destacar esa dimensión del pensamiento heideggeriano, línea de indagación en la que profundizará tres años después en el capítulo “Existencialidad de la ciencia” de *El juego existencial* (1933a: 35-41). Volvían con ello algunos temas de los primeros años de formación filosófica del argentino, aunque por supuesto reelaborados a partir del arsenal teórico heideggeriano.

En “Heidegger a la cátedra de Troeltsch”, Astrada esclarece las condiciones de desarrollo de la educación universitaria germana, introduciendo una serie de contrapuntos con la propia institución argentina (1930c: 97). Al igual que en su caracterización de la Reforma universitaria en términos de una *Kulturkampf*, será en el espejo de la Universidad alemana que, a su regreso del continente europeo, pule los contornos de su concepción de la Universidad argentina y su misión¹³⁶. En ese sentido, la preocupación por la gesta estudiantil se continúa en “Fundación, no Reforma”, un discurso con el que tomará parte en las celebraciones por los catorce años de la Reforma universitaria, el 15 de junio de 1932, y en “La formación política”, de 1934. En el primero de ellos, de acusada influencia scheleriana¹³⁷, Astrada pondrá en suspenso parte de su pasado de activismo político-cultural reformista y calificará a los catorce años de lucha estudiantil como “tan sólo un generoso movimiento juvenil que quizás esté recién a punto de adquirir conciencia de su inmanente y velado *desiderátum*”: la “fundación” o “instauración” de una “auténtica” Universidad argentina en tanto entidad formativa, modeladora, capaz de “conceder vigencia” al *ethos* peculiar de nuestra nacionalidad —concebido como un conjunto de principios aglutinador del cuerpo de lo social (1932b: 3; énfasis original). Astrada expresa así su desencanto ante un proceso que, habiendo nacido como búsqueda de instaurar un nuevo ideal de ciencia y de ser humano, considera extraviado en raudas rencillas

¹³⁶ Para una visión pormenorizada de la relación de Astrada con el movimiento reformista tras su regreso de Alemania, como así también de su caracterización de la misión de la Universidad argentina, cf. Prestía (2018a).

¹³⁷ Astrada basará buena parte de sus desarrollos de “Fundación, no Reforma” en las líneas esenciales trazadas por Max Scheler en su texto *Universidad y Universidad Popular* (1921) —por momentos de manera casi literal, y sin citarlas. El texto de Max Scheler contiene una propuesta de reestructuración de los espacios de investigación y de enseñanza en una serie de cuerpos institucionales que excede por mucho los puntos que Astrada recoge en su discurso. Los sugestivos análisis del alemán en torno a las contradicciones de carácter profesional y vocacional que se producen entre investigación científica y docencia, por ejemplo, desaparecen en el texto de nuestro autor, más centrado en una caracterización general de la misión de la Universidad.

académicas y luchas por cargos y puestos de trabajo, desvinculándose completamente de toda visión que extendiera sus alcances por fuera de los marcos corporativos.

Astrada dirá que “la verdadera universidad, la que merece el nombre de tal, la *humanista*, ha de poner al hombre —a base de la *formación espiritual*— en condiciones de elevarse hasta una concepción del mundo y de la vida” (1932b: 3; énfasis propio). En esa concepción, ella no puede “*servir para algo*”, sino que pretende representar la *universitas*, “la universalidad del saber y de la cultura”. Sin embargo, la creciente especialización y parcelación del conocimiento humano como consecuencia del desarrollo de las ciencias positivas durante el siglo XIX, ha resquebrajado el carácter de “totalidad cultural” de la Universidad, que ya no puede continuar brindando su “misión más alta y vital”: la formación cultural, que implica “hacer posible la adquisición de una forma personal al alma humana”, “tornar fecundo el conocimiento para el desarrollo y estructuración del hombre, de la persona espiritual en él” (1932b: 3; énfasis propio). Los estudiantes, plantea Astrada, podrán dedicarse a las disciplinas particulares sólo tras haber pasado por un ciclo de formación espiritual que permitirá librarlos de todo culto al especialismo. Con ello, el estudiante podría reubicar, en un marco que las excede inevitablemente, a su profesión o disciplina particular. Las tempranas preocupaciones astradianas por establecer una idea cultural unificadora, en línea con el anti-positivismo reformista, volvían, de esta forma, con el andamiaje conceptual scheleriano.

