

Hacia la dimensión política del pensamiento metafísico

Carlos Astrada en su periplo peronista (1945-1952)

Autor:
Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel

Tutor:
Prislei, Leticia

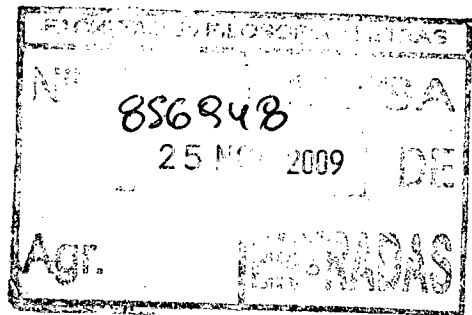
2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

TESIS DE LICENCIATURA

Carrera de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Tesis

14.2.15

**HACIA LA DIMENSIÓN POLÍTICA
DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO:
CARLOS ASTRADA EN SU PERIPLO PERONISTA
(1945-1952)**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Autor: Mauro Ariel Donnantuoni Moratto

L.U. N° 30.047.421-02

Directora: Prof. Dra. Leticia Prislei

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE: La justicia social y los signos de una edad trágica	15
CAPÍTULO 1: Del Nietzsche <i>viviente</i>: el drama de un pensamiento vital	18
CAPÍTULO 2: Del pensamiento maduro de Nietzsche: el superhombre y la voluntad de poder	26
CAPÍTULO 3: Del Nietzsche <i>póstumo</i>: de las profecías de una edad trágica a la dimensión política del drama de la historia	30
CAPÍTULO 4: La justicia y la revolución sociales en el contexto nacional: de una germinal coincidencia	41
SEGUNDA PARTE: La metafísica nacional y la doctrina de la "tercera posición"	51
CAPÍTULO 5: <i>El mito gaucho</i> y la estructura existencial del hombre argentino	54
CAPÍTULO 6: La dimensión política del mito gaucho	62
CAPÍTULO 7: El peronismo como clave interpretativa de <i>El mito gaucho</i>	70
CAPÍTULO 8: Las conferencias de la "tercera posición"	72
CAPÍTULO 9: La "tercera posición"	83
TERCERA PARTE: El humanismo de la libertad y el nihilismo herético del peronismo	88
CAPÍTULO 10: El período 1949-1952 y la centralidad de <i>La revolución existencialista</i>	90
§. <i>Ser, humanismo, "existencialismo"</i>	91
§. <i>Destino de la libertad</i>	96
§. <i>Hacia La revolución existencialista</i>	101
CAPÍTULO 11: Primera aproximación a la dimensión política del humanismo de la libertad: la praxis y la historia	102
CAPÍTULO 12: La integral dimensión política del humanismo de la libertad: la recuperación del hombre y el peronismo	114
§. El Estado	119
§. La economía	121
§. La técnica	124
§. Estado, economía y técnica: hacia el rescate del hombre	128
CAPÍTULO 13: El nihilismo herético del peronismo	132
CONCLUSIÓN	139
BIBLIOGRAFÍA	144

INTRODUCCIÓN

“Expone en la palabra, Musa, al hombre de diversas orientaciones; el que demasiado ha deambulado, una vez que asoló la consagrada fortaleza de Troya”

Homero

Apenas nuestro continente se vio desvinculado institucionalmente de una metrópolis y comprobó la necesidad de desarrollar sus propios mecanismos de organización política, sus intelectuales, en relación a esos mismos problemas, se preguntaron qué relación debería tener la cultura americana con la filosofía. En efecto, quizá la filosofía sea de entre las expresiones espirituales de occidente la que en el imaginario cultural más se ha asociado con la fuerza de su origen europeo, y acaso ha sido considerada también la más valiosa, en tanto relación cognitiva con el mundo, eficaz y humanamente apropiada. Desde entonces, la pregunta americana por la filosofía oscila entre el imperativo de cortar lazos con Europa, de formar una identidad propia a través del rechazo de lo ajeno, y la pesadumbre de tener que resignar la posesión y provecho de la más prestigiosa reliquia del espíritu de occidente, ya sea por autoafirmación o por incapacidad para su ejercicio. Ya desde las primeras respuestas a esta disyuntiva, y ante la urgencia de afrontar los problemas teóricos de los nuevos países, los intelectuales han creído oportuno afirmar la necesidad de fomentar una *filosofía americana*. Esta tarea destinal, arrojada como un legado a los vientos de las generaciones venideras, ha quedado en la retina de la misma tradición, provocando hoy mismo, para muchos, la decepción de no haberle dado cumplimiento. A partir de estas circunstancias, el cultivo de la filosofía en América ha respondido en buena medida a dos actitudes intelectuales: o bien demostrar la identidad y la capacidad originales de la inteligencia americana, o bien demostrar su irremediable pertenencia a la estirpe cultural del viejo continente. Por tanto, el estudio comprensivo de la obra de un filósofo americano debe tener en cuenta, como uno de sus horizontes principales, la orientación que dio a sus respuestas ante los problemas que la independencia nacional planteó a su tiempo, y la manera como la combinación de aquellas dos actitudes moduló el contenido y la forma de esas respuestas.

Bajo el desafío que implica esa situación, la propuesta del presente trabajo no quiere estar solamente comprometida con los resultados meramente teóricos de una actividad especulativa llevada a cabo con gran destreza y enorme vocación, como es la que ha sabido desarrollar Carlos Astrada¹, sino que además pretende involucrarse en la trama irregular y endeble que ese pensar, como verbo de diversas conjugaciones, ha entret Tejido con el curso maculado de la historia durante la vida independiente de nuestro país, en que ha devenido símbolo viviente. Esta intención teórica, que reclama una praxis de la teoría que no se esconda en lo meramente conceptual, está profundamente facilitada por el objeto mismo que pretende abordar. En efecto, el tipo de escritura al que nos enfrentamos bien puede ser calificado, siguiendo a Carlos Altamirano, como “literatura de ideas”. El término “literatura” en este caso

¹ Carlos Astrada nació el 26 de febrero de 1894 en la Ciudad de Córdoba, donde cursa sus estudios secundarios en el célebre Colegio Nacional de Monserrat (1908-1912). En 1913 comienza sus estudios de Derecho en la Universidad Nacional de aquella ciudad, sin llegar a completarlos. Se forma de manera autodidacta por fuera de la Universidad, concentrándose en la literatura, la filosofía y lenguas extranjeras. A pesar de ello, tiene una participación muy activa en la Reforma Universitaria de 1918, desde el ala izquierda de ese movimiento, liderada por Deodoro Roca, con quien trabará amistad junto con Saúl Taborda. En 1920 es designado profesor de Psicología del Colegio Nacional de La Plata, cargo que abandonará al año siguiente. En esa ciudad conocerá a Juan Luis Guerrero y Coriolano Alberini. En 1927 gana una beca de perfeccionamiento para realizar estudios de filosofía en Europa, gracias a su trabajo *El problema epistemológico en la filosofía actual*. Como primer destino elegirá la Universidad de Colonia, donde asiste a las lecciones de Max Scheler y Nicolai Hartmann. Luego del fallecimiento del primero, Astrada se dirige a Friburgo, donde tendrá oportunidad de entrar en contacto intelectual y afectivo con Martin Heidegger, acaso el filósofo que, de entre sus contemporáneos, más influyó en su pensamiento. En esta experiencia europea (en realidad, alemana), también tendrá oportunidad de asistir a las lecciones de Edmund Husserl y entabla amistad con Wilhelm Szilazi, Ernst Bloch, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, por mencionar a las figuras más relevantes. En 1931 retorna a la Argentina donde, luego de un intento fallido por ingresar a la planta docente de la Universidad de Córdoba, se traslada a Rosario, donde ejerce la Dirección de Cursos y Conferencias en el Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral. En 1935 es nombrado Profesor Adjunto de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En 1937, sin resignar el cargo anterior, es profesor en la Cátedra de Ética de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Por aquellos años se incrementa su producción en cantidad y notoriedad, dictando los cursos en las Universidades, publicando libros y artículos y ofreciendo múltiples conferencias. En el año 1947, luego de abandonar la Universidad de La Plata, es nombrado, bajo los términos de la Ley universitaria N° 13.031, Profesor Titular de la Cátedra de Metafísica y Gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. También comienza a ejercer la Dirección del Instituto de Filosofía en la misma Facultad. Funda los *Cuadernos de Filosofía* y colabora activamente en la modernización y profesionalización de la práctica académica [para esto tema particular, véase Fernández Vega (1994: 119-120)]. En 1949, desarrolla una participación activa y preponderante en la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la Ciudad de Mendoza, donde concurrirán numerosas figuras de la academia internacional, y se recibirán trabajos de muchas otras. En 1950, obtiene el único cargo de dedicación exclusiva para la Carrera de Filosofía en todo el país. En 1952, realiza una gira por Italia y Alemania donde, además de dictar numerosas conferencias, se reencuentra con antiguos maestros, amigos y condiscípulos. En 1956 es removido de sus cargos universitarios por las autoridades del golpe militar de 1955, suceso que coincidirá con una profundización de su acercamiento con la militancia marxista y con su viaje a la Unión Soviética, donde también dictará cursos y conferencias. Es nombrado Profesor de Sociología en la Universidad Nacional del Sur, en el año 1959. Al año siguiente y en la misma Universidad, dará clases para la asignatura de Lógica. En 1960, retorna a la U.R.S.S. para dictar una conferencia en Moscú, pero antes haría un gira por China, donde tendrá la oportunidad de ofrecer algunos coloquios, además de mantener una entrevista personal con Mao Tse Tung. El contraste entre el comunismo ruso y el chino lo llevará a posicionarse con simpatías hacia el maoísmo, sintiendo gran admiración y predilección por el líder de ese movimiento. Durante la última década de su vida, Carlos Astrada se ha dedicado a acrecentar su producción e influencia filosóficas, mediante la publicación de libros, artículos, dictado de cursos y conferencias, concediendo diversas entrevistas y mediante la fundación de la publicación periódica *Kairós*, en 1967. Interviene en los debates de la izquierda marxista, fundamentalmente heterodoxa, estableciendo relación con jóvenes intelectuales y políticos de ideología

parece tener un uso estratégico, pero es necesario cuidar de su abuso. En efecto, la intención primera consiste en conceder que se está aludiendo a un tipo de pensamiento que inevitablemente se presenta bajo una configuración de sentido articulada por recursos, imágenes, metáforas y ficciones que en modo alguno ocuyen la pretensión de una determinada *posición de verdad*. En definitiva, según una imagen muy interesante, este tipo de texto se inscribe en la apertura de una *zona de frontera* que, si bien admite la pertinencia de la crítica literaria en el estudio de su “forma”, reconoce y explota una conjugación de “conceptos y ratiocinios” con “elementos de la imaginación y la sensibilidad”, desde la cual se determina un discurso de pretensiones pragmáticas y cognoscitivas. De este modo, su cabal comprensión se completaría recién con el estudio de su contexto y una interpretación explicativa de su argumento interno, para lo cual tienen que confluír en su análisis diferentes disciplinas o puntos de vista teóricos.²

El pensamiento latinoamericano ha gozado de una cómoda residencia en este ámbito fronterizo, en cuyo reino convive el ensayo con otros géneros que lo exceden, aunque, como él, han constituido una tradición caracterizada por la intervención en la realidad moral, política o social, desde la legitimidad de una de las formas del saber; “puede tratarse de una verdad política o moral, de una verdad que reclame la autoridad de una doctrina, de la ciencia o los títulos de una intuición más o menos profética.”³ Altamirano distingue dos etapas principales en esta tradición mixta. La primera, dominante durante el siglo XIX, subordinaba la faceta argumentativa y estética a la instancia de la intervención política, generalmente asociada con la construcción de nuevos órdenes para las repúblicas emancipadas; la segunda, que se viene a agregar a la anterior durante el siglo XX, tiene sus mayores preocupaciones en la cuestión identitaria de Latinoamérica y ha encontrado su principal plasmación en el “ensayo de autointerpretación y autodefinition”.⁴

La obra de Carlos Astrada admite una inserción diversa en estas mismas tradiciones, teniendo ella misma sus peculiares etapas. Desde el punto de vista de nuestro trabajo, especial importancia tiene el contraste que puede comprobarse entre las obras escritas por el cordobés en el decenio 1933-1942⁵, y las escritas a partir de 1945. Aunque en todas puede advertirse su pertenencia a la “zona de frontera”, las del primer período son mucho más reacias a recibir un

afín, como Nahuel Moreno y Mario Roberto Santucho, entre los más conocidos. Astrada fallece el 23 de diciembre de 1970, en la Ciudad de Buenos Aires. Para completar esta reseña biográfica, puede consultarse David (2004) y (1999b: 73-76), Astrada (1948a: 171-174, n. 1) y (1992: 197-210).

² Véase Altamirano (2005: 15-20)

³ Altamirano (2005: 20)

⁴ Véase Altamirano (2005: 21-24)

⁵ *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *La ética formal y los valores* (1938) y *El juego metafísico* (1942). Puede verse para este período Llanos (1962: 27-49) y David (2004: 79-140).

abordaje que escape a la rigurosa y estrecha disciplina de la que forman parte.⁶ En efecto, la preocupación filosófica domina no solamente el contenido de esas obras, sino su formalidad estilística y argumentativa, muy emparentada a la tradición de la academia germana, en la que Astrada acababa de enriquecer su formación.⁷ Sin embargo, a partir de su *Nietzsche* (1945), la notoriedad de las alusiones políticas coincidirá con una mayor libertad en el uso de recursos y conceptualizaciones que templan el estilo de sus obras.⁸ Esta nueva dirección que adquiere la producción escrita de este intelectual, que sin embargo no resigna jamás su posición de filósofo de jerarquizada estirpe, alienta entonces un entusiasmo inusitado para el estudio de sus distintos aspectos que, en conjunto, además de ser un aporte al pensamiento especulativo más fino de nuestro país, *ha contribuido al desarrollo histórico de sus ideas, en sentido fronterizo, es decir, desde el punto de vista conceptual-veritativo, pragmático-contextual y literario-persuasivo*, acaso sin llegar a priorizar jamás ninguna de esas esferas.

De los pocos comentaristas que ha merecido su pensamiento, una parte importante ha advertido el raro carácter peronista⁹ que este intelectual ha acusado en determinados momentos de su trayectoria, poco usual en los exponentes de la alta cultura argentina de la época¹⁰; otros pocos, incluso, han hecho un esfuerzo en vistas a vislumbrar las huellas que ese aspecto ha dejado en sus páginas¹¹; mientras que el resto conserva un cauto silencio al respecto, no conociendo yo comentarista que explícitamente niegue tal vínculo.¹²

⁶ Leocata (1993: 344) ha puesto en evidencia esta “profesionalidad filosófica bien pertrechada” que caracteriza a estas obras.

⁷ Un estudio sobre el proceso formativo que Astrada realizó en las principales universidades alemanas entre 1927 y 1931 puede verse en David (1999a) y en Llanos (1962: 21-26).

⁸ Al hacer esta comparación, nos referimos preferentemente a la obra *canónica* de Astrada, entendiéndolo por ello al *corpus* intelectual que se da a publicidad en el formato del libro, cuya concepción y modo de circulación suelen ser asociados con los aspectos más representativos de un autor. Sin embargo, la periodización que acabo de establecer puede ser ligeramente matizada si se toman en cuenta publicaciones de menor rango.

⁹ Para un cuadro general de la relación de los intelectuales con los primeros gobiernos peronistas, puede consultarse Fiorucci (2004), Terán (2004) y Stabb (1971).

¹⁰ Muchos de esos comentarios no han hecho más que incluir a Astrada en la breve y poco prestigiada nómina de intelectuales peronistas. Véase, como ejemplos de autores que de alguna forma u otra han reconocido el peronismo astradiano, Fernández Vega (1994: 120 y 123), Jauretche (1982: 255, nota al pie), Ciria (1983: 215-216), Stabb (1971: 436), Terán (2004: 64), Kohan (2000: 49).

¹¹ Véase como ejemplos David (2004), Leocata (2006: 149), González (S/F, **Capítulos II y III**), Daskal (2000), Vernik (1999), Bustos (2009).

¹² El caso más sintomático es Llanos (1962), quien siendo discípulo de Astrada y su principal comentarista hasta el advenimiento de Guillermo David, no haya hecho mención de la relación de su maestro con el movimiento oficial de 1946. Otros ejemplos pueden constatarse en Farré y Lértora Mendoza (1981), Ipar (2000), Hernández Arregui (1970), Perelstein (1957: 59-63), Nieva (2005) y en Caturelli (1993: 441 y 446), quien, omitiendo toda referencia a su peronismo, insiste en la adscripción comunista del cordobés, incluyendo en la misma el período de la primera edición de *El mito gaucho* de 1948, lo que no deja de ser muy controvertido, por no decir deshonesto, teniendo en cuenta que ese mismo año se publica *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, que constituye una defensa explícita de la doctrina justicialista; a esta obra, Caturelli sólo la menciona en un compendio bibliográfico, puesto en nota al pie. Otro caso curioso de este tipo lo encontramos en Gerardo Oviedo, que es un comentarista muy propenso a remarcar el carácter politicista y la impronta ideológica del pensamiento de Astrada de *El mito gaucho* (centrado generalmente en la edición de 1964 antes que en la de 1948), pero el que llamativamente pasa por alto la adscripción de nuestro autor al peronismo o al marxismo, según el caso [véase Oviedo (2005) y (2007: 182-186)].

Con todo, ha sido habitual, sobre todo en los últimos quince años, que algunos críticos, reconociendo una “etapa peronista” en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada, asuman el encargo de analizarla. Aunque casi nunca se lo explicita, lo que, en última instancia, permite tal reconocimiento es la participación de Astrada, durante el trienio 1947-1949, en una serie de actividades académicas y culturales cuyas organizaciones comulgaban públicamente con el movimiento en el poder. Entre esas actividades podemos mencionar su conferencia en la Escuela de Guerra Naval de 1947, su colaboración en diversas publicaciones oficiales u oficialistas (como las de la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, las revistas *Tribuna de la revolución*, *Hechos e ideas*, *Sexto Continente*), su ascenso en la Universidad de Buenos Aires y, finalmente, su destacado papel en la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949) que, como se sabe, contaba con el aval del gobierno.¹³ Suponiendo estos datos probatorios de la filiación astradiana al peronismo, los comentaristas han preferido en general encarar directamente el modo como esa relación se plasma en el nivel conceptual de la obra canónica del filósofo. Con este propósito, han sido frecuentes los estudios que indagan en *El mito gaucho* y *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, ambos de 1948, las construcciones y figuras que sustentan una determinada imagen metafísica de la nación argentina, cuya intención identitaria suele ser caracterizada, con razón, como de raíz peronista.¹⁴

La habitual deficiencia de este tipo de trabajos, a mi entender, es que, aun cuando son respetuosos del contexto sociopolítico en el que esas obras operan, tienden a ignorar el aspecto genético de los procesos de constitución de las representaciones identitarias, esencializando tanto la ideología peronista como la astradiana y hallando, entre ambas, palpables coincidencias. Lo que quiero denunciar es un tipo de estrategia argumentativa por la cual se hace una comparación sincrónica de determinadas articulaciones discursivas y se las toma como homogéneas y estáticas, dando la sensación de que siempre fueron iguales y de que estaban destinadas a encontrarse con su gemela apenas la historia les diera esa oportunidad. Con estos criterios, según creo, se pierde *la dimensión propiamente política del pensamiento, en cuyo dinamismo las teorías, los conceptos y las ideas van adaptándose a un medio discursivo, a la vez que pretenden incidir en él*, obteniendo diferentes resultados.

Por tanto, la mayor parte de los análisis existentes sobre el peronismo astradiano pierden su capacidad explicativa, ofreciendo un cuadro conclusivo propio de la mera *descripción sincrónica*. En efecto, no constituye ninguna explicación demostrar *en qué* se parecen la metafísica nacional y la doctrina peronista, sino *por qué* un intelectual de formación

¹³ Sobre la participación de Astrada en ese Congreso, véase Bustos (2009) y David (2004: *El primer congreso nacional de filosofía*, 195-210).

¹⁴ Como ejemplos, puede citarse a González (S/F, *Capítulos II y III*), Daskal (2000) y Vernik (1999).

ideológica plenamente autónoma decide acoplar su pensar, y hacerlo funcional, a un movimiento político novedoso. En definitiva, si alguna descripción puede tener carácter explicativo, sería aquélla que identifica los aspectos dinámicos o diacrónicos por los cuales un tipo de representación intelectual o pensamiento se adapta favorablemente a un tipo de discurso político, con la intención de incidir en la realidad concreta. En este sentido, considero que para una cabal explicación de la “peronización” de Carlos Astrada y su filosofía, más que hacer hincapié en los rasgos definidos, claros y transparentes de las coincidencias, debemos atender a los cambios conceptuales y a los desplazamientos de significados por los cuales la especulación metafísica “ingresa” a la esfera de sentidos de un determinado proyecto político y, con el mismo criterio, observar los mecanismos de “egreso” de ese mismo pensamiento.

Para encarar esa tarea, he tomado una primera decisión metodológica, a partir de la cual poder explorar lo que me había propuesto desde un principio: comprender el acercamiento entre filosofía y política en el seno del fenómeno peronista y, a su vez, ofrecer una solución alternativa a los análisis existentes. Tal decisión consistió en abordar la cuestión, no como una “etapa” definida y compacta en la cual Astrada “es” peronista, sino mediante las facilidades que ofrece la imagen de un “periplo peronista” en la trayectoria intelectual del pensador cordobés. La ventaja de esta imagen respecto de la de una etapa, es que la adscripción de un intelectual a un movimiento político deja de ser vista como un compartimento en el que se entra y se sale, según un modo espacial de representarse los procesos de formación teórico-ideológica. En cambio, la idea de un periplo, de un viaje exploratorio, de un ciclo del peregrinar intelectual, abre los ^{causes} interpretativos en dirección a una comprensión explicativa por la cual el curso de los acontecimientos, el desarrollo de las representaciones y la maduración de los discursos van tejiendo una trama que inducen al intelectual preocupado por la realidad social a comprometerse con un proyecto político que va definiéndose paulatinamente, así como a alejarse del mismo. La imagen del periplo ofrece, a mi entender, la idea de que las coincidencias ideológicas no fueron ni casuales, ni necesarias, y, transitando la lógica de la contingencia histórica, pone el acento argumentativo en las decisiones y movimientos que los hombres realizan en el decurso de su vida a partir de la percepción parcial, subjetiva y situada de su mundo circundante.

Este cambio en el planteo me obligó a ampliar el horizonte del análisis y trascender los límites de la metafísica nacional y de la filosofía de la paz, estrechamente confinados al trienio 1947-1949, hacia instancias teóricas temporalmente aledañas en las que pudiera, por decirlo de algún modo, producirse una apertura y una clausura del pensar astradiano en relación al desarrollo del justicialismo. Si consideramos al paso de Astrada por la militancia intelectual

peronista como un periplo de su pensamiento, nos estamos induciendo a rastrear lo que sería un ascenso y un descenso de su entusiasmo por ese movimiento; una instancia de apertura o receptividad y otra de clausura y rechazo en la trama conceptual y especulativa, propiamente metafísica, con que el cordobés leía la realidad en su dimensión política; la que, bajo el signo del peronismo, le ha marcado sus huellas indelebles.

Forzando el rigor metodológico que me he propuesto con este cambio de singladura, hemos de asumir que la meta fijada para este análisis supone un preconceito ineludible y surgido desde una peculiar perspectiva referida al objeto de estudio: que hay algo así como un periplo peronista en la evolución intelectual de aquel filósofo. Este preconceito, que sólo quedaría justificado con el éxito global del recorrido a que aquí damos comienzo, está en la base del conjunto de prejuicios que inicialmente motivan este trabajo. El círculo demostrativo aquí se torna evidente, y difícilmente podamos apelar, para justificarlo, a una peculiar estructura de nuestro método, nuestro objeto o nuestra específica constitución existencial, que nos preservaría de las aberraciones de la lógica tradicional, como es el conocido movimiento que realiza la escuela hermenéutica a partir de la célebre argumentación desarrollada por Martin Heidegger en su *Sein und Zeit*.¹⁵ En mi caso, más bien debo reconocer la arbitrariedad de mi punto de partida y, con todo, proteger mi objeto con la égida del mediano consenso que existe en torno a la acentuada influencia que la adhesión de Carlos Astrada al peronismo dejó en su filosofía.

Amparado en este consenso relativo, me permitiré suponer al principio lo que espero que quede demostrado plausiblemente al final, a saber: que tiene sentido hablar de algo así como un *periplo peronista* en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada; esto es, que el fenómeno histórico, político y social que constituyó el justicialismo para la vida social de nuestro país ha marcado *diacrónicamente* el ritmo especulativo, en la forma y en el fondo, del pensar ontológico astradiano; que la emergencia de una nueva alternativa doctrinaria e ideológica, de rasgos netamente vivientes y concretos a causa de un obstinado apuntalamiento oficial, modula de modo inherente los vaivenes teóricos, las preocupaciones prácticas, los desplazamientos de significado y el raigal impulso humano de la filosofía astradiana y que, por tanto, tiene suma relevancia para la comprensión de su pensamiento.

Aclarado este punto, restaría despejar otro quizá más controvertido aun. ¿Cómo delimitar en el tiempo un tal periplo? ¿Bajo qué signos estaremos en condiciones de abrir o de clausurar en la obra especulativa de Astrada lo que se entendería como una recepción del ideario justicialista? Por ejemplo, el ascenso de dicha relación ¿debería ser rastreado en las

¹⁵ Véase Heidegger (2003: 16-18 y 171-172)

obras previas al año 1943, para verificar lo que se encontraba en germen en el pensamiento del cordobés y que de algún modo encontró asidero en la doctrina y la obra desarrolladas por Juan Domingo Perón a partir de esa fecha? ¿Sería menester más bien internarse de lleno en el centro neurálgico de las coincidencias entre filosofía y política, en la exacta intersección entre los corolarios prácticos de un pensar eminentemente metafísico y la eficacia concreta de una obra de gobierno singular? ¿O sería más apropiado remitirse primeramente a los resultados sedimentados en los textos que condensan de manera serena y meditada la fórmula de esas coincidencias y a partir de ellos echar luz sobre la génesis de ese encuentro? Estos interrogantes no hacen más que mostrar una vez más la arbitrariedad con que debemos encarar las investigaciones en su inicio. Necesitaremos establecer provisionalmente las primeras piedras, para comprobar al final si el muro resiste.

Hechas estas advertencias, puedo declarar mi intención de establecer, como hito inicial del periplo peronista de Carlos Astrada, su libro *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, editado en el año 1945. Evidentemente, el año de edición ya es suficientemente sugestivo para hacernos pensar que en este libro puede haber un primer acercamiento, un primer entusiasmo por el peronismo, ya que, como se sabe, éste es el año míticamente fundacional del peronismo, en el sentido de que en él se piensa o se imagina el acto de una adopción popular del movimiento inaugurado por Perón, a la vez que se percibe una confluencia originaria de líder y masas trabajadoras que dará lugar a un camino histórico común. Desde este punto de vista, puede resultar tentador pensar míticamente una convergencia ideológica del pensador con el político en el mismo momento en que el pueblo adopta a éste como a su líder. Sin embargo, debo admitir que lo que me atrae del año 1945 como fecha inicial de la asociación entre Astrada y el peronismo no son tanto sus definiciones y certezas, que cristalizaron como representaciones simbólicas de ese tiempo, sino lo ambiguo que resulta desde un punto de vista histórico.

Para resumir el objetivo del presente trabajo, remarquemos que nos hallamos ante un pensamiento metafísico con una fuerte dimensión política, que en modo alguno resulta accesoria a la base ontológica de que deriva. Por tanto, partiremos del año 1945 para rastrear en la filosofía astradiana aquella dimensión concreta que la vincula directamente con el contexto o coyuntura nacional, *especialmente en el ámbito de los significados y representaciones discursivos que estrechan los lazos de ciertas proyecciones políticas diferenciales*.¹⁶ Se

¹⁶ Con ello se quiere indicar, particularmente, que excede a las proporciones de esta monografía el análisis del contenido más propiamente material de las acciones políticas, asociado a sus causas y consecuencias reales, y a la trama de intereses, tácticas y estrategias que se vinculan a proyectos o ambiciones personales o sectoriales. Aunque ese aspecto también puede ser válido y fructífero, este examen estará mayormente preocupado por los

consagrará entonces la **Primera Parte** de esta presentación a examinar las hendiduras teóricas que ofrece *la edad trágica* expuesta en el *Nietzsche*, y que permiten una apertura del pensamiento astradiano en relación a la emergencia del fenómeno peronista, en el seno de las ambigüedades e indefiniciones del año 1945. En la **Segunda Parte**, nos internaremos en el análisis del momento de mayor concentración de las coincidencias ideológicas entre filosofía y política peronistas, mostrando el parentesco entre *la metafísica nacional*, esbozada en *El mito gaucho*, y la doctrina de la *tercera posición*, e intentando remarcar la pervivencia y el desarrollo que, en la producción astradiana de 1948, mantiene lo que en 1945 estaba en germen. Finalmente, abordaremos en una **Tercera Parte** los procesos de clausura mediante los cuales, en el seno de *La revolución existencialista*, los contenidos conceptuales del *humanismo de la libertad* comienzan a desplazar hacia la periferia teórica e histórica lo que previamente estaba en el centro.

Permítaseme decir que, de los comentarios sobre la filosofía astradiana que yo conozco, encuentro un sólo antecedente en el cual se reconoce a estas tres etapas como constituyendo por sí mismas una unidad especulativa, en su relación con el peronismo. En efecto, antes de hacer su reseña crítica de *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, G. David, hablando del Astrada de 1945, dice:

“En 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. Posición desde la cual afrontará la inmensa disrupción histórica que fue el peronismo, en un deslizarse de su pensar hacia lo político concreto. La conmoción que el nuevo movimiento supuso será asumida por Astrada como una oportunidad de viraje radical, y aparecerá registrada en sus textos en clave de estrategias filosóficas, políticas y literarias, atravesadas de una fuerte pregnancia ética, conformando un escenario en el que se articularían los posteriores debates con que llevará a cabo el pasaje de su peculiar existencialismo al marxismo, no sin dramatismo. El camino hacia *El mito gaucho* y *La revolución*

significados que esas acciones producen, en tanto ingredientes esenciales de la articulación de un discurso político. En este sentido, puede apelarse a la afirmación de Emilio de Ípola según la cual, “una gran parte, si no la mayoría, de los hechos reconocidos como políticos consiste precisamente en discursos (declaraciones, debates, tomas de posición, decretos, leyes, etcétera). [...] Aun los acontecimientos políticos más 'crudos' (por ejemplo, el ejercicio de la represión por parte del estado) adquieren significación y relieve en la medida en que son recuperados, divulgados, comentados, a través de procesos discursivos (los medios de comunicación, el rumor callejero, la prensa oficial o clandestina, etcétera).” [De Ípola (1983: 127, nota 40; puede verse una referencia similar en 138)]

existencialista, hacia la fragua de la pregunta militante por nuevas morales públicas conjugadas en los lenguajes de la lírica y la filosofía, está abierto.”¹⁷

Esta intervención tiene, a mi modo de ver, la virtud de haber traspasado los límites de la metafísica nacional para encontrar en otros puntos el contacto entre el pensamiento de Astrada y el peronismo. Sin embargo, a pesar de esta breve vislumbre, David no alcanza a desarrollar los canales concretos por los cuales esa comunicación se establece, ni explora con mayor profundidad las coincidencias doctrinarias que motivan el acercamiento, con anterioridad a la metafísica nacional (cuya construcción en parte supone esos canales) ni los que suscitan el ulterior distanciamiento. Seguramente, David no alcanzó ese objetivo porque no constituía el horizonte principal de su inmenso trabajo sobre Astrada. Sin embargo, son valiosas las rápidas sugerencias que esgrime aquí y allí, y que abren el camino hacia una intuición del periplo peronista astradiano¹⁸. Es necesario reconocer en este erudito un importante esfuerzo pionero, en cuya monumentalidad no ha podido, y posiblemente tampoco haya querido, dar por canceladas las vías del análisis referidas al justicialismo astradiano, aunque haya tenido como permanente horizonte de reflexión las conexiones entre el pensamiento y las circunstancias vitales del pensador. Por supuesto, el trabajo que aquí presento tampoco agotará ese recorrido, no obstante pretenderse como un prolongado paso en esa dirección.

Para recapitular, recordemos que el propósito de esta investigación es, primeramente, descubrir la dimensión política de un determinado pensamiento metafísico; pero precisamente se trata de una especulación ontológica que ya está exteriormente inclinada, no sólo a la política, sino sobre todo a una política peculiar. Por tanto, el objetivo de este estudio sólo quedará completo con un texto y un contexto en el cruce de su mutua referencialidad significativa; una común articulación discursiva para dos enunciaciones interpelantes del pueblo, la nación, América, el hombre, la humanidad y, como ya dije, constituidas en su recíproco apuntalamiento mediante un proceso diacrónico de convergencia. Es decir que, según entiendo el problema, sólo se dará con la comprensión cabal del tema en la medida en que se advierta su pertenencia a la *zona de frontera* con la que comenzamos estas reflexiones preliminares. Por tanto, el abordaje disciplinar también deberá ser parte del mismo ámbito. Tal vez lo que se conoce como *historia intelectual*, en tanto es “un campo de estudio, más que una disciplina o una subdisciplina”, sea un buen punto de partida, ya que en sí mismo implica la

¹⁷ David (2004: 142).

¹⁸ Para ver algunas de esas alusiones, véase David (2004: 126, 142, 143 n. 3, 154, 159-161, 171 n. 7, 172-173, 189, 190-191, 196, 228, 237, 247 y 312).

conciencia del carácter fronterizo de su objeto: “el pensamiento, mejor dicho el trabajo del pensamiento en el seno de experiencias históricas.” Y esa prevención requiere a su vez la conciencia de su propio límite: el lenguaje en su manifestación discursiva como medio de la comprensión de la significación histórica. Las ideas tienen su historia que, lejos de mantenerse en un curso autónomo e imperturbable, está fracturada en su sentido por la parcialidad de la experiencia y la percepción humana de la realidad concreta.¹⁹

De modo tal, se puede concebir nuestra tarea como un examen de la exegética filosófica en su vertiente hermenéutica, reclamada por el tipo de escritura que abordamos, pero bajo la conciencia metódica de la *historia de las ideas*;²⁰ es decir, bajo la ampliación comprensiva que ofrece la historia y bajo el límite de su peculiar encarnación, a saber: la palabra como hecho de discurso.²¹ Dicho de otro modo, la propuesta de este trabajo consiste en *interpretar* la obra astradiana del período 1945-1952 teniendo como *horizonte de lectura* su inserción ideológica en el contexto nacional, para poder dar un primer paso hacia el análisis del modo como ese proceso de producción se *acomoda paulatinamente* en el seno de ciertas experiencias y representaciones históricas, a través de una peculiar articulación discursiva.²²

Si fuera necesario abrir el cuerpo central de las presentes investigaciones bajo la orientación de una hipótesis, podría formularse diciendo que, *trascendiendo el proceso de peronización astradiano la problemática de la metafísica nacional (1947-1949), puede reconocerse un periplo peronista en su trayectoria intelectual que, mediante una instancia de*

¹⁹ Véase Altamirano (2005: 10-11)

²⁰ En este contexto, no sería accesorio hacer referencia a la dificultad que la disciplina filosófica argentina ha tenido durante el siglo XX para contar su propia historia. Tal como lo explica José Fernández Vega (1994: 115-118), esa dificultad ha radicado en la obstinación de los trabajos sobre esa historia en obviar los elementos contextuales en los que ese tipo de producción se ha nutrido y de los cuales ha tomado buena parte de su sentido. En definitiva, esos abordajes tienden a describir la evolución de las ideas filosóficas de nuestro país como el desarrollo paulatino y ameno de un campo autónomo y “normalizado”, en el cual las escuelas se suceden las unas a las otras y los pensadores conviven armónicamente, evitando pronunciamientos sobre los aspectos teóricos y políticos inscriptos en esas escrituras. Esa actitud general de la academia filosófica ha tenido por resultado que sea precisamente el campo de la narrativa literaria el que en última instancia acabe ofreciendo la versión más rica y fiel de la historia de las ideas filosóficas en nuestro país, la que “generó hipótesis sobre la evolución intelectual que las historias de la filosofía, a menudo formales cuando no celebratorias, evitaron formular.” [Fernández Vega (1994: 116)]. En este sentido, este autor recuerda las estrategias literarias con las que Ricardo Piglia reivindica la figura intelectual de Carlos Astrada en el universo de las ideas argentinas, en su novela *Respiración artificial*.

Teniendo en cuenta este panorama, podemos insistir en el cruce disciplinar que la auto-percepción historiográfica de la academia filosófica debe admitir como necesaria y enriquecedora. Tomando el ejemplo de la narrativa, ofrecido en Fernández Vega (1994: 116-118), convocamos aquí a la historia intelectual para que, con sus ingredientes metodológicos, agregue al componente *veritativo-conceptual* intrínseco al campo filosófico, los *pragmático-contextual* y *literario-persuasivo*, apuntados más arriba, para el análisis que la filosofía hace de sí misma.

²¹ Véase Altamirano (2005: 10-11 y 14-15)

²² No sería superfluo agregar a estas consideraciones metodológicas, esta otra referida a la “presencia” de lo ideológico en el discurso: “No existe ningún registro discursivo privilegiado donde lo ideológico aparecería, por así decir, en persona. O, dicho de otro modo, que lo ideológico, en tanto huella de las condiciones sociales de producción y/o de recepción de un discurso, debe ser buscado *en todas partes*, es decir, en cualquiera de los niveles (sintáctico, semántico, léxico, fonológico, etcétera) que la lingüística distingue como constitutivos de los discursos.” [De Ípola (1983: 160)]

apertura teórica (1945) y otra de clausura (1949-1952), enmarca los mecanismos diacrónicos de una identificación ideológica, a partir de la configuración de una dimensión política en su pensamiento metafísico, tal que esa adscripción coyuntural no responde a modificaciones caprichosas de los textos, sino a un proceso de adaptación al medio discursivo.

PRIMERA PARTE:

La justicia social **y los signos de una edad trágica**

“Yo prometo una edad trágica:
el arte supremo de decir sí a la
vida, la tragedia, renacerá
cuando la humanidad tenga a
sus espaldas, sin sufrir por ello,
la conciencia de la guerra más
dura, pero necesaria...”

Federico Nietzsche

Como ya se ha indicado, se rastreará en la obra canónica astradiana del año 1945 las huellas de lo que he llamado una apertura teórica ante la emergencia del fenómeno socio-político resumido con el nombre de “peronismo”. Ante todo, no debe entenderse por tal apertura una denotación expresa y voluntaria de algo así como una primera intención consciente de acercamiento ideológico. Aunque bien pudiera haber algo de eso, comprobaremos en el curso de esta **Primera Parte** que el texto de *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* es sumamente remiso a semejantes alusiones. Acorde con las ya referidas ambigüedades e indefiniciones políticas que ofrece el año 1945, este texto también redundará en una serie de eufemismos y vaguedades en cuya profundidad se delata un *resquicio metafórico* dirigido al contexto nacional. Mi propósito entonces será indagar una posible amplitud conceptual al interior de este texto que, apenas orientado a la imagen social que ofrecía el peronismo en ese momento, será suficiente para permitir un posterior ingreso del pensamiento metafísico de Carlos Astrada a la órbita doctrinaria del justicialismo.

Si nos proponemos comenzar a indagar el contenido específico del texto astradiano, debemos remarcar una de las notas que acaso mejor indican su singularidad. El libro *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* marca un hito en la historia de la recepción del pensamiento y de la figura del filólogo germano en nuestro país. En efecto, aunque su exposición de la evolución teórica de Federico Nietzsche corre en paralelo con indicaciones de tipo biográficas, con las que se intenta mostrar una fuerte correspondencia entre su vida y su pensamiento, este texto se destaca de las lecturas habituales del medio local por proponer una interpretación marcadamente filosófica de la producción escrita de Nietzsche. Como lo ha indicado Mónica Cragolini, hasta el momento de su aparición, si bien eran frecuentes las alusiones a la figura del filósofo europeo y el uso de fórmulas que evidentemente evocaban su obra, las mismas estaban asociadas a la imagen que se tenía de su persona como un poeta loco, un inmoralista o un detractor de la religión.

“Esta generalización significa una presencia del autor desde un modesto conocimiento de su obra -la lectura es testimoniada pocas veces- y desde una esquematización de la misma hasta convertirla en arquetipo de formas sociales indeseables para la moral de la época.”²³

De esta manera, hasta el año 1945, las referencias al pensamiento de Nietzsche se ubicaban más en el terreno del análisis psicológico y del recurso literario que en el abordaje de problemas propiamente filosóficos²⁴. Este modo de acercarse a su obra caracterizó tanto a los comentaristas argentinos como a los europeos de las primeras décadas del siglo XX. Astrada, emulando de algún modo el papel que cumpliría Jaspers en el ámbito de la erudición europea en 1935 con su libro homónimo²⁵, desplaza el centro de atención hacia los asuntos que en cada etapa del itinerario intelectual nietzscheano fueron conformando su concepción del mundo y de la vida.

La estrategia expositiva del *Nietzsche* astradiano se estructura a través de dos cursos argumentativos que corren paralelos pero que a su vez se complementan. Intentando hacer un poco de exégesis, digamos que el primero de estos cursos, predominante desde el **Capítulo I** hasta el **VI** y en el **XIV**, con el que se cierra el libro, se mueve en el vaivén de la reflexión que conjuga biografía con especulación filosófica. A esta primera trama del análisis podríamos llamarla “la del Nietzsche *viviente* o del siglo XIX”, y tiene la necesaria forma de un proceso evolutivo o maduración intelectual en los cuales se muestra la manera en que el hombre Nietzsche iba descubriendo sus peculiares y geniales verdades en íntima relación con sus vivencias personales. Al segundo curso, de mayor influencia a partir del **Capítulo IX** y hasta el **XIII**, podríamos denominarlo “el del Nietzsche *profeta* o *póstumo* o del siglo XX”, y mediante su discurrir el autor alcanza a pensar los grandes problemas humanos de su propia época bajo

²³ Cragnolini (2001: 108).

²⁴ Véase Cragnolini (2001). Tanto en este artículo como en Cragnolini (2005), la autora menciona también al N° 4 de la revista *Minerva*, aparecido en 1944 y dedicado íntegramente al pensador alemán, como otro elemento importante en este cambio de actitud en las recepciones de la obra y la figura de Nietzsche, al concentrarse en el análisis de su aporte a la filosofía. Sin embargo, este detalle no menoscaba, a mi entender, la extrema singularidad del libro del profesor de la Universidad platense, ni el impacto de su emergencia, puesto que la edición especial de *Minerva*, si bien reconocía en Nietzsche la puesta en cuestión de temáticas filosóficas, estaba orientada a hacer la crítica de su rigor epistemológico y de la falta de objetividad y coherencia de sus enunciados. Por contrapartida, la visión de Astrada no solamente hará una evaluación positiva de las concepciones nietzscheanas, sino que tomará sus vaivenes y contrariedades como momentos eficaces de su manera vital de pensar el mundo. Por otra parte, podemos conjeturar que el mismo Astrada era consciente del alcance de su empresa, puesto que ya en el **Capítulo I** hace explícita referencia a esa tradición de la recepción del pensamiento nietzscheano centrada en los aspectos “más externos de su personalidad y de su mundo ideológico”, priorizando “el fenómeno Nietzsche” antes que el filósofo. A su vez, el cordobés reconoce el nuevo despertar de las lecturas de raíz filosófica de la obra de Nietzsche, motivado por las necesidades espirituales de la época, pero reducido al estrecho ámbito de la erudición alemana; los autores mencionados son Ludwig Klages, Alfred Bäumler y Stefan George [véase Astrada (1945: 9-12)].

²⁵ Véase Cragnolini (2001: 122).

la óptica de su interpretación de la filosofía nietzscheana. Esta filosofía, en su estadio maduro y acabado, es expuesta en los **Capítulos VII y VIII** tomando como sus elementos nucleares la “transvaloración de los valores” condensada en el mensaje de Zaratustra, y la doctrina de la voluntad de poder. Esta explicación de las que serían las ideas más representativas del filosofar nietzscheano (algo así como el desarrollo cúlmine del pensamiento del Nietzsche viviente) se encuentra ubicada espacialmente en el centro del libro y de algún modo funcionará como un puente entre la presentación de la especulación real nietzscheana del siglo XIX y la eficacia o la vigencia de ese mismo pensamiento en el siglo XX. Esta tripartición de la estrategia expositiva de Astrada no aparece tematizada explícitamente por este autor. Sin embargo, creo que es de mucha utilidad advertirla, puesto que nos ayudará a distinguir entre la interpretación astradiana de la filosofía de Nietzsche y la apropiación y resignificación de esa misma filosofía por parte del cordobés para una modulación del propio pensamiento en su dimensión política.²⁶

CAPÍTULO 1: Del Nietzsche *viviente*: el drama de un pensamiento vital

Carlos Astrada inaugura su libro *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* con una idea celebratoria de las posibilidades impulsoras que ofrece su época histórica para una recuperación de la sustancia del pensamiento de Federico Nietzsche. De acuerdo a su visión, esa sustancia se enfoca desde una interpretación, como ya se dijo, de profunda raíz filosófica, pero no entendiendo ello como una anquilosante actitud de sistematización de un aspecto meramente parcial de su discurrir intelectual. Nietzsche es, a los ojos del estudioso argentino, un “filósofo viviente”. Ello implica que la modulación en que va a ser comprendida la palabra fijada en la escritura debe ser articulada con los trazos que las experiencias vitales del autor han dejado sobre sus impresiones del mundo y de la vida.