La torsión plenamente política de la formación cultural, dirigida hacia una *praxis*, encontrará su cauce en el segundo de los artículos citados, “La formación política”, de 1934. Basado en los desarrollos del sociólogo y filósofo alemán Hans Freyer¹³⁸ —una de las claves del pensamiento filosófico-político astradiano de madurez—, nuestro autor emprenderá un desplazamiento conceptual que redefine la misión de la Universidad, y que la vincula fuertemente con la instancia estatal:

[e]l sustrato de la formación política no es ya, como en el ideal formativo humanista, la personalidad aplicada a la totalidad, nutriéndose de los tesoros del mundo espiritual, sino la voluntad disciplinada [...]. Como toda formación, tiende a la realización y dilatación del hombre, de sus potencias, de sus posibilidades. Formación política reposa en educación política, y en ésta yace ya el supuesto de la voluntad, siempre dispuesta a jugarse políticamente por el pueblo y el Estado (1934: 2).

¹³⁸ Para un análisis de la influencia de Hans Freyer en el pensamiento astradiano, cf. Oviedo (2010).

De modo similar al papel que cumplían los estudios humanistas en la Universidad europea de viejo cuño, la formación política aparecería, para Astrada, como una necesidad “transversal a la pluralidad de los estudios especiales, otorgando a éstos una base o soporte unitario” (1934: 2). Andando en el tiempo, nuestro autor hará suya definitivamente la idea de “formación política”, repitiéndola en su conferencia del 27 de mayo de 1949, “Ideal Humanista y Formación Política”, dictada en el contexto de su participación activa en el proyecto justicialista, y recogida años después en *La revolución existencialista* (1952). El título de la conferencia es suficientemente ilustrativo del sentido general de la apropiación de Freyer por parte de nuestro filósofo en ese punto de su trayectoria intelectual: los peligros del extremo voluntarismo político que se derivaban de una concepción como la del autor alemán deben ser conjurados por una *praxis* de cuño “humanista”, afincada en la tradición clásica y romántica, pero superando sus limitaciones esteticistas. Con esa conferencia se cierra el ciclo de escritos dedicados a pensar el lugar de la Universidad en la vida nacional —cuyo inicio podemos datar en 1916, con “Unamuno y el cientificismo argentino”, pasando por los trabajados en el capítulo II “En esta hora que vivimos” y “Nuestro *Kulturkampf*”.

Asimismo, a través de Freyer Astrada dará con otro de los conceptos centrales de su filosofía política de madurez, el de “pueblo político”, agente del devenir histórico, “*natura naturans*” de un molde estatal que se renueva y aquilata con cada promoción que sale a la gran escena de la vida histórica. En ese sentido, al igual que en “Fundación, no Reforma”, Astrada precisa la importancia de la Universidad en tanto institución capaz de conceder “auténtica vigencia” a nuestro *ethos* nacional, en función de la urgente necesidad de “reacrisolar en un tipo unitario, en una común orientación histórica, la radical heterogeneidad de su constitución étnica”, poniendo a nuestro pueblo en convivencia con los demás y, fundamentalmente, “con los del Continente al que pertenecemos” (1934: 1). No casualmente en el mismo 1934 Astrada escribe “La existencia pampeana”, primera versión de su personal visión de una metafísica nacional que pone al paisaje de la Pampa como sustrato telúrico y ontológico de nuestro ser argentino, totalizador de la plural conformación étnica de nuestro pueblo. El camino hacia su obra señera, *El mito gaucho* (1948), está ya emprendido. En ese sentido, las intuiciones juveniles en torno a la cuestión de lo nacional —resumidas en su noción de “patria” entendida como continuidad y prospección, por un lado, y como

«universal concreto» de la humanidad, por otro— se convertirán, en su madurez, en una línea de indagación filosófica precisa y en una proyección política¹³⁹. Como sugerí en el capítulo IV, ello implicará también la puesta en valoración, desde otra perspectiva, del tema del «mito», que reaparece ahora bajo la luz del romanticismo alemán, a partir de su lectura, ya no sólo de Nietzsche, sino también de Herder, de Schelling, de Goethe —y del propio Heidegger. Con ello, continúa también la problematización del discurso de la Modernidad, buscando trascender sus límites en un sentido «integrador», y cuyas particulares modulaciones en la etapa madura y tardía serán motivo de futuras investigaciones.

Volviendo a los primeros textos de madurez, la particularidad de la lectura de nuestro autor estriba en que la apropiación del pensamiento heideggeriano se realiza, desde un primer momento, en plena conciencia de sus alcances políticos. El acento puesto en la historicidad del ser humano y sus diversas manifestaciones ónticas expresa la continuidad de las inquietudes que en su juventud habían sido tratadas a partir de una metafísica de la vida de pronunciado carácter inmanente. En ese sentido, la temprana torsión política del pensamiento de Heidegger ensayada por Astrada se comprende mejor al considerar la dimensión ético-política del período juvenil, sobre la que he insistido en el desarrollo de la presente tesis. Una vez más, la actitud vital de nuestro autor, volcada sobre el problema de la con-vivencia humana, permite reconocer mejor el «hilo» de su trayectoria intelectual, y matiza algunas visiones que han querido ver el vuelco político de su filosofía recién en la década de 1940, cuando asuma un compromiso con el peronismo.

La enfatización del carácter práctico-político de la filosofía heideggeriana realizada por Astrada puede observarse a partir de “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”, una conferencia pronunciada en septiembre de 1932 en Buenos Aires, del todo pionera en el acercamiento entre ambos pensadores. Allí, Astrada reconocerá las potencialidades políticas de *Sein und Zeit* al centrarse en el existenciario del *Mitsein* —ser-con, *Mitdasein* como co-existir. Meses antes de la oscura adscripción política del filósofo de Meßkirch al nacional-

¹³⁹ En ese sentido —y más allá de *El mito gaucho*, que no es más que el remate de un largo proceso de indagación filosófica—, el filo de las décadas de 1930 y 1940 atestigua una pronunciada vinculación de Carlos Astrada a círculos nacionalistas de diverso cuño, agrupados en su mayor parte en torno a publicaciones periódicas y revistas culturales, de filosofía, historia y política, y en las que publicará una serie de artículos, tales como *El Pampero*, *Cabildo*, *Nueva Política*, *Estación y Choque*.

socialismo, Astrada refrendará el polémico párrafo 74 de la obra señera de Heidegger, en el que establece que la existencia, como estar-en-el-mundo, es un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo”. El vínculo con Marx está dado, en ese sentido, a partir de la consideración de que la práctica revolucionaria “sobrepasa la existencia humana individual”, es realizada siempre por un sujeto histórico que es colectivo. La aproximación de ambos pensadores está trazada, asimismo, a partir de la unidad de teoría y *praxis* —el ser humano infiere el ser y el sentido mediante un “hacer y obrar”, que hacen de la división entre sujeto y objeto una mera ficción gnoseológica—; las categorías de «impropiedad» y «alienación» —a través de las cuales Astrada vincula el decisionismo existencial heideggeriano, en que la resolución permite «empuñar la existencia» a la acción «radical» de Marx, que va hacia la raíz del hombre, que es el hombre mismo, despejando las estructuras objetivas en las que el hombre halla disueltas sus potencialidades—; y, finalmente, la centralidad que ambos pensadores otorgan a la historia en tanto “categoría fundamental del ser humano”, sustrato ontológico de la vida y la acción humanas que reinserta estos desarrollos en un concepto que les brinda unidad (1933b: 1054 ss).

Por estos años se da una primera aproximación al pensamiento marxiano de la cual la conferencia citada es sólo una muestra. Aquí no podemos desarrollar *in extenso* esa aproximación —por otra parte fugaz—; basta mencionar que en sucesivos artículos y conferencias de la época Astrada establece un contrapunto productivo entre el pensamiento de Marx y, además de la analítica existencial del *Dasein*, la sociología de Weber y Sombart (1932a), la filosofía de los valores scheleriana (1932b), y el existencialismo político de Hans Freyer (1932c). Tales lecturas constituyen el complejo arsenal teórico que habilita una apropiación de Marx inmunizada contra todo dogmatismo, y de la cual recogerá los alcances filosóficos de la noción de *praxis* y el voluntarismo político, como así también la dialéctica entre ser humano y medio circundante. Con ello matizará justamente lo que era el corazón de la ortodoxia: su explicación de la historia mecánica y economicista, y la consecuente subestimación de la acción de los hombres en la misma. En ese sentido, la lectura astradiana de Marx guarda líneas de continuidad con sus pareceres juveniles en torno al materialismo histórico. Al mismo tiempo, estos años estarán signados por una incompatibilidad —filosófica, cultural e ideológica— con la izquierda partidaria, vicaria de Moscú, que