“A Nietzsche tenemos que contemplarlo en el todo de la problemática que lo absorbió, en la unidad de su postura concreta, en la radicalidad de su tarea tan hondamente dramática, 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.”²⁷

²⁶ Alfredo Llanos reconoce la gran importancia que la filosofía nietzscheana tuvo en el pensamiento de Astrada. Sin embargo, no estaría de acuerdo con mi propia valoración de esta obra de 1945, centrada en el hallazgo de ideas fundamentalmente astradianas y camufladas en el profetismo del germano. En efecto, alegando que se trata meramente de una “biografía filosófica”, Llanos excusa eludir su tratamiento pomenorizado [véase Llanos (1962: 8-9; especialmente, 9, nota 2)].

²⁷ Astrada (1945: 13).

En la lectura integral del texto de Astrada, uno puede comprobar que esta actitud metodológica no se reduce meramente a la necesidad de entender al autor desde su peculiar punto de vista. Antes bien, desde una perspectiva más radical, debería sostenerse que las verdades proferidas en la filosofía profunda de Federico Nietzsche adquieren el carácter de tales desde la eficacia irreiterable de la experiencia personal, y pueden ser enunciadas con pretensión de validez en virtud de la finita corroboración del impulso vital que les dio nacimiento. Las verdades del pensamiento nietzscheano son verdades ofrecidas desde el testimonio de la existencia humana, y, por tanto, no pueden ser universalizadas desde la estructura pseudo-validatoria de un sistema, puesto que, como ya dijo Kierkegaard, “no puede haber ningún sistema de la existencia”²⁸

Precisamente en función de esta perspectiva, es que se puede afirmar, anticipándome un poco a lo que será mi propuesta de lectura, que por tener la filosofía nietzscheana el carácter de lo vital y lo existencial, su validez y eficacia no es universalizable para todas las épocas. En efecto, cada una de ellas vive al resguardo de su propio perfil existencial y no todas admiten una visión de la verdad tan radical como la que es defendida por el nihilismo activo de la voluntad de poder. Justamente esta característica será la que justifique una catalogación de Nietzsche como profeta de una edad trágica, como un pensador parcial del siglo XX, ya que es la época en la que escribe Astrada el momento histórico en el cual, a juicio de éste, las consecuencias últimas del “Nietzsche póstumo” tienen definitivo asidero y vigencia.

De tal modo, una vez hecha esta declaración de principios, Astrada se abocará, sobre todo en los primeros capítulos (II-VI), a tejer la trama conformada por la biografía personal y el pensar, no sólo como expresión de ese conjunto de vivencias biográficas, sino como revelaciones vitales de las experiencias del cuerpo y el alma del filósofo. Voy a intentar hacer un resumen lo más abreviado posible de este proceso expuesto por Astrada, para poder ingresar de esa manera al mundo “Nietzsche”, con el que posteriormente trabajará el cordobés.

En este sentido, el *Ecce homo* será una obra fundamental en tanto es el intento del mismo Nietzsche de llevar a cabo ese proceso desde la retrospectión. La primera enunciación del consorcio entre vida y pensamiento surgirá entonces de ese libro, en el cual Nietzsche alude

²⁸ Véase Astrada (1945: 9-13). Por otra parte, este rasgo existencial de la filosofía de Nietzsche es perfectamente compatible y sugestivamente hermano del carácter de *juego* que afanosamente Astrada ha intentado endilgar a la metafísica en su obra anterior [véase especialmente Astrada (1933: 15-26) y Astrada (1942: 23-34)]. Precisamente las propuestas metafísicas de la historia son juegos existenciales que deben volver a ser jugados por el intérprete para poder comprenderlas y, más generalmente, para tomarlas renovadamente operantes. Además, este elemento del juego, y dando un cierre circular a estas relaciones, tiene a su vez perfecto anclaje en la filosofía nietzscheana, como lo ha hecho ver Ambrosini (2001: 143-147).

a la temprana muerte de su padre como parte de la mixtura, expresada en enigma, del doble origen de su fortuna, junto con el carácter vivo de su madre. Según él, esta polar ubicación en los “peldaños” extremos de la vida (la muerte del padre y la vida de la madre) explicaría “aquella neutralidad, aquella libertad de opinión en relación con el problema total de la vida”, que lo caracterizaría.²⁹

Con esta misma tesitura, Astrada emprenderá la narración de los acontecimientos que en los primeros años de la vida de Nietzsche configurarían de una u otra manera su personalidad, en consonancia con la cual irá desarrollando el perfil específico de su vocación filosófica. En esta dirección, el cordobés toma apuntes del ambiente puritano en que el futuro profesor de Basilea crece, por tradición de su familia paterna, y del influjo de la dominante presencia femenina en el hogar que, luego de la temprana muerte de su padre, pudo haber tenido fuerte incidencia en la formación de su temperamento delicado y tierno. Otro evento remarcado es la pronta inclinación que el niño Nietzsche siente por la música y sus primeras clases de piano, incluso antes de su ingreso, a la edad de 14 años, en la Escuela de Pforta, a la que concurriría por recomendación de sus profesores de Naumburg, en virtud de su destacada capacidad y consagración para el estudio. Allí se evidencian, por una parte, las primeras inclinaciones del joven por la escritura literaria y reflexiva, testimoniada en una serie de pequeñas autobiografías que iría confeccionando a intervalos irregulares. Esta vocación culminaría en una fuerte producción poética durante su temprana juventud. Por otra parte, también se empieza a desarrollar su incipiente, pero poderoso amor por la cultura universal y de horizonte humanista, influido por apasionadas lecturas de quien acaso fuera su primer referente intelectual, Wilhelm von Humboldt. A partir del estímulo que recibiera de sus obras, comenzaría a interesarse por el estudio de diversas disciplinas científicas y de las lenguas clásicas, a la vez que incursiona en maestros de la literatura (Schiller, Hölderlin, Byron, etc.) y de la música (Bach, Beethoven, Schumann). Astrada también recuerda que en Pforta el joven escolar conquista sus primeras amistades, algunas de las cuales lo acompañarían hasta el final de su vida consciente (Paul Deussen, Carl von Gersdorff). Finalmente, allí, luego de atravesar una profunda crisis vocacional, acaba por escoger su definitiva orientación disciplinaria: estudiaría filología en Bonn.³⁰

Ingresado a la Universidad, Nietzsche denuncia sus primeras crisis espirituales, sus primeros cuestionamientos contra las creencias sembradas en el nido familiar. Lo que Astrada intenta demostrar con estas alusiones es básicamente la repercusión que estos eventos personales del pensamiento vital del filósofo van a tener sobre su teoría explícita, sobre la

²⁹ Véase Astrada (1945: 15-16).

³⁰ Véase Astrada (1945: 16-22).

formulación precisa que luego adquirirá en el curso de su obra canónica. A tal efecto, Astrada rastrea en una carta de 1865, dirigida a su hermana, un primer atisbo de sus objeciones a la fe cristiana heredada del padre. En esa fe, Nietzsche detecta un aliciente para el alma que escapa de la aventura implicada en la búsqueda de la verdad y en el riesgo de vivir sin autoridades intelectuales, evitando la proyección de un recorrido personal hacia las propias certidumbres. Por otra parte, y mostrando una actitud similar, decide abandonar Bonn a causa de la decepción que le produjeran las sociedades estudiantiles que allí frecuentó por un corto lapso de tiempo. Al parecer, Nietzsche encuentra en este tipo de convivencia un muestrario del carácter de su generación, con respecto a la cual comienza a sentir sus primeros disgustos, relativos en principio al hábito beodo y al poco escrúpulo moral. Entonces, luego de terminar su primer año de cursos en Bonn, decide alejarse sin tristeza de esa ciudad para continuar los estudios en Leipzig, donde un encuentro casual, un azar reforzado por Astrada como un evento que pertenece más al aspecto biográfico y vivencial que al estrictamente intelectual, va a significar un hito en la formación espiritual del joven Nietzsche: se topa con *Die Welt als Wille und Vorstellung* y, a través de ella, con su primer gran maestro, Arturo Schopenhauer.³¹

El futuro autor de *Also sprach Zarathustra* no solamente encontró en Schopenhauer lo que podría considerarse una autoridad intelectual, un maestro, sino lo que él mismo llamó un *educador*. Tal carácter, para un filósofo, está asociado más a una actitud intelectual que a una habilidad especulativa o a un determinado rol que se cumple en el proceso de transmisión del conocimiento. Un educador es para Nietzsche el que mostrándonos e incitándonos a trascender las insuficiencias y limitaciones de nuestra propia época, cristalizadas en prejuicios y costumbres anquilosantes, nos permite ser veraces y auténticos a la hora de pensar, actuar y vivir de acuerdo a nuestro propio perfil vital. Un educador enseña primeramente “a ser decididamente inactual”. La imagen cósmica y vital legada por la filosofía schopenhaueriana da cuenta en su estructura interna de este empleo liberador del pensamiento. Para él, el mundo no sólo es representación, sino también voluntad “que, más allá de la humana autoconciencia, alienta potente y misteriosa en la oscura profundidad del ser y, como principio cósmico supremo, se objetiva en las múltiples formas de la naturaleza.”³² De esta visión particular que suministra una imagen total de la vida, gobernada por una potencia volitiva operante, se deriva la idea del genio como exponente de la realización de esa fuerza en la ejemplaridad de una personalidad inactual. La emergencia del genio, que implica un programa de deberes históricos, no tiene una significación meramente individual. Antes bien, está asociado a la figura del educador que, formándola, se coloca a la vanguardia de una comunidad poderosa, de

³¹ Véase Astrada (1945: 22-28).

³² Astrada (1945: 29).

perfil definido y regida por una idea fundamental que comparten sus integrantes: el deber de que cada uno haga advenir en sí mismo al filósofo, al artista y al santo, como figuras en que se realiza la naturaleza en el hombre. Esta cosmovisión, expuesta sintéticamente, ha inspirado en Nietzsche sus primeros impulsos hacia un pensamiento de ánimo superador, a la vez que ha definido su vocación hacia una idea vital de la realización espiritual, en desmedro de sus iniciales orientaciones científicas, características del positivismo de su época.³³

Durante el segundo año de su residencia en Leipzig, sucederá otro evento que significará un peldaño más en el recorrido de su evolución formativa. Nietzsche descubre la música, la personalidad y la amistad de Ricardo Wagner y, con ellas, nuevas dimensiones estéticas y humanas a partir de las cuales pensar una revitalización de la cultura con un arte que infunda “el soplo vivificante del heroísmo y la tragedia.” Esta esperanza estaba centrada en la posibilidad de que una tal música mostrara la necesidad de que el camino hacia una plenitud espiritual sosegada y madura debía pasar por el tamiz de los impulsos renovadores y turbulentos de la vida, del *pathos* orgiástico de la tragedia. Nietzsche comienza a vislumbrar en el cuerpo y el alma de Wagner la contracara, la dimensión complementaria de la filosofía schopenhaueriana, ya que en ambos se encarna igualmente el genio de la personalidad creadora e inactual, a la vez que sus obras significan la unión metafísica, “la armónica síntesis de esos elementos que el arte del pasado, en detrimento de su potente unidad originaria, había separado, es decir, fundadas en la íntima conjunción de música y drama, de poesía y música, de canto y plástica,”³⁴ restituyendo así los componentes de la concepción trágica de la vida en un movimiento de catarsis del arte y la cultura modernas. De gran impacto fue para Nietzsche el enorme caudal de cultura que requirió la formación de Wagner para alcanzar los elementos del arte trágico, pudiendo trabajar como el historiador, el poeta, el filósofo y el mitólogo que, a pesar de las múltiples vertientes de su conocimiento, logra alcanzar una visión de conjunto respecto de la vida. Esta riqueza cultural, más que sumirlo en la inactividad y la duda, lo proyecta hacia la acción creadora y plástica que, como las concepciones del pueblo, se plasman en los fenómenos visibles y concretos de lo mítico. Bajo esta forma de inspiración, el poeta de la historia articula la verdad en el nivel de la percepción del arte trágico, que lejos de ser un estupefaciente que nos libere de las miserias de la existencia, asegura un reposo para el luchador antes de reemprender el combate de la vida; simbolizando así, sobre la base metafísica del sonido musical, la armonía encuadrada en la lucha de opuestos, de acuerdo a una imagen heraclítea del mundo.³⁵

³³ Véase Astrada (1945: 28-38).

³⁴ Astrada (1945: 43).

³⁵ Véase Astrada (1945: III- La musa trágica, 39-50).

En 1868, mientras cursa su último año de estudios, Nietzsche es recomendado por su maestro de Leipzig, Ritschl, para ocupar la cátedra de Filología Clásica de la Universidad de Basilea. Este hecho suscita en él una serie de inquietudes relativas a su futuro y al desarrollo de su actividad especulativa. En especial, y dando muestras de su personalidad, Nietzsche, que había programado una temporada de descanso para concentrarse en sus preocupaciones intelectuales después de concluidos sus estudios, teme que, al aceptar el nuevo cargo, la vida quieta y rutinaria de profesor, y la consecuente especialización académica, lo conviertan en un “filisteo”. Sin embargo, el cultivo de nuevas amistades (Jacob Burckhardt, Schönberg) y la proximidad de Wagner, quien se había instalado en una apacible villa de Tribschen, cerca de Lucerna, consiguen mantener en él la llama de su pensamiento libre y de sus preocupaciones esenciales, al punto que acaba por acomodarse satisfactoriamente en su nuevo puesto y comienza a disfrutar de las posibilidades que ello le ofrece. Es en este contexto que escribe su *Die Geburt der Tragödie*, obra en la que lleva a cabo el desarrollo maduro de su concepción de la tragedia y de lo dionisiaco. Esta concepción está centrada en el postulado de dos potencias artísticas que, sin mediación del hombre, brotan del seno de la naturaleza como dos fuerzas que expresan entre sí el ámbito de lucha y conciliación heraclítica mediante el cual se consigue la más alta exaltación de la vida, su glorificación como expresión máxima de su cualidad estética. Estas dos fuerzas combatientes son los conocidos principios de lo apolíneo y lo dionisiaco. El primero, encarnado en el plasma figurativo del arte escultórico, simboliza la fuerza de la individuación, por la que los seres, y el ser humano respecto de la naturaleza, se mantienen separados; el segundo, expresado por la trama fluente de la música, obtiene la unión y reconciliación de los elementos que Apolo había separado. Estos dos principios supremos, representados por los estados humanos del *ensueño* y la *embriaguez* respectivamente, son conjugados en una misma expresión estética en el arte supremo de la tragedia griega, donde el drama se confunde con la música, alcanzando el más alto grado de exaltación de la vida y la oclusión del sufrimiento universal mediante la contemplación de la belleza en sentido trágico. De estas consideraciones, surgirá un problema que tendrá un largo derrotero en el pensamiento nietzscheano: el de la ciencia positiva, su valor de verdad y su valor para la vida. Ello se efectuará, en *El nacimiento de la tragedia*, retomando la figura de Sócrates como el antagonista del instinto dionisiaco. En efecto, Astrada relata la valoración que el profesor de Basilea hace de la dialéctica socrática como aquella concepción del método que asocia la conquista de lo bello y de lo bueno con las posibilidades del conocimiento humano. Sin embargo, estos principios implican para Nietzsche la destrucción de los instintos trágicos (y, por tanto, genuinamente griegos) que anteponían la dimensión estética de la vida y la exaltación de su

sobreabundancia como criterios de valor primarios. La concepción teórica del mundo, inaugurada así por Sócrates, se reduce a un optimismo de la ciencia que oculta el sentido trágico de la vida. Por contrapartida, la propuesta nietzscheana en esta obra de 1872, que irá desarrollando y modificando a lo largo de su obra madura, será la de una valuación de la ciencia bajo los criterios de la vida, pero no a la inversa, un juicio de la vida según los criterios de la ciencia.³⁶

Dentro del período formativo del joven Nietzsche, Astrada resalta el tema de *la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, que el filósofo alemán tratara en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Obstinado su autor en la cuestión de la elevación de la cultura (particularmente, la alemana) a partir del fomento de los grandes creadores y las grandes individualidades, se preocupa en este caso por el modo como el abordaje científico de la historia afecta el desarrollo vital de un pueblo, una cultura o un individuo. El hombre, como animal histórico, tiene, a diferencia del resto de las especies, la capacidad de recordar, y por ello sufre la necesidad de atesorar un pasado cuya esencia es negarse a sí mismo, destruirse a sí mismo. Este pasado ininterrumpido es experimentado como una carga cuyo peso sería insoportable para el hombre si éste no dispusiera, a su vez, de la potestad de olvidar, que opera en la cualidad histórica del hombre como el sueño en su función biopsíquica. De aquí que tanto el elemento histórico como el no-histórico sean importantes para la vida. A causa de ello, Nietzsche comienza su crítica contra la cultura histórica moderna que, lejos de ensayar una sana regulación del recuerdo y el olvido colectivos, prioriza una forma de conservación de la cultura como saber irrestricto del pasado, sin evaluar las necesidades vitales del hombre. Astrada nos recuerda las tres maneras en que Nietzsche divide el abordaje de la historia: la *historia monumental*, que es el modo como el hombre activo, asfixiado por la convivencia con los débiles, se vuelve sobre lo majestuoso del pasado para glorificarlo y poder resguardarse en la perpetuación de lo que pueda producir un concepto más dilatado del hombre; la *historia anticuarial*, que se caracteriza por la actitud de pretender conservar, petrificar, las condiciones que han dado lugar al propio nacimiento, esto es, las propias condiciones de existencia, y que tiende a una veneración por lo antiguo, lo pequeño, lo limitado, traducéndose en el área colectiva como una tesitura exageradamente localista, sin proyección universal; y finalmente, la *historia crítica*, que es la actitud mediante la cual los recuerdos históricos son sometidos a un severo examen de acuerdo a los criterios de la vida, diametralmente opuestos a los de la justicia, constituyendo el modo mediante el cual la personalidad fuerte, prescindiendo del olvido, se enfrenta al legado de su herencia histórica para afirmarse en su individualidad. A

³⁶ Véase Astrada (1945: IV- La concepción dionysíaca, 51-67).

partir de esta tripartición de las maneras de abordar lo histórico, la propuesta de Nietzsche rondará en torno a una madura combinación de ellas en la tarea de administrar lo que debe ser recordado y lo que debe ser olvidado, en función de la vida. Por el contrario, el exceso de estudios históricos resulta nocivo en una época como la moderna donde, a causa de la cultura eminentemente histórica, los hombres del presente terminan sintiéndose tardíos, descendientes degradados de tiempos clásicos. Sólo las grandes individualidades tienen la suficiente fuerza para soportar el peso abrumador del pasado bruto.³⁷

El período comprendido entre los años 1876 y 1882 está signado por un fuerte debilitamiento de la salud de Nietzsche y una correlativa crisis espiritual que lo induce a un radical cambio de perspectiva en su pensamiento, “un cambio de signo” en su ideario básico. En efecto, en esta nueva configuración de su cosmovisión entra en escena la transmutación de los valores en virtud de la cual podemos comprobar un profundo movimiento. En la lectura de Astrada, este movimiento se comprueba en que la exaltación de la vida ya no va a ser el objetivo primordial del pensamiento, sino que incluso ella debe ser supeditada al primado del conocimiento riguroso. Esta modificación se inspira en una nueva concepción de la individualidad fuerte, asociada al tipo del “espíritu libre”. En efecto, el ideal del artista será reemplazado por el del pensador, entendido como el hombre que puede estar libre de ideas y prejuicios tradicionales para buscar las pequeñas verdades, miserables, sórdidas, con las que enfrenta osadamente la vida en la integridad de sus aspectos. Por ello la vida ya no tendrá un valor en sí, sino que será el horizonte con el cual se mide el espíritu libre, dotado de la posibilidad de orientarse hacia lo extrapersonal y no de tenerse a sí mismo como el máximo valor, lo que sería propio del filisteo. Este movimiento es parejamente acompañado y sustentado por dos cuestiones que tienen que ver con las vivencias personales de Nietzsche. La primera tiene relación con la definitiva ruptura con Wagner, a causa de la paulatina conversión de éste al cristianismo, consumada plenamente con su obra *Parsifal*, la cual Nietzsche juzga como un abandono de los elementos trágicos para sumirse en el resguardo debilitante y consolador de la moral cristiana. A su vez, las múltiples y acentuadas recaídas de la salud del filósofo lo sometían a una permanente acechanza de la muerte, ante cuya inminencia él ponía a prueba su capacidad de sostener vitalmente lo que postulaba intelectualmente: hacer frente a las sórdidas verdades de la vida y no engañarse con falsos dogmas ni dar “un falso testimonio de la vida” por cobardía. En esta etapa biográfica, Nietzsche, luego de renunciar a su cargo en Basilea, se muda frecuentemente de ciudad buscando un clima apropiado para su recuperación. Finalmente, en 1881, el filósofo obtiene grandes mejorías físicas en la ciudad de Génova,

³⁷ Véase Astrada (1945: V- La personalidad creadora, 69-87).

donde logra concluir su obra *Aurora (Morgenröthe)*, que él mismo ha calificado como un libro de convalecencia. En él se retoman los tópicos del período pero bajo una nueva luz, como un redescubrimiento de algo viejo pero reafirmado con nueva plenitud y convicción. De este modo queda despejado el camino para la diagramación madura del pensamiento de Nietzsche, que cobrará su mayor fuerza en la condensación epilógica del mensaje zaratustriano y en la metafísica de la voluntad de poder.³⁸

CAPÍTULO 2: Del pensamiento maduro de Nietzsche: el superhombre y la voluntad de poder

Acabada la convalecencia en Génova, y concluida *Morgenröthe*, Nietzsche reemprende su peregrinar ese mismo año de 1881. La soledad en la que se sume una vez arribado a Sils Maria, donde busca un clima propicio para su salud, es la última vivencia personal que Astrada refiere sustantivamente antes de ingresar a la exposición del pensamiento maduro del filólogo alemán. En este punto, Astrada parece estar haciendo un esfuerzo por estrechar las similitudes entre las nuevas circunstancias individuales de Nietzsche y el personaje que éste construye en su *Zaratustra*. Aunque el argentino caracterizará al texto de *Also sprach Zarathustra* como “un paréntesis lírico y profético” en el contexto de la producción total de Nietzsche, el místico protagonista de esa obra será el depositario del mensaje de una más definida transmutación de los valores, la que empezaría a desarrollarse como el terreno definitivo del pensamiento del antiguo profesor de Basilea. De este modo, serán abandonados los modelos del artista y del pensador como paradigmas del hombre cabal, para dar lugar a la figura del *superhombre*, entendido como el hombre del futuro que, libre de los prejuicios y creencias tradicionales, erige “una nueva tabla de valores, medida y jerarquizada por el impulso hacia una vida ascendente, afanosa de plenitud y expansión.”³⁹ Este nuevo hombre no será el resultado de una mutación en la constitución biológica del ser humano⁴⁰, sino que provendrá de una configuración más

³⁸ Véase Astrada (1945: VI- El espíritu libre, 89-102).

³⁹ Astrada (1945: 105).

⁴⁰ Puede llamarnos lícitamente la atención este rápido y aparentemente accesorio rechazo de una lectura del superhombre en términos biológicos y, probablemente, en términos raciales, la que Astrada juzga carente de fundamento. Como lo manifiesta Cragnolini, fueron frecuentes las asociaciones que durante las décadas de 1930 y 1940 se hicieron entre el pensamiento de Nietzsche y el nazismo, lo cual fue resueltamente estimulado por la hermana del filósofo, Elizabeth Forster Nietzsche [véase Cragnolini (2005: 138-139)]. No sería descabellado pensar que Astrada, quien tenía serias intenciones de hacer un uso personal de ciertos rasgos de la filosofía nietzscheana, hiciera un pequeño aporte en vistas a desligar ese pensamiento del bloque político derrotado en la guerra que acababa de estremecer al mundo. Esta hipótesis queda mejor evidenciada en la 2ª edición de este libro astradiano, de 1961, cuyo postfacio “Nietzsche y la crisis del irracionalismo”, al discutir con Lukács sobre las huellas de un pensamiento totalitario en el autor del *Zaratustra*, trabaja con mayor eficacia en esa dirección [véase Ambrosini (2001: 147-149)]. Esta acentuación del proceso de desnazificación de la filosofía de Nietzsche en la edición de 1961 resultaba más apremiante para Astrada, en relación a la de 1945, ya que entre esas dos fechas se

poderosa y cabal de las posibilidades espirituales del hombre actual. Astrada indica que la figura del superhombre, más que evocar un ideal, tiene un carácter “simbólico y polémico”, en el sentido de que se concibe como “la contrafigura del hombre despotencializado y exangüe, forjado por la sublimación ascética y racionalista de una cultura decadente.”⁴¹ En definitiva, el superhombre representa una esperanza puesta en la elevación espiritual del ser humano, forjador de su propia imagen y de los valores por los que se rige.⁴² Completan este mensaje los trabajos vertidos en *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*, en los que Nietzsche se dedica a hacer la crítica pormenorizada de los valores y la moral vigentes, demostrando cómo el cristianismo fue fomentando una cultura del resentimiento y la decadencia, poco propicia para la formación de la vida afirmativa y expansiva.⁴³

Nietzsche ingresa de manera definitiva en su *séptima soledad*. Su deambular por climas y lugares diversos, el angustioso alejamiento de sus últimas y más profundas referencias afectivas y la inexorable proximidad del ingreso de su vida psíquica en la oscuridad de su desvarío, constituyen el marco paradójico y dramático de su más encumbrada lucidez. Nietzsche alcanza en su postrera producción, sucesora del Zarathustra (*El crepúsculo de los ídolos*, *Anticristo*, *La voluntad de poderío*), el cénit de su pensamiento y la más profunda percepción metafísica que se deriva de la integridad de su ideario.⁴⁴

Aunque el pensamiento vital nietzscheano, “por la índole misma de su filosofar”, no sea susceptible de ser tenido por un sistema, sin embargo conserva una orientación sistemática en

acentuará considerablemente la influencia del alemán sobre el argentino, como quedará evidenciado sobre los tramos finales del presente trabajo, cuando presentemos la dimensión política de *La revolución existencialista* de 1952.

⁴¹ Astrada (1945: 107).

⁴² Evidentemente, esta interpretación del superhombre nietzscheano representa una anticipación, esbozada en la presencia de ciertas expresiones, de lo que en 1952 Astrada llamará *humanismo de la libertad*. En efecto, la idea de una ruptura del hombre con las potencias históricas que en el proceso de su autoenajenación han cristalizado como fuerzas objetivas, y el despegue hacia una imagen de sí mismo en que realice su ipseidad, su humanidad plenaria, tienen en esta concepción *espiritualista* del superhombre quizá a su más cercano antecedente en el contexto de la obra astradiana. Esta continuidad aportaría un elemento distintivo más a este período que he caracterizado con la imagen del *periplo peronista* en la trayectoria de nuestro filósofo, tomando a *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* como su piedra fundacional.

⁴³ Véase Astrada (1945: VII- El mensaje de Zarathustra, 103-108).

⁴⁴ Véase Astrada (1945: 109-113). En este punto cabe citar un pasaje que viene a reforzar de manera significativa el papel otorgado por Mónica Cragolini a este texto en la historia de la recepción argentina del pensamiento del filósofo germano:

“Se ha querido ver en ellas [las obras del período] síntomas e incluso una expresión de la demencia que, en esta época, aquejó a Nietzsche y duró hasta el fin de su vida. Esta es la tesis sostenida por los psiquiatras, siempre tan solícitos y oficiosos para enjuiciar la obra del genio, los que, entontecidos por las conclusiones pseudo científicas que extraen, al pasar de un orden de realidades a otro muy distinto, no se han percatado todavía de que los hombres de extraordinaria potencia de intelección (es decir, los genios) no son genios por ser locos o anormales, sino que, a veces, devienen locos por ser genios, perdiendo el equilibrio hartamente inestable de su sistema nervioso y la salud del cuerpo y del alma...” [Astrada (1945: 112)]

Aquí se evidencia la decidida propensión de Astrada de privilegiar los rasgos intelectuales a los psicológicos a la hora de leer el *fenómeno Nietzsche*.

el modo de abordar el problema de la vida. Esa unidad y coherencia, esa integridad en su percepción, están mayormente dadas por el principio de la *voluntad de poderío*. Si bien este principio es de índole metafísica, en el sentido de que estructura unitariamente la realidad, no debe ser tenido por una ley abstracta y apodíctica al modo de los sistemas tradicionales de filosofía, sino como un motor operante en la realidad vital misma y encarnado en ésta, sin posibilidad de pensarlo como separado de la constitución orgánica de la naturaleza y del hombre. De esta manera, la voluntad de poder expresa la tendencia irrefrenable de todo organismo vivo, no a conservarse o mantenerse en el ser, sino a acrecentarse y a aumentar el dominio sobre su medio, adaptándolo a sus propias necesidades (en oposición a la teoría darwiniana de la selección natural). En este sentido y bajo este principio, la vida ya no debe ser considerada en el valor de su representación cósmica, sino que debe ser justificada en el caso particular, en los organismos individuales que la expresan en su lucha por crecer y en la manifestación de su fuerza. Pero en otro sentido, la vida, en tanto es esa misma “tendencia irrefrenable hacia el aumento de poder”, trasciende la individualidad de los organismos particulares y se manifiesta en la forma de un proceso, de una acción que “desemboca en el ser cósmico” y fluye en la conquista de “grados de valor” cada vez más altos.⁴⁵ En este carácter trascendente, la vida “anuda” “los centros de fuerza” que conforma en “la corriente del acontecer”. De tal manera, la voluntad de poder queda instituida, en sentido estricto, como principio metafísico, pero también como principio axiológico, ya que ella se tiene a sí misma como fin último de su desenvolvimiento y, desde entonces, se convierte en el patrón del valor, que se define como “la mayor cantidad de poder que el hombre puede asumir.” De este planteo, resultará una rudimentaria ética para la acción:

“Inspirado en estos postulados de una nueva valoración, [Nietzsche ha] encontrado el camino que conduce a un *sí* y un *no*, y nos enseña a oponer el *no* a todo lo que nos debilita, nos agota y deprime, y a decir *sí* a todo aquello que fortalece, que acumula energías y justifica el sentimiento de poder”⁴⁶

Esta visión se restringe, no obstante, a los ejemplares humanos cuya fuerza y poderío expresa un tipo superlativo de hombre, de individuo, plasmador de valor. La humanidad, la especie de los hombres, queda reducida de esta forma a un mero medio de la historia para el alumbramiento de las grandes personalidades.⁴⁷

⁴⁵ Para una distinción clara de esta interpretación astradiana de la voluntad de poder respecto de concepciones psicologicistas o antropológicas, véase Nieva (2005: 195).

⁴⁶ Astrada (1945: 116).

En este punto encontramos una fuerte tensión hermenéutica en el seno del texto astradiano que será de suma importancia para comprender el tramo final del libro y, con él, su dimensión política. Hasta aquí se ha presentado una exposición más o menos completa de la interpretación, novedosa para su época, que Carlos Astrada hace del pensamiento vital de Nietzsche. Hoy en día quizá podamos ver este recorrido como obvio e, incluso, ingenuo en algunos tramos de su esfuerzo. Sin embargo, en la mayor parte de los antiguos comentaristas, el rasgo controversial, el desenfado, la provocación y la clave enigmáticamente elíptica de la enunciación nietzscheana habían demorado este tipo de abordajes de la obra del maestro alemán; un tipo de mirada que pretende ser fiel al pensador haciéndose eco del espíritu de su palabra en el acto de la interpretación. Aquí Astrada nuevamente es coherente con su propia filosofía del juego, desarrollada durante el decenio anterior, la que demanda *recrear* el juego de la existencia (con el que la trascendencia ancla en un determinado asidero, negador de la nada existencial) bajo las reglas del autor estudiado, para una cabal comprensión de su pensar, en tanto *juego jugado*.⁴⁸

Volvamos sobre la antedicha tensión. Llamativamente, Astrada hace dos presentaciones del *superhombre*, ambas con pretensiones de expresar el espíritu del pensar nietzscheano. La primera se lleva a cabo en el capítulo sobre el *Zarathustra* y da una versión humana, universal, del hombre del futuro: el superhombre es visto como una posibilidad inmanente del hombre actual de superarse hacia formas más expansivas de vivir, lo que, como he indicado⁴⁹, constituye un antecedente del *humanismo de la libertad* que Astrada desarrollará en 1952.⁵⁰ La

⁴⁷ Véase Astrada (1945: 113-120). Es interesante constatar cómo Astrada, aun en el año 1952, insistirá en recurrir a este aspecto de la filosofía de Nietzsche en el contexto de una glosa a la *astucia de la razón* postulada por Hegel. La humanidad, para Nietzsche,

“es, pues, un largo y doloroso rodeo que da el destino, el proceso de la Historia, para rematar en los ejemplares señeros, que son los únicos depositarios del secreto de la conducción, del poder, del pensamiento orientador. La Idea, en la concepción de Hegel, paga el tributo por su existencia no de su propia sustancia, sino a costa de las pasiones de los individuos, enviando a luchar por ella a lo particular, que frecuentemente es demasiado insignificante frente a lo universal, al destino del Espíritu.” [Astrada (1952b: 6-7)]

Para Astrada, con ello Nietzsche viene a “aportar un complemento y a la vez un correctivo drástico de esta idea enunciada por Hegel.”

⁴⁸ Véase más arriba la nota 28, y unas breves glosas de este aspecto de la filosofía astradiana en Caturelli (1993: 437-439) y Leocata (1993: 346-350).

⁴⁹ Véase más arriba la nota 42.

⁵⁰ En definitiva, ésta podría ser la imagen del “superhombre”, de contenido social, legada por esta obra, y desde la cual Cragolini acabaría identificando su elemento disruptor en torno a la interpretación del pensamiento político de Nietzsche:

“De los múltiples aspectos que se podrían tomar en cuenta para analizar la interpretación de Astrada, me interesa destacar uno, que se relaciona con las proyecciones políticas de un pensador que, en Argentina, ha pasado a ser tanto sinónimo de reforma social, como de individualismo y de nazismo. La interpretación de Astrada en este punto pone en crisis uno de los modos habituales de entender la problemática del superhombre en Nietzsche: el que se relaciona con la consideración de una antropología individualista a la base de dicha concepción.” [Cragolini (2005: 140)]

segunda, realizada en el capítulo sobre la voluntad de poder, parece más cercana al tono conservador y aristocratizante característico del germano: el superhombre se reduce a los pocos ejemplares de la especie humana que han conquistado un nivel de fuerza y poder tan elevado, tan destacado, que justifican el sacrificio, la miseria y la nihilidad del resto de los hombres.

Este elemento desigual, este desplazamiento argumentativo nos arroja la primera advertencia contra una lectura ingenua de lo que sigue del texto. Hemos de distinguir, como ya se ha anticipado, lo que sería una interpretación astradiana de la filosofía de Nietzsche, de lo que aparece más bien como una reapropiación de esa filosofía para un pensar político involucrado de cierta manera con las circunstancias humanas de 1945. Para tal propósito, resultará una imagen muy afortunada la que ve en Nietzsche la perfecta encarnación de un profeta, excelentemente facilitada por diversos elementos esparcidos a lo largo y a lo ancho de su escritura y su itinerario biográfico (aforismos, tono bíblico, soledad, errancia, locura, incompreensión social, imágenes literarias, pretensiones pronósticas, entre otras cosas). Desde tal perspectiva, Astrada recogerá el legado nietzscheano *para un tiempo indefinidamente por venir*, para el tiempo del superhombre, e intentará descubrir en esos trazos proyectados hacia un futuro cualquiera las claves de lectura de su propio presente. Mediante esta estrategia, resulta inevitable el relampaguear de un pensar genuinamente astradiano.

CAPÍTULO 3: Del Nietzsche *póstumo*: de las profecías de una edad trágica a la dimensión política del drama de la historia

En los capítulos que van del IX al XIII, Astrada ocupará la mayor parte de sus páginas pintando el cuadro de su propio tiempo. La razón confesada es mostrar las semejanzas entre las pretensiones proféticas o pronósticas de Nietzsche y los resultados históricos de la constelación de fuerzas que el germano veía operar en su época. El muestrario de esas singulares coincidencias son los acontecimientos acaecidos durante la primera mitad del siglo XX, y las modulaciones que el espíritu humano proyecta a la luz de esos acontecimientos.

La primera clave de lectura que Astrada encuentra en la obra de Nietzsche es la oposición entre la obra creada, signo exterior de la potestad del hombre libre de participar en la corriente de la vida mediante un sello que lo expresa, y el trabajo mecanizado como fruto de una era industrialista y tecnocrática en la que la persona pierde su fisonomía espiritual para convertirse en mero instrumento de la producción mercantil. Una vez que Astrada hiciera un rápido repaso de los testimonios que Nietzsche dejara sobre el carácter decadente de una civilización “mercantilista y filistea”, y del proceso de despersonalización y alienación que

provoca una valoración del trabajo productivo, se encargará de dar lugar a una descripción crítica de esos fenómenos tal como él los percibe en su tiempo. En líneas generales, esta época se definirá por un ascenso de las formas externas de la civilización en desmedro de sus ingredientes espirituales y humanos. Esas formas exteriores mediante las cuales el individuo prescinde de su personalidad son “técnica, maquinismo, industria, y su denominador común, la forma capitalista de producción.”

“El mal profundo y general de nuestro tiempo, su acentuado carácter negativo, consiste, para la civilización occidental, en la ausencia de una síntesis vital, de un ideal humano orientador. Es que nuestra civilización ha desintegrado al hombre, reduciéndolo, para satisfacer sus fines exclusivamente utilitarios, a una pieza de su complicado y omnímodo mecanismo.”⁵¹

Tal mediatización del hombre se realiza en función del fin último que es la mercancía para el sistema capitalista; fin en el cual el trabajador pierde los rasgos de su propia individualidad al no poder reconocerse en sus productos. Esta situación, que es primaria en la lógica decadente del industrialismo contemporáneo, adquiere diferentes plenificaciones en distintas figuras propias de la época. Una de ellas es la de la especialización científica, en la que el sujeto cognoscente, como un obrero de la ciencia utilitaria, parcializa su visión del mundo en función de la eficacia técnica, sustrayéndose “al ritmo creador del espíritu” y perdiendo una mirada global de la vida. Otro elemento en que toma cuerpo la lógica alienante de la civilización occidental contemporánea se estructura bajo el mito de la idea de progreso, según la cual un avance indefinido e incontrolado de las posibilidades técnicas y materiales de la humanidad comporta *ipso facto* un estímulo al progreso moral de la sociedad. Finalmente, cuestiones como el imperio de la técnica y el amor por las riquezas completan el cuadro de las representaciones en que se va modalizando la fragmentación a que termina reducida la personalidad humana en este contexto epocal. Este diagnóstico astradiano, que se pretende como la continuación de una evaluación profética de Nietzsche, concluye con la apertura de una serie de interrogaciones, cuyo carácter retórico no resulta del todo evidente, relativas al destino del capitalismo y a las posibilidades que en él halla el hombre.⁵²

⁵¹ Astrada (1945: 127).

⁵² Véase Astrada (1945: IX- El *ethos* de la obra creada, 121-132). Es importante tener en cuenta que buena parte de los elementos críticos que Astrada recoge en su oposición a la civilización capitalista, aunque son traídos a colación a partir de la palabra de Nietzsche, en verdad parecen tener su origen inmediato en el clima de ideas que se venía gestando desde principios de siglo y que adquieren cierta condensación en la década de 1930; desde allí Astrada parece pronunciarse. En efecto, la preocupación por cuestiones como el espíritu burgués, la prédica antiyanqui, la oposición al *status quo*, al utilitarismo, al pragmatismo, a la masificación, al filisteísmo, a la democracia parlamentaria, entre otras cosas, son elementos que de diversas maneras se asociaban al espíritu antiliberal de

“La civilización capitalista, carente de un ideal esencial, de principios fundamentales y permanentes, sin raigambre en el estrato primigenio de los instintos básicos del hombre, es por dentro distorsión y dolor, y sólo externamente esplendorosa y brillante. Por esta ruta, hoy llena de ruinas, ¿hacia dónde va esta civilización? [...] ¿Cómo reencontrar al hombre en la pureza de su humana dignidad, en sus espontáneos y saludables impulsos? ¿Cómo individualizarlo por estas manifestaciones primarias de una fuerza expansiva que, si no es reprimida, lleva a la vida plena, exaltada en la voluntad de poderío, cifra del destino telúrico del hombre?”⁵³

En el horizonte abierto por estas preguntas seguirá conduciéndose la reflexión astradiana en torno a las claves comprensivas de su época.

De manera harto curiosa Astrada apelará, apenas esgrimidas estas interrogaciones, al ideal de la *justicia social* como el signo bajo el cual se produciría una renovación de la vocación humana en la civilización occidental, en clara superación de las tendencias alienantes de la técnica y el utilitarismo capitalistas. Lo que en verdad resulta sorprendente no es el recurso a la justicia social, a la que implícitamente se la está reconociendo como un valor anticapitalista, sino el modo como Astrada la hace entrar en el juego de la depuración espiritual, en el cuadro de las orientaciones utopistas de mediados del siglo XX. El pensador argentino interpreta al período de entreguerras como un tiempo de desilusión, como un momento de abandono de las proteicas esperanzas puestas en un despliegue de las proyecciones planetarias del hombre, “un notable descenso en sus pulsaciones vitales”. En comparación con ello, la valoración que se hace de las guerras mundiales resulta hasta cierto punto ambigua. Respecto de la primera, sólo cabe hacer suposiciones dudosas: ella y “la revolución subsecuente” son explicadas como la antesala de este período de decadencia, en la que la humanidad se precipitó impetuosamente; cabe pensar en ella como un intento fallido y desesperado de Europa de salir de una etapa de mediocridad, denunciada por el mismo Nietzsche. La visión sobre la Segunda Guerra Mundial es todavía más sorprendente. Si bien Astrada no olvida remarcar el “horror” y destrucción del aspecto bélico de esa contienda global, “consecuencia de la voracidad imperialista y de la inhumana hipertrofia de la tecnificación de una civilización mercantilista”⁵⁴, tampoco pone reparos en hacer de ella una oportunidad del hombre para reencausar sus impulsos utópicos; una nueva aventura justificada

entonces. Para el caso de Astrada, puede rastrearse quizá la preocupación por esos asuntos en el modernismo de principios de siglo (sobre todo, en sus versiones lugoniana y *arielista*), del que en definitiva es heredero, y del nacionalismo posterior [véase Real de Azúa (1986) y Buchrucker (1987: 123-163)].

⁵³ Astrada (1945: 131).

⁵⁴ Astrada (1945: 138).

por la vitalidad creadora del ser humano dirigido a plasmar sus sueños sociales y culturales en el enardecido entusiasmo por la idea de un futuro mejor, plagado de paz y concordia. En este sentido, la guerra hace parte de los ciclos en los que el alma humana asiste a un ascenso y descenso de su ilusión, cuyo ritmo es marcado por los fines que anticipa su voluntad de poder y que el hombre se propone como tareas en las que invertir sus esfuerzos redentores. Este cuadro no hace más que pintar el carácter antinómico en que se teje la vida histórica del hombre, entre el conflicto social de intereses y la búsqueda de una forma de vida integral que estimule “el desarrollo pleno y armónico del hombre, de una cultura anímica y espiritual que resguarde e incremente la espontaneidad vital y todas las posibilidades creadoras.”⁵⁵ En el contexto ofrecido por este esquema, la voluntad de poder, en su acepción cósmica y humana, parece reservar al siglo XX el lugar de una transición desde la constelación fragmentaria y egoísta del capitalismo mercantil hacia el imperio de la armonía espiritualista y la autoconciencia responsable y libre del hombre plenario bajo el signo del ideal utópico (esto es, planetario) de la justicia social.⁵⁶

En el **Capítulo XI**, Astrada ensayará un análisis de la constelación internacional de poder de su época a partir del tratamiento que Nietzsche hiciera del fenómeno del nihilismo europeo y del transcurso de su evolución. Es en este punto donde quizá podamos comprobar más fácilmente un uso evidente (y controvertido) de la estrategia argumentativa centrada en la “facultad” profética del germano. Ella se torna efectiva en lo que podríamos interpretar como la asignación de un lugar en el tiempo histórico, para las dos grandes corrientes del nihilismo que Nietzsche encuentra en el seno germinal de la cultura europea. La primera está asociada al nihilismo cristiano que, teniendo su arraigo en la fe en la moral y los valores del pasado, ha redundado en un desprecio por la vida y en un ideal decadente y caduco de organización social apolítica y centrada en “la forma más privada de existencia”. Esta manifestación “tradicional” del nihilismo arroja como su producto más acabado al tipo del europeo medio que Nietzsche denuncia en sus contemporáneos. Luego, Astrada da cuenta de un nihilismo axiológico, activo, que se impone como una superación del anterior, inscrita en el futuro profetizado (es decir, en el siglo XX que describe Astrada) mediante la transmutación de los valores tradicionales y decadentes en impulsos vitales que estimulen los instintos viriles y fuertes, en función del incremento de poder. Ambos nihilismos estarían mediados temporalmente por un “período de la catástrofe”, cuya crisis promovería un fortalecimiento del espíritu europeo. Nietzsche delata dos fuerzas históricas que en su tiempo, y según su parecer, representan a ambos nihilismos. El primero es el socialismo, que como propuesta política niveladora y moralmente decadente,

⁵⁵ Astrada (1945: 138).

⁵⁶ Véase (1945: X- La justicia social, 133-139).

trabaja para una tiranía de los débiles, y su única virtud sería retrasar la paz en la tierra, es decir, prolongar el período de la crisis liberadora. Astrada se apresura a vincular, apoyado en citas de Nietzsche, a este socialismo con las instituciones de la democracia liberal, creadas para perpetuar y hacer operativo un concepto falso de libertad.⁵⁷ La otra potencia vislumbrada por el alemán, y que representa al nihilismo activo, es Rusia, la que delata en su estructura institucional absolutista los elementos para un fortalecimiento del espíritu europeo, plasmado en el reconocimiento de la autoridad, de una tradición contraria al particularismo liberal y de una responsabilidad intergeneracional que asegure la duración del poder centrado en una idea de libertad como predominio de los instintos fuertes. No sin sorpresa, Astrada reconoce en los acontecimientos del pasado inmediato una confirmación de los vaticinios nietzscheanos. La Segunda Guerra vuelve a ser el escenario de la crisis en tanto oportunidad escalofriante para una ruptura radical con los valores sedimentados por el nihilismo pasivo, y los rusos son vistos como los victoriosos dominadores de la vieja Europa, presta a ser renovada. Por último, es de destacar la pesimista alusión que Astrada hace de la posición que en el nuevo orden ocuparían las naciones latinas y latinoamericanas. Para el cordobés, Francia, Italia y España han caído de manera prácticamente irremediable en la decadencia, sin posibilidades de participar del concierto mundial para formar la nueva tabla de valores (sobre todo España, sumida en la pérdida de una teocracia retrógrada que no aprendió las lecciones hegelianas relativas a la separación de las esferas del Estado y la religión). Por su parte, América Latina, antigua depositaria de una esperanza de futuro, no ha sabido superar el legado de sus metrópolis y, sumida en un letargo ahistórico, sólo puede esperar una generosa entrada en las esferas de influencia de las potencias anglosajonas y eslavas. Este capítulo se cierra con un curioso párrafo que viene a recapitular, pero también a reformular de manera algo paradójica, el mapa alcanzado respecto de la constelación mundial de fuerzas. Astrada remarca que, en vistas de los resultados de la última guerra y en comparación con los aciertos nietzscheanos (según Astrada, sin ánimo de abrir juicio sobre el valor de los respectivos idearios políticos), Alemania (sic) y Rusia han sido las potencias que participaron en la contienda con “pasión política por un ideal político”. En sus frentes de guerra, se podía ver “hombres impelidos por una voluntad de poderío, de troquelar las estructuras sociales del futuro y señorearlas”⁵⁸. A su vez, las fuerzas “anglo-yanquis” eran la mera representación de los ideales retrógrados y decadentes del mercader. Finalmente, el cordobés vuelve a insistir sobre el cuadro de Iberoamérica, comprobando, no sin decepción, que sus países se han alineado con los “señores

⁵⁷ Ya podían registrarse en las obras del decenio anterior, de un contenido politicista muy inferior al del *Nietzsche*, rapidísimas alusiones degradantes de la democracia parlamentaria, en tanto nivelación relativista de todas las opiniones y validez de todas las perspectivas y todas las cosmovisiones [véase Astrada (1942: 41-42)].

⁵⁸ Astrada (1945: 148-149).

monopolizadores del oro” en cuyo brillo han creído ver a los futuros dominadores del mundo, quedando como satélites sin voluntad ni soberanía.⁵⁹

Astrada continuará insistiendo en esa coincidencia por la cual puede vincularse a la Rusia aliada con el vaticinio nietzscheano respecto del ascenso eslavo y su tarea purificadora de la cultura europea. Podemos aquí agregar una serie de asociaciones e imágenes que pueden enriquecer la exposición de la visión nietzscheano-astradiana. En primer lugar, el período de la catástrofe fue propiciado por una “accesión” de las masas al destino histórico con la cual se pusieron en vigencia el “afán igualitario” y la “moral de los esclavos”. Ello desencadenó en la “guerra más dura y necesaria” por la cual resurgiría el espíritu de la tragedia en el “viejo tronco de la cultura greco-latino-germana”. El arribo de los rusos como conductores de la renovación

⁵⁹ Véase Astrada (1945: XI- El nihilismo europeo, 141-149). Resulta difícil seguir avanzando en nuestra exposición e ignorar las inevitables suspicacias que la reapropiación astradiana de la filosofía de Nietzsche pudiera provocar. Sin embargo, quisiera remarcar que, a mi entender, esa inquietud no adviene al lector contemporáneo e inteligente a través de las palabras explícitas de Astrada, sino por una serie de silencios y sobreentendidos que no dejan de empañar el esfuerzo hermenéutico astradiano. En primer lugar, de más está decir que la lectura de los primeros párrafos de este capítulo produce la sensación de ser por lo menos funcionales a una reivindicación del fascismo en algunos de sus aspectos más oscuros. Ello ocurre sobre todo cuando al entusiasmo por el nihilismo activo, por una ruptura radical de los valores tradicionales, por las posibilidades de la guerra, por los instintos de expansión del poder, finalmente se agrega el rechazo del socialismo y la democracia, en sus caracteres plebeyistas. La mención de la Alemania nazi en el último párrafo del capítulo no viene más que a darle apellido a las sospechas que el texto provoca. Es bien cierto que la estrategia argumentativa del capítulo permite desviar el torrente inhóspito de sus alusiones a la responsabilidad del propio Nietzsche, quedando excusado Astrada, ya que las aseveraciones más violentas se encuentran en las citas textuales de los escritos del germano. El juego se establece entonces entre el estilo controversial y “conservador” del alemán y la liviandad con la que el argentino lee la Guerra Mundial a la luz del pensamiento de aquél. Yo no pretendo resolver ni mucho menos justificar estas tensiones, cuyo origen debería imputarse tanto a la tesitura ideológica del Astrada de 1945, recientemente ligado a grupos nacionalistas como Afirmación Argentina [véase David (2004: 77-78 y 137-139)], sino también al clima político de una época en la que aun el discurso fascista gozaba de un importante reconocimiento público [un estudio sobre la instalación del discurso fascista en Argentina que excedía a la colectividad italiana, puede verse en Prislei (2008: especialmente 117-129, donde puede constatarse la acomodación de ese discurso a las vicisitudes de la guerra en la que está pensando Astrada)]. Pero no sería superfluo apuntar aquellos silencios del discurso astradiano que parecen promover de manera más acuciante la suspicacia de la que hablaba:

1- Astrada predica en su discurso una esperanza revolucionaria puesta, mayormente, en la Rusia comunista. Sin embargo, sus apelaciones a la justicia y la revolución sociales no acaban por diferenciar, desde el punto de vista de la imagen ideológica y política, a esa potencia respecto del bloque derrotado en la guerra. Más bien pareciera que el entusiasmo que Astrada siente por Rusia no radica en lo que la diferencia del nazismo, sino más bien en su victoria bélica. Astrada no se ocupa de las cuestiones del totalitarismo y del autoritarismo (a los que más bien parece suponer).

2- Por otra parte, Astrada no se encarga, como sería natural, de recordar que la Rusia de la que hablaba Nietzsche y la Rusia que él describe son, más que diferentes, radicalmente opuestas (al menos, desde el punto de vista de las constelaciones ideológicas), mediando entre ellas, no una relación de continuidad, sino más bien de ruptura. Astrada parece oscilar en este capítulo entre un débil cuidado de lo políticamente correcto y una ingenuidad extrema. Ello dificulta las cosas porque en principio la apelación a las esperanzas que pueden depositarse en la Rusia soviética (más desarrollada aun en el capítulo siguiente del libro) hablarían en contra de una adscripción fascista por parte de Astrada (aunque no necesariamente de su orientación totalitaria). Sin embargo, Astrada tampoco parece detenerse en el carácter *propia*mente soviético de esa Rusia, sino que más bien parece jugar con una feliz coincidencia entre las pretensiones proféticas de Nietzsche y los resultados geopolíticos y bélicos de la última contienda armada. Por tanto, se puede contar entre los silencios del filósofo argentino el hecho de no advertir explícitamente que cuando su colega alemán habla de las potencialidades de los eslavos, se refiere al *zarismo*, y no al bolchevismo, suponiendo de esa manera una continuidad que difícilmente pueda ser comprobada por una historia de las ideologías y los procesos políticos.

europaea significaría el advenimiento de Dionisos, “bajo el disfraz igualitario”, con sus propiedades vitales, creadoras, victoriosas, originales, cósmicas, telúricas, etc., es decir, con la batería de valores ensalzados en el curso de la exposición de la filosofía del profesor de Basilea⁶⁰. Los eslavos serían el estandarte de los instintos “primarios y bárbaros”, con los que la Europa “estatalmente atomizada” se entregaría a una nueva vida trágica de “dolor y superación”. La organización del mundo bajo el imperio ruso es caracterizada por Astrada como un terreno de experimentación y ensayo en el ámbito social y político, en el que adquiere cuerpo una mística atea que, aparentando seguir los mandatos de las masas, redundaría en el surgimiento de un hombre nuevo. Este novel tipo humano, “para ser fiel a sí mismo y a los designios históricos de la época en la cual le tocará vivir, debe identificarse con el profundo llamado de sus instintos y de su ser total.”⁶¹ Tal etapa de experimentación constituye un reposo del individuo de personalidad fuerte, que espera el tiempo propicio para su afirmación y su libertad, centrada en la primacía de los instintos viriles y belicosos, y en la abnegación y sacrificio de los demás y de sí mismo a la obra creada, conservando la distancia que lo distingue de la multitud no libre. En definitiva, Astrada continua jugando, en la trenza perspicaz de su estilo, con las ambigüedades que se debaten entre el tono individualista y aristocratizante de Nietzsche, y su propia y constitutiva visión humanista, obstinada en una autoafirmación del hombre a partir de la proyección autónoma y desenajenada de una imagen cósmica que condiga con las necesidades de su espíritu universal y su cultura. En mi opinión, el hecho de que el nexo coordinante de ambas visiones sea la forzada continuidad entre la

3- Finalmente, las pocas explicaciones orientadoras que podamos articular en este problema, son arrojadas por la borda cuando advertimos que, para Astrada, Italia, aunque compartía sus posiciones bélicas con Alemania y su esquema institucional con ésta y con Rusia a muy grandes rasgos, queda irremediamente del lado de las naciones decadentes, por su carácter latino. No me parece justo interpretar esta discriminación astradiana en términos raciales, sino más bien culturales. ¿Qué motivo pudo haber provocado en él una fascinación por el desenvolvimiento bélico de Alemania y Rusia, y no por el de Italia? Si fuera la capacidad para la victoria, entonces Alemania debería quedar del lado de Italia también; si fuera la expresión de una ideología totalitaria, Italia debería haber sido incluida en el grupo de las otras dos. Si fuera el antiliberalismo, ocurriría lo mismo.

Realmente, Astrada disponía de la suficiente habilidad literaria y argumentativa como para que esta serie de inquietudes y dificultades pasen inadvertidas al lector excesivamente preocupado por las elucubraciones filosóficas. Sin embargo, no deja de ser sintomático que para la segunda edición de este mismo libro, de 1961, titulada *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Astrada (quien ya había empuñado decididamente las banderas del maoísmo) haya extirpado este último párrafo del **Capítulo XI**, donde se hallaba la única mención a la Alemania de la guerra de 1939, y sin la cual quizá esta nota al pie hubiera sido innecesaria [compárese Astrada (1945: 148-149) y Astrada (1992: 126)].

⁶⁰ La visión de las masas anunciada aquí resulta muy interesante en comparación con la mirada que se propondrá de las mismas en *La revolución existencialista* (véase más abajo pp. 119-121). En efecto, en este texto de 1945 podemos comprobar una oscilación en cuanto al valor de las masas como agente histórico. Por un lado, emparentadas a la visión despectiva que Nietzsche tiene del socialismo, se las contempla como el elemento decadente y nivelador que profundiza, desde el lugar del resentimiento, la crisis liberadora. Pero a su vez, en el contexto de superación de esa crisis, Astrada parece querer reconocer que, de allí en más, la humanidad ya no puede prescindir de las masas para forjar la imagen integral de su destino, convirtiéndose en el signo plasmador de la edad trágica. En el texto de 1952, esta ambigüedad tenderá a resolverse definitivamente en esta última opción.

⁶¹ Astrada (1945: 154-155).

opinión que a Nietzsche le merece la Rusia zarista y las esperanzas, no del todo aclaradas, que a Astrada le inspira la Unión Soviética⁶², no hace más que oscurecer la antedicha ambigüedad.⁶³

Tal tensión viene a rematar en el rastreo de una preocupación por la cuestión social en el contexto del ideario nietzscheano. Recurriendo nuevamente al tema de la masa, Astrada recopila las opiniones de Nietzsche al respecto. En primer lugar, el alemán encuentra una relación proporcional entre el carácter de las masas y el de sus *élites* dirigentes, de modo tal que la virtud o la corrupción en éstas provoca un efecto similar en aquéllas. Empezando un nuevo ataque contra el socialismo, Nietzsche habría juzgado que ése cae en un error al considerar la situación vital de las clases bajas a partir de la capacidad de sufrimiento de las personas cultivadas. En efecto, el descontento y la rebeldía de los humildes no estaría propiciada por una autoconciencia de sus padecimientos (para cuya percepción requerirían de la cultura), sino por un ejercicio de “los mejores” en ponerse en el lugar de aquéllos. De esa solidaridad de la vanguardia intelectual con las masas surgirían “los ideales reivindicatorios de tipo revolucionario.” Por ello es que, desde el punto de vista de la humanidad, no resultan convincentes las “situaciones sociales ordenadas” que exige el socialismo, puesto que un nivel

⁶² Debe tenerse en cuenta que esta mirada “modernista” sobre el rol histórico de la Revolución Rusa no era una novedad en el itinerario intelectual de Carlos Astrada. Como lo recuerda Néstor Kohan, ya en 1921 el joven Astrada había puesto, influido por el difundido *ariélismo* de la Reforma Universitaria de 1918, sus esperanzas en el “fantasma rojo” como revolución espiritual y como mito fecundo del alma humana. Entonces, el cordobés publicaba en la revista *Cuasimodo* un artículo titulado “El renacimiento del mito”, en el que anticipadamente asociaba el bolchevismo con “la hora de la justicia social”, en lo que significaba un rol “creador y rupturista” de este mito renovador de la cultura y la conciencia del hombre [véase Kohan (2000: 46-49) y David (2004: 17-26)]. Kohan hace un esfuerzo por demostrar que esa peculiar orientación marxista asociada al movimiento universitario de 1918 (luego negada por el mismo Astrada en una carta de 1957, dirigida a Ernesto Giudici), continúa sin demasiados huecos hasta 1932 [una referencia a sus preocupaciones en torno a la teoría marxista durante su estadia en Alemania, puede verse en David (1999: 70)], año en que publica en la revista orgánica de la Federación Universitaria de Córdoba un artículo denominado “**Ethos' capitalista y perspectivas del materialismo histórico**”, el cual merece el siguiente comentario de Kohan:

“En ese marxismo culturalista contaminado por la crítica nietzscheana y weberiana de la modernidad capitalista -sumamente hereje frente a la 'ortodoxia' stalinista que se consolidaba en la Unión Soviética tras la muerte de Lenin- Astrada describe la sociedad comunista del futuro como una síntesis de igualdad material -'democracia terrena'- y desigualdad axiológica -'aristocracia celestial'-. El marxismo apuntaría, según él, a la creación de una nueva cultura, una nueva escala de valores, un nuevo ethos y un nuevo espíritu, dimensión olvidada en su razonamiento por el más crudo materialismo por entonces considerado 'ortodoxo'” [Kohan (2000: 48)]

Como puede verse, tenemos aquí en germen las posiciones que Astrada desarrollará en *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, aunque pareciera que en este último caso hay algo que altera las continuidades de un pensar marxista meramente heterodoxo, presente en el “joven” Astrada. Esa podría ser la causa por la cual Néstor Kohan, quien hace un esfuerzo por mostrar una fuerte posición marxista del filósofo cordobés, previa a su derrotero dialéctico de madurez (a partir de 1956), no arriesgue a extender esa temprana etapa “de izquierda” hasta el año 1945, y sólo pueda comprobarla hasta el año 1932. Es harto posible que los efectos devastadores de la guerra iniciada en 1939 hayan podido alterar una diáfana opción política e ideológica. Prueba de ello es la notable incidencia que en el discurso astradiano de 1945 tiene el hecho de la victoria bélica, que prevalece sobre otros factores de la política que normalmente tienen mayor peso a la hora de constituir identidades. Para una reflexión alternativa sobre el temprano marxismo de Astrada y su encuentro con la academia alemana, puede consultarse también Leocata (2006: 142-143).

⁶³ Véase Astrada (1945: XII- La irrupción de los rusos, 151-157).

tan alto de organización demanda muchos hombres ocupados en trabajos miserables y que a su vez dispondrían de un cierto grado de refinamiento, lo que tornaría insoportables aquellos esfuerzos. De allí que Nietzsche sostenga que las grandes personalidades y las grandes obras (fines últimos de la humanidad) se desarrollan mejor en “la libertad de los países incultos”. Por esta razón, los socialistas deben recurrir a la violencia en su afán de romper con las viejas formas de organización social, destruyendo lo que de grande hay en las tradiciones del pasado, pero manteniendo viva la llama de la lucha. Astrada remarca que la revolución social para la que se viene preparando el siglo XX constituye otra de las profecías nietzscheanas. En efecto, para el pensador de Sils Maria, la revolución social será el necesario resultado de las luchas hacia las que se proyecta Europa en su camino a la edad trágica. Sin embargo, se muestra pesimista en relación al éxito que puedan alcanzar: “la humanidad *puede* mucho menos de lo que ella *quiere*.” En todo caso, la revolución social tendrá un conjunto de efectos colaterales que serán provechosos para el avance hacia el nihilismo activo: prolongación de las luchas, imposición de los instintos fuertes y viriles, transmutación de los valores de la civilización capitalista y mercantilista, y finalmente, una más radical atomización de Europa que permitirá una síntesis dinámica y plasmadora, bajo la cifra de “la irrupción de los rusos en la cultura y en la política europeas.” Dos acontecimientos históricos marcarían el ritmo de esa síntesis: la Gran Guerra que, junto con la Revolución de 1917, expresa el inicio de un periplo ideológico centrado en el desarrollo de la revolución social, y la Segunda Guerra Mundial, que ratifica la hegemonía de ese ideal en expansión. De esta manera, el régimen soviético sería el plasma mediante el cual se realizaría aquella síntesis de los elementos fuertes de la vieja Europa, rejuvenecida por el dominio universal de la constelación bolchevique. Bajo esa estrella, la voluntad de poderío alcanzará, según Astrada, su manifestación más plena, más integral y planetaria; su pretensión de forjar, a partir de su impulso metafísico, una imagen cósmica en la que el hombre sea “el eje de la nueva valoración”, en su tarea de decir “sí” a la vida en el seno de una concepción trágica del mundo.⁶⁴

Como para recordarle al lector que todo lo dicho, en el punto neurálgico de sus tensiones y ambigüedades, surge de la aventura de jugar el juego de la voluntad de poder, cuya responsabilidad arbitral debería recaer en el propio Nietzsche, Astrada finaliza el libro con la narración de los últimos sucesos de la vida consciente del filósofo germano, pronto a caer en la más endeble demencia. De este modo, como dándonos una parábola biográfica de profundo alcance pedagógico, Astrada quiere hacernos ver las consecuencias de un pensar radical llevado con expresa conciencia y compromiso psico-vital. Con esa intención, narra la anécdota

⁶⁴ Véase Astrada (1945: XIII- La revolución social, 159-166).

en la que Nietzsche cae rendido ante el sentimiento de compasión producido por un animal al que se le infligía un severo castigo. Para Astrada, en ese momento desgraciado, Nietzsche se percató de cuán cruel es el dolor cuando el agredido, sumido en la inocencia de su irracionalidad, no se puede explicar sus padecimientos. Si hacemos con este relato un ejercicio hermenéutico, podemos decir que Nietzsche comprueba lo terrible que es la verdad, el fondo abismal de la vida, cuando se soporta con la debilidad de la parcial conciencia humana. De esta manera es que Nietzsche prefiere despedirse del mundo de los hombres como “Dionisos”, pero también como “El Crucificado”.⁶⁵

Difícil sería dar un panorama de la dimensión política de *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* en el marco de una teoría coherente y compacta en que se exprese un pensamiento sistemático y totalizador. Esta advertencia encuentra su razón de ser, por una parte, en la intención expresamente asistemática del pensamiento nietzscheano-astradiano. Pero de modo más radical, podemos considerar que tal fenómeno halla motivo en la urgencia con que Astrada parece haber articulado sus opiniones de fuerte carácter político. En efecto, la tesitura polémica de la segunda parte del libro (y que hemos identificado con el Nietzsche póstumo o profeta) no encuentra un preciso antecedente en la literatura canónica producida por Astrada a partir de 1933⁶⁶, la que se caracterizó por sumirse de modo pleno en los debates de profunda implicancia especulativa, sin alcanzar sus derivaciones más relevantes para la coyuntura política. La impresión que causa el estilo argumentativo del *Nietzsche* nos hace pensar que Astrada se vio súbitamente urgido por la necesidad de dar fundamento intelectual, explicación racional, a lo que seguramente provocaba un efecto consternador a sus testigos epocales: la Guerra Mundial y sus resultados devastadores. De todo ello puede resultar que la exposición astradiana recaiga, como he tenido la intención de mostrarlo en este apartado, en una serie de tensiones y ambigüedades que dificultan una descripción exacta, definitiva, del pensamiento político del profesor de La Plata.

Teniendo en cuenta lo dicho, podemos ensayar una generalización de la dimensión política del pensamiento filosófico desarrollado en *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*. La cifra de esa dimensión, a mi entender, radica en la perseverancia de un vago (aunque no convencional) ideal humanista, prebosquejado de modo más o menos intermitente durante la producción previa del filósofo argentino, y que desarrollaría en formas más acabadas en las obras posteriores. Más allá de las idas y venidas entre tendencias y matices populares-

⁶⁵ Véase Astrada (1945: XIV- Allende la zona clara..., 167-171).

⁶⁶ Dicha literatura está integrada por las obras *El juego existencial*, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, *La ética formal y los valores*, y *El juego metafísico*.

progresistas y aristocratizantes-conservadores⁶⁷, puede comprobarse sin demasiada discusión que Astrada hace un permanente esfuerzo por ubicar al hombre en el centro del valor y en las finalidades del movimiento histórico. Esa mirada humanista se concentra sobre todo en el aspecto espiritual y cultural, relegando el estrictamente material. Es irrefutable que la justicia y la revolución sociales, reivindicadas en este libro como signos ineludibles de la evolución histórica para esa edad trágica que toca inaugurar a los hombres de 1945, son analizadas desde el punto de vista simbólico, más que en su preciso contenido material o económico, esto es, como ascenso de la calidad de vida de las clases populares. Ese punto de vista simbólico es codificado desde distintos matices, no expresamente discernidos por Astrada, los que van desde la política coyuntural hasta la cultura, pasando por el factor bélico⁶⁸, institucional, técnico, entre otros, y siempre en consonancia, un tanto forzada, con las claves interpretativas de la voluntad de poderío y el sentido de lo trágico.

Estos síntomas espirituales que son la justicia social y la revolución que la instaura, pretenden establecer un código bajo el cual se arreglen las legitimidades ideológicas que a nivel internacional deciden el curso de la historia, en un preciso momento posterior a la catástrofe, que es el año 1945, y que significa el ingreso global a la edad trágica de “un hombre nuevo”, en términos astradianos, o del “superhombre”, en el vocabulario de Nietzsche. Frente a la flamante repartición del centro global del poder, Astrada se decide por el bloque oriental. En principio, esa decisión parece apoyarse más en una reivindicación anti-capitalista y contraria al estilo cultural occidental que en una verdadera ponderación de las ofertas políticas soviéticas (de las cuales no hace prácticamente mención). El espíritu anti-liberal que caracterizó al clima cultural posterior a la crisis del 1929 parece estar operando, en este texto, retrospectivamente sobre la visión que Nietzsche tenía de su propio tiempo. Por su parte, Rusia refleja más bien una esperanza en que una nueva fuerza mundial, de signo contrario a la tradicional, permita la instauración de un ideal humanista integral como ingreso a una época de realizaciones históricas, de un hombre nuevo y una humanidad afirmativa y expansiva. Este carácter de promesa del modelo soviético permite que Astrada articule su visión de una posibilidad

⁶⁷ Aunque generalmente no resulta demasiado difícil caracterizar a Astrada como un autor *popular*, en el sentido de defender la elevación material y espiritual de las capas bajas de la sociedad, es cierto que puede encontrarse pasajes que oscurecen su habitual progresismo. Tómese como ejemplo la siguiente frase, articulada en el seno de un escrito claramente oficialista durante los años de oro de su compromiso con el peronismo: “Así, ante lo que la sensibilidad de cada época reputa por valor supremo serán los hombres desiguales hasta el infinito. La justicia social traerá consigo democracia económica, como base de la comunidad popular, y una rigurosa escala selectiva, como fundamento de la comunidad de la cultura.” [Astrada (1949c: 12)]

⁶⁸ Nótese que el factor bélico también es considerado en este libro de 1945 como símbolo más que como perturbación concreta de la vida de las personas. Ello se evidencia en la poca atención que le han merecido a Astrada los innumerables muertos, heridos, torturados, desaparecidos, vejados, hambrientos, dementes, etc., que conforman los principales saldos que ha dejado la guerra. En cambio, el filósofo, de un modo que hoy tal vez causaría escándalo, prefiere ver ese mismo fenómeno como *actividad propulsora de la voluntad de poderío, en su tarea de proyectar una determinada imagen cósmica de la vida.*

redentora con elementos tan disímiles y quizá, hasta caprichosos, como el heroísmo de los soldados, el anti-industrialismo, la valoración del hombre como fin y no como medio, el carácter trágico, los valores espirituales, el nihilismo, la utopía como realización planetaria, el anti-plebeyismo, el anti-socialismo, el individualismo aristocrático, la supremacía de la obra creada, entre otros. Todos estos elementos, en la medida en que se oponen al mercantilismo de la civilización industrial y técnica capitalista, acaban siendo homologadas al papel histórico de la Unión Soviética, en cuanto ella está a la vanguardia de la edad trágica. En este sentido, la importancia que adquieren la justicia y la revolución sociales en la argumentación del *Nietzsche* tal vez esté destinada a facilitar la síntesis de esos elementos heterogéneos y su atribución a la Rusia comunista, desde el momento en que esos dos significantes eran asociados más inmediatamente con la potencia oriental por el sentido común.⁶⁹ Sin embargo, es bien presumible que esa asociación haya competido, en el plano de la semántica profunda, con las novedades del contexto nacional, que difícilmente pudieron haber pasado inadvertidas para este pensador, ávido de experiencias históricas.

CAPÍTULO 4: La justicia y la revolución sociales en el contexto nacional: de una germinal coincidencia

El uso de la noción de “justicia social” tenía una cierta trayectoria en el discurso político mundial desde la segunda mitad del siglo XIX, gozando de una significación bastante general de la que intentaban apropiarse diversas tradiciones, como el socialismo, el catolicismo y el fascismo. Teniendo en cuenta ello, podríamos evaluar la apelación astradiana a ese

⁶⁹ Recordemos aquí un dato biográfico de importancia para este contexto. Especialmente durante el año 1942, Astrada tuvo, como ya se dijo, una participación activa y bastante destacada en la agrupación Afirmación Argentina, de fuerte impronta nacionalista, pero de composición muy diversa. En el seno de esta organización, Astrada integrará una comisión que logra entrevistarse con el entonces Presidente de la Nación, Dr. Ramón Castillo, con el fin de prestar apoyo a la posición neutralista argentina [véase David (2004: 137-139)]. Aunque sea realmente controvertido sacar conclusiones a partir de una tal posición, que puede significar tanto una postura de abierta oposición al liberalismo aliado, una afirmación de la soberanía nacional, así como un embozado apoyo al eje, lo cierto es que puede orientarnos en lo que respecta a nuestro tema. Por un lado, de este dato se desprende que la preocupación astradiana por el desarrollo de la guerra no se limitó al año 1945, aunque no haya sido aludida explícitamente en su obra de 1942 (*El juego metafísico*). Sin embargo, sería plausible afirmar que las esperanzas puestas en la Unión Soviética en 1945 fueron algo más o menos repentino en la medida en que, para el año 1942, cuando Astrada apoyaba la neutralidad, Rusia ya había formalizado su alianza con el bloque occidental. Por tanto, no sería demasiado descabellado pensar que la inclinación de Astrada por esa potencia comenzó a ser concebida a medida que las fuerzas aliadas consolidaban su triunfo. Esta hipótesis adquiere fuerza si recordamos que en el *Nietzsche*, Astrada llega a insinuar como una vía apropiada la alineación de los países latinoamericanos bajo la órbita del poder soviético, lo que no se aviene demasiado con una posición neutralista. En mi opinión, y adelantando una hipótesis que bien podría ser inspiradora de futuras investigaciones, el nacionalismo y el internacionalismo (bajo el nombre de cosmopolitismo o humanismo en algunas oportunidades) han sido posiciones entre las cuales Astrada no ha dejado de oscilar a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Este tema será parcial y tangencialmente abordado en el presente trabajo, a través de las tres etapas que se analizan del pensamiento del cordobés.

concepto como vaga y hasta ingenua, consistiendo más bien en un recurso retórico que, en virtud de los contextos en los que era utilizado, resultaba funcional a la oposición general al sistema capitalista, el que ya estaba difundidamente desprestigiado en tanto modelo *socialmente injusto*. Este uso puede corroborarse en el capítulo del *Nietzsche* dedicado a esa noción, en el que, como ha sido descrito, la justicia social está vista como el signo de un ideal de tipo humano y espiritualista que operaría una superación del mercantilismo utilitarista propio del período (capitalista y occidental) de entreguerras, caracterizado como una crisis. La ausencia de tecnicismos, de referencias políticas y de asociaciones coyunturales más precisas, parecen producir un vaciamiento semántico de dicha expresión, que la coloca como un significante capaz de aglutinar una serie de significados diversos, con los que se iría construyendo las estrategias argumentativas desembozadas en los apartados anteriores del presente trabajo. De ese modo, la justicia social, habitualmente asociada al combate, con criterio distributivo, de las desigualdades materiales y las condiciones de pobreza que persisten en el seno de la sociedad, representa en este texto el escorzo mediante el cual una determinada modulación de la voluntad de poder irrumpirá en el concierto mundial para favorecer una elevación del espíritu humano hacia una imagen de sí más afirmativa. La tangencial vinculación posterior de esa expresión con la figura de la Unión Soviética, no clarifica demasiado tal situación, ya que, como dijimos anteriormente, Astrada no parece querer detenerse en los detalles del programa económico y social de la Rusia comunista, sino tan sólo usarla como un referente victorioso de las potencias históricas opuestas al movimiento de decadencia occidental-capitalista. A pesar de todo ello, la resonante presencia que el término *justicia social* tenía en el contexto nacional de 1945 puede hacernos pensar que la inocencia con que el filósofo argentino hace uso de ella es sólo aparente.

Si seguimos el esquema propuesto por Cristian Buchrucker, en lo tocante a las etapas en las que las influencias doctrinarias van incorporándose genéticamente al ideario peroniano, comprobamos que las experiencias del Coronel en la Secretaría de Trabajo y Previsión (1943-1945) y el conflicto que éste mantuvo con el embajador norteamericano en Buenos Aires, Spruille Braden (1945-1946), son las instancias más tardías en la incorporación del conjunto de elementos ideológicos que apuntalará en lo sucesivo el nuevo movimiento político, detentador del poder de Estado a partir de 1946.⁷⁰ Sin embargo, es recién a partir de ellas que Perón, dotado de un cuerpo ideológico más o menos coherente, podrá empezar paulatinamente a articular un discurso público que acabará evolucionando hacia la forma de una doctrina. De esta observación, nos interesa extraer dos cuestiones. En primer lugar, debe tenerse en cuenta

⁷⁰ Buchrucker (1987: 301 y ss). Una posición diferente puede encontrarse enunciada en Martínez (1979: 36)

que para el momento en que Astrada escribe y publica su *Nietzsche*, la doctrina justicialista estaba aun en proceso de formación, no gozando todavía de una formulación orgánica. Es necesario advertir que para esa fecha, la única obra del militar publicada donde se expresaba su pensamiento político era *El pueblo quiere saber de qué se trata* (1944), que consistía en una compilación de discursos suyos, un prólogo laudatorio, un breve artículo de Manuel Gálvez y un esquema de los **Fundamentos y finalidad de la política social argentina**. Ese texto no pretende contener más que el espíritu de la obra desarrollada por Perón durante el primer año de la Revolución de junio de 1943. Aunque bien puede ser visto como iniciador de un ambicioso proyecto político, no ostenta la contundencia y solidez de una doctrina,⁷¹ tal como el movimiento se verá instado a formar a raíz de la puja electoral de finales de 1945 y principios de 1946, y más aun cuando se encuentre a cargo del gobierno. Por tanto, tal consolidación se va haciendo más compacta a medida que Perón deba asumir un mayor espectro de esferas de responsabilidad política, a partir de la obtención del Ejecutivo Nacional. El establecimiento del Plan Quinquenal de Gobierno (1947-1951), la formación del Partido Peronista y su Carta Orgánica y la Constitución promulgada en 1949 serán los bastiones de lo que a partir de 1947 comenzará a ser reconocido como Doctrina Justicialista y Tercera Posición.⁷²

En segundo término, hasta octubre del año 1945, el Coronel Perón, si bien su prestigio y presencia públicos se habían disparado enormemente como consecuencia de su actividad secretarial, su personalidad política aun estaba ligada al proceso revolucionario iniciado con el golpe militar del 04 de junio de 1943.⁷³ Ello puede ser corroborado incluso a partir de la palabra del mismo Perón, quien no dudaba en atribuir muchos de sus logros personales al espíritu o la intención de ese proceso.⁷⁴ Como le gusta expresarlo a Alberto Ciria, en esta etapa de gestación y consolidación política (1943-1945), Perón era “el poder tras el poder”, y su

⁷¹ También podemos apoyarnos en De Ípola (1983: 143), donde se reconoce en el período comprendido entre fines de 1943 y mediados de 1945 a la etapa de “constitución” del discurso peronista. Puede consultarse su análisis de la conformación de estrategias políticas que por entonces desarrolla el militar en el plano de la innovación discursiva y el contraste con las definiciones que irá adquiriendo a partir de octubre de 1945 en De Ípola (1983: 147-155).

⁷² Véase Martínez (1979: 34 y ss., 45-52, 71 y ss. y 117 y ss.)

⁷³ Para este emparentamiento temprano entre la obra y el discurso de Perón y el gobierno militar, véase De Ípola (1983: 148-150). Nótese cómo Emilio de Ípola hace recaer precisamente en el discurso que Perón se ve obligado a improvisar el 17 de octubre desde el balcón de la Casa Rosada, el estreno de una de sus principales estrategias retóricas que rompen con el discurso político tradicional: el modo del “diálogo directo” con sus receptores, a los que se referirá, mediante el habla popular, como a sus interlocutores concretos. Este tipo de desarticulaciones discursivas, que el Coronel comienza a incorporar gradualmente por estos años, es lo que favorecerá en gran medida su capacidad de dislocar el discurso político tradicional en cuanto a su forma. De este modo, la constitución de una “formación ideológica peronista” que logre articular exitosamente las interpelaciones democráticas-populares en contra del bloque de poder (Laclau), de modo diferencial a las fuerzas políticas tradicionales (incluyendo al gobierno militar en el poder) alcanzará su mayor grado de desarrollo, según este autor, recién en el bienio 1945-1946 [véase De Ípola (1983: especialmente, 120-123 y 151-155)]. Hasta entonces, por tanto, no resultaba evidente la diferencia entre el “peronismo” y el “oficialismo”.

⁷⁴ Véase Perón (1949a: 95-101).

reconocimiento público no estaba aun basado en la compleja trama que tejieron en los años siguientes la doctrina y la obra de gobierno, sino en la eficacia de su labor como Secretario de Trabajo y Previsión que, centrada en una obra y un discurso basados en la noción de justicia social, lo “condecoraría”, antes que como Presidente, Líder, General, Conductor o algún otro epíteto, como Primer Trabajador⁷⁵. Las estrategias políticas y administrativas que llevarían a Perón a hacerse acreedor de semejante título están basadas, por un lado, en la abultada legislación laboral que haría efectiva desde el cargo de Secretario de Trabajo y Previsión, la que superó ampliamente los logros conquistados por las fuerzas tradicionales de la clase obrera hasta ese momento; por otra parte, la alianza entre el militar y las organizaciones sindicales, vital para los proyectos sociales de los obreros y los personales del Coronel, fueron sufriendo un paulatino desequilibrio en favor del primero, logrando tornar cada vez más formal la autonomía organizativa de las segundas, progresivamente más identificadas con la figura del líder carismático. Todo ello contribuyó a un apuntalamiento y una notoriedad públicas de la figura personal de Perón basadas en su apropiación de la noción de justicia social, epicentro de sus pautas discursivas en el período de gestación de su programa político, que deberíamos enmarcar entre diciembre de 1943 y octubre de 1945, momento éste último que fuerza una ampliación de los tópicos asumidos en ese discurso, a causa de las pretensiones presidenciales del Coronel.⁷⁶

La justicia social, en el discurso y la obra peronianos de ese período temprano, estaba ligada tanto al mejoramiento de las condiciones materiales de la clase trabajadora, como a su dignificación y reconocimiento en tanto fuerza social y política legítima en el destino histórico del país⁷⁷. Ambos elementos de la justicia social se impulsaban primordialmente a través de la promoción y defensa de los derechos laborales, en su mayoría reconocidos por el discurso político de la época, pero siempre postergados por la clase dirigente argentina. Esa fue la fuente propulsora de la emergencia del peronismo en su primer período de gestación (1943-1945). Resumámoslo recordando que, desde la Secretaría de Trabajo y Previsión, Perón logró reglamentar y efectivizar reivindicaciones como la jornada laboral de ocho horas, una considerable elevación de los salarios, las vacaciones pagas, el aguinaldo, reconocimiento de la antigüedad laboral, la consolidación de la organización sindical y el derecho a la huelga, los

⁷⁵ Véase Ciria (1983: 25) y (1970: 19), y De Ípola (1983: 179-182), donde se constata el modo como esa calificación es aprovechada discursivamente por Perón el 17 de octubre de 1945 y puede apreciarse indirectamente su destacada significación.

⁷⁶ La literatura sobre estos temas, que desborda las pretensiones de éste trabajo, es abundantísima. Remito a los textos en que me he concentrado para redactar estos párrafos: Ciria (1983: 25-30) y (1970: 19-21); De Ípola (1983: 116-119) Murmis y Portantiero (2006: 113-190, en especial, 165-173); Buchrucker (1987: 285-300, 316-318 y 366-374); Martínez (1979: 34-38); James (1990: 19-65).

⁷⁷ Véase un notable análisis del estrecho vínculo entre ambos factores en James (1990: 19-35).

Tribunales del Trabajo, la jubilación, la indemnización por despido y fallecimiento, las obras sociales, entre otros derechos y reglamentos especiales que mejoraron las condiciones laborales y vitales de las familias obreras argentinas.⁷⁸ Esta realización efectiva de la justicia social estuvo basada, desde un punto de vista discursivo, en dos presupuestos esenciales para los fines políticos e ideológicos del Coronel. Por una parte, se propone como la única solución plausible para armonizar la oposición clasista que emanaba de una concepción de la sociedad según la “teoría del conflicto”⁷⁹. En efecto, en los discursos de Juan Domingo Perón estaba siempre supuesta la “naturalidad” de un permanente enfrentamiento entre la clase capitalista y la clase trabajadora, cuyos intereses serían *prima facie* contradictorios. La función política de la justicia social estaría dirigida, por el contrario, a armonizar esos intereses sobre la base de un acuerdo o conciliación de clases, que permita la convivencia pacífica al interior de un proyecto productivo y cultural orientado a una idea vagamente nacionalista de engrandecimiento de la patria. El otro supuesto operante en esta versión peroniana de la noción de justicia social radica en el papel que el Estado cumple en este proyecto. El mismo consiste en detentar el carácter de árbitro entre patronales y gremios, radicando en su racionalidad y neutralidad precisamente la fuente última de esa justicia humanitaria, a la vez que patriótica.

En esta versión local de justificación del Estado interventor y de bienestar, podemos encontrar los primeros indicios de una ideología de orientación anti-liberal y anti-angloamericana en el pensamiento temprano del futuro presidente de nuestro país, el que de alguna manera anticipa, pero también provoca, el enfrentamiento que, en torno a las campañas políticas para las elecciones de febrero de 1946, se establece entre Perón y Braden. No es pertinente para este trabajo entrar en los detalles de ese conflicto⁸⁰. Sólo es necesario apuntar que en los vaivenes diplomáticos y confrontativos que signaron ese enfrentamiento, se reunían componentes ideológicos que tocaban de cerca el ideario general que Astrada tenía en su mente a la hora de pensar las problemáticas de su *Nietzsche*. En especial, puede comprobarse una especial gravitación, tanto en el texto astradiano como en la coyuntura política argentina, de la rivalidad entre elementos liberales y anti-liberales, suscitada o acentuada en buena parte por los resultados de la guerra y por las significaciones que iban adquiriendo las representaciones que a ella se ligaban.⁸¹

⁷⁸ Para una reafirmación de la eficacia de la labor secretarial de Juan D. Perón en la formación de las *condiciones de recepción* de su novedoso discurso político (condiciones que también pueden postularse para un intelectual atraído por la noción de justicia social) y su proyección como *líder popular*, puede consultarse De Ípola (1983: 127-128).

⁷⁹ Véase Ciria (1970: 28) y Buchrucker (1987: 325-326).

⁸⁰ Tales detalles pueden rastrearse en Perón (1946), Buchrucker (1987: 318-324).

⁸¹ Una prueba retrospectiva de la eficacia que este aspecto anti-liberal del discurso peronista pudo haber tenido en la seducción que Astrada sintió por el movimiento, la constituye sin dudas su artículo “**Fetichismo constitucional**” de 1948, en el cual el filósofo intenta justificar filosóficamente las pretensiones *reformistas* del

Podemos hallar una expresión temprana de la articulación que la noción de justicia social tenía en el discurso peroniano a través de la siguiente compilación de párrafos, extraída de un discurso pronunciado para todo el país a través de la Red Argentina de Radiodifusión, el 02 de diciembre de 1943:

“Para saldar la gran deuda que todavía tenemos con las masas sufridas y virtuosas, hemos de apelar a la unión de todos los argentinos de buena voluntad, para que en reuniones de hermanos consigamos que en nuestra tierra no haya nadie que tenga que quejarse con fundamento de la avaricia ajena.

Los patrones, los obreros y el Estado constituyen las partes de todo problema social. Ellos y no otros, han de ser quienes lo resuelvan, evitando la inútil y suicida destrucción de valores y energías.

La unidad y compenetración de propósitos de esas tres partes, deberán ser la base de acción para luchar contra los verdaderos enemigos sociales, representados por la mala política, las ideologías extrañas, sean cuales fueren;

[...]

No advertían los gobernantes de que [sic] la indiferencia adoptada ante las contiendas sociales, facilitaba la propagación de esta rebeldía, porque era precisamente el olvido de los deberes patronales, que libres de la tutela estatal, sometían a los trabajadores a la única ley de su conveniencia.

Los obreros, por su parte, al lograr el predominio de las agrupaciones sindicales, enfrentaban a la propia autoridad del Estado, pretendiendo disputar el poder político.

El progreso social ha llevado a todos los países cultos, a suavizar el choque de intereses y convertir en medidas permanentes de justicia, las relaciones que antes quedaban libradas al azar de las circunstancias, provocando conflictos entre el capital y el trabajo.

[...]

Con la creación de la Secretaría de Trabajo y Previsión, se inicia la era de la política social argentina. Atrás quedará para siempre la época de la inestabilidad y del desorden en

partido oficial (en referencia a la Constitución Nacional), no sin dejar de alabar al “proceso revolucionario” promovido por su “gran conductor”. Lo interesante es que este apoyo a la causa peronista es precedido por una descripción de la dinámica bidimensional de la vida, por la cual, por una parte, su permanente devenir constituye un auto-trascenderse hacia formas más plenas, es decir, hacia más vida; a su vez ese constante “reformismo” vital cristaliza en contenidos objetivos, como “decantaciones transitorias de su proceso”. Inmediatamente, Astrada aplica la misma lógica al desenvolvimiento espiritual del individuo y del pueblo. De esa manera, la comunidad nacional también se encuentra en un permanente proceso de trascendencia (existencia histórica) y de cristalización de contenidos espirituales objetivos (cultura). En la propuesta de nuestro filósofo, mientras que el ímpetu reformista del peronismo representaría la preeminencia de la primera dimensión del devenir y la evolución, el mercantilismo capitalista, bajos los auspicios de su “filosofía liberal y burguesa” (es decir, el Iluminismo), representa la primacía del momento de la cristalización objetiva. De esa manera, en el artículo de 1948 Astrada reproduce en buena medida los elementos argumentativos del *Nietzsche* (sobre todo en su vocabulario vitalista y espiritualista), para establecer la misma antinomia ideológica que puede percibirse germinalmente en el texto de 1945, entre el liberalismo capitalista y la justicia social de cuño peronista [véase Astrada (1948c)].

que estaban sumidas las relaciones entre patronos y trabajadores. De ahora en adelante, las empresas podrán trazar sus previsiones para el futuro desarrollo de sus actividades, tendrán la garantía de que si las retribuciones y el trato que otorgan al personal concuerdan con las sanas reglas de convivencia humana, no habrán de encontrar, por parte del Estado, sino el reconocimiento de su esfuerzo en pro del mejoramiento y de la economía general y consiguiente engrandecimiento del país.