asiste a la imposición del *diamat* como filosofía oficial de la URSS precisamente a principios de la década de 1930. Pese a ello, Astrada no retirará su apoyo al proceso soviético, y seguirá creyendo en las posibilidades que la revolución bolchevique, portadora y plasmadora de una nueva concepción del hombre, ha abierto y lanzado al mundo —de lo cual importantes párrafos de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945: 152 ss) son una clara muestra. De hecho, no cambiará en sus apreciaciones sino hasta principios de los años '60, cuando se decida por el proceso maoísta en el debate chino-soviético, en plena «coexistencia pacífica» de los gigantes de la Guerra Fría.

No obstante, el viraje hacia una más plena asunción de la filosofía marxiana —en verdad, hegelo-marxiana—, se dará a partir de *La revolución existencialista* (1952), texto de transición en el devenir intelectual de Carlos Astrada, acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital. Inscripto en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», *La revolución existencialista* implicó, fundamentalmente, un ajuste de cuentas con el «segundo» Heidegger —al que acusa de haber «ontizado» al ser, y ante el cual reclama una vuelta a la comprensión del *Dasein* en los términos de *Sein und Zeit*—, y el despliegue de problemáticas y categorías de la filosofía hegelo-marxiana —en torno al problema de la *praxis* y la enajenación— que el pensador argentino comienza a asimilar más plenamente a su visión general del existencialismo, una vez sentenciado estéril el «giro» [*Kehre*] de su maestro. Se abre con ello la etapa «tardía» de nuestro autor (1952-1970), caracterizada por la asunción de la dialéctica como punto de partida para el análisis histórico-social, y de la que se destacan *El marxismo y las escatologías* (1957), *Marx y Hegel. Trabajo y Alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos* (1958) y *La doble faz de la dialéctica* (1962). La producción astradiana está coronada por *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970), en cuyo título va cifrado su intento teórico final.

La revolución existencialista comienza constatando el carácter agonal de la época en que vivimos, en que se juegan el ser del hombre —su *humanitas*— y su libertad (1952: 7). La situación histórica presente ofrece un resquicio por el cual puede ingresar el hombre a través de una decisión existencial para alcanzar su «salvación», entendida ésta como la reconducción a la plenitud de su ser (110). La relación entre esos dos caracteres en el hombre —su *humanitas* y su libertad— que, en recíproco condicionamiento, se juegan en la temporalidad finita de la existencia humana,

condiciona el paso de la virtualidad a la efectividad, la cual se produce en virtud de una *praxis* histórico-existencial y una decisión voluntaria (109). “La verdadera filosofía”, dirá Astrada, “es la que conduce al hombre al encuentro de su finitud, a la autodeterminación que le permite tener un destino” (90). He aquí una concepción de libertad positiva en el hombre que, en razón de su finitud, es capaz de imponerse su propio destino y serle fiel. Su *humanitas* es una virtualidad: el ser humano proyecta una imagen de sí mismo por la cual logra re-conocerse en su mismidad; en ese movimiento logra mediatizar las estructuras objetivas que se le aparecen como potencias extrañas. En ese sentido, el ser humano debe señorear su «aquí» y «ahora» y para ello, argumenta Astrada, “no tiene otro camino que el del nihilismo [...] como etapa necesariamente previa a su recuperación” (9). Nihilismo que, a la vez que niega los valores heredados del platonismo —la trascendencia, pero también todo desdoblamiento del mundo que enajene al ser humano, volviéndolo un predicado de sus objetivaciones—, se afirma en una nueva situación existencial, conduciéndonos hacia “una nueva imagen del hombre” (193). Se trata, entonces, de un nihilismo activo, en el que va cifrado el carácter práctico-prospectivo de la filosofía, que alcanzará su “transubstanciación en carne y sangre” al hacerse cuerpo en las masas que trashuman explotadas y apátridas en el horizonte epocal que se recorta ante la mirada del filósofo (13).