Los obreros, por su parte, tendrán la garantía de que las normas de trabajo que se establezcan, enumerando los derechos y deberes de cada cual, habrán de ser exigidas por las autoridades del trabajo con el mayor celo, y sancionado con inflexibilidad su incumplimiento. Unos y otros deberán persuadirse, de que, ni la astucia ni la violencia, podrán ejercitarse en la vida del trabajo, porque una voluntad inquebrantable exigirá por igual, el disfrute de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones.”⁸²

En verdad, estas enunciaciones de la justicia social carecen de la estructura orgánica y más amplia que el discurso oficial comenzará a adquirir a partir de la campaña electoral de 1946⁸³ y que alcanzará una mayor sistematicidad en el proceso de consolidación de la doctrina en torno a los trabajos de preparación del Primer Plan Quinquenal, concebido para el período 1947-1951⁸⁴. Puede rastrearse cómo el tema de la justicia social, centrado en el acuerdo entre obreros y patronos, de exclusiva importancia durante la gestión en la Secretaría de Trabajo y Previsión, comienza a ser paulatinamente desplazado en el concierto conceptual del discurso peronista, compartiendo cada vez más el protagonismo con las otras dos “banderas” (independencia y soberanía). Es decir que, a partir de fines de 1945, pero sobre todo desde 1946, los temas económicos y políticos comienzan a competir con el social, alcanzando en sus diferentes articulaciones una progresiva complejidad, que alcanzará posteriormente la forma de doctrina. De tal manera, la primitiva formulación de la justicia social, dada por la imagen concreta del acuerdo de clases, adquirirá cada vez mayor grado de abstracción, alcanzando otras enunciaciones clásicas como la de la armonía entre los intereses del individuo y los de la comunidad, que de un modo más abstruso retoma el problema de la elevación material de las clases populares (intereses de la comunidad), pero que tiene la capacidad de incorporar nuevos

⁸² Perón (1944: 29-33). Es importante comprobar que en otro discurso ofrecido el 1º de mayo de 1944, Perón ratifica explícitamente lo enunciado en éste, sin alterar sustancialmente los términos del planteo [véase Perón (1944: 48-54)].

⁸³ Una breve descripción y análisis de las adaptaciones que comenzará a asumir el discurso de Perón durante esa campaña, con el fin de ampliar su base electoral en disputa con la Unión Democrática, puede verse en De Ípola (1983: 136-142).

⁸⁴ Véase Martínez (1979: 74-80).

asuntos de orden político (tercera posición) y económico (intervencionismo, Estado de bienestar, etc.)⁸⁵

Cuando leemos *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* asumiendo el espectro de significados y connotaciones que una determinada dirección del poder había instalado en el contexto discursivo nacional en relación al concepto de justicia social, entonces se torna difícil continuar con una lectura ingenua según la cual la dimensión política de ese texto se circunscribe a la tesis de un ideal trágico de superación espiritual del hombre en el que éste alcanza una elevación cultural y humana hacia un nuevo estadio de la historia. En verdad, no sería prudente afirmar que este planteo del *Nietzsche* sea carente de contenido y tenga una función meramente decorativa. Es preciso reconocer y comprender ese bagaje teórico como constitutivo de la cosmovisión filosófica de Carlos Astrada y anticipador de las concepciones más maduras y originales que desarrollará en los años posteriores. Sin embargo, tampoco parece plausible suponer que Astrada podía hacer uso de la noción de justicia social con prescindencia del significado que había construido en torno suyo un fenómeno político de la trascendencia y resonancia que el peronismo había alcanzado para el año 1945. Bajo esa luz, pueden adquirir renovados matices, por ejemplo, las críticas nietzscheano-astradianas al socialismo, que se encontraban entre las fuerzas que disputaban el control de los sindicatos al gobierno *de facto*⁸⁶, como así también las alusiones a la revolución social como instancia dramática de superación de la situación de las masas⁸⁷ y las múltiples referencias a las

⁸⁵ Un análisis del libro *Doctrina peronista*, que fue publicado en 1949 y que contiene fragmentos de discursos y apéndices documentales correspondientes al período 1943-1948, permite corroborar lo afirmado en este párrafo. Aunque no es pertinente aquí entrar en detalles, nótese a modo de ejemplo que los apartados dedicados a “**Capital y trabajo**” y a “**La política social**” están casi íntegramente compilados con discursos del período 1943-1945 [véase Perón (1949a: 199-222)], mientras que el de “**La independencia económica**” lo componen discursos de 1947 [véase Perón (1949a: 135-143)]. Aunque ello requiera ser precisado, parece verosímil afirmar que en relación a la justicia social, podemos hablar de un hito representado por la Declaración de los Derechos del Trabajador, proclamada el 24 de febrero de 1947, que parece cerrar un período de políticas sociales caracterizado por la intervención directa sobre legislación y jurisprudencia, y continuar ese camino a partir del sostenimiento de la calidad de vida de las clases populares a través del trabajo sistemático sobre variables de la macro-economía, centralizado desde el Plan Quinquenal de Gobierno.

⁸⁶ Véase Murmis y Portantiero (2006: 149-165). Perón mismo se refiere a este tipo de opositores, ya en el año 1944, de la siguiente manera: “No queremos agitadores a sueldo, sensibles a los halagos del dinero patronal o extranjero, especie de filibusteros del campo gremial, y aficionados a ‘alzarse con el santo y la limosna’, y a disfrutar del lujo y los regalos de la vida burguesa, que ellos cubren de anatemas.” [Perón (1949a: 285)] En el siguiente pasaje, encontramos una crítica de Astrada al socialismo, al que parece anteponerse la idea de una conciliación de clases:

“Desde que los socialistas quieren el completo derrocamiento del orden social vigente y la implantación de instituciones que aseguren el mantenimiento de una nueva forma de sociedad, de convivencia económica, ellos tienen que apelar a la fuerza para conseguirlo. Una evolución pacífica en este estado de cosas sólo es posible si, por ser igualmente fuertes las exigencias opuestas, se deriva la lucha a un equilibrio resultante de un compromiso.” [Astrada (1945: 161)]

⁸⁷ Sobre el contenido social que Perón atribuía a la Revolución de Junio, véase a modo de ejemplos Perón (1944: 143-144) y Perón (1949a: 99-100).

instancias de organización de las nuevas configuraciones de poder mundial y el lugar que en ellas tendrían los países latinoamericanos. En referencia a esto último, Astrada parece poner fuertes esperanzas en la situación política argentina de su época, a través de la siguiente definición:

“Iberoamérica, el continente, hasta ahora, sin destino, a menos que la Argentina, por propia gravitación histórica de país monitor, perfile uno auténtico, iniciando la revolución continental para abolir las oligarquías económicas y políticas que han traicionado a Hispanoamérica.”⁸⁸

Todas estas problemáticas, junto con la medular de la justicia social, trabajadas por Astrada desde la óptica de la filosofía nietzscheana, dan la pauta de una prematura intimidad entre su pensamiento y las proyecciones políticas del nuevo líder.

Las preocupaciones astradianas combinan la voluntad de poder con un Dionisos “revolucionario e igualitario”, esto es, con las configuraciones de sentido social que inaugurarán nuevos estadios de la historia con el signo de la justicia social. Quizá en el año 1945, durante el cual el profesor de La Plata prepara la publicación de su *Nietzsche*, el peronismo era una fuerza demasiado nueva e impredecible como para arriesgar una postura definida y explícita respecto de su valor político. Esto es precisamente lo que se pretendía poner en evidencia con la insistencia en el rudimentario desarrollo que tenía el discurso de Perón en aquella época y su confusión con el proceso más amplio que implicó el proyecto iniciado en junio de 1943 por el Grupo de Oficiales Unidos (G.O.U.). Quizá todavía no fuera previsible la futura fisonomía de un *justicialismo* como movimiento político diferencial respecto de los gobiernos que a la sazón representaban a esa Revolución y que no se mostraban ideológicamente homogéneos.

En este sentido, no sólo cabe percibir una cierta apertura teórica de la concepción trágica de Carlos Astrada en relación al advenimiento discursivo peroniano. Además existía una suerte de apertura en las tensiones y ambigüedades del discurso mismo del Coronel con las que, como es sabido, ha sabido construir una amplia articulación de representaciones identitarias, capaz de atraer a múltiples elementos sociales e ideológicos. Por ello, y bajo esa lógica de los significados políticos, tal vez Astrada no pudiera anticipar la trayectoria común a que daría lugar esa coincidencia inicial e insoslayable sobre el inicio de una época signada por el ascenso de las masas populares. Entonces, esa doble apertura no podría significar una comunión plena entre ambos planteos, sino solamente una posición de las *condiciones*

⁸⁸ Astrada (1945: 149).

conceptuales de posibilidad para una eventual coincidencia; para un posible encuentro político, previsto para el caso en que la evolución de los procesos políticos justifique una alianza o acercamiento. En el *Nietzsche*, Astrada no parece querer admitir explícitamente el horizonte nacional de la dimensión política de su pensamiento, y tampoco parece verosímil suponer una indiferencia en relación a él. El filósofo prefiere invocar la figura de una potencia en ascenso, condecorada por los auspiciosos resultados de la guerra, y ampararse en las claras resonancias del mito del *fantasma rojo*, mientras permanece expectante respecto del desenlace ideológico que una nueva fuerza política iba troquelando en el ámbito local. Como veremos inmediatamente, cuando esa fuerza se defina, cuando adquiriera también la fisonomía de una voluntad de poder victoriosa y hecha con los aparatos del dominio político, social y económico, Astrada no dudará en brindar su pensamiento a la misma causa.

SEGUNDA PARTE:

La metafísica nacional **y la doctrina de la “tercera posición”**

“Es como si el gaucho dijera:
No obstante ser yo un gaucho,
este poema me concreta el
destino como hombre, me dice
en qué dimensión soy también
totalmente humano, y en qué
medida necesito lo gauchesco
para ser humano”

Rodolfo Kusch

Las coincidencias ideológicas que en el año 1945 ligaban tácitamente al pensamiento político astradiano con la novedosa conjunción entre el discurso y la acción del Secretario de Trabajo y Previsión auguraban, como he intentado sugerir, un entusiasmo más explícito del filósofo en relación al proyecto gubernamental del militar para cuando éste tuviera oportunidad de desarrollarlo desde la Presidencia de la Nación y bajo el auspicio de un apoyo masivo inaudito en la historia de la Argentina. Desde el punto de vista práctico, ese entusiasmo se traducirá en una colaboración más o menos activa del intelectual, plasmada en actividades desde las cuales Astrada intentaba transferir el capital simbólico de sus acreditaciones filosóficas en medro del prestigio de las posiciones oficiales⁸⁹. Desde el punto de vista teórico, en cambio, aquella conjunción de perspectivas daría lugar, como intentaré exponer de inmediato, a la concepción de una metafísica nacional sin precedentes en el ámbito de la producción filosófica argentina⁹⁰, y que resultará ser uno de los productos más perdurables y

⁸⁹ De entre estas actividades, las más conocidas y evidentes son la participación en los volúmenes colectivos *Tribuna de la Revolución* de 1948 y *Argentina en marcha* editado en 1947 por la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual [véase Ciria (1983: 215-217) y David (2004: 161, n. 1)], el acceso a la Titularidad de la Cátedra de Metafísica y Gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) durante el proceso de reemplazo de la planta docente por profesores mayormente adeptos [véase David (2004: 160-163) y Ciria (1983: 230-234)], como asimismo la disertación en la Escuela de Guerra Naval [véase David (2004: 163-166) y González (S/F: 130 y ss., 296 y ss.)], a la que tendremos oportunidad de referirnos más adelante, y finalmente la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía.

⁹⁰ Si bien los primeros pasos hacia esa metafísica se dieron algunos años antes de la consolidación de la doctrina justicialista, los mismos consistieron en algunas breves páginas que sólo contenían en germen algunos aspectos del desarrollo total de *El mito gaucho*. Mientras en 1934 se publica "*La existencia pampeana*" [de la cual no he conseguido datos bibliográficos; véase David (1999a: 75) y David (2004: 97-98)], en 1944 tiene su aparición "*Para una metafísica de la pampa*" en la revista *Antología* [véase Astrada (2007: 15-20)]. Sin embargo, el grueso de *El mito gaucho* será escrito y publicado en el bienio 1947-1948. Para demostrar la intimidad que esta nueva producción filosófica tiene con la euforia provocada por los años de oro del peronismo, puede apelarse al título que Astrada le dió a lo que luego sería la primera parte de aquel libro, publicada en el volumen *Argentina en marcha* en 1947, a saber: "*Surge el hombre argentino con fisonomía propia*". En todo caso, es seguro que recién con los fragmentos que se producen durante estos años la metafísica nacional alberga una específica dimensión política.

representativos de ese breve pero fructífero matrimonio entre filosofía y política bajo la égida del fenómeno peronista.

En esta parte del trabajo me propongo, por tanto, hacer una exploración de esa metafísica, centrándome en el libro de Carlos Astrada *El mito gaucha*, de 1948, tal que la muestre en su vinculación con el contexto ideológico oficial de su época.⁹¹ De este modo, nuestra labor estará orientada a un análisis más o menos integral del contenido político de ese texto, y al modo como el núcleo de su planteo se comprende y se enriquece a través de sus filiaciones ideológicas con el discurso del peronismo, al punto de constituir una de sus bases interpretativas más significativas. Este parentesco de los núcleos simbólicos que comparten ambos tipos de construcciones nos permitirá, en primer lugar, detectar el punto más acabado y pleno de la “alianza” teórica entre el filósofo y el movimiento, la que en definitiva justificaría finalmente la invocación a un *periplo peronista* en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada. Pero, en segundo lugar, alcanzaríamos a ver el elemento comprensivo más importante de esa coincidencia ideológica, con lo que finalmente podríamos asignar un significado explicativo al fugaz paso de Astrada por las filas del justicialismo y a las huellas que ese paso dejó en su producción filosófica total. Es decir que, según creo, hacer frente a este análisis no sólo tiene la importancia de arrojar una descripción del punto más sustancioso del periplo peronista astradiano, sino de una clave fundamental para la comprensión integral de su trayectoria intelectual total.

Con este objetivo, me concentraré en las coincidencias doctrinarias que esa obra mantiene con los planteos relativos a la *tercera posición*, tal como es presentada por Juan Domingo Perón en la conferencia que se conoce como *La comunidad organizada*. Intentaré mostrar que ambos textos, a pesar de su heterogeneidad aparente, comparten una serie de nociones políticas afines muy enraizadas en la concreción de la coyuntura histórica e intelectual de la Argentina de mediados de la década de 1940, formando parte importante en la serie de producciones culturales que fueron creando las identidades simbólicas del contexto político, aunque más no sea en un nivel eminentemente intelectual.

La estrategia que adoptaremos en este análisis particular será por tanto intentar ofrecer los elementos que nos permitan ver, para el caso particular de las obras que presentamos en esta **Segunda Parte**, cómo su adscripción ideológica a un movimiento político teje un código o

⁹¹ Es necesario recordar que la segunda edición de esta obra, realizada en 1964, dista muchísimo de su versión original de 1948, ya que en ella se llevan a cabo una serie de agregados que modifican sustancialmente el planteo del texto, muy especialmente en lo referido a su antigua adhesión al peronismo y el posicionamiento con respecto a las distintas orientaciones que a partir de 1955 fueron adquiriendo rasgos propios, tanto al interior de la Universidad como fuera de ella. Por ello es que en nuestro análisis no serán incluidos esos agregados, algunos de los cuales son muy conocidos, como la “**Introducción**” (1964), por su carácter decididamente polémico.

trama hermenéuticos a través de los cuales el texto adquiere un renovado sentido y una profundidad mayor en sus capas de lectura, aun cuando dicha adscripción es mayormente indicada por breves indicios textuales y biográficos del autor en cuestión. Nuestro objetivo inmediato entonces es mostrar qué nuevas lecturas de *El mito gaucho* nos permite hacer su filiación peronista y, a través de ellas, rastrear el universo simbólico común entre una enunciación filosófica y una pronunciación política que han colaborado a construir una capa de sentido en el contexto socio-político y discursivo de su época.

CAPÍTULO 5: *El mito gaucho* y la estructura existencial del hombre argentino

El mito gaucho de Carlos Astrada es un libro que *prima facie* se inscribe sin más en la saga de producciones de crítica literaria y ensayística relativas al tema nacional, al carácter de lo argentino. Esta tradición, inaugurada de algún modo por el *Facundo* de Sarmiento, es revitalizada y consagrada por Leopoldo Lugones, quien en su obra *El payador* erige al poema *Martín Fierro* como símbolo central y ordenador de las metáforas que giran en torno de lo nacional.⁹² A partir de allí despuntarán una serie de tópicos, ya en germen en la obra de Sarmiento (y en buena parte de la generación del 37), pero reformulados por Lugones con cierta sistematicidad y tomando como eje la presunta épica nacional puesta en verso por José Hernández. De este modo, el gaucho como tipo humano, la pampa como medio autónomo y potente de su desarrollo psico-vital, el contraste entre campo y ciudad, las influencias étnicas de Europa y el indio, el destino social de la Argentina, así como el poema *Martín Fierro* tomado estética, épica y míticamente, son temas que no dejarán de ser abordados en las variaciones, influidas directa o indirectamente por el modernismo lugoniano, de autores como Borges, Martínez Estrada, Mallea, Scalabrini Ortiz y Astrada; hasta llegar a reflexiones más

⁹² Aunque ya en 1913 se puso en duda la originalidad de Lugones en la consagración del *Martín Fierro* como poema nacional [véase Leguizamón (1913) y Gálvez (1913)], no caben dudas de que el éxito de *El payador*, signado por la destreza literaria y una cierta inteligencia erudita de Lugones, fue decisivo para que el poema hernandiano fuera instituido con bastante consenso como poema nacional y retomado por varias generaciones de escritores como la expresión más acabada del hombre que habita la pampa. En esta misma línea, no es una observación menor aclarar que en esta suerte de fundación lugoniana también comienza a adquirir forma la manifestación de un nacionalismo culturalista, que alcanzará gran difusión a medida que avance el siglo XX y que estará focalizado en representaciones identitarias de la nación que se basen en la conformación de un tipo humano local de rasgos raciales y culturales distintivos [véase Prislei (1999: 180-186)]. Aunque pasado por el tamiz de las reservas ideológicas propias de mitad del siglo XX, la cosmovisión astradiana de la nación encontrará, en 1948, varios puntos de entronque con esa tradición.

contemporáneas y alejadas como las de Murena y Kusch, que retoman a su modo los lugares habituales del ensayo de tema nacional.⁹³

Como indicábamos, el libro de Astrada puede ser visto, no sin razón, como un eslabón de esta cadena de producciones intelectuales. Sin embargo, como el resto de los eslabones, él presenta sus signos distintivos que lo tornan interesante para el estudio. Estos signos son diversos en principio. Sin embargo, hay dos de ellos que destacan porque de alguna manera configuran la orientación general del libro sin estar notoriamente presentes en sus líneas. Su captación parece inmediata y transparente, aunque el texto nos dé muy pocos elementos textuales para su endilgamiento, al punto de que uno podría preguntarse si estos dos elementos se descubren primeramente por su presencia solapada en el trabajo de Astrada, o más bien porque uno conoce su trayectoria política e intelectual. Estos elementos son el existencialismo y el peronismo.

En efecto, la prosa modernista destaca en *El mito gaucho* como la primera máscara identitaria que el lector puede reconocer del texto⁹⁴. En primera instancia, pareciera que el código estético-literario alentado por Lugones es el mapa que guía la lectura de la obra. Si bien es cierto que apenas comenzado el primer capítulo Astrada hace una referencia a la filosofía de Kant con la que pretende inscribir a su trabajo en el marco teórico de la *antropología pragmática*⁹⁵, la débil presencia de tecnicismos, numerosos en sus principales obras anteriores,

⁹³ Sería una torpeza, aun en una reseña más escueta que ésta, ignorar el hecho de que todos estos tópicos también fueron trabajados, en su peculiar estilo, por los escritores positivistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Pero también es claro que, si bien pueden percibirse algunas influencias residuales de esa escuela en la tradición inaugurada por Lugones, la diferencia estilística y metódica del modernismo significa un quiebre profundo respecto de la posición positivista. Asimismo, no es nada pareja la intención valorativa que cada uno de estos autores mantiene en relación al gaucho o a la figura que ocupe su lugar. Mientras que para Sarmiento el gaucho como tipo humano encarnaba la barbarie [véase Sarmiento (2005: Capítulo III: Asociación - La pulpería, 65-72)], para Astrada será el portador de los valores germinales de un destino nacional justo y libre. A su vez, dentro de la corriente positivista, generalmente adversa a lo que el gaucho representa como tipo político y social, encontramos que Ramos Mejía, aun reduciendo el carácter de las multitudes al modelo de los seres biológicos de constitución primitiva, halla en ellas la posibilidad, casi aleatoria pero reivindicable, de un acto de grandeza. El ejemplo paradigmático serán las multitudes que forjaron la independencia nacional, integrada por gauchos y figuras afines [Véase Ramos Mejía (S/F), Capítulos I y IV].

⁹⁴ Vale la pena destacar que ese estilo modernista estuvo ausente en la prosa de los libros escritos por Astrada durante el período que comienza con *El juego existencial* (1933) y que culmina con *El juego metafísico* (1942), en los que predominaba una preocupación por la claridad conceptual antes que un refinamiento de la prosa, aun cuando conservaba la elegancia propia del academicismo filosófico. Si bien, como refiere Guillermo David [véase David (2004: 143-144)], el modernismo lugoniano comenzará a estar presente en la redacción del filósofo cordobés a partir del *Nietzsche* (1945), lo cierto es que no era tan notorio como en esta obra de 1948, lo que nos puede hacer pensar que las formas literarias con que se expresa este ensayo están ligadas a una serie de estrategias argumentativas asociadas al tema que se desarrolla y a la tradición que lo apuntala.

⁹⁵ El catálogo de referencias filosóficas queda completado con algunas breves menciones o citas de Aristóteles, Husserl, Scheler, Feuerbach, Leibniz y Nietzsche. En todo caso, nunca la dedicación a estos autores alcanza un carácter erudito o académico suficiente para acercarlo al tipo de producción tradicional, tal como Astrada la venía desarrollando durante el decenio 1933-1942. Este dato, junto con el que hemos referido en relación al estilo del texto, también parece querer hablarnos sobre las transformaciones que el peronismo motivó en el pensamiento del profesor de Buenos Aires. Para una importante reseña de la actividad filosófica de Carlos Astrada durante la década de 1930 y de la composición técnica de sus obras del período, véase David (2004: Capítulos III-V).

demanda un esfuerzo interpretativo por parte del lector desprevenido para reconocer delante suyo un producto de la filosofía, que es la disciplina en la que Astrada quiere y suele ser reconocido.⁹⁶

No obstante, en mi opinión, es el existencialismo latente, insinuado en términos usados un poco vagamente como “tarea”, “proyección” y “disposición anímica”, además de algunos otros más generales como “esencia” y “entes”, el que ofrece la lógica discursiva en la que se desarrollará la trama de la elucubración vertebral.⁹⁷ Ello se comprueba especialmente en la primera parte del libro, llamada originalmente “**Raíz, estilo y proyección del hombre argentino**”,⁹⁸ que de algún modo dará los principios elementales sobre los que se apoyarán las diferentes tesis de los capítulos restantes, además de esconder el contenido más propia y

Por su parte, Llanos sobreestima la influencia que en la confección de *El mito gaucho* tuvo la antropología pragmática kantiana, mencionada en Astrada (1948a: 180, nota 99) más como una declaración de principios teóricos que como una verdadera pauta metodológica. Además, Llanos percibe, de manera sorprendente, la presencia de Cassirer en las páginas de ese libro, aparentemente sugestionado por su conocimiento del artículo “**Mito, tiempo e historicidad**” de 1953, donde Astrada sí participa de los enfoques de aquel autor sobre lo mítico, en un registro radicalmente diferente al de 1948 [véase Llanos (1962: 50-51)].

⁹⁶ Tal vez esta tensión se deba precisamente al hecho de que, al pretender *El mito gaucho* correrse parcialmente de la herencia europea propia de la formación académica astradiana, visiblemente preponderante en toda su obra anterior, este texto se somete a un doble propósito: por un lado, reconoce la necesidad de extraer sus influencias de una herencia eminentemente hispanoamericana, como la modernista; por el otro lado, requiere fundar una nueva línea filosófica que pueda gozar de una doble ciudadanía: la autenticidad autóctona y la excelencia especulativa. En relación a este último aspecto, parece expresarse correctamente Gerardo Oviedo cuando aduce que, si bien *El mito gaucho* no ha logrado acaso inculcar una fe generalizada en un mitologema como “fundamento simbólico” de la nacionalidad ni en una épica que lo exprese, sí logró producir una hermenéutica con un estilo diferencial y una intención politicista que hará aportes importantes para la cultura intelectual argentina [véase Oviedo (2005: 91)]. Sin embargo, eso no podía ser aun perceptible en el año 1948, cuando este texto recién ingresaba, con su batería de símbolos y signos, al circuito de la alta cultura argentina y latinoamericana.

⁹⁷ La misma advertencia puede registrarse en Mercado Vera (1950: 58), quien afirma que la concepción del hombre desarrollada en este texto “se prolonga en la dirección de la ontología existencial heideggeriana, aunque sólo ocasionalmente la aluda”. Sin embargo, puede comprobarse que su elemento existencial (al menos tal como lo había heredado de su admirado maestro Martin Heidegger) no resulta tan obvio, si hacemos un registro de la prudencia que habitualmente tienen los comentaristas al respecto, o bien, las opiniones harto dispares que la cuestión ha provocado. Por ejemplo, mientras leemos que “con marcado lenguaje heideggeriano Astrada interpretará la tarea del hombre argentino a partir de su historicidad” y “también extraerá de Heidegger la idea de que son los poetas los que saben vislumbrar [esto]” [Bustos (2009: 38)], en contrapartida, encontramos aseveraciones como la siguiente: “A su vez, este desarrollo marca un enérgico desprendimiento de todo compromiso con Heidegger” [Caturelli (1993: 440)].

Con todo, el reconocimiento del carácter existencialista de *El mito gaucho* pocas veces ha pasado de ser una mera advertencia al lector, y los análisis que intentan rastrear la “lógica” existencialista de este texto normalmente resultan insuficientes. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en Perelstein (1957: 59-63), donde se califica a la primera parte de este libro como “un meduloso producto de la forma más acabada de la filosofía existencialista en su culminación” [Perelstein (1957: 59)], cuya mayor inspiración podemos hallarla en el “profetismo mítico-poético” de Heidegger. En última instancia, para la autora, el existencialismo de la primera parte de *El mito gaucho* se percibe en la conformación de un tipo espiritual para el hombre argentino a partir de una búsqueda de los rasgos “ontológicos” inscriptos en un pasado original y en su plasma telúrico. Esa búsqueda finalmente se reduciría al hallazgo de los “antecedentes de nuestra cultura nacional y de la Nación”. A este reduccionismo culturalista se agrega la concepción del existencialismo como un conjunto de actitudes intelectuales (“desazón que nos punza”, “irracionalismo contemporáneo”, “sentido de urgencia solícita”, “angustia existencial”, “decisión para la muerte”), más que como una teoría dispuesta a dar cuenta conceptualmente de la conformación de una estructura inmanente del *existente* en su relación cognitivo-ontológica con su mundo circundante. Los parámetros del materialismo dialéctico en el que reposa la reflexión de la autora sólo le permiten ver en el existencialismo un vulgar subjetivismo sin asidero en la realidad concreta (prejuicio que no impedirá a un intelectual comunista de la jerarquía de Héctor Agosti emprender una válida crítica interna del existencialismo

caudalosamente filosófico del texto. A causa de ello, intentaré realizar una lectura deliberadamente existencialista de esa primera parte, con la intención de poner en evidencia la trama conceptual desde la que se construye el texto, no expresamente confesada por el autor.

El mito gaucho es inaugurado con la idea de que el ser del hombre argentino es una *tarea*. Si bien este ser posee una esencia en su “filiación telúrica, anímica y espiritual, que sella y define su idiosincrasia”,⁹⁹ lo cierto es que ella está comprometida en el hacerse destinal del hombre argentino por el cual no queda definida estáticamente en su presente realidad efectiva, sino que se dinamiza en la labor de construir una comunidad con perfil propio y auténtica por los “existenciarios” que la conforman. De esa manera, la esencia del ser del hombre argentino tiene un fuerte compromiso con una temporalidad, en cuya modulación existencial, entre los extremos de un mito originario y la tarea de una prospección, alcanza el “devenir e incremento de su realidad histórica”. El hombre argentino está suspenso entre la heterogeneidad de sus elementos formativos (dados por la secuencia de los aportes nativos y foráneos a su constitución bio-espiritual) y la integridad de un perfil que va recortando en las posibilidades hacia las que se proyecta. De allí que Astrada corrija su exposición aclarando que el hombre argentino es ante todo un ideal hacia el que se encamina el hombre real de la pampa, “el de hoy”, que dueño de sí mismo, está en proceso de virar su ruta histórica hacia una participación universal.

“Peregrino del trabajo y la creación sobre los caminos infinitos de su solar privilegiado, avizora, a flor de pampa, rutas ecuménicas.”¹⁰⁰

De esta manera, comprobamos que el primer esbozo dibujado por Astrada del ser argentino plantea el panorama de una realidad parcial, inacabada, con rasgos que se presentan como novedosos pero que no llegan a configurar una figura existencialmente definida, no

astradiano, en su comentario a *La revolución existencialista*, como lo he de comprobar más abajo, en la nota 214). Desde ese mismo punto de vista, reputará a las denuncias socio-políticas que Astrada hace en su libro de 1948 como ajenas a su raíz filosófica. Por las mismas razones, asimismo, es que Berta Perelstein no puede advertir que no existe ninguna incompatibilidad entre la “fe porvenirista” de la segunda parte del libro, con la “angustia existencial” o la “decisión para la muerte” (que la autora considera reemplazada por una “decisión para resolverse a conquistar y asumir la mayoría de edad”), como si hubiera allí una contradicción en los términos. Contra este tipo de simplificaciones pretenderá orientarse mi exposición del existencialismo como “código interno” de *El mito gaucho*.

⁹⁸ Parece confirmar nuestra tesis el hecho de que Astrada, en la segunda edición de *El mito gaucho* de 1964, haya suprimido de este título la palabra “proyección”. Precisamente, unos años antes nuestro autor había comenzado su distanciamiento de las posiciones filosóficas de Heidegger para inclinarse hacia la dialéctica hegeliano-marxiana. Es en ese contexto que decide disminuir la presencia de los vocablos más claramente existencialistas.

⁹⁹ Astrada (1948a: 69).

¹⁰⁰ Astrada (1948a: 70)

obstante que ya se vislumbra en lo dado en ese ser una intención o vocación de desarrollo ulterior hacia formas muy logradas de existencia nacional y cosmopolita. Esos rasgos, más que manifestarse bajo el aspecto de fenómenos exactos y comprobables, se intuyen más bien en la impronta de un estilo prospectivo que, evadiendo el influjo tenaz de “nexos sanguíneos” de “otras latitudes”, nace del componente telúrico aportado por el suelo pampeano y el “germen de altísimo destino” inaugurado por los fundadores de la patria. A pesar de que el carácter plástico de su ser sólo se nutre de esas prósperas fuentes, Astrada advierte que el alma del hombre argentino, “antena supersensible para las ondas lejanas”, no ha sabido poner freno a su receptividad de la cultura europea y universal, careciendo de criterio para elegir lo adecuado y lo inadecuado de ese aporte para su desarrollo. En alguna medida, la tarea esencial en que se dirime el ser argentino radica en una sintonía entre aquella plasticidad y esta receptividad, es decir, en poner de común acuerdo las posibilidades en que se proyecta el ser y el elemento existivo, psico-vital, en que esa existencia se perfila.¹⁰¹

Esta tarea adquiere el carácter de un programa de realización existencial centrado en el reconocimiento y fomento de la interrelación que deben operar los tres elementos que configuran la estructura dinámica de lo que podríamos llamar “la temporalidad argentina”.¹⁰² Estos elementos serían la pampa, el mito gaúcho y el destino argentino.

La pampa es “el plano horizontal” y “la estructura existencial” a partir de los cuales el hombre argentino desplegará sus posibilidades de ser. Estos dos caracteres, el espacial y el estructural, demarcan la función temporal de la pampa como lo presente, la totalidad óptico-

¹⁰¹ Véase Astrada (1948a: 69-71).

¹⁰² En esta primera parte, Astrada no menciona explícitamente el problema del tiempo. Ello se llevará a cabo en la segunda, dentro de la cual nuestro autor traza una hermenéutica del poema Martín Fierro en tanto que épica portavoz privilegiada del mito gaúcho. De su lectura del contrapunto “especulativo” entre Fierro y el Moreno, surge la idea de una cosmogonía gaúcha. El tiempo en ella se muestra en la imagen del giro eterno de una rueda cuyas revoluciones incansables van ampliando el margen de desarrollo del individuo y la comunidad, y ofreciendo el nexo por el cual las generaciones se continúan las unas a las otras. “El hombre argentino concibe y vive el tiempo como incrementación constante de su destino, de sus posibilidades vitales, es decir como movimiento de una rueda que en cada giro se agranda, se enriquece en su sustancia” [Astrada (1948a: 118)] La prefiguración de sus posibilidades vitales, permite al hombre argentino impulsarse hacia el futuro bajo la forma de una “impaciencia creadora” a partir de las virtualidades presentes de su ser.

A pesar de este hallazgo antropológico de la especulación astradiana, sólo a partir del cual emerge explícitamente el problema del tiempo, resulta irrepresentable la osamenta filosófica de la primera parte sin el esquema básico de la temporalidad presentado en la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Como veremos, allí habrá una absoluta e inexpressa imbricación existencial entre las dimensiones temporales que reactualiza en el contexto argentino el esquema presentado por Heidegger para el *Dasein* (es decir, para el “en cada caso, uno mismo” pretendidamente universal): “La temporalidad se temporiza como advenir presentante que va siendo” [Heidegger (2003: 379)], donde cada ingrediente temporal de la estructura existencial de la cura “se temporiza” totalmente en cada éxtasis o dimensión del tiempo [consúltese Heidegger (2003: “Temporalidad y cotidianidad”, 361-402)]. A su vez, este esquema volverá a aparecer en el nivel antropológico del mito gaúcho, reproduciendo en la segunda parte las estructuras presentadas en la primera. De este modo, lo que diferencia de un futurismo en general al *porvenirismo* argentino es que “este futuro, como futuro viviente, establece, tiene ya, un nexo con su pasado inmediato, con su ayer, y está inmanente en su hoy. Lo que está siempre ‘por venir’ no se pierde en una dimensión rectilínea, que se aleja del impulso del punto de partida, sino que gira continuamente en torno del eje de la ‘rueda’ que es el tiempo, para Martín Fierro” [Astrada (1948a: 118-119)].

fáctica en el seno de la cual hacen frente las cosas con las que tiene que comerciar el existente argentino. Es precisamente esa *presencia* cósmica totalizante el escenario sobre el que se desenvuelve el hombre patrio y que deberá trascender hacia una humanización de su tierra con un perfil nacional propio, ya que, en su funcionalización temporal, la pampa dispone de ciertos componentes obturantes o inhibidores del despliegue prospectivo de su habitante. De allí que para Astrada la pampa sea nuestra Esfinge, es decir, el misterio ontológico que debe ser develado para posibilitar la apertura del ser argentino. Este misterio se halla inscripto en el fenómeno de la fuga de los horizontes, propio de la extensión llana de la pampa, que de algún modo predelinea o condiciona el perfil original de nuestros modos de proyección.

“Es tal el hechizo que la lejanía, el esfumarse de todo límite, ejerce sobre el hombre argentino, que su ser, en un dramático intento por trascender, es un proyectarse hacia un horizonte que constantemente se aleja y dilata, sin que a este ser se le brinde naturalmente la posibilidad de retomarse, de estabilizarse en una firme tesitura ontológica y hallar, por añadidura, el centro de su gravitación anímica.”¹⁰³

Este carácter huidizo de la pampa como paisaje sobre el cual el argentino *ejecuta* su existencia, ya está marcando de algún modo los contornos fisonómicos de esta existencia misma. La desorientación y la errancia se vuelven por ella constitutivas del despliegue práctico del hombre y demandan un redoblado esfuerzo para salvar la distancia “natural” que lo separa de sí mismo y del mundo como totalidad referencial de los entes con los que debe enfrentarse. El resultado lógico de este carácter es que el habitante de la pampa, perdido en su soledad y en sus límites difusos, no se encuentra nunca en la familiaridad de lo cotidiano; no puede alcanzar una textura ontológica desde donde asirse y emprender su tarea existencial. Esta dificultad en el trascender marca las huellas anímicas que la pampa imprime en nuestro ser: melancolía, soledad, extrañeza y dispersión.¹⁰⁴ A su vez, esta función fáctica de la pampa sobre el plano existencial no dejará de tener sus fuertes consecuencias colectivas:

“La soledad telúrica de la pampa, que nos oprime, es la soledad de una tierra en la que, por ser débil aún la raíz humana de la convivencia, ésta carece de la proyección histórica y de la pasión que lleva a los hombres a encontrarse y compenetrarse recíprocamente, bajo la constelación de un destino común.”¹⁰⁵

¹⁰³ Astrada (1948a: 77).

¹⁰⁴ Véase Astrada (1948a: 73-74 y *El paisaje originario, o mítico, del hombre argentino*, 74-79).

¹⁰⁵ Astrada (1948a: 78).

Motivado por este carácter siempre embrionario de la unión de los hombres que conviven en la pampa, exige nuestro autor la recuperación del mito cobijado originariamente en su seno, para el desarrollo pleno de esa unión bajo la forma de una comunidad. Para Astrada, el ser de una existencia histórica viene de un origen velado por el olvido y repuesto, conservado o develado por un mito. Es decir que el mito, en su función temporal, retoma el caudal de una experiencia originaria, de un inicio histórico común, y lo actualiza permanentemente con el fin de mantener operativo, a la vez que renovarlo, ese impulso originario. Como es claro, Astrada niega estar refiriéndose a lo mítico como manifestación de un estadio primitivo de la cultura, y más bien apunta a un sentido filosófico de mito en tanto es la *disposición anímica* con la que el hombre, telúricamente situado, percibe mediante imágenes el mundo circundante, en especial el aspecto de la naturaleza omnipotente. Esta interpretación figurativa del ser, nutrida desde el *humus* local en que nace, modula históricamente un imperativo fundado en un momento “mítico” del pasado, es decir, olvidado y recuperado desde las cualidades re-presentativas de un *epos*, en cuya cifra discursiva se compromete el hombre en una conquista y humanización de su paisaje.

La disposición de un mito imprime al individuo y al colectivo un ademán ontológico peculiar que se orienta hacia el cumplimiento de un destino singular (el futuro), predelineado en aquel comienzo olvidado y reconfigurado. El mito no es un producto perecedero de un estadio primitivo de la cultura, sino que opera siempre “en todas sus empresas de orden espiritual e inclusive en la programación de sus tareas pragmáticas”¹⁰⁶, asignando al agente un estilo y un perfil psico-vital propios, con los que pueda identificarse. Si hacemos un poco de exégesis en torno al planteo astradiano, debemos tener en cuenta que, si bien el destino configurado no precede al origen mítico, ya que de algún modo es propuesto por él, también es necesario reconocer que ese origen se vuelve tal en la medida en que es la fundación de un proyecto existencial común a los habitantes de un mismo predio telúrico (en nuestro caso, la pampa).¹⁰⁷ Esta nota también hace a la imbricación temporal de los “éxtasis míticos”.

“Mito de los argentinos o mito gaucho es, pues, el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita, que ella tiende a alcanzar como auto-comprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Astrada (1948a: 81).

¹⁰⁷ Para una explicación alternativa de las relaciones temporales en la concepción mítica de la nación propuesta por la obra de Astrada (que aparentemente trasciende los límites de la 1ª edición de *El mito gaucho*), puede consultarse Ipar (2000: 286-287).

¹⁰⁸ Astrada (1948a: 82).

Retomando el hilo del argumento astradiano, recordemos que lo primero que surge ante la pregunta por el ser del hombre argentino es la certeza de una tarea, de un quehacer que está por hacerse, pero ya parcialmente hecho. En esta interrogación, y la certeza que supone, están involucrados existencial y anímicamente los sujetos que preguntan. De modo tal, la pregunta implica una asunción. Es entonces cuando comienza a temporalizarse la estructura existencial argentina. Empuñada la tarea, en principio como un componente formal de la indagación, se requiere de un asidero, una base óptica desde la cual emprender el viaje de la proyección, esto es, del reconocimiento de un impulso prospectivo originario. Esta base ineludible, la pampa, ya impone, como dijimos, sus peculiares obstáculos para esa realización, para un encuentro del hombre argentino consigo mismo. Allí es cuando el pasado y el presente argentinos comienzan a jugar la dialéctica del tiempo, en función del futuro. Ello quiere decir que en vistas a desarrollar esa tarea que el interrogador pampeano halla formalmente en la pregunta por sí mismo, el mito gaucho y la pampa instauran el combate entre el imperativo histórico rescatado por un *epos* y la fatalidad telúrica, que se disputan de alguna manera los contenidos existenciales del hacerse destinal; en definitiva, se trata de la lucha entre el recorte de paisajes humanos y la dilatación de los horizontes, entre el hombre y la naturaleza.¹⁰⁹ En virtud de ese movimiento es que las posibilidades de ser del hombre argentino se van tornando progresivamente conscientes.

El mito gaucho se encuentra nítidamente encarnado en el poema *Martín Fierro* de José Hernández, cuya epopeya marca el ritmo psico-vital en que el ser del hombre argentino se desarrolla en vistas a la conquista de la pampa. De esta suerte, el filósofo cordobés apuntará dos actos en los que se divide el drama de este periplo vital humano que representa el de un pueblo entero. En principio, las cosas del mundo mantienen su preponderancia y el hombre de la pampa permanece indefenso ante el poder de la naturaleza local y determinado unilateralmente por su influjo. La ambulación de Martín Fierro descrita en la *Ida* y la dispersión del héroe expresan este temple melancólico y solitario del argentino, signado por la fuga de horizontes. Perdido de su destino y suspenso en el océano caótico de los entes, el gaucho errante es “una partícula animada y silente” arrastrada por las fuerzas de dos infinitos cósmicos que se disputan su deriva. Porque al influjo telúrico de la pampa le ofrece competencia el símbolo astrológico de la Cruz del Sur. En esta lógica fatal en la que se mueve, el argentino mítico reconoce, empieza a vislumbrar, en la luz de esa constelación celeste, un indicio para sus pasos. En este deambular, Fierro (y los argentinos) encuentra sobre los

¹⁰⁹ Véase Astrada (1948a: *El ser del hombre argentino*, 71-74 y *El hombre argentino y su mito*, 81-83).

contornos difusos de la pampa un rumbo y una tarea bosquejados; en la Cruz del Sur (cuyo carácter impulsivo es de un signo más positivo que el de la llanura) encuentra inscrito el mensaje que lo impele hacia el segundo acto de su drama. En él, descubre los indicios que lo llevan a una emancipación del poder pampeano, troquelada por el imperativo original del mito. El hombre argentino empieza a comprender que a la fuerza cósmica de las cosas debe oponer su voluntad y tenacidad; debe renunciar al sosiego del fatalismo errante y resistir sus empujes a los fines de plasmar su destino, la tarea que nace de aquella progresiva autoconciencia, producida por su peculiar temporalidad. Esta asunción es expresada por la consistencia política y humana de la *Vuelta* de Martín Fierro, cuyo tono denunciante (en los discursos de los hijos de Fierro y de Picardía) y su perspectiva cosmológica (en la payada “especulativa” entre Fierro y el moreno) anuncian un despertar de esa conciencia. A partir de entonces, el gaucho identifica a la pampa como su paisaje, en el que se halla pre-dibujada su textura anímica cabal, y asume su destino en, por y contra ella, emparentando su liberación existencial con la conquista de la esfinge pampeana.¹¹⁰

He intentado presentar, bajo la forma de una exégesis interpretativa, un esquema básico de la metafísica nacional desarrollada en este libro arduo y difícil. La trama teórica de ese planteo se completa con ribetes y enmiendas que complejizan su asunto. Sin embargo, he encarado la necesidad de exponer y resumir esa doctrina intentando conservar la simplicidad de sus puntos centrales. La importancia de este desarrollo en la versión esquemática que acabo de plantear, quedará justificada, según creo, por lo que sigue; ya que, como intentaré mostrar, Carlos Astrada desprende de él una concepción política vital para comprender su filiación ideológica peronista y la inscripción de este texto en el marco de una literatura, no sólo especulativa, sino también militante.

CAPÍTULO 6: La dimensión política del mito gaucho

Como es evidente, la proyección fuertemente comunitaria del mito gaucho ya apunta por sí misma una incipiente dimensión política. Como todo mito, aquél que emerge de la adopción simbólica de la figura arquetípica del hombre argentino, el gaucho, también es el resultado de la facultad histórica de un pueblo o comunidad cuya unidad le viene de la estructura extática conforme a la cual las dimensiones del tiempo se combinan para dar una dinámica de desarrollo material y espiritual a ese pueblo y su relación con el mundo en que está arrojado. De este modo, el mito gaucho revive los indicios legendarios de un origen

¹¹⁰ Véase Astrada (1948a: *El hombre argentino a solas con su destino y a la conquista de su paisaje*, 84-88).

vedado, y repone el perfil y el estilo proyectivos auspiciados por él, para la prosecución de un destino colectivo concebido como promoción y desarrollo de un imperativo fundacional: la constitución de una nación peculiar y auténtica con sede en un módulo telúrico que, junto con el componente humano, la constituye.

Podríamos intentar comprender la visión astradiana de la comunidad política comparándola con los modelos clásicos a los que claramente se opone y respecto de los cuales pretende ser una superación, centrada en una concepción más integral del ser humano y su relación con los otros. De esa manera, podríamos afirmar que el sentido de *lo político* en la intención especulativa del profesor de Metafísica y Gnoseología presume de ampliar su esfera de irradiación hacia capas de profundidad no abarcadas por el uso con que la filosofía griega inaugura esa noción. La estructura existencial formada por el mito no sólo determina al hombre como un ser de la *pólis* cuya “naturaleza” encierra la necesidad de la convivencia para la preservación y el buen vivir, sino que además alienta una identidad existencial con el otro conviviente que trasciende el interés personal hacia un compromiso psico-vital con la comunidad humana a través de su pertenencia a, y su asimilación por, la tierra. De manera más limitada, para Aristóteles la comunidad sería “natural” porque, en tanto todo, sus partes no podrían sino definirse a partir de ella (el hombre aislado no es hombre). La prueba irrefutable de esta *naturalidad* es en definitiva el interés privado¹¹¹ en la forma de supervivencia y medro, aunque paradójicamente este interés tendría por fin (o causa final) el ordenarse en vistas a la ciudad-Estado, como ente orgánico presuntamente autosuficiente y, por tanto, perfecto.¹¹²

Por otra parte, continuando con la actitud adoptada en *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, pero desde un refinamiento filosófico mayor y una postura confrontativa igualmente virulenta, aunque más solapada, la concepción astradiana de la comunidad o cuerpo político también va a tener como horizonte conceptual de oposición a la propuesta política del liberalismo clásico. Para éste, la sociedad civil de la que emanaría un régimen de gobierno que junto a ella forma un Estado, es un artificio racional creado mediante un acuerdo entre individuos para asegurar la preservación de la vida individual y la propiedad privada. El elemento material del interés personal mantiene aquí la preponderancia, y el factor identitario por el cual los hombres se unen reside en la mera conveniencia privada y en el riesgo que significa permanecer en el estado de libertad natural. De esa manera, la visión liberal del cuerpo político o comunidad, al asignarles un carácter exterior y accesorio respecto del fin del

¹¹¹ Por supuesto, este “interés” no debe ser tomado en su sentido liberal y moderno según el cual al individuo “interesa” disponer libremente de sus medios y propiedades para su desarrollo material o felicidad personal, sino precisamente como el derecho a conservar la posición natural-social que le corresponde en razón de su linaje y procedencia étnica.

¹¹² Véase Aristóteles (2005: Libro I, 51-95).

hombre, que como individuo aspira a la felicidad personal, pone mayormente el acento en los límites del poder comunitario o estatal, asignándole el rol de mero árbitro entre particulares.¹¹³

En contraposición, podríamos decir que la comunidad para Astrada, antes que *natural* o *artificial*, como en los casos anteriores, es “*esencial*”. Pero deberíamos cuidarnos del sentido con que tomamos esa palabra en este contexto. En efecto, parecería injusto calificarlo de “esencialista”, lo que significaría que Astrada considera a las comunidades humanas como organismos o sustancias ya definidos en ciertos rasgos típicos estáticos y perennes. Por el contrario, el existencialismo de base con que el filósofo conduce sus cavilaciones parece prevenirlo en cierta medida de este “vicio”. En efecto, sería más acertado afirmar que, desde la perspectiva de este autor, la comunidad como ámbito de convivencia en el que el hombre desarrolla su facultad proyectiva es *esencial* en el sentido de que forma parte necesaria en la estructura existencial de aquéllos que la habitan. Los ciudadanos por ella definidos resultan irreconocibles como tales fuera de ese marco colectivo de significación sin el cual los entes (los entes argentinos, polacos, guaraníes, podríamos decir) harían frente de manera aislada y estanca, es decir, al modo como un objeto hace frente a un sujeto, que es el modelo de conocimiento con el cual el existencialismo intenta romper lazos.¹¹⁴ Es de esta forma que la comunidad o pueblo pueden ser llamados “esenciales”, aun cuando son postulados como una tarea, un “tener que hacerse” y un programa colectivos.¹¹⁵

¹¹³ Para una visión integral de la concepción liberal de la sociedad y el Estado, véase Bobbio (1992); y para un análisis comparativo del desarrollo del liberalismo político en los autores clásicos modernos, véase Bobbio (1985: **Capítulo 1. El modelo iusnaturalista**).

¹¹⁴ Para un primer acercamiento a la crítica del modelo moderno de conocimiento, véase Heidegger (2003: §13, 72 y ss).

¹¹⁵ A partir de lo que desarrollaremos más adelante en referencia a la adscripción ideológica de este texto al peronismo, se tornaría necesaria una problematización de esta lectura no esencialista de la comunidad argentina tal como la concibe Astrada. En efecto, como expondremos un poco más adelante, puede distinguirse entre una lógica interna del texto estructurada por el existencialismo, y un código externo de comunicación con el lector dado por la suscripción del pensamiento astradiano al peronismo. A partir de esta distinción, sería prudente sugerir la posibilidad de que el existencialismo, como impedimento de una orientación esencialista del planteo de nuestro autor, opera en un plano meramente formal. De tal manera, la estructura temporal con que nuestro filósofo diagrama su teorización lo obliga a totalizar un devenir constituyente del ser del hombre argentino y de su dinámica convivencial. En el marco de esa dinámica, la comunidad sería un componente estructural en tanto se conforma como la principal instancia de totalización y cristalización de ese devenir. Sin embargo, pronto veremos cómo, a causa de la necesidad de esta obra de hacerse comprender a través del peronismo, Astrada debe inclinarse a suponer contenidos esenciales para la comunidad argentina, a los fines de vincular el proyecto ontológico del destino nacional, inicialmente indeterminado, con los designios de la política justicialista que en gran medida ya estaban determinados por la breve historia de ese movimiento. Desde este punto de vista, Astrada puede ser sospechado de esencialista, en un sentido polémico, y en cuya percepción también colaboran el tono nacionalista del texto y el telurismo propuesto. Cabe destacar que esta observación parece entrar en oposición con la propuesta por Ezequiel Ipar, para quien la articulación misma en que se desarrolla la concepción mítica de la nación (en definitiva, lo que acabamos de identificar como el aspecto formal del planteo), ya está inicialmente orientado al cultivo de “una tradición fuerte” supuesta en la impronta cultural que necesariamente exigiría, de acuerdo a este comentarista, un origen fundacional mítico [véase Ipar (2000: 286-288)]. Otra opinión alternativa fue esbozada brevemente por Gerardo Oviedo, quien asume el esencialismo inscripto en *El mito gaucho*, pero matizándolo con el aspecto “universalista, pluralista y abierto” que pervive en la conjugación entre “forma autónoma” y “apertura de universalidad” [véase Oviedo (2007: 184)]. También se puede encontrar una lectura “esencialista” de *El mito gaucho* en Llanos (1962: 51-54), aunque este autor no lo haya advertido explícitamente.

Es entonces cuando se vislumbra una primitiva dimensión política de relevancia en este texto. Si bien puede sostenerse que el mito gaucho es la pauta de un estilo y una intención de trascendencia (“ademán ontológico”) que puede o debe asumir cada argentino individualmente, en su plena concreción psico-vital, y en tanto modo de percepción de la realidad óptica (*comprensión del ser* argentino), debe ser tomado como un plexo de significación siempre compartido y siempre resignificado en la interacción de la convivencia de aquéllos que lo comparten. En esta asunción de una significación y en esta construcción de una resignificación, dinamizadas por el carácter extático del mito gaucho, los argentinos se forman como pueblo y se proyectan hacia un destino común, de acuerdo a los imperativos de ese mito. Las múltiples referencias a esta suerte de *Dasein* colectivo conformado por el mito (que se diferenciaría del *Mitsein* en que éste, en última instancia, es personal), además de desarrollar con la amplitud que corresponde el tema planteado por la obra, se encargarán de configurar con retazos una fisonomía general y política de la comunidad nacional argentina.

Esta fisonomía general quedará parcialmente conformada por ingredientes ideológicos que se entremezclan con el argumento del libro. En el §6 de la primera parte ya se empieza a insinuar esta toma de posición al identificar al hombre argentino arquetípico con el gaucho de las gestas de la independencia. Estas “huestes” eran las portadoras del mito, y una vez sentadas (o reconquistadas) las condiciones de la formación de una comunidad política, se retiraron a la pampa a plasmar su ideario, legítimo en virtud de su sacrificio. Sin embargo, Astrada establece inmediatamente una relación de continuidad entre estos iniciadores de “la grandeza de la estirpe” y su “progenie de parias”, que quedaron relegados por una dirigencia extranjerizante y veladora de los orígenes. Es decir que a los temas usuales de una literatura vagamente nacionalista, el filósofo adosa esta elevación vindicativa de la clase popular y marginal que vendría a ser una expresión genuina de la patria, porque “trazó [...] los inviolables límites patrios y empinó a la vida histórica el destino de una comunidad, que soñó asentada en la nobleza de su estirpe y realizadora de sus ideales”.¹¹⁶ Aquí comprobamos un movimiento retórico por el cual se lleva a cabo una inversión de los valores de riqueza, contraponiendo a la ruindad de las clases dirigentes cipayas el enaltecimiento de los excluidos¹¹⁷:

Aunque éste no es lugar para agotar esta interesante discusión, mi hipótesis ante ella apuntaría a señalar una fuerte y vacilante tensión, presente en la mayoría de las obras astradianas maduras, entre esencialismo y existencialismo, nacionalismo y humanismo, y telurismo y universalismo. Un intento de mostrar las dificultades de “catalogar” intelectual e ideológicamente al profesor de Metafísica y Gnoseología puede encontrarse en David (1999b).

¹¹⁶ Astrada (1948a: 83).

¹¹⁷ Véase Astrada (1948a: *El hombre argentino arquetípico y su progenie de parias*, 83-84).

“Sin embargo, el paria soledoso y errante, el hombre silenciado por cosas y ruidos que llegaban de afuera, era infinitamente rico en su pobreza, era nada menos que el poseedor de todo el oro pampeano, pero no ciertamente el de los trigales; era pues, el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad...”¹¹⁸

Posiblemente fuera aquella doble faceta individual y colectiva del mito a que hacíamos referencia más arriba, lo que, unido a este planteo, le permitirá un poco más adelante (§9) hablar de “desertores” del mito. En efecto, la idea de deserción sugiere que el individuo que está vinculado existencialmente al origen y desarrollo de una comunidad, en tanto que ámbito referencial de la trascendencia, es depositario de un cierto compromiso que debe mantener con sus compatriotas y respecto del cual puede volverse fiel (como los gauchos parias conservadores del mito) o infiel (los desertores). Aquéllos que finalmente optaran por esta última posibilidad serían los integrantes de una generación “civilizada” y descendientes de aquella dirigencia inclinada hacia la venalidad y asociada a los intereses extranjeros, ubicada históricamente en la época en que Hernández escribía el *Martín Fierro*. De ese modo, a la progenie marginal del gaucho se oponen las capas cultas que, renunciando a las posibilidades vitales ya pre-dibujadas por el mito para su desenvolvimiento en el marco pampeano, realizan una “fuga de sí” en su constante dirección espiritual hacia Europa. El carácter imitativo de la pseudo-asimilación que esta generación realiza de los elementos de la cultura europea convierte a éstos en productos externos que sólo ofrecen la apariencia de modos *humanamente* auténticos de vivir; “meros habitáculos, con los que se creyó dispensado de formarse conceptos del mundo y de la vida que fuesen fiel expresión de su peculiar modo de ser.”¹¹⁹

Si bien Astrada esgrime una leve justificación de esta deserción, según la cual ella se produjo por la precipitada ansiedad de esta generación de encontrar ámbitos de cultura donde practicar la convivencia, sumado a la dificultad “natural” de recortar paisajes sobre el óptico telón pampeano, el pensador cordobés no le ahorrará el tono “denuncialista” al referirse a la mala importación de la técnica, la ciencia y el arte europeos y la violencia simbólica que con estos productos foráneos aquella generación ha ejercido sobre el pueblo. Astrada observa en los modos de planificación de la economía, del desarrollo industrial y productivo, de la literatura y de la inmigración, diferentes maneras en que las generaciones desertoras (dirigencia y civilizados) han coadyuvado al ejercicio del colonialismo europeo y a su perpetuación.¹²⁰

¹¹⁸ Astrada (1948a: 83-84).

¹¹⁹ Astrada (1948a: 92).

¹²⁰ Véase Astrada (1948a: *La esencia argentina y las generaciones desertoras del mito gaucho*, 91-94 y *Los caminos de la deserción, las sombras clásicas y el hombre argentino solo y ensimismado*, 94-97). Si bien el

Hasta aquí hemos intentado hacer un análisis comprensivo de las perspectivas de la primera parte de *El mito gaucho*, intitulada “I. Raíz, estilo y proyección del hombre argentino”, la más sustanciosa desde un punto de vista filosófico. Para concluir, podemos decir que en ella se establece, desde la perspectiva de su dimensión política, un contrapunto entre la constitución óntico-deontológica de la comunidad argentina, signada por un imperativo de compromiso inaugurado en el origen y reactualizado permanentemente por el mito, y la historia, comprendida como una realidad infiel promotora de la exclusión social, la deserción del proyecto nacional y la dependencia colonial. En este planteo, podemos ver ligeramente modificado el esquema básico de la concepción astradiana de la historia en relación a la versión desarrollada en 1945 en el *Nietzsche*. En aquella oportunidad, la mirada trágica de la historia ponía el elemento *decadentista* sobre el pasado de occidente en sus grandes líneas evolutivas, las que se habían dirigido hacia el imperio del utilitarismo, la técnica y los valores del nihilismo cristiano, para arribar finalmente a un tiempo de crisis redentora, de saturación de las fuerzas históricas que eclosionaban en dirección a la nueva edad del reinado de los valores afirmativos. En resumen, podríamos calificar a aquella posición como eminentemente *ascendente*. En contraposición, en la versión de 1948 Astrada postula el efecto performativo de un primer pronunciamiento, fundante de convivencia, en contraste con el cual puede corroborarse una historia de la decadencia, la que radicaría en un alejamiento de los mandatos destinales de aquel primer impulso creador.¹²¹ Sin embargo, no

tipo de denuncias sociales, políticas y económicas que el filósofo presenta en este contexto tienen una larga tradición en el pensamiento argentino y ya se pueden encontrar desarrolladas en buena medida por la Generación del 37, nótese que el vocabulario y la tónica utilizados por Astrada lo acercan considerablemente a las posiciones de la intelectualidad nacionalista de la década de 1930, en especial a las de la vertiente populista, teniendo en cuenta la preocupación por la justicia social que el cordobés ya arrastraba desde el *Nietzsche* y su concepción de la historia, que tiene como protagonista al pueblo oprimido en su contraposición a las *élites* dirigentes [consultese Buchrucker (1987: 263-274)]. Para estudiar las participaciones concretas de Astrada en los grupos nacionalistas FANOE y Afirmación Argentina con anterioridad al advenimiento del fenómeno peronista, puede consultarse David (2004: 77-78 y 137-139). Por otra parte, en relación a este tema sería importante mencionar la opinión de Hernández Arregui, quien lleva a cabo una valoración de la metafísica nacional astradiana a partir de los criterios teórico-militantes del socialismo nacional. Desde su punto de vista, el Astrada de *El mito gaucho* es un nacionalista sin más. Sin embargo, tuvo una serie de intuiciones que lo situarían en una zona privilegiada del nacionalismo; tales intuiciones rondan en torno al anti-imperialismo, a la base popular del desarrollo de la cultura nacional y a la denuncia de la acción civilizatoria de la dirigencia europeizante. Al respecto, quisiera mencionar dos cosas: por una parte, antes de hacer una valoración positiva de algunos aspectos del pensamiento astradiano, Arregui ya había mencionado el ulterior paso hacia el marxismo del maestro cordobés; por la otra, las contravaloraciones que realiza se apoyan justamente en sus propios supuestos doctrinarios, negándose a la crítica interna; ejemplos de ello los tenemos cuando minusvalora la reivindicación de lo nacional en Astrada por centrarlo en una concepción vitalista de la tierra nativa, sin advertir que “la geografía es también economía”, y cuando matiza las virtudes “revisionistas” del cordobés por haber intentado rescatar la figura de Esteban Echeverría [véase Hernández Arregui (1970: 213-218)]. Estas observaciones no vienen más que a insistir en la dificultad de encasillar al pensamiento de la metafísica nacional en un molde ideológico prefabricado.

¹²¹ No resulta evidente si en el contexto de la teoría astradiana es plenamente identificable el origen olvidado o velado de la Argentina con la Revolución de Mayo de 1810. Ello implicaría remitirse a un tiempo (¿real, existencial?) en el cual ontología e historia no mantuvieran una escisión fundamental. Pero, ¿en qué sentido podría decirse que aquella gesta es un hecho “olvidado o vedado”? No obstante este interrogante, Alfredo Llanos no duda en la exactitud de esa identificación [véase Llanos (1962: 51)]. En todo caso, no puede discutirse que esa

parece pertinente hablar en este caso de una visión pesimista. Como veremos luego, Astrada no ve muy alejado el tiempo en que el hombre argentino, propulsado por el plasma articulador de su mito, recoja nuevamente su legado y lo torne operativo en una futura instanciación histórica. Para graficarlo, a este esquema le cabría la forma de la *espiral* que Astrada describe para la rueda del tiempo.¹²² De tal modo, la historia argentina se desarrollaría, al parecer, en ciclos cada vez más amplios, en virtud de los cuales el hombre argentino va adquiriendo una mayor conciencia de su misión en la pampa, y corrigiendo, refrendando, esa prematura torcedura respecto de su origen, de la cual la oligarquía dirigente es responsable.

Finalmente, la propuesta de Astrada será buscar las vías para esa reconciliación entre mito e historia en la definición de los rasgos peculiares de la argentinidad. Éstos deben buscarse inscriptos tanto en el origen mítico como en el sustrato telúrico de nuestros componentes cósmicos (la pampa y la Cruz del Sur). A través de un empecinamiento en las posibilidades proyectivas marcadas por “nuestro interno devenir”, la configuración cabal de la comunidad estará signada por un descubrimiento de las posibilidades estéticas de nuestros paisajes y la urbanización de la pampa; tareas que serían encomendadas a la flor creativa de las generaciones argentinas, encarnada en las “promociones juveniles”. El resultado, la humanización de la tierra de acuerdo a nuestras características vitales así definidas, dará con la formación de una comunidad “compacta y armónica” y una idiosincrasia propia.

“El hombre argentino, acelerando el ritmo de su sangre, ha de forjar un canto de marcha y de victoria. De marcha hacia una comunidad soberana, dueña de su destino y engrandecida por los valores espirituales que atesore; canto de victoria sobre la intemperie pampeana, sobre el poderío de la naturaleza. Esta lucha, con los elementos cósmicos y telúricos, perfila ante nuestros ojos una magna empresa, que será obra de generaciones sucesivas.

[...]

Este es el medio de modificar, de humanizar la naturaleza de la pampa, o sea apelando a una segunda naturaleza, planeada en función de la existencia argentina, de sus más entrañados designios vitales y espirituales.”¹²³

Revolución estuvo, a criterio de Astrada, inmersa en la corriente del mito, pues “el germen de altísimo destino, estaba ya en la esencia misma de la argentinidad, en la vocación prócer de los fundadores.” [Astrada (1948a: 70)] En ese sentido, no sería del todo inverosímil cargar a ese acontecimiento real e histórico de una función existencial mítica legendaria. Precisamente, más allá de las controversias que los documentos y el análisis historiográfico pueda plantear en torno a las motivaciones y consecuencias de la Revolución, no sería difícil adjudicarle un carácter simbólico según el cual hubo un tiempo, el de la fundación, en el que la realidad pareció corresponder al destino de grandeza de la patria.

¹²² Véase más arriba la nota 102.

¹²³ Astrada (1948a: 98-99).

Por esta vía, Astrada piensa la cristalización de una nueva estirpe humana, con sede nacional y rasgos propios, que a su vez constituya la revitalización del tronco de la civilización greco-latina, para lo cual ya no tiene suficientes energías la envejecida Europa. En definitiva, la consolidación de un ser nacional estaría en función de la incorporación del hombre pampeano a las corrientes universales del devenir humano, en el seno de, y en referencia a, las cuales una autoafirmación de su ser puede hacerlo libre, propio y soberano.¹²⁴

La segunda parte del libro, **II. Martín Fierro y el mito gaucha**, tendrá por función principal hacer visibles las huellas de este contrapunto entre existencia e historia, y del proyecto político astradiano, en los versos del poema *Martín Fierro*, que es la epopeya en que se encarna el mito gaucha. Allí, Astrada hará bailar a las figuras y personajes del poema la ronda de la leyenda, la historia y el destino, mostrando en sus diferentes capas simbólicas los elementos del mito argentino, ya no en el nivel existencial, sino en lo que podríamos llamar el nivel *antropológico*; esto es, en la esfera del desenvolvimiento concreto-existencial del hombre en la pampa. Ese programa quedará expuesto en el temario que entraña la interpelación mítica de Martín Fierro, dividido en **En la fuente del mito, Cosmogonía gaucha y La cosmovisión política**.¹²⁵ Aunque no es un propósito del presente trabajo adentrarse en el análisis de esta región antropológica del texto, hay algo que debe mencionarse en estos capítulos desde el punto de vista político. Ello consiste en las referencias más pormenorizadas a los embates de la historia y la coyuntura políticas, enmarcadas generalmente en tipificaciones ideológicas más o menos usuales en el ideario del nacionalismo populista (del que Astrada tangencialmente participa), y mezcladas con ciertas obsesiones bióticas de Astrada.¹²⁶ El ejemplo más paradigmático es la representación de la oligarquía terrateniente y conservadora en la figura del viejo Vizcacha, con su catálogo de disvalores¹²⁷, a lo que debe sumarse la mención más o menos esporádica de ciertos valores extraídos de las reivindicaciones históricas de diferentes tradiciones políticas pero mayormente aceptadas por el consenso común. El siguiente pasaje puede servir de ejemplo:

“Peticióna Martín Fierro, y, con él, José Hernández, una comunidad armónica, libre, justa, con su ideal educativo, inspirado tanto en sus esencias históricas como en sus ingredientes espirituales y sociales, con sus creencias libremente profesadas, en un clima

¹²⁴ Véase Astrada (1948a: *Prospección de la comunidad y del hombre argentino*, 97-100).

¹²⁵ Véase Astrada (1948a: 101-153).

¹²⁶ El mejor ejemplo de estas obsesiones es su descripción encarnizada de las tías de Picardía como agentes del catecismo católico, ultra-ortodoxos, dogmáticos e inquisidores. Para el modo como Astrada se enfrenta al ultramontanismo católico a lo largo de toda su vida, véase David (2004: por ejemplo, 14) y Caturelli (1993: 429).

¹²⁷ Véase Astrada (1948a: 130-134).

de tolerancia recíproca, y asentada en el derecho a la vida de todos los argentinos. Para que ella sea una realidad, es necesario, ante todo, radicar en la tierra al trabajador autóctono, asegurándole las condiciones que requiere la labor ordenada y productiva; sólo así no habrá parias errantes en la pampa, cuyo último avatar está representado por el tipo del 'linyera'.¹²⁸

Puede notarse aquí, según creemos, una mixtura coherentemente aceptable entre premisas populistas (referidas a la comunidad y sus esencias históricas), liberales (por ejemplo, la tolerancia y libertad de creencias) e izquierda tradicional (las condiciones de trabajo), además de algunas comunes a las tres (ideal educativo, libertad y justicia en sentido amplio). Si bien nuestra exposición trabajará con la sustancia filosófica de la primera parte, debe tenerse presente la existencia de esas intervenciones que enriquecen y, de algún modo, dan cuerpo, al planteo político de la metafísica nacional.¹²⁹

CAPÍTULO 7: El peronismo como clave interpretativa de *El mito gaucho*

Hemos dicho ya que, junto al existencialismo, destaca un segundo elemento subyacente a la escritura de *El mito gaucho*: el peronismo. Este ingrediente es, sin duda, menos importante que el otro en cuanto a su papel articulador de la lógica interna en la que se mueve el texto. Es decir que el andamiaje conceptual por el cual el libro logrará las conexiones entre mito, pampa y destino, y el modo como todo ello se expresa en la epopeya de Fierro, será soportado, como ya se expuso, por las estructuras existenciaristas tradicionales (es decir, las desarrolladas por Heidegger en *Sein und Zeit*) y por sus libertades interpretativas; todo ello aderezado con el gracioso aporte estético del modernismo lugoniano.

Sin embargo, en un segundo plano, una latente pero permanente presencia de la toma de posición astradiana en torno a la coyuntura política nacional ofrece indicios certeros sobre el modo como el lector debe recepcionar las intenciones especulativas de esta obra. Esos indicios en verdad tienen poca o ninguna eficacia en las conjugaciones ontológicas con las que quedaría configurada la fisonomía general del ser del hombre argentino, pero su base ideológica, combinada con las ya mentadas denuncias típicas del pensamiento nacional y popular (o nacionalismo populista), ofrecerá un contenido más bien poco ambiguo a la imagen proyectada por ese existente y al mensaje político de Fierro (o de sus hijos: los "cabecitas negras" como base social del nuevo movimiento). En efecto, podríamos adelantar como

¹²⁸ Astrada (1948a: 152).

¹²⁹ Para obtener exposiciones complementarias, véase Mercado Vera (1950: 66-68) y David (2003).

hipótesis provisoria que mientras el existencialismo de corte heideggeriano es la referencia conceptual del argumento interno, el peronismo arroja las claves por las que el texto se pondrá en relación con sus lectores y marca una suerte de código hermenéutico externo.

La adscripción ideológica de *El mito gaucha* dentro del fenómeno discursivo justicialista no sólo resulta clara por las manifestaciones de aprobación referidas al momento presente,¹³⁰ sino por el contraste que producen los párrafos introducidos en su segunda edición con que se ha esmerado en borrar los signos de su anterior versión peronista.¹³¹ De todos modos, antes de la aparición de este contraste, ya en el año 1948, el aliento esperanzador que rebasa todo el texto, las menciones al presente coyuntural desde las que se vislumbra un nuevo despliegue histórico de la progenie de parias hacia la consumación de su destino, las tipificaciones de los actores y símbolos involucrados (nacionalidad, justicia social, oligarquía, clero, excluidos, urbanización-industrialización, entre otros) ensayan en conjunto un mensaje claro, puesto en boca del aeda mítico, relativo a la ocasión presente como el punto a partir del cual comienza y se endereza el camino de la comunidad hacia la realización fiel del mito argentino.

“En un día de octubre de la época contemporánea –bajo una plúmbea dictadura castrense-, día luminoso y templado, en que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron en escena, dando animación inusitada a la plaza pública, los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores.”¹³²

De este modo, obtenemos que, mientras que la estructura existencialista del libro abre las dimensiones del ser hacia una proyección libre y virtualmente indeterminada en la vía de las prescripciones de la pampa y el mito gaucha,¹³³ paradójicamente la adscripción al peronismo

¹³⁰ Por ejemplo, “nuestro hombre tendrá que aprender, y *está ya aprendiendo*, a organizar y jerarquizar su curiosidad, a depurarla, a ponerla en íntimo acuerdo con las esencias propias y, en consecuencia, a dirigir mejor sus preferencias universalistas.” [Astrada (1948a: 71; cursivas mías)] Como veremos más adelante, este incipiente aprendizaje de una vocación universalista, proclamado en el año 1948, se expresa en la adhesión a la doctrina de la “tercera posición”. Por otra parte, las remisiones de signo positivo referidas a la coyuntura nacional quedan en evidencia si se comparan las modificaciones que se realizaron en la segunda edición de 1964 con respecto a los tiempos verbales de algunos pasajes, con lo que Astrada pretendió borrar la antigua impronta peronista del texto. Esas modificaciones se denuncian con claridad en la edición crítica de la obra, donde se detallan esos cambios [véase Astrada (1948a: notas 118, 131 y 132)]

¹³¹ Véase sobre todo el texto “Paternalismo y resurrección de Vizcacha”, introducido en la segunda edición de 1964 de *El mito gaucha* [Astrada (1948a: 136-137)].

¹³² Astrada (1948a: 136).

¹³³ Ya en el comienzo del libro Astrada nos advertía que la fisonomía anímica y existencial del hombre argentino aun estaba por decidirse, y que persistía a la sazón una cierta indefinición de sus rasgos psico-vitales, sólo sugeridos por un “ademán ontológico” marcado al ritmo del mito gaucha, pero sacudido parcialmente por el atasco asimilador de las corrientes inmigratorias por parte de la pampa, lo que de algún modo vendría a complicar

parece estrechar los caminos de esa proyección hacia elementos ya parcialmente definidos en la coyuntura histórica. Deberíamos decir al respecto que no parece haber una contradicción en esta ambivalencia del texto, pero sí que ella supone una fuerte identificación entre el mito gaucho, la Argentina (como realidad política) y el peronismo (como fuerza hegemónica en esa realidad, o conducción). Esa orientación política pareciera estar despojando a nociones como libertad, justicia y comunidad, de uso muy frecuente en esta obra, de una primera inocencia conceptual, para darles un significado definido por la doctrina y el discurso oficial. Lo mismo que en 1945 ocurría con la noción de justicia social¹³⁴, en 1948 trasciende los límites de esa categoría y totaliza la eficacia del discurso hegemónico, al dejar abierto el significado de los términos eminentemente políticos y permitir que la pregnancia semántica de ese discurso complete los enunciados no desambiguados por el mismo Astrada, quien autoriza ese proceso con la simple adhesión.

Para corroborar esto, entonces, nos proponemos mostrar las coincidencias entre el argumento de *El mito gaucho* y los elementos retóricos que marcan el carácter del discurso oficial, poniendo en relación el ideario astradiano con la disertación pronunciada por el General Perón al cierre del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado desde el 30 de marzo hasta el 09 de abril de 1949 en Mendoza.¹³⁵ Esas palabras de clausura serían las que posteriormente se darían a conocer como *La comunidad organizada*. Cabe destacar que el hecho de que esta conferencia corresponda al año siguiente del de la publicación de *El mito gaucho* no es un problema que atente contra nuestro análisis, ya que debemos recordar que mi intención no es insinuar una inspiración de Astrada en Perón, sino una coincidencia (por supuesto, no alentada por el azar) entre las intenciones políticas que animan a ambas producciones, surgidas de un contexto político determinado y adscriptas a su dirección.

CAPÍTULO 8: Las conferencias de la “tercera posición”

Juan Domingo Perón inicia su conferencia con la intención de presentar ante los congresistas, en especial los extranjeros, la doctrina propia, no de un partido político, según dice, sino de “un gran movimiento nacional”; doctrina compartida por una inmensa mayoría de los argentinos. Lo primero que puede llamarnos la atención en esta introducción radica en la relación que Perón pretende darle a su discurso con la disciplina filosófica. Primeramente nos

aun más la pretensión de reconocer en el hombre argentino elementos propiamente distintivos.

¹³⁴ Véase la **Primera Parte** del presente trabajo.

¹³⁵ Sobre el papel que desempeña Astrada en la organización de ese Congreso, su participación académica y las correspondientes connotaciones políticas, véase David (2004: 195-210) y Bustos (2009).

recuerda la relación de discipulazgo que Alejandro, un militar, mantenía con Aristóteles, un filósofo, lo que le da al General una pauta de que su oficio algo tiene que ver con esa actividad del pensamiento. Pero además el Presidente se ocupa de aclarar que, debido a su condición pública, él siente que está más obligado que nadie a hacer lo que dice. De estas dos apreciaciones se concluye que, en el contexto de este discurso, la filosofía como expresión de una doctrina está relacionada con el compromiso, por una parte, pero también con algún modo de la verdad, por otra, desde el momento que esa doctrina es asumida por el grueso de los argentinos, y precisamente por aquella parte que, según se deja entender, corresponde a lo más auténtico de la nacionalidad. Finalmente, el propósito del disertante es “ofrecer a los señores que nos honran con su visita, una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra *tercera posición*.”¹³⁶ Con estas breves ideas, Perón predispone a su auditorio a entrar en el meollo de la peculiar cuestión que se propone exponer.¹³⁷

No obstante, la mentada relación entre doctrina nacional (*justicialismo*), verdad argentina y compromiso político nos permite, antes de entrar de lleno en la conferencia del General, hacer un fructífero rodeo por otra conferencia dictada por Carlos Astrada en 1947 en la Escuela de Guerra Naval, intitulada *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*.¹³⁸ Ello nos permitirá acercar más estrechamente la posición de ambos planteos. En efecto, las correlatividades entre este texto y el de Perón son mucho más explícitas que respecto de *El mito gaucho*, lo que en primera instancia se explica por el hecho de que ambas conferencias comparten un carácter práctico inmediato que no corresponde al libro: ambas tienen la aspiración de dejar un mensaje militante, político y perentorio, por no decir urgente, para una audiencia concreta y específica, disponible y expectante, de tradición diferente a la del expositor: filósofos que escuchan al militar y militares que escuchan al filósofo. Por esta razón, comenzaremos a internarnos en *La comunidad organizada* a través de *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*.

En su disertación, Astrada concluirá presentando lo que Perón anunciaba desde un principio, esto es, la doctrina de la *tercera posición*. Ella será calificada, por una parte, como la posición *argentina*, por su origen, y, por la otra, como la *verdad* argentina, en tanto ella aspira a su universalización:

¹³⁶ Perón (1949b: 131).

¹³⁷ Véase Perón (1949b: 131-132).

¹³⁸ Ella será publicada al año siguiente con el mismo título y bajo el sello editorial del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuya dirección era ejercida por Astrada en aquel tiempo.

“Tales son los principios programáticos y medulares de la posición argentina, de la verdad argentina. Porque, con relación al arduo problema, hay que reconocer y proclamar que la verdad, la buena nueva, es argentina, nacida en la entraña del alma argentina, pero es una verdad para todos los pueblos, si éstos se resuelven a elegir el camino de la verdad, el que lleva a la 'paz perpetua', que es el camino de la vida.”¹³⁹

Podemos observar en primer lugar que, en el caso de esta conferencia, el elemento filosófico no viene dado tanto por su contenido ni por su auspiciosa mención de la verdad de la “paz perpetua” argentina, sino por el mismo sujeto de enunciación. Es decir que, mientras el discurso en sí mismo aparece bastante despojado de la minuciosidad filosófica y académica típica, sería ingenuo pensar que en la relación entre auditorio y orador se está obviando el carácter revestido por éste último, como estudioso de las verdades universales y como el más capacitado para enunciarlas, aunque más no sea en la amenidad de las citas recogidas y en el poco espeso elemento epistemológico con que Astrada pretende fundamentar sus argumentos, basados en leyes tan inválidas como aquéllas que rechaza por su carácter inductivo¹⁴⁰. En suma, si alcanzamos a situarnos en el contexto de la conferencia, esto es, la Escuela de Guerra Naval, creo que sería acertado decir que Astrada era muy consciente de estar hablando a militares (es decir, legos de la filosofía con un peculiar perfil), mientras que el auditorio era también consciente de ser interpelado por un filósofo de Estado.¹⁴¹ Ello nos puede inclinar a pensar, en principio, que el conferencista, antes que enumerar los descubrimientos realizados en el mundo de los *a priori* por la razón especulativa, tiene por tarea describir las verdades que por vocación o conveniencia adopta la comunidad en la que vive, partiendo de las estructuras hegemónicas que le dan dirección política (el justicialismo, por entonces).

Aquí ya nos encontramos con la tríada de *doctrina nacional*, *verdad argentina* y *compromiso político*, a partir de la cual se había propuesto hacer este rodeo por *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Esta combinación de ciertos elementos doctrinarios con un doble anclaje en lo conceptual-especulativo y en el compromiso con una política de Estado, está articulada en ambos casos (el de Astrada y el de Perón) no sólo desde una específica posición intelectual, sino también desde la situación personal de cada orador en el seno de la relación dialógica con su respectiva concurrencia. Si bien podríamos decir que en esta primera coincidencia la parte más ventajosa la llevaría el líder carismático, por ser de algún modo el

¹³⁹ Astrada (1948b: 31).

¹⁴⁰ Véase Astrada (1948b: 9).

¹⁴¹ Esta calificación para Astrada, aunque pasible de ser revisada y contrastada, resulta bastante verosímil para el periodo que estudiamos. En todo caso, ella aparece repetidas veces en David (2004: por ejemplo, 159-160), y es trabajada en David (2003) y Bustos (2009).

arquitecto del movimiento nacional, también es cierto que éste debe recurrir a la filosofía a la hora de darle un matiz universal y presentable ante el tribunal internacional. Por ello es que, si bien puede ser considerada parcialmente certera, me parece que debe ser matizada la siguiente reflexión de Horacio González:

“El peronismo alardeaba de poseer una doctrina, cuya formulación tenía dimensiones folletinescas y evangelizantes, que solían entenderse como la verbalización definitiva de la filosofía, el *non plus ultra* del pensamiento que no podía ser horadado por los ensueños de los filósofos de linaje.”¹⁴²

González utiliza estas palabras en el contexto de un argumento que apunta a justificar la puesta en duda de la autoría de *La comunidad organizada*. Pareciera que subrepticamente se está suponiendo que si el estilo de divulgación peronista estaba habitualmente alejado de las formas filosófico-académicas, pero además existe una permanente reticencia del político a dejarse guiar por las encumbradas verdades del sapiente, resultaría verosímil suponer el encargo de la confección del texto a un experto que quedara ocultado por la locución cadenciosa y fascinante del jefe. Sin embargo, también podría argumentarse lo contrario. A decir verdad, y a pesar del asombro que pueda llegar a causar el discurso de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía, es necesario decir que las simplificadas apreciaciones filosóficas del texto, la ingenuidad con que se toman algunas citas y conceptos clásicos¹⁴³ y finalmente la excesiva polaridad con que se separa a las doctrinas entre idealistas y materialistas, o individualistas y colectivistas, dan la sensación de que todo ello fue diagramado y redactado por un lego.¹⁴⁴ Ello parece indicar dos cosas: por un lado, que Perón, como todo político en general (según González), desdeña la guía doctrinaria de “los filósofos de linaje”, pero su capacidad divulgadora no es tan “folletinesca” como lo pretende el actual director de la Biblioteca Nacional; por el otro, que el General no puede prescindir de la filosofía históricamente dada ni de su autoridad para sentar cómodamente una doctrina de envergadura nacional, por lo que no podría alardear de una total autosuficiencia de la doctrina

¹⁴² González (S/F: 131).

¹⁴³ Vayan como ejemplos la rápida y muy dudosa identificación que se hace entre “imperativo categórico” y “principio cristiano de amor mutuo” [véase Perón (1949b: 144-145)], y la distinción entre la angustia (Heidegger) y la náusea (¿Sartre?) por la sola diferencia de que la primera es abstracta y la segunda, práctica [véase Perón (1949b: 158)].

¹⁴⁴ El mismo Perón se encarga de aclarar en la introducción que “no tendría jamás la pretensión de hacer filosofía pura, frente a los maestros del mundo en tal disciplina científica” [Perón (1949b: 131)].

justicialista, que debe debatirse con las grandes corrientes del pensamiento universal, como se pretende en *La comunidad organizada*.¹⁴⁵

De este modo, quedan explicadas las similitudes externas entre las dos conferencias en cuestión. Para dar a esas similitudes una formulación general que las resuma, digamos pues que ni el filósofo ni el hombre público pueden desprenderse de la trama tortuosa que tejen conjuntamente las disciplinas de la verdad y de la conducción cuando se proponen dar una doctrina universalizable a un movimiento nacional. En tal forma, ambas figuras parecen confundirse en cierta medida, ocupando conjuntamente las posiciones del pensador y el político. A partir de esta homologación externa de ambas producciones, paso a examinar las coincidencias internas o conceptuales entre sus textos.

En ambos casos, el camino hacia la verdad de la *tercera posición* comienza bajo la denuncia de una crisis. Para Astrada será el acucioso panorama dejado en el plano de la cultura y los valores humanos por el auge de la guerra, en tanto produjo el estertor último del edificio de la civilización tal como venía siendo orientada por el hombre occidental. La humanidad está al borde de un trance espiritual dramático porque perdió de vista el ideal de la “paz perpetua” y oscila entre la tregua reestructurativa y una nueva guerra.¹⁴⁶ En cambio, las preocupaciones peronianas serán, un poco más en general, la “más profunda crisis” de los valores humanos y la pérdida de la “verdadera proporción del hombre”, desencadenadas a partir de los siglos que inician la modernidad¹⁴⁷. Como ya podemos empezar a vislumbrar, ambas exposiciones son encausadas a partir de un tipo bastante general de humanismo: el hombre es considerado según

¹⁴⁵ Para dar una mayor claridad a este debate, deberíamos distinguir dos puntos del mismo. El primero se refiere a la conocida sospecha respecto del hecho de que podría ser Astrada el autor directo de *La comunidad organizada*. En referencia a esto, nuestro argumento sobre el poco rigor del elemento filosófico de esa conferencia estaría dirigido a menoscabar esa sospecha. Además, encontramos a lo largo del texto esporádicas valoraciones de formas de pensamiento con las cuáles Astrada difícilmente hubiera comulgado; en especial, aquéllas que entroncan en la tradición católica. De tal modo, aunque González no termina de pronunciarse de manera contundente sobre la cuestión, los elementos coincidentes que lo harían inclinar la balanza en favor de la autoría astradiana (“erudición con saborcillo alemán”, “aseveración paladina”, ciertos pasajes, “ciertas inflexiones, algún remoto giro” y “el rumor de temas” compartidos), podrían atribuir igualmente la conferencia peroniana a muchos otros intelectuales absorbidos por la tradición especulativa alemana, como Alberini, Guglielmini, Guerrero, Virasoro, entre otros profesores de la Universidad de aquel período que gustosamente podrían haber colaborado con la causa de Juan Domingo Perón [véase González (S/F: 131-132)].

Por otra parte, luego de descartar la autoría de Astrada, persiste la posibilidad de que Perón haya delegado la redacción de este opúsculo a alguno de sus asesores. Sin embargo, esa alternativa no altera nuestro argumento, pues aún así *La comunidad organizada* parece escrita por un lego, lo que apoyaría la hipótesis del desdén que Perón pudiera sentir por la colaboración de intelectuales de alcurnia. A su vez, aun en el caso de que Perón no haya sido el autor de su propia conferencia, el hecho de haberla pronunciado es prueba suficiente de que era partidario del grupo de ideas expuesto y de la manera en que esas ideas fueron expuestas, lo que sigue apoyando nuestra tesis referida a la necesidad que la doctrina oficial tenía de contar con el aval de la autoridad filosófica para su difusión internacional y sus pretensiones universalistas.

¹⁴⁶ Véase Astrada (1948b: 7).

¹⁴⁷ Véase Perón (1949b: 135).

un modelo ideal y más o menos universal, y su propia actividad y su vida material y espiritual son puestas como valores primordiales. En cuanto ambas conferencias están pensadas como rastreos de las necesidades vitales del hombre y de los modos de su realización terrena, van siendo guiadas, respectivamente, por la influencia que dos pares de opuestos ejercerán sobre el espíritu del hombre a través del curso de la historia. De esa manera, Astrada hará un examen de la evolución de la competencia entre los dos pares de opuestos conformados por los militarismos ideológico e instrumental, y los pacifismos igualmente adjetivados. Por su parte, Perón seguirá el camino recorrido por los pares del idealismo o espiritualismo *versus* el materialismo, y del individualismo *versus* el colectivismo.