Astrada ahonda en una dimensión que en el ensayo “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”, escrito veinte años antes, había sido solo una indicación: la *praxis* del ser humano es “raígal”, porque va a la “raíz del hombre”, que es el hombre mismo; el “humanismo de la libertad” que propone nuestro autor implica el rescate del hombre de todas las estructuras objetivas en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen producto de la época en que se encuentra inmerso: el Estado —la organización política—, la economía capitalista, y la técnica moderna (1952: 110). De ese modo, a partir de la categoría de “enajenación” —y su elucidación a partir de Marx y Hegel—, Astrada vuelve sobre preocupaciones juveniles en torno al «proceso de conversión de medios en fines»: esas estructuras objetivas son creaciones humanas, concreciones de su potencia creativa y de su *praxis* social, productos de la vida histórica que el hombre ha colocado frente a sí y de las cuales debe recuperarse, mediatizándolas.

Pero el hombre debe rescatarse también de las diversas enajenaciones que se dan en el “reino de los fines” —valores, ideales, representaciones. La ruptura con la religión y con toda forma de axiología absolutista —en tanto modulaciones del “platonismo”—, son señales de esa ruptura, cuyo camino inició Nietzsche (31, 39-40). En esta línea cabe también la crítica al «segundo» Heidegger que, según Astrada, ha descendido por la cuesta de la “ontización del ser” (119). Transfigurado en una instancia trascendente, la concepción del ser de su maestro ha pasado a ser una suerte de potencia extraña que influye unilateralmente sobre los hombres, que deben dedicarse únicamente a la escucha atenta de su voz, en devoción pastoral y el más quedo de los recogimientos. Ubicándolo en los “orígenes” preteridos del hombre —y a los cuales éste habría de volver—, el pensamiento de Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones objetivas de la vida del hombre de esta época. El segundo Heidegger es, para Astrada, un pensador arcaizante, que ha “mitologizado” el ser, ante el cual el hombre se halla en una relación de “completa heteronomía” (74, 125).

Por contraposición a esos “mitos regresivos”, Astrada valorará los “mitos impulsores [y] humanamente prospectivos” (122, 161), con lo que reinscribe la obra que ha escrito apenas cuatro años antes, *El mito gaucho* (1948), en el marco del «humanismo de la libertad». En ese sentido, en *La revolución existencialista* también aflora la preocupación por la cuestión nacional. La representación del ser humano universal, cosmopolita, que había erigido el racionalismo ilustrado como imagen de sí mismo —imagen legitimadora de la civilización burguesa en ciernes— es una abstracción. Frente a él, Astrada reivindica, por un lado, la “condicionalidad óptica del ente humano” (1952: 112), esto es, su corporalidad, su «sustrato biológico», planteando “una imagen del hombre real y viviente, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos” (193); por otro, y de modo complementario, lo sitúa arraigado en un suelo y atado vitalmente a una nacionalidad, “con un repertorio instintivo y emocional de preferencias históricamente condicionadas”, con una razón no ajena a la “realidad histórica y psicovital de las comunidades nacionales, de las clases, de las constelaciones raciales” (194). En un rasgo que encontramos desde su juventud, en la «accesión a lo ecuménico» que prefigura Astrada el hombre realiza su *humanitas* sólo en tanto y en cuanto se mantiene unido a su tradición histórica y su sustrato telúrico y vital.

La última de las dimensiones que Astrada menciona como representaciones enajenantes es aquella que concibe al devenir histórico como siguiendo un fin predeterminado. Esta línea de argumentación, apenas desplegada en el libro de 1952 (16-22), encontrará mayor desarrollo en *El marxismo y las escatologías*, que publicará un lustro después. En él impugnará diversas concepciones de la Historia que pretenden encontrar un sentido finalista a la misma —desde la cosmovisión de las culturas míticas americanas hasta la cristiana, pasando por la del idealismo alemán, la del eterno retorno de Nietzsche, la de Heidegger y la de Toynbee— y reivindicará una visión abierta, no teleológica, de la Historia, esto es, su punto de vista característico desde su juventud, y que por estos años se engarza a la elaboración de su personal visión del marxismo. En ese sentido, refutará también las interpretaciones que han hecho del materialismo histórico una escatología. Si, por un lado, la “mística revolucionaria” que alienta las luchas populares —bajo la representación de una “lucha final”— no es más que un “acicate emocional” ajeno a los “elementos conceptuales de la doctrina misma” (1957: 231); por otro, el “salto en el reino de la libertad” —a que daría paso la resolución de las contradicciones larvadas al nivel de la infraestructura económica— no puede ser considerado, según Astrada, como un “estado final en que el proceso de la historia habría llegado a tope, y en el cual el desarrollo del hombre y de la sociedad cesaría”, sino tan sólo el comienzo de la tarea de “realización del hombre plenario”, tarea que se diversifica “en la pluralidad de direcciones accesibles [...] en la dimensión humana y dialécticamente ascendente de su historicidad” (1957: 234). En otras palabras, la sociedad sin clases —“de acuerdo a los principios del humanismo marxista”, que Astrada hace suyo— es “la posibilidad que la historia ofrece a la libertad del hombre, rescatado en su identidad consigo mismo, para el desenvolvimiento universal de su ser, para el despliegue integral de sus aptitudes”; la posibilidad abierta, lanzada al «acaso» y dirimida de forma inmanente, de “devenir hombre total” (1957: 234-5). La apertura hacia la «dimensión dialéctica» que signa su etapa tardía reitera, en definitiva, el gesto astradiano fundamental: la postulación de una radicalizada autonomía existencial del ser humano, la reivindicación del mismo como epicentro de la historia, conductor de su vida y decisor de su destino.