Carlos Astrada arribará a su noción de pacifismo a través de una desnaturalización del fenómeno humano de la guerra. El pensador cordobés embiste contra las concepciones que defienden la guerra como motor del desarrollo de la cultura, o que la consideran como primer alimento de las cualidades viriles. El filósofo aducirá, por un lado, que el hecho de que la guerra haya acompañado la instauración de los primeros Estados y promovido a partir de ellos los primeros impulsos humanos hacia el desarrollo de las incipientes expresiones de cultura elevada, no implica que necesariamente ella deba permanecer eternamente en la base de la evolución cultural ni, mucho menos, que siempre tenga ese efecto benéfico. Por otra parte, esgrime una argumentación dirigida a mostrar cómo las cualidades viriles pueden también ser ejercitadas en épocas de paz a través del deporte, la higiene, las políticas demográficas, las políticas sociales y otros recursos, hecho que volvería inútil y hasta improcedente la guerra, en ese sentido.¹⁴⁸ Además, siguiendo a Scheler, recordará que las fuentes y los fines que culturalmente asumen las comunidades tienen una mutabilidad esencial que se ejemplifica con encarecida firmeza en el fenómeno de la guerra, puesto que la moderna

“ya no es una guerra que, como consecuencia de divergentes y opuestas direcciones espirituales y vitales, se dirime entre verdaderas comunidades culturales, sino lucha de exterminio y primacía mediante la más compleja maquinaria bélica, forjada a designio por la técnica, entre dominios estatales y constelaciones políticas de poder movidos por intereses económicos y la tendencia imperialista a la conquista de mercados.”¹⁴⁹

Esta denuncia del imperialismo económico como un intruso en los asuntos que atañen a la cultura, ya sea bélica o pacífica, volverá sobre el final del texto, en el momento en que se

¹⁴⁸ Véase Astrada (1948b: 8-9 y 22-24). Una prueba más de la influencia que el discurso peronista ejerció sobre el pensamiento de Astrada podemos hallarla en la diametral diferencia entre los planteos básicos de este texto y las propuestas del *Nietzsche* en torno a la guerra.

¹⁴⁹ Astrada (1948b: 11).

presenta la "tercera posición". Pero la importancia que tiene en el contexto de este pasaje radica en mostrar el carácter histórico del valor de la guerra y la necesidad de un traspaso hacia un pacifismo ideológico, inteligente y espiritual. En esta dirección, Astrada se permitirá hacer una reinterpretación de la noción nietzscheana de *voluntad de poderío*, según la cual ésta no necesariamente debe ser manifiesta en el ejercicio de la guerra, y que los valores que encarna están asociados al crecimiento de la vida y a sus contenidos espirituales; lo que descubriría una aplicación pacífica y benéfica de ese impulso instintivo, por ejemplo, en la aplicación técnica de la ciencia sobre la naturaleza. En favor de ello, Astrada argumentará, siguiendo a Scheler, por una progresiva sublimación histórica de la voluntad de poderío mediante la cual el hombre abandona su tendencia primitiva hacia la guerra (poder sobre los hombres), para luego ejercer su voluntad de dominio sobre la naturaleza (seres animados primero, inanimados después).¹⁵⁰

Por esta vía queda configurada la tradición pacifista argentina como un imperativo histórico hacia la conquista de sus posibilidades nacionales, en el "ideal no utópico de la paz perpetua"¹⁵¹, en cuyo contexto político y social el país define los límites de su territorio continental y marítimo, la distribución de su estructura demográfica, sus alternativas productivas, su acción civilizadora con la que precisa las normas de convivencia, la instrucción pública y la consolidación de las instituciones para el despliegue de la "vida argentina sobre un ámbito geográfico enormemente dilatado."¹⁵²

Pero ante la indefinición de un tipo esencial de pacifismo, el recorrido hacia el *ideal no utópico de la paz perpetua* argentina deberá rechazar doctrinas alternativas de pacifismo que se han dado en el curso de la historia universal y que, por sí solas, parecen insuficientes para cubrir las expectativas del destino argentino. Así, Astrada va pasando por el tamiz de su crítica a diversas doctrinas pacifistas. En primer lugar tenemos a los pacifismos positivistas, tanto de tipo liberal como marxista, por su unilateralidad explicativa, centrados en el postulado de la ley única y determinista del librecambio y la de las contradicciones del capitalismo, respectivamente, que llevarían necesariamente a la paz. También se descarta el pacifismo imperial que radica en la imposición de un orden global a partir de la hegemonía plena de un poder central; esta idea de paz adolece de ser una imposición encubierta para el dominio de los

¹⁵⁰ Véase Astrada (1948b: 14-18). Este viraje en la interpretación astradiana de la voluntad de poder es una muestra más de la influencia que las modulaciones discursivas del movimiento ejercieron sobre el profesor de la Universidad de Buenos Aires. Recordemos la relación que ese concepto tenía con la Segunda Guerra Mundial en *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, según la cual el instinto afirmativo de los valores vitales estaba fuertemente entrelazado con la confrontación de las fuerzas políticas internacionales que se disputaban el poder entonces, además de constituir la oportunidad crítica para un fortalecimiento del espíritu humano y su ingreso a una edad trágica, no exenta tampoco de sus propias luchas (véase más arriba, pp. 32-38). Para un repaso del contenido condicionalmente pacifista de la doctrina peronista antes de 1948, consúltese, Perón (1949a: 256-261).

¹⁵¹ Para un breve análisis comparativo de las concepciones de la *paz perpetua* de Astrada y Kant, a quien corresponde originalmente la expresión, véase Daskal (2000: especialmente, 310-311).

¹⁵² Véase Astrada (1948b: 18-22).

débiles. El pacifismo jurídico, basado en la institución de un tribunal internacional neutral para arbitrar sobre los asuntos que tradicionalmente suscitan la guerra, se ha mostrado inoperante en las breves experiencias en que se ha practicado. El pacifismo cristiano es denostado por el cordobés ya que considera que el Papa, juez político universal, ajusta sus decisiones a los intereses de la Iglesia Católica. Otra propuesta analizada es el “semipacifismo” del comunismo ruso, que declara la guerra como un medio para el fin de la supresión del Estado clasista y la dictadura del proletariado, cuya valía Astrada relega al juicio de la historia futura. Por último, nos encontramos con el pacifismo de la cultura, “espiritualmente relevante y de alta jerarquía moral”. Este ideal, proclamado por el estoicismo griego y fundado en la colaboración intelectual de las élites de las distintas culturas y el fomento de la educación para la reforma del individuo y la sociedad, resulta rechazado porque, a pesar de sentar el programa de la paz perpetua, “desconoce los factores reales de la infra-estructura social.”¹⁵³

Finalmente, sobre el final de su discurso, el filósofo con acreditaciones oficiales pregona el pacifismo argentino, rescatado de sus componentes doctrinario y, sobre todo, real, que manifiesta la operatoria de su bondad en la eficacia de su existencia de hecho. Esta posición asume los postulados de los pacifismos jurídico y cultural, pero encarnados en la sabiduría de una correcta apreciación de las experiencias históricas y de las condiciones sobre las cuales el ideal no utópico de la paz perpetua puede devenir como resorte efectivo de la convivencia nacional e internacional. Desde esta postura, Astrada coloca a la Argentina a la vanguardia de la condenación mundial de la guerra y de la tesis de una paz sólida sustentada en principios espirituales y posibilidades reales y concretas (es decir, no utópicas).¹⁵⁴ La

¹⁵³ Véase Astrada (1948b: 24-30).

¹⁵⁴ Véase Astrada (1948b: 30-31). Creo que, con la prosa roma que corresponde a un intelectual que no habla a intelectuales, Astrada ha dado, con este texto, el testimonio de una rudimentaria filosofía de la paz. Ello es lo que, a mi entender, no ha podido advertir una lectura tan veloz como la realizada en Vernik (1999). Según este comentarista, en la conferencia ofrecida por el cordobés existe una sociología de la guerra, pero no una filosofía de la paz [véase Vernik (1999: 79)]. La primera parte de esta opinión se basa en los argumentos que Astrada, más que apuntar en apoyo de sus propias tesis, desarrolla como concesiones a sus adversarios (aquellos que abogan por una bondad *per se* de la guerra), pero con el firme propósito de oponerles resistencia [así también parece entenderlo Alfredo Llanos, quien dice que Astrada “acota el alcance que el militarismo y la guerra asumen en la vida cultural”, en Llanos (1962: 56; véase 56-58)]. Tal es el caso del reconocimiento que Astrada hace del rol fundamental que tuvo la guerra en la consolidación de las grandes culturas [véase Astrada (1948b: 9)]. Sin advertir esto, Vernik otorga a este tipo de argumentos una intención positiva; esto es, construir una opinión abrazada por el filósofo en vistas a suscitar una reinstalación del potencial civilizador de la guerra. A esta circunstancia, forzada sin duda por la lectura del crítico, se une, sin solución de continuidad, las tareas que Astrada encomienda a las Fuerzas Armadas argentinas en la “batalla de la paz” y de la “argentinización”, haciendo especial hincapié en los elementos alarmantes de la posición astradiana, en especial, la más terrible: la reivindicación de la Conquista del Desierto realizada por Roca 68 años antes. Por supuesto, Vernik se encarga de asociar estos desvaríos con lo inmediatamente antedicho, es decir, con su esquemático y poco indulgente resumen del militarismo instrumental esbozado por Astrada (del cual, por otra parte, sustrae el elemento propiamente filosófico, muy discutible por cierto). Intencionadamente, el autor no realiza lo que sería una justa operación compensatoria, que consistiría en asociar los mismos elementos con los temas inmediatamente posteriores; esto es, con la filosofía de la paz desarrollada en el último tramo del texto astradiano. Sencillamente, Vernik se desliga de esa acción reparatoria diciendo que “no creo que valga la pena seguir desglosando el texto” [véase Vernik (1999: 78)]. Este artículo

envergadura y posibilidad de esta asunción, en el caso puntual de su aplicación a la Argentina de 1948, adquiere concreción, a mi entender, en esta declaración de principios:

“No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicas. Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia de los bienes, que conduzca a la armonía y colaboración de las clases.”¹⁵⁵

En una tónica semejante arribará Perón a su propia versión de la "tercera posición", aunque por el recorrido planteado por sus propios pares de opuestos y sin acabar en una proclama tan vehemente de los principios generales de la doctrina justicialista. La preocupación del Presidente por la crisis de valores viene aparejada de una consideración referida a la pérdida de elementos absolutos en el plano cognoscitivo, y las consecuencias escépticas que ello puede acarrear para las bases morales y espirituales del hombre. Por esta razón, advertirá la necesidad que el hombre contemporáneo tiene de una verdad "sólida" para poder atravesar los cambios que afectan al mundo. En efecto, su problema inicial refiere a la creciente tecnificación y desarrollo material que ha sufrido el ser humano durante el período moderno, sin que, a su vez, se atendiera a la elevación proporcional de sus condiciones espirituales. Esta fragilidad anímica denotada por el extravío de la Edad Contemporánea implica el fracaso del proyecto civilizador iniciado por el pensamiento filosófico (como pedagogía) en los albores de su esplendor a manos de la sabiduría socrática, que consistía en la

amputa lo que yo vengo de exponer: 1- una dimensión filosófica en la intención pacifista de la sociología de la guerra (evolución de la voluntad de poder, sustitución de las ventajas de la guerra por actividades pacíficas y espirituales, etc.), 2- el reconocimiento de una tradición pacifista nacional, 3- la reconstrucción de una historia del pacifismo de la cual el pacifismo argentino extraerá sus puntos cardinales (pacifismos jurídico y cultural); y finalmente, 4- lo más importante: la dimensión concreta de la "tercera posición" como búsqueda y rescate de las *condiciones históricas de posibilidad* para un ejercicio socialmente justo del pacifismo ideológico o de convicción. En definitiva, Vernik dirige su argumento en dirección a la siguiente conclusión: esta conferencia, contradiciendo la mayor parte de la producción filosófica de Astrada, tiene "un contenido poco feliz" y, por tanto, "el contenido particular de esta pieza es francamente irrecuperable." ¿Por qué deberíamos pensar que este texto, aun despojado de su segunda parte, esto es, de la filosofía de la paz (la que es negada por Vernik), debe ser desechado? El crítico esgrime, con toda razón, que este texto es una defensa de la soberanía del Estado, de su función integradora y del rol de las Fuerzas Armadas en ese proceso de integración. "El relato de la cohesión nacional junto a nuestros ejércitos [...] no es más que un tapujo sobre las relaciones de dominación que el Estado encarna." [Vernik (1999: 79)] En definitiva, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* condenaría a Astrada al cenáculo de los "dominadores" de la historia argentina; y el cuestionamiento, por el cual se niega una filosofía de la paz, acaba reduciéndose a un aspecto moral según el cual Astrada, mientras abrazó con porfía los lineamientos de la izquierda marxista, fue *bueno*; en cambio, durante el tiempo que confió en el proyecto peronista, fue *malo* o *irrecuperable*. Para un análisis más indulgente de las expectativas que Astrada depositó en el "Estado peronista", puede consultarse David (2003).

¹⁵⁵ Astrada (1948b: 30-31).

elevación moral del hombre a través de su reflejo sobre el Ser Superior o absoluto. Desde allí hasta el biologicismo positivista del siglo XIX, que se muestra como la situación inversa, el hombre ha debido atravesar una larga serie de desviaciones por las que se alejaba de la certeza de Dios (y por tanto de una verdad sólida, en relación a la cual la teología de la tradición aparece como bastante funcional).¹⁵⁶ Este será el trayecto que, no sin sobresaltos y retrocesos, conducirá de un idealismo o espiritualismo raigal en el origen de la civilización occidental, hasta un materialismo chato y utilitario propio de la época del esplendor tecnocrático. Dentro del frondoso derrotero de doctrinas que franquea el General en su itinerario hacia este momento nulo de la conciencia humana, apabullada por un mundo inanimado que lo gobierna alejándolo de la verdad de su propia dignidad y proporción, hay dos momentos bisagra, al interior del recorrido especulativo de la modernidad, en los que de algún modo emergen históricamente los dos polos del otro par de opuestos, conformado por la díada individualismo-comunitarismo. Por un lado, el Presidente narra el nacimiento de la teoría política liberal clásica, madre del individualismo egoísta por el que el hombre se define como un ser abstractamente autónomo, aislado metafísicamente de sus prójimos y enemigo de ellos. Por otro lado, se describe el surgimiento de la teoría marxiana y sus derivas por el materialismo histórico, que conducirán hacia una visión disminuida del individuo, aterrado por la fuerza de la máquina e impelido a recuperar su dimensión subordinándose al imperio del Estado omnipotente. No es difícil percibir que bajo la impronta de estas dos denuncias doctrinarias se halla la pronunciación de una condena ideológica respecto de los dos imperios que a la sazón dominaban medio planeta cada uno, como resultado de la guerra que tantos motivos de reflexión suscitara en Astrada. Lo destacable aquí es la abstención del autor de *La comunidad organizada* en detenerse en diatribas explícitas hacia ambos centros políticos. Una explicación razonable podría alegarse en razón de la diversidad y abundancia del auditorio extranjero, cuyas filiaciones políticas posiblemente Perón desconocía para la mayoría de los casos. Sin embargo, el factor clave pareciera ser, a mi entender, el esfuerzo por permanecer en las esferas puras del pensamiento, según la extraña orientación "sociológica" que en la introducción había declarado para su exposición de la "tercera posición"; lo que mantendría su trabajo como pulcro respecto de tendencias propagandísticas o proselitistas.

Desde su punto de vista, la armonización de los principios del bien individual y el bien general sería el resultado de una reconciliación del hombre con el valor de su dignidad y de su verdadera posición en el mundo. La "finalidad" y el "sentido de norma", inmiscuidos en el seno de la cultura a través de un ideal de vida personal conformado por la visión del mundo,

¹⁵⁶ Véase Perón (1949b: 136-142).

arrojarían respectivamente la libertad y la responsabilidad que debieran guiar al ser humano hacia la moderación ética y espiritual de la comunidad organizada.¹⁵⁷ Ese sentido de norma y esa finalidad serán finalmente rastreadas en un último itinerario histórico, con el cual el autor mostrará las inestables oscilaciones entre el prevaecimiento del sujeto singular o del todo social, a través de los aciertos y torpezas que cada época supo aportar. Así, de la fuerte sujeción del hombre al Estado en el mundo antiguo, inspirado en la vocación de un ideal absoluto, se salió por la vía de un cristianismo que sacó al individuo de las sombras para darle conciencia de que es poseedor de un alma que desmiente las desigualdades naturales. Pero esa conquista fue rápidamente sumida en los siglos de la oscuridad. El derrumbamiento del Imperio Romano fragmentó la unidad cultural y abonó el suelo de la superstición y las luchas de los señores, aunque en ella pervivió, “junto a los altares”, la luz de la revelación cristiana. Con esa luz logró el Renacimiento aflorar en un nuevo humanismo que paulatinamente iría derivando en una creciente exaltación de los valores del individuo; exaltación que prontamente se trasladaría a sus intereses. El esplendor del liberalismo despojaría al pensamiento de la visión de conjunto y de su necesario arraigo en lo general. Por fin, la Revolución Francesa y su ideario rousseauiano darían con una concepción equilibrada en la que el hombre libre hallaría en su condición de ciudadano la plena posibilidad de realización en el seno de la comunidad. Pero el nivel material y práctico de la época dio lugar a una necesaria reacción de las “antiguas tendencias”, que conduciéndose también por el terreno del materialismo y con cierto olvido de los ideales absolutos (lo cual resulta paradójico para el caso de los continuadores de Hegel), han radicalizado la posición estatista, recayendo en el fenómeno contemporáneo y sintomático de la *insectificación* del hombre.¹⁵⁸

Semejante a la solución de la *filosofía de la paz* de Astrada, en lo que atañe a la observación concienzuda de la realidad y las condiciones históricas de su ejecución, el Presidente alegrará por una recomposición de la armonía como “el sentido de la plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del *yo* en el nosotros, apuntamos la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el *yo*.”¹⁵⁹ Esa posibilidad de que el individuo no se halle extrañado al interior de la convivencia y encuentre el equilibrio entre la libertad, como valor supremo, y la responsabilidad, como conciencia de su pertenencia a un todo de igualdad y justicia social, da las claves para la consolidación de la “tercera posición”, la posición argentina, que será universalizada también a su modo (en un movimiento semejante al de Astrada), en el ideal del pensamiento democrático del futuro:

¹⁵⁷ Véase Perón (1949b: 161-162).

¹⁵⁸ Véase Perón (1949b: 162-170).

¹⁵⁹ Perón (1949b: 175).

“El problema del pensamiento democrático futuro está en resolvernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales pero con las esperanzas puestas en el bien común.”¹⁶⁰

En resumen, esta democracia, pensada como la *comunidad organizada*, se basa en una idea de armonía y equilibrio entre los dos pares de opuestos presentados por el General, pero que acaban trascendiendo hacia otro par integrador y práctico, que también encontramos en la conferencia de Astrada. En efecto, este ideal de comunidad se concibe como un colectivismo en el seno del cual el desarrollo del individuo, depositario de valores supremos, alcanza su más alto grado, sin desmedro del interés general. Este desenvolvimiento de la personalidad humana, a su vez, inscribe las condiciones de su dignificación en bases tanto materiales como espirituales. Este camino de perfección, dirigido hacia un imperio de la paz social e internacional, debe combatir “una larga prédica contra el amor”, encarnada en los largos siglos de mutilaciones y encarnizamiento que conforman la historia de Occidente. Por ello debe conciliarse la idea de perfección propuesta por el justicialismo “con la naturaleza de los hechos”, que podríamos considerar como aquel tercer par. Ello quiere decir que la “tercera posición” también significa la conciencia de un ritmo que acusa la evolución humana y que debe ser tenida en cuenta para sus fines políticos, los que se ajustarían a las condiciones históricas y concretas de la aplicabilidad de esa perfección.¹⁶¹

CAPÍTULO 9: La “tercera posición”

El diagrama de la “tercera posición” efectuado por ambas conferencias nos deja una sinopsis de su esquema general y del esquema de coincidencias ideológicas entre el pensador y el político. La “tercera posición” es, en la generalidad de estos dos casos, la elevación de una serie muy sencilla de valores esenciales de tipo humanista y su realización histórica en el contexto argentino, una vez hecho el reconocimiento de la experiencia histórica del mundo y de las condiciones materiales y espirituales de su efectivización.¹⁶² Este primer intento

¹⁶⁰ Perón (1949b: 171).

¹⁶¹ Véase Perón (1949b: 172-174).

¹⁶² En un sentido idéntico se expresará un folletín de propaganda oficial, publicado por la Subsecretaría de Informaciones de la Presidencia sin fecha, aunque podemos inferir que lo hace con posterioridad a los textos analizados, ya que menciona a la Constitución promulgada en 1949. Allí se dice: “Lo importantísimo de la Tercera Posición del Justicialismo reside en que no sólo propugna la paz mundial sino que señala y demuestra las condiciones que esa paz requiere para sostenerse. Para el Justicialismo ante el mundo *la paz es una consecuencia espontánea de la soberanía política, de la libertad económica y de la justicia social que alcancen los pueblos*. Por

argentino de un equilibrio armónico entre los elementos constitutivos de la naturaleza humana¹⁶³ debe ser imperativamente universalizado como principio del orden y la paz nacional e internacional. Los medios que se destacan como necesarios para su consecución son la justicia social, el rechazo a los imperialismos, esencial para la paz perpetua, y el desarrollo de las posibilidades espirituales y materiales del pueblo mediante la formación pedagógico-filosófica. Este ideario general es compartido igualmente por ambas conferencias, explícitamente en la mayor parte de los tópicos e implícitamente en algunos.

Precisamente a través de este ideario general se inscribe en principio *El mito gaucho* en la esfera ideológica de la "tercera posición", con los ya referidos elementos del pensamiento nacional y popular que trabaja, en la medida en que este libro, escrito equidistantemente en el tiempo con respecto a la pronunciación de ambas conferencias, comparte con ellas la pretensión de exponer una *doctrina nacional*, con valor de *verdad filosófica*, y que postula un *compromiso político* para el individuo, reproduciendo así la triple tesitura de la "tercera posición".

Desde este punto de vista deberíamos considerar entonces la doble dimensión del mito gaucho en lo que se refiere a su aplicación individual y colectiva. Como ya hemos dicho, el mito argentino es un patrón de comportamiento para el individuo, según el cual éste debe o puede tomar ciertas actitudes en relación a su entorno nacional que lo calificarían, por ejemplo, como fiel o desertor, como auténtico o extrañado, como "conquistador" de la pampa o perdido en ella, como argentino o apátrida. Pero este imperativo está siempre dirigido hacia la realización de, y en, la comunidad, no sólo como el ámbito de construcción de un mapa de significaciones al cual deben atenerse los hombres, sino también como el ámbito dentro del cual los hombres pueden dar a ese mapa el aporte realizador de su humanidad. Así surge la idea de perfección en el hijo encarcelado de Fierro, como también surge en la contemplación crítica de las diferencias históricas en *La comunidad organizada*:

"Adentro mesmo del hombre

Se hace una revolución:

Metido en esa prisión,

De tanto no mirar nada,

Le nace y queda grabada

lo tanto, es preciso que se construyan primero los basamentos de toda determinación pacifista." (*Perspectivas humanas de la Tercera Posición*, Subsecretaría de Informaciones – Presidencia de la Nación, p. 15)

¹⁶³ Este equilibrio queda conceptualmente representado por los binomios finalmente adoptados por los autores, a saber: pacifismo ideológico y belicismo instrumental, para el caso de Carlos Astrada; y para el caso de Juan Perón, espiritualismo y progreso material y técnico, y desarrollo individual y conciliación social.

La idea de perfección.

Y, así, en su espíritu atribulado, nace, con la idea de perfección, el anhelo, que sólo llega a insinuarse, de una patria mejor, justa con sus hijos y protectora de sus vidas. Añora la libertad, perdida, núcleo luminoso de la idea de perfección, libertad consustanciada con su ser de hombre que la mide y valora por la elasticidad indefinida de la fuerza de distensión con que el jinete gaucho, centauro de nuestro mito, señorea la llanura..."¹⁶⁴

Como podemos comprobar en este pasaje, el hombre "mide y valora" la libertad según el patrón de su propia experiencia en la tierra local, como el ingrediente de una patria justa, ideal de perfección.

De este modo, se repite también en el argumento de la "tercera posición" aquel contrapunto, del que hablábamos anteriormente¹⁶⁵, entre un aspecto óntico-deontológico y otro en el plano real e histórico. Tanto en las conferencias como en *El mito gaucho*, la trama de la historia es la persecución dramática de un deber-ser que no se realiza por obstáculos que también están impresos en la naturaleza inherente a las cosas. Así como la pampa es el objeto de la instauración de un destino nacional inspirado por el mito, pero a su vez significa el permanente alejamiento de ese sino, o al menos un obstáculo; también en la narrativa peroniana el sentido de norma y la finalidad son una intuición permanentemente vislumbrada en los estadios de la alta cultura, pero siempre malograda por la inestabilidad de las intentonas de liberación. Esta constante trenza entre el ideal, la historia desviada y la coyuntura política argentina leída como el advenimiento y la consumación del ideal en su conciliación con la realidad histórica, es la exacta reproducción, pensada como estrategia político-ideológica y discursiva, de la temporalidad "unitrina" de la existencia argentina diseñada por el filósofo cordobés. O quizá ésta sea un retrato de aquélla. Con ello podemos ver que el existencialismo, más allá de ser una moda de la época y un componente fundamental de la formación filosófica astradiana, ha sido funcional o, tal vez, motivante de la percepción que nuestro filósofo tenía del movimiento encabezado por Perón. De manera directa o indirecta, esa influencia se tradujo en una traspolación de ciertas estructuras conceptuales de orden metafísico al ámbito del discurso político y de la concepción que una fuerza hegemónica tenía de sí misma, como doctrina, que facilitaba la creación de simbolismos identitarios.

A todo esto nos referíamos cuando intentamos expresarnos en el sentido de una "hermenéutica externa" de *El mito gaucho* en relación a su patente adscripción política al

¹⁶⁴ Astrada (1948a: 126).

¹⁶⁵ Véase más arriba, pp. 67-69.

peronismo y, según creo, es muy verosímil que los lectores de la época hayan tenido muy poca dificultad para hacer el salto desde los meandros metafísicos de la constitución y desarrollo de un ser nacional hacia la conciencia de una posición determinada en el contexto nacional e internacional, específicamente política, concretamente política, relativa a las circunstancias que en la cotidianidad de una época apremian diariamente a las personas. Finalmente, en el asunto que tratamos, el mensaje político de Astrada pareciera ser que el desarrollo ontológico del ser del hombre argentino, dado en la fidelidad al mito que lo nutre anímicamente, en la adopción de la pampa como paisaje y en la consolidación destinal de una comunidad, está emparentado con la asunción de un programa nacional determinado, equidistante de las ideologías imperantes e imperiales, justo, libre, pacífico y esencialmente humano, es decir, en concordancia y respeto de los elementos reales del pensamiento y la historia a instancias de su estadio evolutivo.

En el presente análisis, he querido mostrar el argumento de *El mito gaucho* no sólo como el resultado de una pura especulación intelectual, sino como un producto cultural atravesado por una serie de dimensiones concretas que desbordan el plano estrictamente ideal. En particular, quise hacer hincapié en el elemento ideológico-político-coyuntural que, a mi entender, es el que aflora inmediatamente como la segunda capa expresiva del libro. Debe darse por supuesto que la constelación de significados por la que este elemento ideológico se constituye como un armazón fundamental de la conexión entre el texto y su contexto histórico, no se reduce a la relación que haya podido tener aisladamente con dos conferencias aledañas en su temática. Es evidente que otros aportes deben ser rastreados en diversos tipos de producciones y acontecimientos que necesaria e indisolublemente debe contener un fenómeno tan singular como es cualquier movimiento político nuevo y emergente, pero en especial el peronismo por sus rasgos tan característicos y peculiares. De este modo, tanto las experiencias políticas efectivas que el decurso de los acontecimientos brinda a las personas, así como los tipos de discurso que se elaboran en función de la disputa por el poder, abren sendas vías de exploración respecto de la índole de las pautas e influencias que contextualmente determinan una obra filosófica específica. Entonces, obtendremos que elementos tales como las movilizaciones masivas, los resultados económicos, los cambios en la configuración social y demográfica y los nuevos hábitos culturales, por mencionar algunos, conforman un espectro de sucesos que inciden profundamente, a través de la experiencia, en los modos de la percepción política de los agentes, de acuerdo a su posición dentro de la comunidad. Por su parte, construcciones discursivas como las arengas públicas de Perón, las posiciones diplomáticas, la

propaganda de gobierno, las nuevas configuraciones institucionales, la actividad legislativa y las respuestas de la oposición, entre otras cosas, no solamente habilitan una serie de factores del sentido que conforman la base de toda comprensión racional de los fenómenos políticos, sino además reiteran en el plano de la conciencia aquella percepción de la realidad, permitiendo su modificación a la vez que la transformación de los sujetos.

En relación a nuestro tema, habría que decir que tanto *El mito gaucho* como las conferencias *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* y *La comunidad organizada* coinciden y pueden referirse mutuamente en virtud de un conglomerado de experiencias y discursos políticos comunes en cuyo seno esas producciones surgen. Esa realidad global es compartida a partir de esferas mucho más amplias que la estrictamente intelectual y determina a la enunciación filosófica desde las condiciones cabalmente históricas del momento de su creación y su emergencia.

La metafísica nacional, como teoría filosófica, se inscribe, de este modo, en el epicentro del periplo peronista astradiano. Esta inscripción conjuga elementos vitales y biográficos, experiencias históricas objetivas y derivas eminentemente conceptuales que también persiguen el decurso de su propia lógica. Si a estos ingredientes de diversa naturaleza los pensamos como momentos abstractos de una única y misma conciencia intelectual, entonces constituyen en conjunto el plano dinámico y la materia de lo que bien podemos denominar una ideología. A pesar de las múltiples negaciones y silencios que en torno a este período de la trayectoria intelectual del filósofo han mantenido tanto él como diversos comentaristas en los años sucesivos, es necesario reconocer que Carlos Astrada, en 1948, asociaba su impulso hacia el compromiso político con el movimiento que por entonces controlaba hegemónicamente las estructuras del poder estatal en la Argentina. Ese tipo de instancias vitales no pueden ser pensadas en la parálisis de un sentido unívoco y estático. Por eso he preferido hablar de un periplo, de un viaje, de una aventura, en la cual el filósofo, como hombre celoso de su libertad de pensamiento, transitaba el dramático devenir de aquellos años con las dubitaciones, las esperanzas y las certezas propias de los tiempos que son vividos como plenos de cambios y definiciones. *El mito gaucho*, aunque expresa el auge de aquella identificación que Astrada siente con el peronismo, no implica la acrítica adopción de un dogma de fascinante presencia fáctica, sino la alegría, festejo de los nuevos vientos, percibidos como un cambio, como el advenimiento de una nueva realidad que, como espejo cabal de un período de ascenso de las masas populares, dejará de ser celebrada apenas el filósofo compruebe que la historia está preparada para arribar a otras edades.

TERCERA PARTE:

El humanismo de la libertad **y el nihilismo herético del peronismo**

“El pájaro rompe el cascarón.
El cascarón es el mundo. Quien
quiera nacer, tiene que destruir
un mundo. El pájaro vuela
hacia Dios.”

Hermann Hesse

Una vez realizada la publicación de *El mito gaucho*, Astrada abandonará casi totalmente sus preocupaciones por la metafísica nacional e iniciará un nuevo recorrido de su producción filosófica en dirección a un *humanismo de la libertad*. En esta parte de nuestro trabajo se intentará mostrar el lugar que en esta nueva dirección del pensamiento del cordobés ocuparán las posiciones doctrinarias y concretamente políticas del movimiento oficial. La primera dificultad que deberemos atender a la hora de encarar tal objeto radicará en el tono universalista que domina el planteo humanista de este período, el cual será desarrollado de modo más acabado en el libro *La revolución existencialista* de 1952. En efecto, tanto las proposiciones de carácter más abstracto como las dirigidas a la crítica o evaluación de la crisis que aqueja al mundo de su época, o bien las observaciones de mayor peso político, nunca se ven referidas específicamente al caso concreto argentino. Esta eventualidad contrasta grandemente con los desarrollos de *El mito gaucho*, donde, si bien no se alude más que solapadamente al fenómeno peronista, la evidente cercanía de su temario nacional con la coyuntura y la política argentinas facilitaba en gran medida las referencias implícitas pero obvias al peronismo (en abierto apoyo, en ese caso particular). Pero en esta obra, aparecida aproximadamente cuatro años después de la otra, nos encontramos con una constante ocultación del tema nacional.

Intentaré sin embargo rastrear las huellas textuales que permitan identificar la peculiar relación que las aseveraciones de este libro mantenían con su inmediato contexto político e ideológico, y poder así comprobar la culminación de un ciclo peronista en la trayectoria intelectual astradiana cuya vigencia y significado trascienda los límites de su propia duración. Con este fin, seguiremos los trazos que demarcan las preocupaciones generales de la época y veremos en qué medida un texto de pretendido contenido especulativo y universal puede referir al fenómeno justicialista con el cual está vinculado desde la biografía misma del autor.

CAPÍTULO 10: El período 1949-1952 y la centralidad de *La revolución existencialista*

El libro *La revolución existencialista* representa en la obra de Carlos Astrada la culminación y madurez de un período muy particular de su producción filosófica. En efecto, si observamos a este texto en su contexto especulativo más inmediato, advertimos que sus preocupaciones centrales están estrechamente ligadas a sus dos libros anteriores, que son: *Ser, humanismo, "existencialismo"* de 1949, y *Destino de la libertad* de 1951. Los tres textos estructuran en sí mismos una breve pero fundamental etapa de la vida intelectual de Carlos Astrada en la cual se conjugan ciertos logros y resultados que marcarán fuertemente la trayectoria total del filósofo, constituyendo a este breve período en una bisagra filosófica que implica a su vez un radical cambio de singladura en la cosmovisión política e ideológica de Astrada, y que tendrá consecuencias indelebles hasta el final de sus días. Entre estas marcas fundamentales podemos contar las primeras distancias en relación al patronazgo de la filosofía heideggeriana, la primera exposición madura e integral de su noción de *humanismo de la libertad* y también la incipiente pero prometedora exploración de las posibilidades de un diálogo entre el existencialismo y el pensamiento de Karl Marx.¹⁶⁶ Como decíamos, esta breve etapa que va de 1949 a 1952, si bien recoge diversos elementos y anuda varios cabos de continuidad con toda la obra anterior de Astrada, representa una unidad en sí misma en la medida en que sus logros especulativos tienen fundamental importancia tanto para establecer distancias con su pasado como para abrir caminos hacia sus perspectivas futuras. Estos logros fundamentales van a quedar plasmados en *La revolución existencialista*, como veremos más adelante. Sin embargo, será útil hacer un repaso de los desarrollos preparatorios realizados en los dos textos previos en referencia a los temas que serán de importancia en el libro de 1952, para marcar el ritmo de la evolución interna del período que analizamos.

¹⁶⁶ Aunque quizá todavía era demasiado pronto para estimar esta propuesta como un reingreso de Astrada a las corrientes intelectuales del marxismo militante, que es la cualidad que de algún modo había marcado su derrotero al menos hasta el año 1932, y lo volvería a hacer en los últimos tres lustros de su vida de pensador, *La revolución existencialista* motivará lecturas en ese sentido, como es el caso de un artículo que Agosti publicará al año siguiente en el órgano editorial del Partido Comunista. Si bien el espíritu de este texto estaba orientado en primer lugar a hacer una crítica del intento astradiano de forjar una lectura existencial de la filosofía marxiana (véase más abajo la nota 214), lo que de alguna manera estaba destinado a inhibir abordajes del materialismo histórico que se alejaran de la interpretación oficial del partido, lo cierto es que sus palabras finales invitan al pensador cordobés a estrechar los caminos políticos con dicha organización, haciendo un reconocimiento positivo de su autonomía intelectual, pero advirtiendo también un suelo teórico y una intención práctica comunes desde los cuales construir "el humanismo de la libertad real" [véase Agosti (1953: 20)]. Esto parece indicar que, si bien Astrada aun era reconocido como un intelectual de las filas justicialistas, el salto dado en *La revolución existencialista* fue lo suficientemente significativo como para que se comenzara a ver en él a un posible aliado de la izquierda marxista.

§. Ser, humanismo, “existencialismo”

Ser, humanismo, “existencialismo”, además de lo que expresa su subtítulo, *Una aproximación a Heidegger*, es una recapitulación de la posición existencialista del propio Astrada hecha bajo la perspectiva especular de la filosofía heideggeriana.¹⁶⁷ De este modo, comenzará ese texto con un recorte estratégico de los elementos de *Sein und Zeit* que de alguna u otra manera serán la materia prima de su propio existencialismo ulterior. El tema presuntamente central de la primera parte, “**Mostración circular de la idea de ser**”, será una excusa para hacer un repaso de la estructura existencial del *Dasein* en aquellos puntos que más le interesan. La comprensión del ser, uno de los polos ontológicos de la estructura circular en que se desarrolla esencialmente la existencia, es lo implicado en el bosquejo que el *Dasein* hace de su ser como posibilidad. En el previo proyectarse como posibilidad, él ya dispone de una cierta comprensión del mundo y de la existencia, y del modo como los entes se relacionan en y con ellos. El desarrollo o elaboración de esa posibilidad ya bosquejada en la comprensión del mundo y la existencia, es su explicitación; es decir, la plasmación de una cierta interpretación del ser, de la que se desprende una idea o sentido del ser. La estructura circular de la existencia radica precisamente en que esta interpretación del ser se nutre de la comprensión previa del bosquejo proyectado, y ésta a su vez será actualizada por los resultados de la primera. Esta relación mienta el todo del estar-en-el-mundo que es el *Dasein*, es decir, explica los mecanismos por los cuales los entes, en los modos de la *amanualidad* (*Zuhandenheit*) y el “estar materialmente ahí” (*Vorhandenheit*)¹⁶⁸, hacen frente al hombre y éste puede comprometerse con ellos.¹⁶⁹ Estos mecanismos, concretos e ínsitos en el existir del hombre, están regularmente ocultos en su conducirse cotidiano, lo que implica que “al ser del *Dasein* tiene que conquistarlo, recuperarlo, la interpretación ontológica, contra su propia tendencia a la ocultación.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Debe tenerse en cuenta que, desde el bienio 1942-1943, cuando acaba la redacción de *El juego metafísico* y publica *Temporalidad*, Astrada había abandonado el trabajo de difusión y análisis de la filosofía existencial alemana. Como he venido mostrando, este lapso no significó un alejamiento de la mirada ontológica, sino un esfuerzo de aplicación y exploración de esa filosofía en la obra de Nietzsche y en la fundación de una metafísica nacional. En el año 1949, con los apremios implicados en la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza, Astrada vuelve al tipo de actividad desarrollado durante el decenio que siguió a su regreso de Alemania. Sin embargo, su mirada sobre la filosofía existencial ya no será la misma y empezará a tener rasgos mucho más personales. *Ser, humanismo, “existencialismo”* será una primera condensación de este viraje, lo que también nos dice algo del significado que ha tenido en la trayectoria total de Astrada este periplo peronista.

¹⁶⁸ A partir de este momento, utilizaremos las traducciones astradianas de estas dos expresiones. Las mismas equivalen a “ser a la mano” y “ser ante los ojos” de la versión canónica de José Gaos.

¹⁶⁹ Véase Astrada (1949a: 9-13).

¹⁷⁰ Astrada (1949a: 12). Es de destacar cómo esta tarea de recuperación del ser del *Dasein* adjudicada a la analítica existencialista, en el contexto de *La revolución existencialista* será desplazada hacia la responsabilidad del hombre mismo (tal como mostraremos más tarde), lo que muestra un aspecto fundamental de los procesos que en el

Otra manera de ver el problema enraíza en la manera de asegurar el tema científico de la ontología fundamental. En efecto, la analítica existencialista debe encarar el problema del ser del *Dasein* partiendo de un concepto ontológicamente poco aclarado de existencia que presuponga una idea de ser que la distinga de la noción de realidad. Sin embargo, “en este caso, suponer posee el carácter de un bosquejar que comprende, de modo que la interpretación que desarrolla a esta comprensión permite justamente expresarse a aquello que se trata de interpretar.”¹⁷¹ Es decir que el fenomenólogo que interpreta al *Dasein*, el filósofo, estructura desde su propia pre-comprensión del tema fundamental del ser y el estar-en-el-mundo los recursos de la investigación extendidamente aclaratoria. Y esto se justifica a partir de las estructuras mismas del ser originario del *Dasein*. Por ello es que aquella ignorancia de la estructura circular que se denunciaba para el caso del vivir cotidiano del hombre se reitera en las pretensiones de la mentalidad científicista que reclaman la plena vigencia en el ámbito ontológico de los mecanismos de dilucidación de la lógica y del modelo de las ciencias naturales, los que sólo tiene aplicación en el ámbito de la realidad, es decir, de lo “materialmente ahí”. Este “buen sentido” del modo regular en que se conducen existencialmente los hombres no solamente ignora la forma circular, sino que, con ella, descarta la estructura fundamental del cuidado (*Sorge*), “esta estructura que hace que el *Dasein*, al estar constituido primariamente por ella, se anticipe ya a sí mismo”¹⁷²

Un hecho destacable en esta primera parte es el uso que Astrada hará de la obra heideggeriana *Brief über den Humanismus*. Contrariamente a lo que sucederá luego, este texto del maestro germano será un punto de apoyo en la confrontación con otras interpretaciones del existencialismo, para imponer una mirada lo más concreta y terrenal posible de la existencia del hombre. En efecto, en el contexto de *La revolución existencialista*, esta carta será el punto de quiebre entre las posiciones de ambos filósofos, precisamente porque Astrada vislumbra en ella una tendencia mitologizante respecto del ser y una subordinación de la existencia humana a su imperio. A la luz de esta mirada posterior, podríamos interpretar que Astrada, por no haber querido o no haber podido prescindir aun de la autoridad de Heidegger, violenta su lectura de *Brief über den Humanismus* en virtud de las más profundas convicciones que, en definitiva, predominan durante toda su vida intelectual: la centralidad del hombre y la afirmación de su autonomía. En vistas a este propósito, Astrada recogerá dos pautas filosóficas de esta carta. La primera se refiere al significado de “mundo” en la expresión “estar-en-el-mundo” como apertura del ser, lo que le permite combatir las tergiversaciones confesionales que interpretan a

transcurso de este período que tratamos abre el paulatino distanciamiento con el profesor de Friburgo.

¹⁷¹ Astrada (1949a: 14).

¹⁷² Astrada (1949a: 14).

ese ser-en-el-mundo como el ser propio de un ente particular, que se caracterizaría por ser terreno en relación a otro celestial, o un ente mundano, a diferencia de otro espiritual. Por el contrario, no habría un “más allá” o un “más acá” respecto de la estructura circular del cuidado, en donde un *Dasein* pueda bosquejarse en una posibilidad de ser más radical y auténtica que la de su propia muerte. La decisión anticipatoria en que el hombre planea su proyecto como totalidad está, para una existencia propia, siempre en dirección hacia la muerte como posibilidad irrebasable. La posición de un *desideratum* de fe más allá de la muerte es ónticamente posible, “pero afirmar como existensiva y existencialmente dada tal posibilidad es, [...] confundir lisa y llanamente una estructura ideal, la que surge de un acto de fe, con una estructura existensiva.”¹⁷³ El segundo elemento que Astrada adopta positivamente de *Brief über den Humanismus* es aun más polémico en relación a sus posiciones ulteriores. Se trata de la controvertida relación entre el hombre y el ser según la cual *acontece* el clarear del ser como verdad al ritmo de su propio destino, a partir del cual hay ser y verdad para el hombre. De modo que el ser y su verdad no resultan productos del conocimiento del hombre, sino que *acontece* como destinación independientemente de él. En definitiva, como veremos, lo que en *La revolución existencialista* será interpretado como subordinación de la trascendencia del hombre al imperio del ser (mitologizado y trascendentizado), aquí sólo constituye un argumento en contra de la visión inmanentista o subjetivista de ciertas corrientes del existencialismo en boga.¹⁷⁴

Ya en la segunda parte del libro, esta carta heideggeriana sobre el humanismo dará la ocasión propicia para anunciar un deceso del pensar tradicional identificado con la metafísica, es decir, del modo históricamente habitual de pensar el ser, para aclamar el arribo de una nueva relación entre pensar y ser. El “pensar venidero” debe traspasar la preocupación primaria referida a lo ente, o al ente supremo, y dirigirse al ser como fundamento de lo ente. Nuevamente Astrada ignora lo que luego le resultará patente: esta crisis de la filosofía, que en su texto de 1952 será concebida como crisis del hombre, aquí es el ocultamiento, perpetrado por la metafísica tradicional, del clarear del ser; de esa *dación* de verdad con la que el hombre es bendecido y a la cual el lenguaje futuro debe adaptarse como simple decir del ser.¹⁷⁵ En la reseña que hace de esta obra en el apartado siguiente, agrega a esta tarea esencial del pensar como develación del ser la cuestión de la historia de esa verdad, que en *La revolución existencialista* también será motivo de discrepancias con su maestro, apuntando solamente el

¹⁷³ Astrada (1949a: 17).

¹⁷⁴ Véase Astrada (1949a: 13-18).

¹⁷⁵ Véase Astrada (1949a: 21-24).

carácter prospectivo de esa historia que no debe ser interpretada como pasado, sino como soporte y determinación de toda condición y situación humana.¹⁷⁶

En esta misma línea Astrada se hará portavoz de la posición expuesta en *Brief über den Humanismus* acerca del humanismo. En las determinaciones tradicionales de tal concepto, se vislumbra para cada caso una relación unívoca con la idea preconcebida de un ente (*homo*) a partir de la esencia (*ratio*) de su naturaleza material (*animalitas*), de tal modo que los humanismos desarrollados hasta la era contemporánea, o bien fundaban una metafísica, o bien estaban fundados por una metafísica. De este modo, las visiones históricas del hombre han recaído en la tiranía de la publicidad, del “uno” (*Man*), denunciada en los hábitos clasificadores de las posiciones centradas en las etiquetas de los “ismos”. Pero si humanismo se llama al “esfuerzo tendiente a que el hombre llegue a ser libre para su humanidad y encuentre en ésta su dignidad”¹⁷⁷, y lo humano en el hombre es la existencia, esto es, el habitar ec-stático en la proximidad del ser, ello implica que “en la determinación de la humanidad del hombre como de la ec-sistencia, no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia”¹⁷⁸, porque la esencia histórica del hombre, su *humanitas*, tiene su procedencia en la verdad del ser y en la internalización en su apertura. Esta sería la fundamentación de un humanismo radical heideggeriano en el que se opera un proceso de desplazamiento de la visión del hombre como *ente real* hacia su concepción en términos de ente ec-stático o *existencia*; pero el verdadero desplazamiento de fondo de este humanismo, el imperio del ser como acontecer que decide sobre la *humanitas* en su mismo clarear, no escandaliza aun al filósofo cordobés, como sí lo hará pocos años más tarde.

No obstante esta provisoria aceptación de los resultados obtenidos en la *Brief über den Humanismus* respecto de la esencia del hombre, Astrada asumirá, con ánimo superador, el reto sugerido en esa misma carta por Heidegger: entablar un diálogo entre la ontología fundamental y el marxismo a partir del fenómeno de la alienación.¹⁷⁹ La ventaja del planteo marxista radicaría en haber centrado el problema de la *humanitas* del hombre y su apatridad sobre bases sociales y económicas concretas que podrían enriquecer la exposición existencial. En efecto, el fenómeno del extravío que se expresa en la distracción de la metafísica occidental en lo ente y el consecuente olvido del ser (apatridad del hombre), para Astrada se reproduce en la filosofía marxiana con los análisis sobre la enajenación. Desde esta perspectiva, el hombre se pierde en las organizaciones sociales y en los productos de su trabajo que cristalizan como poderes objetivos y que lo esclavizan a manos de la economía capitalista. El trabajo objetivado en la

¹⁷⁶ Véase Astrada (1949a: 30 y ss).

¹⁷⁷ Astrada (1949a: 32).

¹⁷⁸ Astrada (1949a: 34).

¹⁷⁹ Véase Heidegger (2000: 53).

mercancía adopta la forma de un poder que es independiente del creador y que dinamiza la evolución social de acuerdo a una lógica que escapa a la voluntad del hombre. Ésta también es una visión en la que el hombre de algún modo se pierde a sí mismo y deja de reconocer su esencia, inicialmente plasmada en el producto de su trabajo, o en general en su capacidad de obrar. Esta primacía de la praxis en el concierto de la existencia humana, coincidente con el modo amanoal de hacer frente los entes con los que el *Dasein* entabla comercio, funda una concepción humanista en la filosofía de Karl Marx, llamada por Astrada “humanismo real o concreto”. Éste sólo queda esbozado por Astrada en términos de una acción radical mediante la que el hombre se rescata de su enajenación, situando el problema del hombre al interior de sus circunstancias económicas y sociales. El acento de esta concepción humanista está puesto sobre la supremacía y el potencial transformador de la praxis y sobre el especial arraigo que ella tiene en el curso real de la historia.¹⁸⁰

Como veremos más adelante, estas imágenes de la existencia humana presentadas por Carlos Astrada con carácter expositivo y casi de divulgación, serán los pilares a partir de los cuales nuestro autor edificará cuatro años después su propia noción de humanismo de la libertad. El primer elemento que a mi entender se debe destacar es la recapitulación más o menos exhaustiva de los componentes de la analítica existencialista que de algún modo colaborarán en la formación de la cosmovisión personal del intelectual cordobés. En segundo lugar, el tímido ingreso de la filosofía de Marx a sus lecturas principales que, por el momento, sólo cumple una función comparativa, pronto se tornará disruptiva. Para completar este cuadro general de los antecedentes e influencias del humanismo de la libertad que se encuentran ya en *Ser, humanismo, “existencialismo”*, mencionemos la referencia a la interpretación heideggeriana de la técnica como fase de la historia del ser en que se patentiza de manera eminente el extravío del pensar metafísico en lo ente. La era técnica sería el máximo desarrollo de la tendencia del “uno” (*Man*) y la mentalidad científica a perderse en lo “materialmente ahí”, lo que, para el Astrada de 1949, corre en paralelo con la noción marxiana de la enajenación. Por último, hay una referencia final a la dificultad de pensar un advenimiento de la multitud al seno de la existencia. Sin embargo, la reflexión astradiana, antecedente de su visión de las masas en *La revolución existencialista*, es que ella, a través de un instinto adivinatorio, puede rescatarse “evolutiva o revolucionariamente de la enajenación y, por vía emocional quizá, acceder a la existencia y a la insospechada presencia del ser.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Véase Astrada (1949a: 35-38).

¹⁸¹ Astrada (1949a: 41). Para estas dos últimas referencias, consúltese Astrada (1949a: 40-41). Por otra parte, es de destacar que esta apelación a un *sentido adivinatorio emocional* de las masas, aunque breve, no es en absoluto casual ni postulada irreflexivamente por Astrada. En otro pequeño texto, publicado en 1952 pero escrito muy posiblemente durante el año 1949 (ya que su edición pertenece a los N° 7, 8 y 9 de *Cuadernos de Filosofía*

§. Destino de la libertad

En *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*, Astrada también hará adelantos en las temáticas que conformarán el núcleo duro de *La revolución existencialista* y, por tanto, centrales para el período que analizamos. En primer lugar, Astrada presenta de manera bastante extendida una exposición preparatoria del problema de la libertad en la filosofía de Schelling. De esta síntesis, poco será lo que persista, aunque más no sea residualmente, en los esquemas definitivos del humanismo de la libertad. Sin embargo, anotemos a modo de apunte la revisión que Astrada hace sobre la difícil relación entre necesidad y libertad y la solución que Schelling aporta para ese problema, basada en una metafísica panteísta de marcado tinte idealista y hasta neoplatónico en algún sentido. En términos generales, el filósofo decimonónico se dirime entre dos nociones de libertad: como autonomía y como libertad moral de elegir entre el bien y el mal. Ambas están asociadas al esquema metafísico de un conjunto de entidades suprasensibles, entre las que se encuentra Dios, y que guardan relaciones muy específicas entre sí. En este mapa conceptual, Dios, como absoluto presente en todas las cosas, se escinde progresivamente de los fundamentos ontológicos que dan lugar al inicio de su despliegue y de sus resultados. De este modo, tenemos el *fundamento primitivo e irracional* de Dios, que no es divino pero es en Dios, y que dará lugar al mal. Esta distinción será funcional a la idea de que lo divino no puede querer ni crear el mal (aunque sí tolerarlo), otorgando esa tarea a un fundamento que no es Dios pero que persiste en el plano ideal del origen o creación. El modo como este fundamento crea el mal será por la vía del estímulo: la vida, en el ansia de plasmar en el plano sensible de lo particular el modelo ideal del bien, busca y realiza el mal como su correlato. En este movimiento uno, el hombre como voluntad general escoge por el bien, pero a causa de la angustia de la vida recae, como voluntad particular, en el mal. No se trataría aquí de un simple libre arbitrio, sino que el hombre, cuya esencia está constituida por sus actos, y éstos a su vez siguen el curso necesario de la determinación natural, es el producto de un acto original y primitivo de libertad mediante el cual se elige a sí mismo y constituye su ipseidad. La imputación y responsabilidad de cada acción de su vida será posible en virtud de que esas

correspondientes a los Años 1950-1952), adjudica el mismo criterio perceptivo al 90% de los auditorios que en Alemania asistía a las lecciones de Heidegger y Bergson, llamativamente numerosos [véase Astrada (1952c: 104-105)]:

“Y no cabe decir que este público [que no tiene suficiente formación histórico-filosófica] no 'comprenda' a Heidegger, ya que comprensión no es sólo la intelectual y apta para el discrimen crítico. Hay que tener presente que el ambiente que crea la *Vorlesung* es el de una tónica emocional de la que todos participan. La mayoría busca en la lección magistral un indicio que le haga sospechar algo del ser, ya que, para Heidegger el pensar es pensar del ser... [...] Hoy, para el hombre europeo capaz de inquietud y también para el de otras latitudes, sea que él adopte una lúcida actitud intelectual, o una adivinatoria de carácter emocional, es cuestión del ser y de la existencia.” [Astrada (1952c: 105)]

acciones son el resultado de una pronunciación primera. Así se conjugarían, de un modo no siempre bien aclarado, la libertad en sentido de autonomía y en sentido moral, según Schelling.¹⁸²

Los elementos remarcables de esta síntesis con los que se podría arrojar luz sobre las posiciones futuras del propio Astrada serían, en mi opinión, el lugar que ocupa el hombre en un centro equidistante entre naturaleza e historia (realidad e idealidad; materia y espíritu; necesidad y libertad), según Schelling. En efecto, esta potestad del hombre de elegir su ser en un momento original de su existencia (momento extratemporal que pertenece a la eternidad), es una suerte de predestinación libre que es posible gracias a la íntima necesidad determinista que guardan los actos entre sí; el hombre entonces habita los reinos de la naturaleza y el espíritu. En mi opinión, la gran ventaja de esta tesis filosófica, por la cual es incluida en este contexto, es que, siendo asimilable (mediante un gran esfuerzo hermenéutico) a la noción de hombre como “estar-en-el-mundo”, ofrece soluciones prefabricadas a algunos problemas tradicionales de la filosofía occidental relacionados con el concepto de libertad; soluciones de las que se apropia rápidamente el humanismo de la libertad.

Precisamente, Astrada pretenderá dar el paso hacia la filosofía heideggeriana mostrándola como una radicalización contemporánea de la visión schellingiana de la libertad. Astrada recuerda que Schelling, pensando en la caída del hombre de la voluntad general hacia la particular, verifica un desplazamiento de este ente desde el centro a la periferia; desde la plenitud de la vida ejemplar hacia la angustia del ser finito y el extravío en el mal. Con esto vendría a coincidir la libertad tal como la presenta Heidegger en *Vom Wesen der Wahrheit*, donde el hombre no es poseedor de la libertad, sino una propiedad suya. La libertad es la trascendencia, como origen del fundamento en general. En esta primera aproximación, Astrada, forzando quizá las similitudes con Schelling, presenta a esta libertad fundamental “como el salto -alto mortal- que da un ente, quizá un ángel dormido en el centro de un eterno quietismo, desde un estado inconscio (simbolizado por el mito de la inocencia inicial) a la vigilia del existir.”¹⁸³ Por este salto el hombre se arroja al “infortunio del ser” y asume su finitud.¹⁸⁴

Pero en el núcleo de este problema inicial es donde comienza el cordobés a hacer tambalear la autoridad, hasta ese momento incuestionada, de su maestro alemán. Si la libertad, identificada con la trascendencia finita y con la necesidad de una decisión que bosqueje un destino para el hombre, tiene en propiedad al hombre (“el *Dasein* posee al hombre”), entonces

¹⁸² Véase Astrada (1951: 9-39).

¹⁸³ Astrada (1951: 39).

¹⁸⁴ Véase Astrada (1951: 37-42).

“hay que aclarar que esta afirmación es verdadera si entendemos que el hombre es una propiedad de la libertad en la medida en que por obra de la libertad él adviene a su ipseidad, se identifica, a través de sus proyectos, de su programa existencial, con su finitud. No es el hombre, como quiere Heidegger, propiedad de la libertad sólo porque ésta le concede relacionarse con el ente en su totalidad, situarse, por el estar-en-el-mundo, en la apertura del ser, sino porque, en una dimensión más esencial, la libertad, al permitirle predicar el ser, lo hace acceder a su ec-sistencia, a la relación de ésta con el ser, el que se definirá intrínsecamente como la relación misma.”¹⁸⁵

Según parece desprenderse de su exposición, esta mentada relación que es el ser, entre ec-sistencia y ser, involucra de modo eminente el hacerse del *Dasein* en el proyecto (es decir, en un determinado esbozo del mundo); el resultado de este hacerse, *lo hecho*, sería el hombre. Pero sería lo hecho por el *Dasein* mismo, es decir, su propia ipseidad diseñada en el recorrido de elecciones y decisiones que determinan su relación con los entes en su totalidad. Explorando los límites de la comparación entre ambos autores, y teniendo en cuenta su valor para el humanismo de la libertad, podríamos esquematizarla diciendo que para Heidegger el *Dasein* es el ente abierto por antonomasia, el descubridor ec-stático que se proyecta en la trascendencia dirigida al ser, mientras que el hombre sería un ente corriente, que puede aparecer en los modos ordinarios de la “amanualidad” o lo “materialmente ahí” y que le hace frente en el mundo. Contrariamente, para Astrada la escisión entre ambas nociones sólo puede tener un carácter abstracto, ya que el hombre, aunque tiene el carácter de lo óntico, está inmerso en la existencia en la medida en que expresa el proyecto mismo del *Dasein* en sus notas efectivas. Así adquiere luz una de las frases favoritas de nuestro filósofo, pedida a préstamo a la lírica pindárica: “deviene el que eres”. Encontramos en el primer verbo de la frase al *Dasein* ejerciendo sus dotes ontológicas, bajo el modo de lo imperativo: éste es el peculiar sentido heideggeriano (y presuntamente schellinguiano) de libertad: la necesidad, no moral sino existencial, de la trascendencia, del salir fuera de sí y descubrir la totalidad del ente desde el bosquejo proyectivo del propio existente. El resto de la frase (el predicativo “el que eres”) realiza la identificación entre la meta de ese proyectar, lo óntico, y su ipseidad interna, su carácter trascendental; ese resumen óntico-ontológico, o mejor, existitivo-existencial, sería el hombre. Por ello, indagando la cuestión del surgir histórico del hombre, que Heidegger atribuye a la pionera formulación de la pregunta: “¿Qué es el ente?”, Astrada responderá:

¹⁸⁵ Astrada (1951: 44).

“Aquí, el *es* de la interrogación queda referido al ente por encima del ec-sistente que así se pregunta, dejando en la sombra lo histórico del hombre como devenir de la potencia de la libertad.”¹⁸⁶

De tal manera, quedaría establecido, si atendemos a la cosmovisión general astradiana, que indagar la existencia es también interrogar por los modos concretos y ónticos con que el hombre se desenvuelve en el mundo. En este mismo sentido Astrada diagramará sus escrúpulos contra la concepción de la libertad desarrollada por Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*, según la cual ella sería el fundamento sin fondo (abismal) de la trascendencia. Por cierto, esta visión postula, con el nombre de “libertad”, una unidad de las determinaciones primarias de la trascendencia según los modos en que el *Dasein* se bosqueja sobre sus propias posibilidades (en relación a la comprensión del ser, al encontrarse y a la fundamentación ontológica del ente). No obstante, esta determinación, que modula en un momento originario la vida existencial del hombre, queda caracterizada como irracional e involuntaria en un esquema explicativo que Astrada juzga como una tesis puramente formal de la identidad del *Dasein* consigo mismo. Para quebrar este formalismo, se debe sentar una identidad según los contenidos primarios de la existencia que funden una ipseidad del ente que existe, “que se ha asido a sí mismo en un acto volitivo decisivo, por el cual él tiende a realizar el proyecto de su libertad.”¹⁸⁷

Por este camino, nuestro autor llega a una primera y rudimentaria presentación de su humanismo de la libertad¹⁸⁸, cuyo nombre preferido será, en este texto, *humanismo autista*. La base de este humanismo será una definición del ser como *intraesencia temporal*, que significaría la incorporación de la relación entre existencia y ser, que es el ser mismo (y que Heidegger había sacralizado en la imagen de una trascendente verdad del ser), en las márgenes internas de la trascendencia humana.

“Esta relación le permite al ente humano ser libre para su humanidad, adviniendo a su ser y al ser como dimensión constante en la historicidad de su devenir humano. Pero el hombre sólo puede llegar a ser humano en la medida en que es libre para su ipseidad a través de tal devenir.”¹⁸⁹

¹⁸⁶ Astrada (1951: 45).

¹⁸⁷ Astrada (1951: 50). Véase Astrada (1951: 42-50).

¹⁸⁸ Véase Astrada (1951: 57-62).

¹⁸⁹ Astrada (1951: 58).

Si mi interpretación es correcta, en este pasaje haría difícil Astrada dirimir el problema de lo humano con la incorporación de lo óntico-existencial a lo ontológico-existencial, movimiento que su referente filosófico alemán fue remitido a realizar en el contexto de la ontología fundamental. En efecto, por un lado, que el hombre (ente humano) advenga a su ser quiere decir que alcanza los contenidos concretos (existenciales) que le son propios en virtud de una vida auténtica (que sería a lo que naturalmente aspira un humanismo); por el otro lado, que este mismo hombre, y *en este mismo advenimiento*, alcance la “dimensión constante” del ser, es decir, la existencia como esencia, y efectivice su relación de trascendencia respecto de los entes que hacen frente dentro del mundo bajo la tutela de su específica temporalidad (“historicidad”), significa que en el verdadero desarrollo de su propio bosquejo, no sólo está implicada una estructura extática formal, sino también objetivos efectivos, imágenes del propio ser diseñadas “sobre fondo de mundo” y, ante todo, elementos de la personalidad del hombre óntico. Ahora bien, la libertad en este punto también debe contener la doble faz óntico-ontológica: que el hombre sea libre para su humanidad y para su ipseidad podría querer decir, en lo que para mí es la interpretación más natural del humanismo autista de Carlos Astrada, que del mismo modo en que el *Dasein* posee en la libertad el fundamento irracional (o fondo abismal) del trascender hacia el mundo en una pauta *decisiva* que para Astrada debe tener un necesario carácter voluntario en su fundar (faz ontológica), el hombre también tiene en sus manos la posibilidad de proyectar un bosquejo de su ser compuesto de elementos existenciales concretos que darán una fisonomía definida a su ipseidad como ente humano (faz óntica). Finalmente, de estas dos caras de la libertad resultará la figura total de la *humanitas* como imagen histórica del hombre hacia la que éste tiende de acuerdo a la situación y a la época que lo ha determinado en su existir concreto. Considero que a la luz de esta interpretación se torna plenamente comprensible el siguiente resumen de lo alcanzado por esta concepción humanista:

“El único humanismo para el que, por sobre arbitrarias y unilaterales concepciones del hombre, está abierta la posibilidad existencial y existencial, y por tanto histórica, de su realización es el humanismo autista, que dejamos bosquejado. En él, merced a la libertad, que es afirmación y rescate de la ipseidad dentro de la estructura ontológica de la finitud, transparece, sin velos y sin transcripciones conceptualistas ni antropo-filosóficas, el destino del hombre y de su humanidad en él”¹⁹⁰

¹⁹⁰ Astrada (1951: 59).

§. Hacia *La revolución existencialista*

Aunque este texto de 1951 se encuentra algo alejado de la intención meramente expositiva y divulgadora que podemos encontrar en *Ser, humanismo, "existencialismo"* en relación a las doctrinas que acabarán nutriendo la versión madura del humanismo de la libertad, es necesario reconocer que aun conserva en buena medida el estilo academicista y erudito que suele reclamar el ejercicio profesional de la filosofía a través de la crítica interna y el análisis comparativo de las escuelas del pensamiento (las de Schelling, Heidegger y Sartre en este caso). Sin embargo, puede afirmarse que el valor de estas obras excede dicho carácter, ya que preparan el terreno a la intención más fuertemente pragmática de *La revolución existencialista* y la vocación politicista de su humanismo de la libertad. Si quisiéramos presentarlo de modo esquemático, podríamos decir que el libro de 1951 introduce el elemento negativo de esta "evolución" con la denuncia de la orientación formalista de la noción de libertad heideggeriana y su ocultación de los contenidos ónticos del ente humano en su incidencia sobre la verdad histórica del ser. El carácter negativo de este movimiento no sólo está dado por el motivo crítico, sino, y ello es lo importante, por la permanente preocupación de Carlos Astrada por prevenirse de la postulación de una ontología "inofensiva y estacionaria", según sus propias palabras. A ello se agrega un componente positivo aportado por el libro de 1949, cuyo signo es la integración de la concepción marxiana del hombre y de su enajenación, y que lo llevará posteriormente a la postulación de la *praxis radical* como programa existencial de las masas apátridas.¹⁹¹

Estos dos aspectos serán los frutos cosechados por el planteo de *La revolución existencialista* para ser integrados a los resultados generales del libro. Esos logros serán, en primer lugar, representar la síntesis y la definición de las posiciones que puntualmente irá

¹⁹¹ Debe tenerse en cuenta que ese mismo año de 1949, Astrada publica en la primera aparición de la revista *Sexto Continente* un artículo que contenía una fuerte crítica a la interpretación materialista de la historia. Aunque el filósofo intenta discriminar entre el pensamiento de Marx y Engels y el tipo de interpretación que ataca, también debe apuntarse que, desde el punto de vista político, el artículo constituye aun una clara defensa de la conciliación de clases peroniana basada en la noción oficial de la justicia social [véase Astrada (1949c: 11-12)]. Más allá de este punto, Astrada niega que la historia sea el resultado de las conformaciones estructurales que adopta la economía de acuerdo a un desarrollo autónomo, insistiendo en que los defensores de esa posición toman al aspecto material de la vida como valor supremo para el hombre. De ese modo, la discusión se traslada al debate relativo a si el "espíritu capitalista" precedió o sucedió a las formas capitalistas de producción. Como fuera previsible, Astrada alegrará por una mayor gravitación de las inclinaciones espirituales del hombre y, aunque se admite una relación dialéctica, éstas preceden e influyen con mayor fuerza sobre las determinaciones económicas que a la inversa [véase Astrada (1949c)].

Respecto a lo sucesivo, es importante advertir que dicha jerarquización axiológica, aunque más matizada, no dejará de estar presente en las posiciones "más marxistas" que Astrada asumirá en *La revolución existencialista*. Como se tendrá oportunidad de comprobar más adelante, esa posición de 1949 mantendrá una importante vigencia para el año 1952, aun cuando Astrada contemple la necesidad de asumir las perspectivas sociales más concretas del materialismo marxiano.

adoptando Carlos Astrada en relación a cada aspecto del temario del período; en segundo lugar, incorporar a dicho temario los elementos políticamente relevantes que se desprenden de sus conclusiones metafísicas y de sus preocupaciones personales. Por tanto, la importancia de esta obra, en comparación con sus dos predecesoras, radica fundamentalmente en la definitiva afirmación de una posición intelectual que trasciende el campo meramente especulativo hacia una concepción humanista de real alcance práctico.

Por supuesto que dicho objetivo no constituye una novedad en el ámbito de la obra total del filósofo. Como hemos intentado demostrar en la **Segunda Parte** de este trabajo, la metafísica nacional del mito gaucho desarrollada durante su etapa especulativa anterior ya mantenía una permanente vigilia respecto de sus corolarios políticos, incluso relevantes dentro de la coyuntura más concreta de la Argentina. Sin embargo, las dos obras anteriores a *La revolución existencialista*, alejándose de ese paradigma, pertenecen más bien a ese conjunto de escritos de comentario o erudición donde parece que Astrada, además de hacer gala de una adecuada práctica académica de la filosofía, prepara el terreno para su propia síntesis creativa. Recién con *La revolución existencialista* el profesor de la Universidad porteña dará con un panorama completo de su posicionamiento en el ámbito de la filosofía existencial; lo que le permitirá, a su vez, volver a su ya tradicional costumbre politicista.

CAPÍTULO 11: Primera aproximación a la dimensión política del humanismo de la libertad: la praxis y la historia

Acercándonos con mayor precisión a las conquistas particulares de *La revolución existencialista*, encontramos, como ya se dijo, que lo que esta obra agrega a las producciones del período es el contenido más incisivamente político de su humanismo de la libertad. Esta cualidad práctica, cuya intención revolucionaria está implicada en el título mismo de la obra, tiene en la redimensión que Astrada hace de la historia y de la praxis social a uno de sus puntos de anclaje primarios. La construcción de su peculiar visión de la historia parte, podríamos decir, de sus primordiales preocupaciones por la cuestión de la autonomía del hombre que ya podían vislumbrarse en las dos obras anteriores,¹⁹² a la vez que tal visión colabora en afianzar esa autonomía. El primer motor teórico que permitirá esta compenetración entre la visión de la historia y la idea de humanismo será en gran medida la definitiva distancia que nuestro autor toma respecto de su mayor referencia filosófica, que es el pensamiento de Martin Heidegger. Si

¹⁹² Esta cuestión puede rastrearse en el problema de la enajenación tratado en el texto de 1949, y en el problema del humanismo soslayado en el de 1951.

bien dicha ruptura había sido ya sugerida tímidamente en *Destino de la libertad*, en esta obra no solamente será abierta y deliberada, sino que además Astrada se permitirá desplegar las múltiples posibilidades teóricas que esa ruptura le permite.¹⁹³

De este modo, Carlos Astrada se abocará a la tarea de denunciar la mitologización del ser que el “segundo” Heidegger realizara principalmente por obra de su *Brief über den Humanismus*. En efecto, aunque Astrada sigue considerando al maestro de Friburgo como la máxima autoridad en materia de existencia humana (sobre todo sus desarrollos de *Sein und Zeit* y algunos elementos de sus conferencias *Vom Wesen der Wahrheit* y *Vom Wesen des Grundes*), denuncia la dependencia a que queda sometido el hombre, bajo el imperio del ser objetivado en un ente trascendente. En efecto, para el argentino, la primera ambigüedad surge en el programa mismo de *Sein und Zeit* según el cual el recorrido de la pregunta por el ser, y a los efectos de asegurar la respuesta, debe dar un rodeo que se divide en dos etapas: la primera parte del sentido del ser, es decir, del ser mismo, hacia el fenómeno de la temporalidad, esto es, de la estructura unitaria de la existencia del *Dasein*. La segunda etapa, el recorrido inverso, intenta retomar la pregunta original partiendo de lo asegurado por la ontología fundamental hacia la cuestión del ser como trascendencia.¹⁹⁴ Esta segunda instancia es la que Heidegger termina abordando en las obras posteriores a *Sein und Zeit*, en especial, en las dos conferencias y en la carta con las que discute Astrada. Mas el problema surge en una ambigüedad que el argentino cree advertir en esta etapa postrera del programa original del profesor de Friburgo. Ello consiste en que esta dirección de “regreso”, que se aleja del hombre para desembocar en el ser (en definitiva, aquello por lo que se pregunta en el inicio de la investigación), puede dar con algo ajeno y extraño a la existencia. Esta tensión puede resolverse en dos direcciones:

“Ya en la dirección de una trascendencia que va a rematar en la objetividad de la vieja ontología (con el peligro de una recaída en una idea naturalista del ser, o en una idea teológica personalista del mismo, con la alternativa también de una concepción mítica del ser); o ya en la de una trascendencia existencial-histórica, más allá de la relación sujeto-objeto y de la idea de ser como predicado de un objeto suprasensible. Tal ambigüedad, en el pensamiento de Heidegger, la oscilación entre ambas direcciones, da lugar a una idea ambivalente de ser, como así también de la esencia histórica del hombre.”¹⁹⁵

Astrada, escudriñando en el grupo de posibilidades en que se dirime esta ambivalencia, escogerá por una concepción del ser como *progresión temporal finita*. Según ella, el ser es la

¹⁹³ Véase al respecto Llanos (1962: 59-63) y David (2004: 233).

¹⁹⁴ Véase Astrada (1952a: 61-62).

¹⁹⁵ Astrada (1952a: 65-66).

intraesencia del tiempo en cuya dinámica el *Dasein* existente desarrolla su esencia histórica como proyecto. Esta progresión se tensa en el operar de las dimensiones del pasado y el futuro bajo las modalidades de la memoración del ser y de un pensar prospectivo. Por la primera se realiza una historia del ser que no se plasma en un simple recordar como representación de algo pasado y fenecido, sino en el pensar, de acuerdo a un *logos sui generis*, precisamente lo que queda operativo del paso del ser en su sucesivo clarear para el hombre, que sólo se da bajo la funcionalización extática de la existencia.

“El *ser*, pues, sólo es permanencia dentro de la dimensión del tiempo histórico (pasado, presente y futuro), de la historicidad de la ec-sistencia; el *ser* es la intraesencia del tiempo. De donde, la historia no es un mero acontecer y fenecer, sino el acontecer esencial de la verdad del ser como destino de la humanidad histórica.”¹⁹⁶

Esta dimensión temporal, fundamental para determinar el carácter vivo de la herencia de la humanidad del hombre, se completa con el pensar prospectivo, gobernado por un acto de decisión mediante el cual el *Dasein* se proyecta como advenimiento de aquella su esencia histórica memorada. La compenetración en el “instante” presente de estas dos dimensiones es la coincidencia de esencia y destino, la unidad estructural de la historicidad del *Dasein*, que se distingue del “ahora” como momento de extravío del hombre cotidiano en los entes.¹⁹⁷

En definitiva, estamos ante una versión, encarada desde el punto de vista del tiempo, del problema que en *Destino de la libertad* se planteaba en relación a la libertad como determinación esencial (fundamento abismal) del hombre, en donde la discusión estaba centrada en la posibilidad del hombre de hacerse cargo de esta determinación y trascenderse a partir de ella. Y nuevamente la disputa estará focalizada, esta vez desde la perspectiva temporal, en la potestad del hombre de controlar existencialmente las apariciones históricas del sentido o, según la nomenclatura posterior a *Sein und Zeit*, verdad del ser. Que el hombre es el lugar donde clarea el ser, es algo en lo que pueden estar de acuerdo Astrada y Heidegger. La cuestión será determinar, por decirlo de algún modo, si el ser clarea “desde fuera” o “desde dentro” de la estructura temporal unitaria del *Dasein*.¹⁹⁸ Para el profesor de Buenos Aires, en la nueva visión heideggeriana acerca del ser, que es concebido como el acontecimiento que de acuerdo con sus manifestaciones epocales marca el ritmo de la historia, dándole a ésta y a sus

¹⁹⁶ Astrada (1952a: 63).

¹⁹⁷ Véase Astrada (1952a: 67-69).

¹⁹⁸ “El ser, y lo que Heidegger llama verdad del ser, o sea su desocultación, es un reflejo o consecuencia de la posibilidad existencial del hombre para predicar ser en múltiples articulaciones que trascendentalmente cobran objetividad, lo mismo que el ser, por la otorgación existencial de sentido.” [Astrada (1952a: 118)]

momentos un sentido unilateralmente determinado, domina una hipostática inversión de lo que en *Sein und Zeit* había sido concebido como trascendencia existencial humana y sentido del ser, es decir, relación inmanente de la unidad existenciaría del hombre con los entes, con su totalidad (el mundo) y consigo mismo.¹⁹⁹ La gran diferencia entre ambos planteos, ocultada por el mismo Heidegger en *Brief über den Humanismus*, radicaría en que el viraje resta importancia ontológica al hombre en la medida en que él ya no es la trascendencia a partir de la cual puede alcanzarse un mundo, sino tan sólo el lugar, el “claro”, según expresión del filósofo germano, en el que el ser alumbra y configura un sentido, tanto para el hombre como para el mundo. De este modo, para Astrada el ser adquiere carácter de mito, ya que es la “aparición o acaecer” (independientes de la voluntad humana) de una totalidad del ente nunca dada efectivamente, pero necesariamente presupuesta como presente, a la que el hombre debe atenerse para pensarla y para decirla en el lenguaje. Así, el sentido del mundo y de la historia ya no serán obra de la injerencia del hombre (la comprensión del ser, en términos del Astrada de 1949) que se devela en el trascender hacia su proyecto ontológico, sino de una entidad trascendente e imperante que lo tiene como instrumento o ámbito de acción.²⁰⁰

Necesariamente, la vocación humanista de Carlos Astrada se rebela contra este viraje del pensamiento de su maestro; lo que le da el definitivo espaldarazo para iniciar un recorrido especulativo que, en el marco de sus preocupaciones políticas y sociales, le permita incluir a la dialéctica y al materialismo marxista en la perspectiva de su propia filosofía.

La primera conexión será facilitada por lo que en este libro es referido como “el primado de la praxis”; planteo que aparece de manera llana en los desarrollos iniciales de la filosofía existencial heideggeriana. En realidad, como insiste Astrada, tanto teoría como praxis son posibilidades del ente humano que se despliegan a partir de la estructura unitaria del cuidado (*Sorge*). A partir de ella, toda praxis tiene una visión y toda actitud teórica tiene un temple anímico desde el que cuida de lo contemplado. Sin embargo, los análisis de la amañalidad en el comportamiento primario del *Dasein* en el modo de la cotidianidad, otorgan a la praxis un primado existencial, en el sentido de que el hombre siempre está *prácticamente* volcado sobre los entes a causa de la preocupación por el despliegue de su proyecto, es decir,

¹⁹⁹ Véase también esta discusión en Astrada (1952a: 116-121).

²⁰⁰ Sería bueno apuntar que aproximadamente dos años antes, en un breve intento por fundar una ética basada en la posibilidad existencial de *repetir* modelos ejemplares, Astrada arremeterá contra la “hipóstasis del valor” cometida por su antiguo maestro Max Scheler. En estrecho paralelismo con las recién expuestas críticas a Heidegger, Astrada denuncia en el pensamiento del antiguo profesor de Colonia una heteronomía existencial del hombre, supeditado al respeto de valores objetivados y absolutizados [véase Astrada (1950: especialmente 31-32 y 39-40)]. Es decir que el período de la filosofía astradiana que comentamos parece caracterizarse por una revisión general de sus autoridades intelectuales tradicionales.

que *él practica siempre el quehacer por el que se hace a sí mismo en la manipulación de útiles manuales.*²⁰¹

Sin embargo, el descubrimiento heideggeriano del *Mitsein*, del “coexistir” como instancia del reconocimiento de una convivencia existencial con otros, será clave para hacer el traspaso desde el primado de la praxis en el orden individual hacia una praxis existencial de la historia. Para ello, Astrada pretenderá fundar en la conformación histórica del *Dasein* (historicidad) la estructura ontológica del acontecer histórico-universal. En función de tal propósito, en el importante apartado **2. Praxis existencial y situación histórica**, del **Capítulo V de la Segunda Parte**,²⁰² se intenta establecer el rol que la capacidad decisoria existencial del *Dasein* (decisividad anticipatoria) cumple al interior de la estructura temporal de su existencia propia, recordando que para Astrada, a diferencia de Heidegger, los contenidos óntico-existenciales tienen una parte fundamental en su constitución.

“Cabe indagar si el *Dasein*, por tener fácticamente su 'historia', no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un *para qué* concreto, es decir el paso a una praxis existencial de la historia; a una acción por la cual la existencia humana, como sujeto del hecho óntico de la historia reestructure el ámbito de las cosas y formas a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales.”²⁰³

De un modo realmente notable (del que podríamos quizá preguntarnos si el mismísimo Astrada fue consciente), en esta exposición se reitera *en el plano existencial* la estructura temporal de la existencia que quedaba desembozada por el concepto de *progresión temporal finita* del ser. En efecto, la “historia” (noción correlativa a *memoración del ser*) representa aquí las experiencias del pasado, el sido del *Dasein*, pero nuevamente, no como cosa ya fenecida y caduca, sino como tradición, esto es, como acervo de verdades comprobadas (des-cubiertas) ayer, pero que no subsisten en el hoy como figuras cristalizadas y perdurables, sino que el existente debe repetirlas libremente a partir de su decisión anticipatoria, ya que el despliegue proyectivo se temporaliza desde una prospección que “acerca” sus posibilidades ónticas desde el futuro, “bosquejándose, *dentro de la repetición creadora de lo posible*, sobre una nueva situación histórica, ónticamente viable.”²⁰⁴ La *existencia propia* es, por tanto, un hacerse, anticipándose en lo sido, el ser. La *praxis existencial*, a su vez, consiste precisamente en un bosquejo prospectivo concreto para una plasmación de los contenidos ónticos, elegidos en la

²⁰¹ Véase Astrada (1952a: 45-57 y 79-81).

²⁰² Astrada (1952a: 82-85).

²⁰³ Astrada (1952a: 82).

²⁰⁴ Astrada (1952a: 83; las cursivas son mías).

decisión, que incluya la repetición de lo comprendido en el pasado (el sido) como adecuado para esa nueva figura histórica. Esa sería la *dirección existensiva* hacia la que, según el pasaje citado, debería orientarse la *existencia propia*. Por ello, esa reiteración de lo sido será, para esa existencia, más bien una *réplica* del pasado, es decir, una “revocación de lo que en el hoy repercute como 'pasado'”. He allí el carácter primario de la praxis existencial: la transformación de la herencia histórica cristalizada en el pasado y prospectivamente modificada en la acción, bajo el gobierno de la elección. A causa de esto,

“la réplica y la revocación sólo tienen sentido para la existencia presente, *en su decidido bosquejarse merced a la repetición*, por lo peculiarmente 'nuevo' -la fidelidad a sí misma, a su destino histórico- que se le ofrece dentro del marco de la posibilidad.”²⁰⁵

Como comprobamos en este pasaje, lo nuevo, lo transformado, lo advenido, están en íntima relación con lo esencial y lo destinal. Ya hemos tenido la oportunidad de repasar la peculiar dialéctica que a través de la libertad como fundamento abismal se establecía entre esencia (ahora lo sido, la herencia) y el destino (lo escogido, el bosquejo)²⁰⁶. Ahora contamos con el motor pragmático de esa dialéctica: la praxis existencial por la que se actualiza en el presente las posibilidades existenciales proyectadas en el marco de la repetición. En la fidelidad (o propiedad) que comporta esta praxis existencial tenemos al humanismo de la libertad *in nuce*.

“No se borra así un *Dasein* sido, cosa imposible, sino su huella, sus formas 'históricas', para hacer lugar a una existencia que aspira a expresarse, en función de la fidelidad a sí misma, a su propio ser, en formas adecuadas a su esencia y destino. Esto supone en ella, la decisión de rescatarse de su enajenación en el hoy, en la situación real y concreta que a éste configura. Al asumir por obra de la decisividad anticipatoria su abandono en el mundo, la existencia propia cobra una sobrepotencia y deviene clarividente para las contingencias de la situación configuradora, lo que le permite prolongar en *praxis* esa sobrepotencia e insertar su querer en el margen de libre elección que le deja la situación concreta.”²⁰⁷

²⁰⁵ Astrada (1952a: 83; las cursivas son mías).

²⁰⁶ Véase más arriba, pp. 99-100. El texto de la segunda parte de *Destino de la libertad* (donde se desarrollan estos temas) son reproducidos con ligeras modificaciones en el **Capítulo VI** de esta **Segunda Parte**, con el título “**La finitud, destino de la libertad**” [Astrada (1952a: 90-104)], por lo que no redundaremos en sus argumentaciones, más que en lo que tocan a nuestro propósito final.

²⁰⁷ Astrada (1952a: 84).

También tenemos aquí las condiciones iniciales para la apertura de una primitiva dimensión política en las elucubraciones metafísicas del filósofo cordobés, ya que esta praxis conserva sus estructuras básicas gracias al co-existir en la convivencia con otros, en el paso a la praxis social, concebida como acontecer de la comunidad, como destino común del pueblo. Esta praxis social, en el contexto del acontecer histórico universal, hereda una forma dialéctica de la estructura temporal del *Dasein* individual: así como éste se debate en la oposición de pasado y futuro en la repetición a través de la cual la prospección replica el sido, el hombre, como comunidad e incluso como especie, opera su transformación social. En este contexto, Astrada promete entablar el diálogo con el marxismo petitionado por su profesor alemán en *Brief über den Humanismus*.²⁰⁸

Desde la visión marxiana, esa transformación social se realiza desde la actividad concreta de una praxis radical. Ella comienza con el reconocimiento por parte del hombre de su estado de enajenado. Tal estado se verifica en la pérdida de autonomía de los hombres respecto de las organizaciones sociales que, como el Estado, las Iglesias y sociedades profesionales, no pueden comportar para él ningún tipo de beneficio desde la perspectiva de su interés individual. Si ellas tienen un sentido, sólo se manifiesta en las actividades de ayuda mutua en lo material y espiritual. Sin embargo, este posible sentido de ayuda de las organizaciones tiene lugar sólo en el contexto de previo fenómeno global y unitario de la autoenajenación a que el hombre se somete con la objetivación de las potencias extrañas que forman la economía capitalista. La base estructural de esta autoenajenación radica en el *fetichismo* de la mercancía. En efecto, ello consiste en la alienación del hombre en sus propios productos, los que, como consecuencia de la división del trabajo, ya no le pertenecen ni se puede reconocer en ellos. Esta objetivación del trabajo como algo diferente y ajeno al productor, convierte a las mercancías en fuerzas extrañas que ejercen un poder sobre el hombre, “condensado, consolidado y sistematizado” por la economía capitalista, deshumanizándolo. Esta objetivación alienante de las fuerzas materiales de la economía se traducen, en el plano de la superestructura, en el sometimiento de las personas a potencias simbólicas cristalizadas en las que el poder de la mercancía se expresa; proceso a partir del cual el hombre pierde control sobre su propia humanidad.²⁰⁹

“Al sentirse [el hombre] dependiente de las potencias sociales y espirituales que con respecto a él y frente a él han cobrado autonomía, llega a aceptar como supuesto incuestionable que el proceso de la historia, y con ésta el entero orden social con su

²⁰⁸ Véase Astrada (1952a: 84-87).

²⁰⁹ Véase Astrada (1952a: 137-141).

regulación moral, depende también de tales potencias, las que así se han transformado en esencias objetivas y reales.”²¹⁰

A partir de estos análisis, Marx desarrolla lo que Astrada denomina su “humanismo ‘práctico’”. El mismo consiste en proponer el rescate del hombre de su enajenación como tarea que necesariamente parte de una concepción del hombre *natural* condicionado material y espiritualmente por la convivencia social, y que se dirige a la prosecución de un hombre universal o integral que explote todas sus facetas humanas desde un posicionamiento centrado en el proceso social; por eso se trata de un humanismo real o concreto, pues toma al hombre en toda la integridad de su ser efectivamente humano. Por ello, las condiciones de este rescate también deben estar sentadas en prácticas *radicales*, esto es, actos que tomen al hombre en su “raíz”. La raíz del hombre es el hombre mismo, de modo que esta acción parte de las circunstancias históricas concretas en que el hombre se encuentra *situado*. Ahora bien, puesto que la transformación de la situación requiere que se modifique la raíz de la cual depende, entonces el movimiento de la acción radical vuelve a dirigirse hacia el hombre mismo para que éste se recupere ante las nuevas circunstancias en su dimensión total, como “hombre humano”.²¹¹

La visión marxiana de la historia tiene una doble vertiente de la cual esta praxis radical es un aspecto. En efecto, la finalidad racional última de la historia (dialécticamente considerada de acuerdo al influjo teórico que Hegel ha ejercido sobre Marx) consiste en una liberación del hombre de las potencias sociales extrañas en que él se ha autoenajenado. Mas, si por una parte hay en este planteo un reconocimiento del factor concreto que es el hombre como agente principal de la historia; sin embargo, por el otro costado, la economía como sistema de las fuerzas objetivas que alienan al hombre marca el ritmo de la transformación de las condiciones sociales en que ese mismo hombre se desenvuelve. De este modo, si bien el autor de *Das Kapital*, coherentemente con su humanismo concreto, admite que es el ser humano el principal responsable del curso de la historia, también sostiene que él ha perdido su timón en la medida en que se ha autoenajenado en los productos de su propio trabajo y, por tanto, depende unilateralmente de ese trabajo objetivado y devenido potencia social. Por ello, el fin racional de la historia, su sentido teleológico, no puede ser otro, para este pensador, que el ejercicio de aquella acción por la cual el hombre rompa las cadenas que él mismo se ha fabricado. La praxis radical se concibe entonces como la llave dialéctica de la superación de las oposiciones que se dan en el seno de la economía capitalista.

²¹⁰ Astrada (1952a: 140).

²¹¹ Véase Astrada (1952a: 139-142).

Finalmente, el movimiento por el cual Astrada puede dar el salto a su propia concepción de la historia y conjuntamente a su humanismo de la libertad, será la crítica a un tipo de interpretación del marxismo que podríamos llamar “escatológico”. De acuerdo a esa interpretación, y debido a que no se ha sabido separar el componente filosófico del ideológico-militante en el pensamiento de Marx, existiría una instancia final de la historia en la cual ésta alcanza su definitivo sentido y aplaca su proceso dialéctico de evolución humanista. Tal fin de la historia estaría representado en el discurso político-activista del compañero de Engels por el mito de la lucha final y el salto al reino de la libertad, en el cual se disolverían las clases sociales y, por tanto, también las luchas motivadas por el interés económico y las ideologías “no libres”; discurso que definitivamente se propondría alentar las esperanzas en la lucha revolucionaria. En efecto, lo que esta interpretación no reconocería es que “si el ser del hombre es un proceso real que se forja como meta de su humanidad devenir sí mismo en un sentido humanamente plenario, entonces la progresión de su historicidad inmanente no conoce ningún límite inamovible en el que tal proceso cese.”²¹² Por ello, para el filósofo argentino, la instancia histórica de la abolición de clases no debe ser considerada como un acabamiento de la historia, sino más bien como la condición primaria de un comienzo histórico de la persecución del hombre de su propio ser, de su imagen plenaria y su *humanitas*; esto es, como “la posibilidad que ofrece la historia misma a la libertad de un ser rescatado en su ipseidad para el universal desarrollo de su personalidad, para devenir 'hombre total'.”²¹³ A partir de esta intuición fundamental, podemos encarar ahora una breve reconstrucción de las concepciones astradianas de la historia y de su humanismo de la libertad.²¹⁴

²¹² Astrada (1952a: 146).

²¹³ Astrada (1952a: 146).