* * *

Con la propuesta de lectura «prospectiva» aquí esbozada he pretendido únicamente identificar algunas líneas de continuidad que creo pueden establecerse entre el pensamiento ético-político juvenil de Carlos Astrada —motivo de análisis específico de la presente tesis—, y el resto de su producción, que tentativamente he periodizado en dos etapas sucesivas, madura y tardía. No he aspirado con ello a agotar las relaciones entre dichos períodos, sino únicamente a establecer una serie de indicaciones preparatorias para ulteriores investigaciones, en las que deberé relevar pormenorizadamente el impacto de las influencias filosóficas comentadas —y su apropiación creativa por parte de Astrada—, como también los cambios en el terreno histórico y político, que nuestro autor buscó aprehender desde su juventud, en diálogo con su situación, su «aquí» y «ahora». Un estudio que comprenda la obra completa de Astrada deberá, entonces, elucidar en qué medida puede considerarse la continuidad de las preocupaciones astradianas a partir de su período juvenil —su “línea de constancia problemática” (Astrada, 1968)— y, sobre todo, qué desplazamientos e innovaciones pueden detectarse al desplegar completo el «hilo» de su pensamiento.

Índice de abreviaturas

AD	El alma desilusionada (1923)
AE	La apoteosis del elegido (1926)
AF	La aventura finita (1925)
AM	Arte mexicano (1925)
AP	La Arcadia prehistórica (1927)
ASP	Antinomias sociales y Progresismo (1920)
DI	La Democracia y la Iglesia (1922)
DO	La deshumanización de Occidente (1925)
DS	Diálogo de sombras (1922)
EC	La estética de Croce (1925)
EH	El Espíritu y la Historia (1920)
EHV	En esta hora que vivimos (1919)
EJE	El juicio estético (1924)
FC	Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo (1921)
FHTJ	En torno a <i>La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega</i> (1921)
FM	El filósofo y el maestro (1926)
GC	Globos de cristal (1926)
GUT	<i>La Gaceta Universitaria</i> y los trogloditas (1919)
IV	Conceptos: Ideal y Vida (1923)
LC	La limitación clasicista (1926)
MJ	Manifiesto del grupo “Justicia” (1920)
NE	El nuevo esteticismo (1924)
NK	Nuestro <i>Kulturkampf</i> (1922)
O	Obermann. Escepticismo y contemplación (1918)
OSF	Una ortodoxia sin fe (1926)
P	Pettoruti, artista de vanguardia (1926)
PC	Principios categóricos (1921)
PCI	Por el camino infinito... (1919)
PM	Plasticidad Mental (1926)
PN	La primacía de lo nuevo (1926)
RE	El revolucionario eterno (1920)
RM	El Renacimiento del Mito (1921)
RP	<i>La Real-politik</i> . De Maquiavelo a Spengler (1924)
RPIR	La razón pura y el ideal revolucionario (1921)
RT	Ramón Turró y su teoría del conocimiento (1926)
SEV	El sentido estético de la vida (1922)
SV	Sonambulismo vital (1925)
T	Tagore y la civilización occidental (1924)
TPV	El Teorema de Paul Valery (1926)
UCA	Unamuno y el Cientificismo argentino (1916)
VEC	Valores de la España contemporánea. Manuel G. Morente y su obra cultural (1922)

Bibliografía

I. Obras de Carlos Astrada

A. Escritos de juventud [1916-1927]

A excepción de “Unamuno y ellos” 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). “Bancarrotas 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 (derivadas 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.