²¹⁴ Para rastrear la discusión que en este texto se entabla con el pensamiento de Karl Marx, véase fundamentalmente Astrada (1952a: 54-57 y 137-146).

Como ya fue advertido, en su artículo “¿Marxismo existencialista?”, Héctor Agosti abordará las propuestas de esta obra de Carlos Astrada considerándolas como el intento de formular una peculiar versión existencialista del marxismo, antes que una filosofía existencial humanista con influencias marxianas. Esta interpretación parece tener asidero, no tanto en la trama conceptual del texto, sino en el sentido revolucionario y social que Astrada pretende imprimir a su humanismo. Aunque, como se ha expuesto, el autor de *La revolución existencialista* apoya fuertemente algunos aspectos de sus tesis en la filosofía marxiana, ello no parece ser suficiente para calificarlo como un intelectual que se pretenda colocar en las perspectivas del materialismo histórico oficializado por la Unión Soviética. Sin embargo, Agosti analizará las limitaciones del presunto “marxismo” astradiano a partir de su dificultad para adecuarse a esas versiones oficiales, con el fin de resguardar los principios del marxismo en tanto *ciencia de la victoria del socialismo*, según expresión de Stalin [véase Agosti (1953: 5)].

Esta situación que acabo de delatar pudiera dar la impresión, no obstante, de que Agosti esgrime una crítica meramente externa sobre el planteo astradiano. No deja de ser interesante, sin embargo, cómo esta embestida militante sobre la teoría de *La revolución existencialista* sabe batallar en un terreno mixto desde el cual la agudeza argumentativa del pensador comunista tiene consecuencias internas a la reflexión del cordobés. De esta manera, el núcleo fuerte de la crítica se focalizará sobre la incompatibilidad de raíz entre el existencialismo y el marxismo. Para resumir, digamos que la incoherencia de Astrada habría residido en conjugar el subjetivismo y el reconocimiento de la contingencia histórica de la primera escuela, con elementos de la segunda, que tiene un carácter científico y objetivo. El aspecto de indeterminación de la libertad del existente, que puede dirigirse, en el

El hombre tiende a ser libre para su humanidad. Como quedó explicado, esa afirmación implicaría que en el transcurrir prospectivo de la existencia, gobernado por un acto de voluntad primario del *Dasein*, se halla también decidido un determinado contenido existencial, como pauta de la ipseidad del hombre, esto es, del ser que ese mismo ente persigue para llegar a ser sí mismo, para *devenir el que es*.²¹⁵

“Humanidad y libertad, en el hombre, se condicionan recíprocamente para lograr unitaria funcionalización ontológica en la temporalidad finita de su existencia. Es así como la unidad funcional de humanidad y libertad, operando el tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existencialmente efectivo, de lo ontológico a lo óntico, se dirige por una *praxis* histórico-existencial y una decisión voluntaria, las que necesariamente suponen ya la potencia actuante de la libertad, a la realización de un 'para qué' integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoenajenación.”²¹⁶

acto de la trascendencia, hacia una arbitraria posibilidad del ser con su peculiar imagen del mundo, contrasta con la libertad de la visión stalinista según la cual el hombre se torna libre a través del conocimiento de la necesidad objetiva que rige la realidad. A partir de ese conocimiento puede, antes que ser víctima del mecánico movimiento de la naturaleza y la sociedad, transformar esa realidad en un beneficio revolucionario. La diferencia fundamental aquí estaría dada, para Agosti, entre un chato voluntarismo individualista y burgués posibilitado por la inmanencia del mundo (que torna legítima cualquier elección), y la racionalidad de una teoría que postula la lucha de clases como la ley que, centrada en la dinámica económico-social, domina el curso de la historia entera, y no meramente la época contemporánea como si fuera una manifestación, entre otras, de la verdad del ser. Para la perspectiva existencial, la historia, convertida en tiempo inmanente del *Dasein* (historicidad), niega la posibilidad de hacer del proceso temporal social un objeto, lo que acaba por arrebatar al proletariado su mayor arma, esto es, la cientificidad del pronóstico revolucionario [véase Agosti (1953: 6-16)]. Esto lleva a Agosti a denunciar como impropio la distinción astradiana, ya comentada, entre el Marx político o militante y el Marx filósofo, ya que en la estructura conceptual de su doctrina, el aspecto teórico y el ideológico quedan sistematizados por el principio científico de la lucha de clases, lo que muestra al desarrollo de la lucha final y del salto al reino de la libertad, más que como un mito, como una necesidad objetiva de la historia y como una acción racional de la clase obrera. Por este camino, Agosti llegará a poner en duda la eficacia del contenido político del humanismo de la libertad, ya que éste, imbuido del subjetivismo existencialista, permanece en los límites de una humanización del hombre singular, que se libera de las representaciones alienantes del ser, olvidando que la dimensión concreta de la enajenación se produce en el seno de las relaciones de producción al interior del sistema capitalista. Desde este punto de vista, la emancipación es “un acto social obediente a fuerzas reales” y consiste en la ruptura de la estructura económica en la que se reproduce el capital explotador, tal como ocurrió en el mundo socialista [véase Agosti (1953: 16-20)].

Aunque la crítica de Agosti es inteligente y tiene la virtud de intentar comprender el planteo de *La revolución existencialista* sin tergiversar el espíritu de su universo conceptual, considero que no acaba por advertir su total dimensión política, la que terminaré de describir en el próximo capítulo. La razón de este desencuentro, según creo, se debe a que esa dimensión excede los márgenes de la cosmovisión que Agosti espera encontrar en un planteo pretendidamente revolucionario, es decir, la del materialismo dialéctico e histórico institucionalizado por la Unión Soviética. Una prueba de ello sería que finalmente Astrada, y según todas las apariencias, acabará convencido de los argumentos agostianos, una vez que se haya colocado en el terreno ideológico del Partido Comunista. En efecto, ya en su libro de 1956, *El marxismo y las escatologías*, cuando el filósofo encare la necesidad de demostrar que esa doctrina no es escatológica, ya no apelará a las estructuras de la historicidad, sino a la base científica y objetiva que subyace a las conclusiones de la filosofía dialéctica de la historia, elaborada por Marx [véase Caturelli (1993: 443)].

²¹⁵ Véase más arriba, pp. 99-100.

²¹⁶ Astrada (1952a: 108-109).

Mientras la libertad entonces propulsa la dinámica de la *progresión temporal finita*, esto es, el nudo ejercicio de la temporalidad extática hacia la concreción de un proyecto del ser como esencia histórica del hombre, la humanidad sería aquí esa esencia misma implicada en los procesos de desenajenación; el programa práctico-existencial hacia el cual se transforman las configuraciones de sentido dentro de las cuales el ente humano no se posee en la dimensión total de su ser fáctico. La determinación recíproca de libertad y humanidad se da porque la primera es el impulso existencial histórico hacia la segunda, mientras que la segunda fija los límites y perspectivas existenciales de aquélla. El hombre (*homo*) encuentra su enclave fáctico no solamente en su dirección hacia la *humanitas*, sino en su procedencia del *humus*. Él, originario de la tierra en su básica constitución biológica, se distingue como especie animal por su potestad de elevarse desde aquélla hacia una imagen de sí que fija como su destino. Esta imagen es la esencia del hombre, pero no entendida como una relación fija e intemporal con su ser. La concepción astradiana de la historia tiene en este punto un argumento en su disputa con la visión heideggeriana referida a la verdad del ser. Justamente, al evitar el autor de *La revolución existencialista* toda dependencia del hombre respecto de un ente “trascendentizado” que marcaría el ritmo de las configuraciones de sentido del mundo, invierte esta relación al poner al hombre, en su formación óntico-ontológica, como el demiurgo de esas configuraciones que constituyen el esbozo total de su propia imagen, convirtiendo a la *verdad del ser* en la *verdad del ser humano*.²¹⁷ La historia en último término estaría conformada por las manifestaciones epocales de la esencia del hombre tal como a cada paso del devenir histórico se dinamiza en la dialéctica de la memoración y la prospección (de la libertad y la humanidad) del ser que existe. Esas manifestaciones son el contenido de la verdad del ser, pero tal que ésta debe ser pensada en su máxima concreción existencial y existencial: la *humanitas* no es entonces un listado inamovible de características imperativas para el hombre, ni se halla flotando en algún lugar donde debe éste hallarlas para su cumplimiento, sino sólo las virtualidades de que dispone el individuo y el colectivo *situados* en el camino de su realización humana (llegar a ser sí mismo en su ipseidad) de acuerdo al talante anímico y comprensivo que la comunidad en la que vive y la tierra de la que se nutre le ofrecen como modalidades históricas. En este recorrido emancipatorio, que intenta evitar las soluciones de tipo escatológicas al dejar las metas objetivas del hombre al entero arbitrio de su voluntad, debe despejar, según lo explicitado anteriormente en relación a la filosofía marxiana, las condiciones de desenajenación material y espiritual-simbólicas para avanzar luego a un estadio del mundo en el que el hombre, libre de la sujeción a los elementos con que se ha encadenado, pueda

²¹⁷ Véase Astrada (1952a: 113-118).

aspirar a la prosecución de su humanidad plenaria, al total despliegue de su personalidad óntico-ontológica, que por supuesto variará de acuerdo a las épocas. El aliento especulativo hacia esa realización, con todas las implicancias filosóficas expuestas hasta aquí, y su decurso en tanto programa a partir de la praxis existencial del hombre individual y colectivo, eso es lo que Astrada llama *humanismo de la libertad*.²¹⁸

La verdad histórica y humana del ser es expresada a cada paso por los resultados eminentes de la filosofía.²¹⁹ Ella, como expresión del pensamiento epocal, es la enunciación del límite de humanidad al que puede aspirar el individuo de acuerdo a sus posibilidades históricamente determinadas. El humanismo de la libertad, en su sentido político amplio, es la filosofía del futuro. En efecto, así como el existencialismo, en su tendencia a traer al hombre de las claves trascendentistas del ser, es el signo de una “crisis de la filosofía” (la que se vive en el momento del pensar de Astrada) en su esfuerzo anti-platónico,²²⁰ el humanismo desarrollado completa el sentido revolucionario de esa orientación al dar la bienvenida a la ipseidad del hombre, a un reconocimiento de su esencia como intraesencia temporal y, por sobre todo, a la tenaz convicción de perseguirla. Por ello, deslindando las funciones más estrechamente, deberíamos decir que la tarea de rescate del hombre, su desenajenación, es previa a la libertad de este humanismo astradiano. Ello correspondería en la especulación marxiana al período de las luchas sociales, al acontecimiento de la crisis que posibilita el cambio y el salto al estadio futuro. Sobre el final del libro, el pensador cordobés insistirá en la necesidad de abandonar el modelo racionalista de la modernidad y su visión del hombre, cuya imagen se ve distorsionada en la representación del modelo liberal-capitalista, para ingresar al estadio de la libertad humana; un estadio en el cual no quedan fijadas eternamente las metas objetivas del hombre, sino que se abre el espacio humano para que esas metas sean decididas en el desarrollo espiritual de las generaciones.²²¹ Como decíamos, estrictamente hablando, para la expresión de ese período por-venir del ser queda reservado el núcleo duro del humanismo de la libertad. Mientras tanto, deberá colaborar, desde su raíz preliminar, es decir, desde el existencialismo, en la recuperación del hombre de los elementos alienantes de la modernidad occidental.

²¹⁸ Véase Astrada (1952a: **Capítulo VII**, 107-126).

²¹⁹ Véase Astrada (1952a: 121-122).

²²⁰ Véase Astrada (1952a: 38-40).

²²¹ Véase Astrada (1952a: 190-196).

CAPÍTULO 12: La integral dimensión política del humanismo de la libertad: la recuperación del hombre y el peronismo

Como ya anticipamos al inicio de esta parte, los esfuerzos por encontrar en *La revolución existencialista* las huellas de una conexión entre la cosmovisión humanista astradiana y el impacto doctrinario del peronismo podrían verse fuertemente inhibidos por la dirección universalista con que Astrada apuntala su pensar del hombre. Sin embargo, un primer impulso hacia esa tentativa la encontramos en las continuidades que en este libro se establecen con la metafísica nacional desarrollada en 1948. En efecto, el reconocimiento de la constitución telúrica y el carácter parcialmente local-comunitario de la imagen con la que el hombre debe identificarse en el recorrido hacia su ipseidad mantiene ciertos códigos conceptuales que lo ligan, a través del derrotero de *El mito gaucho*, con el humanismo de la "tercera posición". De este modo, podríamos incluso afirmar que el humanismo de la libertad consiste en un refinamiento de ese humanismo de decidida orientación oficialista²²²; por ejemplo, si comparamos lo que en la **Segunda Parte** llamábamos el "contrapunto" entre historia y destino nacional, y que ahora se retraduce en el paso de la autoenajenación a la recuperación del hombre; o bien, la permanente atención a las condiciones históricas reales-locales para la prosecución de las vías emancipatorias que en el primer texto eran reclamadas a la constitución política de la comunidad argentina y a la urbanización de la pampa, y que ahora se extienden al camino hacia la disolución de las clases. Esta serie de elementos nos

²²² Podríamos llamar la atención sobre el hecho de que nuestra interpretación, virtuosa o defectuosamente, torna difusos los esquemas recurrentes de una lectura que pretende mostrar un marcado paso de Astrada desde el nacionalismo al izquierdismo, como si ello significara una transición de la preocupación por la patria hacia una preocupación por el género humano. Creo que deberíamos partir de la base de que, si existe algo así como una inclinación nacionalista en Astrada, debería resaltarse el hecho de que nuestro filósofo nunca abogó por actitudes de corte imperialista, racista, xenófoba o ni siquiera autarquista, que lo mostrarían *prima facie* incoherente en relación a una postura humanista. Él mismo se expresó al respecto en una entrevista concedida en 1969:

"Para mí, *nacional* y *nacionalismo* son términos antinómicos, aunque parezca paradójico. Pienso que el *nacionalismo*, desde el punto de vista metafísico, es un subjetivismo antropológico, y que se resuelve en un vano internacionalismo. [...] El nacionalismo no puede superarse a sí mismo, elevarse hasta un humanismo concreto y viviente. [...] El nacionalismo –no definido en términos económicos y sociales claros– no es más que la entera subjetividad del hombre pero sin nexo con un destino verdaderamente nacional. De modo que por razones filosóficas fundamentales no puedo ser –ni he sido– nacionalista. Que se me haya atribuido tal posición obedece a un error y a una imprecisión de lenguaje. Aspiro, sí, a ser argentino y nacional en plenitud, aunque la meta es difícilmente alcanzable en lo individual. Lo nacional supone una comunidad de destino –sin comunitarismo alguno– tampoco fácil de lograr." [Citado en David (2004: 78)]

Aunque pudiera resultar artificioso, tal vez se podría hacer la observación de que, en el pensamiento de Carlos Astrada, la antropología filosófica (humanista) hace un recorrido similar al de la ontología fundamental: mientras ésta despeja el horizonte para la respuesta a la pregunta por el ser en un itinerario que parte de éste para reflejarse en el tiempo, así también la pregunta por la humanidad deberá dar un rodeo por su anclaje en el terruño local del nacimiento y la convivencia.

habilitarían *prima facie* a mantener vigente, en la obra de 1952, la hermenéutica externa que significaba la doctrina peronista para *El mito gaucho*.²²³

Esta lectura “peronista” de *La revolución existencialista* es alentada también por algunas coincidencias doctrinarias que en este libro persisten en relación al pensamiento de Juan Domingo Perón. En particular, llama nuestra atención ciertas características del ideal de la formación política que Astrada desarrolla en el **Capítulo X**,²²⁴ en relación a su humanismo de la libertad. Un tal ideal conforma el intento por superar los modelos humanistas históricamente dados, los cuales siempre se han preocupado por ofrecer una imagen del hombre determinada e inamovible de acuerdo a los cánones culturales de cada época. Para demostrarlo, el profesor de la Universidad de Buenos Aires hará un sucinto recorrido por las diferentes visiones del hombre que han emergido especialmente al abrigo de la tradición humanista de pensamiento.²²⁵ En especial, deberíamos resaltar dos momentos destacados por Astrada: primero, el surgimiento del ideal de humanidad en el contexto de la sofística griega y continuado por el humanismo politicista de Sócrates y Platón; el segundo, que Astrada llama “humanismo estético-clasicista”, inspirado en la visión del hombre de Goethe y Schiller. El planteo humanista de Carlos Astrada se construirá de algún modo en oposición a éste último y como continuación del primero. El problema de la visión estético-clasicista del hombre reside en poner una imagen de éste inspirada en una forma cristalizada y perimida de la expresión del espíritu humano plasmada en la época del helenismo clásico, cuyo carácter decadente fuera puesto al descubierto por Friedrich Nietzsche. La noción de alma bella, de origen schilleriano, que impone un modelo inspirado en la armonía artística para el desarrollo espiritual del hombre, adquiere, en su prolongación en el influjo que el ideal pedagógico de Wilhelm von Humboldt ha ejercido durante el siglo XIX, una faceta limitada y aristocratizante representada por un programa de elevación moral del pueblo a partir del cultivo de ese ideal por parte de una casta superior. En consecuencia, esta perspectiva, vigente durante la centuria decimonónica, pierde eficacia en la época en que las masas tienden a hacerse dueñas de la historia y logran integrarse en los sistemas de difusión educativa y cultural.

El ideal pedagógico de la formación política, apuntalado por el humanismo de la libertad, intenta superar este escollo recogiendo para el aspecto social del hombre lo alcanzado en el plano metafísico. Recoge del humanismo politicista griego la integración del individuo a los parámetros simbólicos de la cultura (*paideía*) en función de un posible acceso a la verdad, en el centro de cuyo descubrimiento se halla el hombre como valor central y como medida de

²²³ Otra lectura de estas dos obras en términos de una continuidad signada por el existencialismo y el justicialismo, puede encontrarse en Leocata (2006: 147-149).

²²⁴ Véase Astrada (1952a: 178-188).

²²⁵ Véase Astrada (1952a: 169-178).

las cosas. A partir de allí adquiere suma relevancia la contextualización de la persona moral en el seno de la comunidad (*pólis*) y su actividad al interior de la misma, dirigida en bien de la misma. De esta manera, el humanismo de la libertad es postulado como la culminación, de acuerdo a las urgencias espirituales del siglo XX, de una larga tradición de humanismos, siendo su mayor virtud dejar abiertas las vías por las cuales el hombre pueda ser libre para su humanidad. Aclarada la dimensión metafísico-existencial de esa máxima, el pensamiento astradiano se incorpora a esa larga corriente del pensar universal en una proyección netamente social de la libertad humana plasmada en el ideal de la formación política. Bajo esta rúbrica, el proceso existencial desarrollado en el humanismo de la libertad adquirirá rasgos más visiblemente antropológicos mediante la posición del hombre en la comunidad nacional y la cultura.

“Una idea semejante reconduce al hombre a su raíz humana y lo ata con fuerte nexo al sustrato histórico de la comunidad política, a la nacional en forma directa, y a la universal a través de ésta. Esta idea formativa entraña la más alta *praxis*, y es una dirección volitiva esencial puesto que aboca al hombre a una constante y renovada decisión en el sentido de su destino humano. Es una forma activa, plasmadora, en la que todas las posibilidades y contenidos específicamente humanos han de volcarse en vista a una progresivamente plenaria realización del hombre.

[...]

Una integral formación espiritual, concebida como expresión imperativa de la tarea de nuestro tiempo, exige del hombre como totalidad, del hombre enraizado en una determinada comunidad nacional, juicios valorativos y decisiones frente a situaciones y hechos histórica y políticamente troquelados.”²²⁶

Así es que en el curso de la trascendencia colectiva, con la cual el desarrollo de la personalidad del individuo mantiene una relación orgánica, se realiza, en el plano existivo hacia el que se dirige la *praxis* radical, un nuevo movimiento dialéctico. Este movimiento se daría entre la potestad creadora de las generaciones, con la cual concretan su programa de acceso a su esencia, y el programa político y espiritual del destino de la comunidad nacional. Partiendo de una idea del sociólogo alemán Hans Freyer, Astrada sostiene que, como modelo pedagógico, la formación política apunta a una inserción espiritual del individuo en la situación histórica marcada por su comunidad nacional, en el reconocimiento de este vínculo y en la vocación de participar activamente en la plasmación del futuro común. Sin embargo,

²²⁶ Astrada (1952a: 180).

ampliando los alcances estrechos de la visión de Freyer, el filósofo cordobés insiste en la necesidad de encuadrar este aspecto nacional de la práctica política en el horizonte de la *praxis humanista*, sólo desde la cual no puede perderse de vista el sentido integral del hombre. Ello significa que el ideal formativo politicista se concreta en la tendencia a plasmar en el plano social e inmediato de los individuos una determinada idea universal del hombre, extraída de su imagen epocal. Este nuevo tipo de formación, aclara Astrada, no difiere del que sostenía el ideal estético-clasicista tanto por su contenido como por su forma o estructura: la formación política implica la asimilación de una “visión desde un lugar concreto, profundización espiritual de una decisión, realización también espiritual, de una voluntad ya alertada por un designio político fundamental;”²²⁷ con lo cual se da un panorama acabado de su total ideario.

El parentesco de este planteo con el compromiso que postulaba la metafísica nacional en relación al mito gaucho en función del destino argentino, es evidente. A ello podríamos sumar, para redireccionar estas elucubraciones al panorama ideológico nacional y su vinculación con el peronismo, algunas breves pero fáciles conexiones que *La revolución existencialista* establece con la doctrina oficial. Un ejemplo de ello lo encontramos en el último capítulo, donde Astrada, al insistir en el necesario deceso del ideal racionalista de la modernidad, aclara que también se encuentra perimida la oposición entre *individualismo* y *colectivismo*, aunque debe reconocerse la persistencia de la pugna de clases en la disolución de esta falsa disyuntiva.²²⁸ Pues bien, este tipo de referencias marcan claramente ciertos resabios con la doctrina peronista al utilizar términos muy fácilmente identificables con *La comunidad organizada*, y además persisten en la visión de la sociedad según la “teoría del conflicto” dentro de la cual obtiene sentido la proclama de armonía y síntesis ideológica y social propuesta por el esquema de la “tercera posición”.²²⁹ Pero más llamativa resulta la inmediata asociación que puede hacerse entre la formación política astradiana y los elementos de la doctrina oficial que se asocian a la influencia del ideario militar; en especial, nos referimos al modelo de la Defensa Nacional basado en “la Nación en armas”²³⁰ y el sentido de la organización.²³¹ Tal asociación no aparece gracias a un discurso belicista, inexistente en este texto de Astrada, pero puede establecerse a partir del carácter orgánico mediante el cual el

²²⁷ Astrada (1952a: 186).

²²⁸ Véase Astrada (1952a: 194-195).

²²⁹ Véase Ciria (1970: 28) y Buchrucker (1987: 325-326). Asimismo, Héctor Agosti, a los pocos meses de publicada *La revolución existencialista*, reconoce en sus páginas varios rasgos de una “tercera posición” o “tercera vía”, con lo que tácita pero evidentemente identifica al planteo astradiano con la doctrina justicialista. Los pares de opuestos denunciados son “ni idealismo ni materialismo”, “ni burguesía ni proletariado” [véase Agosti (1953: 6-7)] y, finalmente, ni individualismo ni colectivismo, reformulado, en función de las críticas que el intelectual comunista esgrime en este contexto, a partir de la dimensión colectiva, pero subjetiva, de la situación del *Dasein* [véase Agosti (1953: 12)].

²³⁰ Véase Ciria (1970: 17-18).

²³¹ Véase Buchrucker (1987: 303-304).

individuo se integra práctica y espiritualmente a la cosmovisión de su pertenencia. Esa organicidad demanda una serie de actitudes como el disciplinamiento de la voluntad, la prontitud de la evaluación y acción dirigida hacia la meta política, la inmediatez de la praxis, “como principio activo, siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política.”²³² Si bien no es lícito exagerar esta comparación en el sentido de sostener una interpretación de la formación política como sistema autoritario de obediencia, es posible recordar a partir de estas páginas, no sólo el “estado de resuelto” heideggeriano, sino por ejemplo la concepción peroniana de la disciplina partidaria,²³³ la que persigue la obediencia “consciente y de corazón” de los *conducidos* a partir de la persuasión y la convicción personal, y que está estrechamente ligada a la cuestión del adoctrinamiento. En efecto, ella representa el factor de aglutinación real y primero de la conducción, a partir de la inculcación de los grandes principios de un movimiento político. Lo importante en este punto es que, lejos del aspecto teórico de la conducción política, la doctrina es un componente emocional de acción política que motiva y predispone a la voluntad para el sacrificio en vistas de su realización. La doctrina no alcanza con conocerla; hay que amarla. Pero lo que pretendía destacar, en íntima asociación a la noción astradiana de voluntad políticamente formada, es el sentido organizativo en relación a la inmediatez o espontaneidad de la acción. Por ello, Perón insiste en que dar unidad de doctrina a los hombres significa a su vez “enseñar a percibir los fenómenos de una manera que es similar para todos, apreciarlos también de un mismo modo, resolverlos de igual manera y proceder en la ejecución con una técnica también similar.” Y ello en función de seguir el método “que va desde la percepción al análisis, del análisis a la síntesis, de la síntesis a una resolución y de la resolución a la ejecución.”²³⁴

No obstante todo lo dicho, estas asociaciones más o menos rápidas que pueden destacarse entre *La revolución existencialista* y algunos elementos de la doctrina justicialista sólo tienen significado en la medida en que exponen coincidencias ideológicas inspiradas en muchos casos no sólo por la empatía que el filósofo podía sentir en relación a la cosmovisión oficial, sino en virtud de que ambos comparten un mismo clima de época y una misma estructura de pensamiento y de percepción, que es seguramente la que, entre otros factores, produjo tal empatía. Sin embargo, esos elementos no alcanzan para hacer una apreciación razonable de la valoración y la mirada que el filósofo podía sostener a esas alturas en referencia al movimiento peronista. Con ese objetivo, ensayaremos un último recorrido que, si bien no

²³² Astrada (1952a: 187).

²³³ Véase Perón (1952: 240-245).

²³⁴ Perón (1952: 13).

puede pretender ser definitivo, esperamos que colabore a esclarecer parcialmente nuestro propósito.

En el argumento general de *La revolución existencialista* aparecen con una llamativa insistencia tres elementos del análisis trabajados de diferentes maneras y en diferentes lugares, convergiendo esporádicamente en tratamientos integrales. Estos tres elementos tienen sin embargo características comunes que llaman la atención: los tres son componentes estructurales de la autoenajenación en que se ha perdido el hombre moderno; los tres son, paradójicamente, medios indispensables para la recuperación del hombre de su autoenajenación; y, por último, los tres pueden, en virtud del tratamiento astradiano, ser relacionados con el peronismo, al menos de manera inmediata e intuitiva. Me refiero al Estado, la economía y la técnica. Intentaré hacer breves exposiciones diferenciales de ellos y, a partir de entonces, ensayar la mirada sobre el peronismo que se desprende de las consideraciones generales de *La revolución existencialista* y su humanismo de la libertad.

§. El Estado

“Sobre el horizonte del presente -móvil por el desplazamiento de planos y perspectivas- no son figuras determinadas las que se recortan, sino masas en movimiento, masas apátridas que marchan a la conquista del hogar de su humanidad.”²³⁵

El calificativo de “apátridas” para las masas implica primeramente que ellas son el objeto sobre el que se ejerce la enajenación y, por tanto, que se mantienen en un estado de extravío por haber caído en el olvido de su ser al abrigo de las potencias materiales y espirituales objetivadas. Por tanto, siguiendo el hilo argumentativo del humanismo de la libertad, según el cual el “extravío” es un proceso de *auto-enajenación*, las masas también representarían la condición del hombre moderno quebrado por la responsabilidad de su propio sometimiento a las fuerzas objetivas desarrolladas bajo el imperio de la economía y a su vez encargado privilegiado de su rescate, es decir, de la emancipación y posterior accesión a la esencia humana.²³⁶ Entonces, las masas son, para la época en que el filósofo se pronuncia, el agente histórico por antonomasia; agente que se caracterizaría por una indefinición de su perfil, difuso a causa de su apatridad, en contraposición con alguna presunta figura determinada de la historia desde cuya perspectiva pueda producirse una dación teleológica de sentido para el

²³⁵ Astrada (1952a: 12).

²³⁶ Para el modo como Astrada se refiere a las masas véase Astrada (1952a: 12-13, 110 y 178).

acontecer existencial de la comunidad.²³⁷ Es decir que la tarea de acceso del hombre a su peculiar esencia histórica debe estar necesariamente condicionada por la posibilidad de las multitudes existencialmente informes de asumir sus dudosas virtualidades prospectivas; lo que no deja de resultar paradójico en el caso de un ente de las cualidades trascendentales de las masas, ya que el hecho de que ellas se reconozcan como actor histórico-práctico implica la facultad existencial de temporalizarse desde un futuro colectivo y voluntariamente elegido; esto es, de asumirse como agente “decisivo” que desde la operatoria de su voluntad pueda desplegar un mapa proyectivo de referencias de sentido (verdad del ser), que es precisamente la facultad obstruida en el estado de la apatridad.

Por otra parte, la insistencia de Astrada en la necesidad de que a la dimensión universal del humanismo de la libertad se llegue por vía de un arraigo del hombre en las comunidades nacionales, facilitado por una formación política propendente a comprometer al individuo con su entorno social, instala las condiciones de una apropiación de las posibilidades tanto de recuperación como de acceso. Pero esa instancia de transición por la que el hombre se rescata de las potencias alienantes en dirección a la conquista de su ser, no puede llevarse a cabo con prescindencia de un concepto de lo político, “afirmado con volición creadora y estructuradora”, que se centre en la unidad del pueblo con el Estado para “reabsorber en su núcleo vital y dinámico todas las oposiciones y diferencias”, respecto de lo cual Astrada agrega: “y esto es lo que ya se vislumbra en el presente y será plena realidad en el futuro.”²³⁸ De esta manera, Astrada hace suya la noción de *pueblo político*, acuñada originalmente por Hans Freyer, y que consiste en el agente colectivo que, dueño de las estructuras estatales, asume su rol de dar cumplimiento a los deberes históricos de la nacionalidad. De esa manera, la co-existencia local prefigura, desde su peculiar proyección, una imagen del hombre plenario en sentido universal. En esta dimensión, el pueblo es caracterizado como “la síntesis y unidad de las clases”.²³⁹ “el protagonista de la evolución política [y] el agente productor del proceso social-histórico.”²⁴⁰ Entonces, mirado comparativamente, el pueblo representa otra figura del hombre (distinta de la de las masas), tomado en su raigal constitución telúrica y nacional y ya dueño de las vías de su rescate. Su relación con la estructura estatal es completamente distinta a aquella que mantenían

²³⁷ Así, resulta interesante destacar lo que dice en el **Prólogo** del libro: “No es, como cree E. Jünger, la figura del ‘trabajador’ [...] la que destaca y domina el panorama, sino la figura compacta de las masas, las que dirigidas o no, protagonizan y troquelan la situación y determinan el rumbo del cambio que se está operando. La figura del trabajador es sólo un índice del carácter de nuestra época y de sus preocupaciones de primer plano. El ‘trabajo’ es el común denominador de los problemas económicos y sociales que el hombre de la época ha de resolver para rescatar su ser de la enajenación que padece en lo infrahumano, al haber quedado reducido a simple medio por la economía capitalista.” [Astrada (1952a: 12-13)].

²³⁸ Astrada (1952a: 187).

²³⁹ Nótese el parentesco de esta aseveración con la tan conocida *conciliación de clases*, infinitamente recurrente en la doctrina peronista, a la que hicimos referencia en la **Primera Parte**.

²⁴⁰ Astrada (1952a: 188).

las masas. En el caso de éstas últimas, el Estado hace parte a esa lista de factores alienantes en los cuales el hombre se pierde, junto con las demás cristalizaciones de la época gobernada por el influjo del capital. En cambio, para el pueblo, el Estado es el instrumento predilecto mediante el cual él, como sujeto de la historia, puede edificar las configuraciones sociales y económicas que de manera adecuada tendrán incidencia en su vida existensiva. De esta manera, concluyamos diciendo que tanto las masas como el pueblo son figuras antagónicas de un mismo hombre concreto e histórico. Ambas representan distintos estadios del tránsito hacia la asunción de la *humanitas* en su sentido más universal. Cerremos este párrafo entonces concluyendo, con una paráfrasis de Eva Duarte, que *las masas devienen pueblo* por obra de la organicidad propia del ideal formativo politicista, expresado en su unidad con el Estado:

“Como muy bien lo ha dicho la Señora, nosotros hemos hablado de masas hasta que nos hicimos cargo del gobierno; después, hemos hablado de pueblo, porque tenemos la aspiración de transformar esa masa '*mutum et inane pecus*', como decían los romanos, en una organización con una conciencia social y una personalidad social.”²⁴¹

Las masas y el Estado, precisamente las dos fuerzas que, como es sabido, se unen de manera novedosa en el proceso de la experiencia peronista, son puestas aquí como elementos presentes en el estadio de la autoenajenación del hombre, pero también como puntos de partida hacia su recuperación. Como se había anunciado a través del pensamiento de Marx, el Estado es una de las organizaciones en que el hombre, bajo la hegemonía del capitalismo, se pierde. Pero Astrada coincide con el discurso y las representaciones del peronismo en el postulado de que el Estado también es el medio de su recuperación (conciencia social y personalidad social). Como ya se dijo, son las masas las que deben adquirir conciencia de su potestad existencial de proyectarse en el acto de una decisión anticipatoria que la temporalice desde el futuro, bosquejándose en su ser total, desde una imagen de sí. En ese bosquejo y en esa imagen están implicadas las versiones escogidas de las estructuras social y económica que deben adecuarse, y hasta ser funcionales, a los mecanismos prospectivos por los cuales devenir pueblo.

§. La economía

La animadversión que Carlos Astrada expresa hacia el capitalismo en este texto tiene sus raíces primeras en los desarrollos humanísticos de Karl Marx, tal como lo hemos expuesto

²⁴¹ Perón (1952: 124).

anteriormente.²⁴² En este sentido, nuestro autor no presta atención al contenido técnico de los análisis económicos del Marx maduro, sino que sus preocupaciones se mueven en los márgenes de lo humano en la economía y las posibilidades del hombre de desarrollarse en ella. Desde este punto de vista, la economía capitalista constituye el sistema material que subyace a la conformación de entidades objetivas que controlan o manipulan la vida total del hombre, siendo el principal obstáculo hacia su realización espiritual. El sistema capitalista, por ejemplo, asociado a la ideología del liberalismo, es visto por Astrada como la fuerza retardataria (a manos de sus representantes) que conserva los patrones culturales del racionalismo moderno e impide el arribo de una comprensión integral del hombre.²⁴³ Por ello, el profesor de Buenos Aires verá una fuerte incompatibilidad entre la economía capitalista y su humanismo de la libertad; entre el despejo del ser del hombre y el “*homo faber* standard, su sobrestimación del saber utilitario de las ciencias positivas y la aneja barbarie politécnica”²⁴⁴ propios de aquel sistema.

En una dirección similar ha sabido expresarse repetidas veces Juan Perón. Aunque sea una discusión inacabable la cuestión de si el primer gobierno peronista aplicó en sus efectivas prácticas de gobierno medidas anticapitalistas, o si su sistema integral era plenamente capitalista o moderadamente, o bien constituía el inicio de un modelo socialista, o si representaba los intereses de un sector de la burguesía nacional, o bien al proletariado; a pesar de ello -digo-, si nos referimos a la doctrina expresa podemos afirmar que el peronismo estaba seriamente interesado en diferenciarse del modelo capitalista, al menos en sus versiones internacionales o más resonantes.²⁴⁵ Por otra parte, ya hemos visto su oposición a la concepción liberal del hombre tal como es explicada en *La comunidad organizada*.²⁴⁶ Acercándonos más al tiempo en que Astrada escribe *La revolución existencialista*, tenemos, por ejemplo, la afirmación desarrollada en sus clases sobre conducción política que establece que el capital debe estar al servicio de la economía. Este principio, un tanto vago en su enunciación primaria,

²⁴² Véase más arriba, pp. 94-95 y 108-109.

²⁴³ Véase Astrada (1952a: 191-196).

²⁴⁴ Véase Astrada (1952a: 182-183).

²⁴⁵ Además del ya mencionado conflicto con Braden (véase más arriba, p. 45), a este respecto no es excesivo afirmar que, en la práctica, el peronismo echó por tierra todo purismo en relación a los principios del librecambio, la falta de intervención estatal y la libertad de inversión y ganancia del capital; atribuciones que sin dudas ejercían atracción sobre un intelectual con preocupaciones nacionalistas como lo fue Astrada. Lo que verdaderamente persiste en la oscuridad es si el gobierno peronista constituyó un instrumento de consolidación de un sector particular de la burguesía beneficiado por aquellos años, o bien si el propósito principal del régimen se refería a una apropiación de los medios de producción por parte de la clase obrera. En este último sentido, por aquel año de 1952 se expresaba el mismo Perón de la siguiente manera: “los trabajadores adquirirán progresivamente la propiedad directa de los bienes capitales de producción, del comercio y de la industria, pero el proceso evolucionista será lento y paulatino.” [citado por Buchrucker (1987: 332)] Este tipo de afirmaciones también estaban en sintonía con la orientación anticapitalista astradiana.

²⁴⁶ Véase más arriba, p. 81.

se propone en contraposición a la actitud inversa que sería propia del sistema económico vigente: la prioridad del capital. En su explicación, el Presidente de la República se expresa en favor de una supeditación de la producción al consumo, lo que equivale a un desmedro de las ganancias en medro de los estómagos, aunque ello redunde en una violación de los principios básicos de la economía capitalista.²⁴⁷ En todo caso, el General se vanagloria de una economía justicialista, cuya teoría está esperando ser desarrollada y que viene a superar históricamente al capitalismo. Su base regulativa se concreta en una ejecución de las políticas sociales instrumentadas por aquellos años y una elevación de las condiciones de vida de la población, propiciando una *economía de abundancia*.²⁴⁸

Sin embargo, lo que a mi entender es más destacable, es la defensa que Astrada, en consonancia con la práctica y la teoría justicialista, hace del intervencionismo económico, aunque despojado de tecnicismos y bajo los signos léxicos propios de su vocabulario repujado por la tradición metafísica. Así, abundan los pasajes en que Astrada se expresa en favor de un tránsito por la economía dirigida y del derecho del hombre rescatado, esto es, del pueblo político, de señorearse en el desarrollo socio-económico en medro de sus metas prospectivas. Esta relación entre filosofía y política, que en principio puede ser considerada muy general y arbitraria, tiene que ser comprendida también a la luz del planteo recién expuesto correspondiente al pueblo político y el Estado. Es decir que estas asociaciones generales de orientación intervencionista tienen que ser pensadas como parte de un programa más global en el que el hombre como comunidad nacional íntegra no sólo es visto como el sujeto mismo de la intervención, sino también como “unidad y síntesis de las clases sociales” y como algo que “ya se vislumbra en el presente y será plena realidad en el futuro”. Por tanto, como tesis preliminar, que adquirirá pleno significado un poco más adelante, sentemos que la visión astradiana de la economía en este texto que comentamos tiene profundas afinidades con la dirección peronista y es entendida a su vez como al menos una parte del programa de emancipación del hombre.²⁴⁹

²⁴⁷ En especial del principio hedónico: el punto máximo de ganancia con la menor inversión posible; véase Perón (1952: 93).

²⁴⁸ Véase Perón (1952: 92-102). A su vez, una enunciación más explícita del sentido pretendidamente humanitario de la economía social justicialista y su subordinación a la justicia social puede hallarse en los artículos correspondientes de la Constitución Nacional sancionada en 1949: véase en especial el **Capítulo IV** de su **Primera Parte** titulado “**La función social de la propiedad, el capital y la actividad económica**”.

²⁴⁹ Creo que no sería superfluo recordar que en el año 1952, durante el cual se redactó *La revolución existencialista*, nuestro país estaba económicamente regido por el Plan de Emergencia Económica en vigencia, el cual se caracterizó por una profundización de las medidas de intervención estatal, en el sentido de una mayor austeridad en el control del consumo interno y externo, del ahorro público, congelamiento de los salarios y los precios, sobreestímulo de la exportación en ramos estratégicos, entre otras medidas de igual orientación. Por tanto, el clima bajo el que se escribió este libro contrasta enormemente con el inmediatamente posterior, regido por el 2º Plan Quinquenal que, entre otras cosas, proponía una flexibilización de los mercados para la promoción de la inversión extranjera. Al respecto, véase Martínez (1979: 71-85), Martínez (1980: 125-128) y Buchrucker (1987: 364-366).

§. La técnica

Ante la emergencia de un moderno ordenamiento del mundo a cargo de las conquistas técnicas del hombre, Astrada pone sobre el tapete la cuestión propiamente filosófica de ese fenómeno. La técnica es en primera instancia la aplicación efectiva del saber teórico mediante el cual el hombre domina la naturaleza. Sin embargo, urge desembozar el significado histórico, los supuestos y el operar dinámico y transformador de la técnica en el despuntar de su auge moderno como “fauna mitológica del acero”. En esta línea argumentativa, es imperioso reconocer que la técnica en la era contemporánea ha modificado sustancialmente el orden dinámico del mundo en el sentido de una mecanización o automatización y una complejización de la vida del hombre tal que su estructura existencial se ha visto negativamente alterada, hasta el punto de convertirlo en un medio para las realizaciones de la técnica, en lugar de ser ella un medio para las realizaciones humanas. El hombre moderno, así mediatizado, encuentra en el orden de las máquinas uno de los elementos principales de su enajenación, al haber constituido a la técnica en una potencia histórica íntimamente ligada a la formación de las estructuras sociales y económicas del capitalismo.²⁵⁰

En este preciso punto, el movimiento astradiano de desmitologización del ser vuelve a tener una relevancia singular para dirimir las posibilidades prospectivas del hombre en el seno del imperio técnico. Como expusimos previamente, la desmitologización del ser no sólo viene a legitimar un parcial distanciamiento del patronazgo del pensar heideggeriano, necesario para una fluida incorporación del materialismo dialéctico a su lectura de la praxis histórica (y a su vez para una lectura existencial de la filosofía marxiana), sino que además es el elemento primario para el movimiento de desenajenación del hombre.²⁵¹ En efecto, recordemos que el hombre moderno es un ente que sufre de manera sobresaliente el fenómeno de la autoenajenación en estructuras objetivas y de la cual es el mayor responsable. Esas estructuras o sus elementos constituyentes no se reducen a lo contemplado por el materialismo dialéctico, es decir, no se reducen a las relaciones sociales de producción, sino y sobretudo a las configuraciones de sentido que dominan el espectro simbólico de una época y los modos como las personas se conducen en relación a ellas y a sí mismas. Desde entonces, la crítica al gobierno mecánico de la técnica no sería posible sin la desmitologización del ser, ya que dentro de la concepción mitológica del ser y de su historia, defendidas por Heidegger, la técnica en tanto manifestación epocal de la verdad del ser, es el nudo efecto de una fatalidad que surge en el mundo como *acontecimiento*, como clarear, con entera independencia de la injerencia

²⁵⁰ Véase Astrada (1952a: 147-151).

²⁵¹ Véase más arriba, pp. 103-105.

humana. Es decir, para el filósofo germano, la técnica no es más que una determinada configuración del sentido del mundo y del hombre, objetivada y “trascendentizada”. Para Heidegger, esta organización mecánica de la vida “es la expresión de un elemental antagonismo, difícilmente explicable, que acontece en la historia del ser”, y el ente humano el mero lugar donde la batalla se libra. A partir de entonces, Heidegger descansará, lo mismo que Bergson, en una reivindicación romántica y nostálgica de un ilusorio retorno a la sencillez de la vida pre-técnica, mediante una renuncia austera al poder de las máquinas; lo que el argentino juzgará impropio e inconducente, debido a la imposibilidad de negar y erradicar el poder alcanzado por la fuerza técnica.²⁵²

En un movimiento de oposición a esta mirada de la omnipotencia técnica, Astrada aducirá que la lucha y el antagonismo que implica la técnica en el terreno del desarrollo histórico no tiene al hombre como el mero campo de batalla que impotente sufre los destrozos del combate, sino que él es el protagonista principal al conformarse como “el agente y el antagonista de la técnica”. Entonces, el ser humano, como productor y raíz finitos desde donde emerge la técnica, transmite a ésta su carácter limitado y frágil. A la fuerza de la técnica constituida, entonces, se opone la voluntad del hombre de recuperarse de su alienación que también se inscribe en el seno de la historia como potencia con vigencia y eficacia propias, “expresión del poder ser finito de la existencia”. Efectivamente, el hombre es el que combate por su liberación en el campo de la historia. No obstante, no es el hombre individual el que adquiere esta potencia a partir de su mera decisión personal e independiente, abstraído en la ilusión de su carácter sustancial, sino el hombre concreto de la comunidad humana, descendido de las “alturas siderales” de la *Seinsgeschichte* heideggeriana, puesto en el suelo firme de la historia del hombre con su correspondiente verdad y aunado a la fuerza prospectiva y creadora de sus convivientes. Este hombre humano fortalece su capacidad de transformación al sumar su decisión a la potestad decisoria de los otros. Esta dimensión colectiva de la lucha contra el imperio técnico permite someter esa potencia objetiva al dominio del hombre y, recuperándose de su enajenación, ponerla a su servicio como mero medio de su realización humana.²⁵³ La salida revolucionaria no consiste, por tanto, en destruir a la técnica, sino en humanizarla.

“Pero aquel conato de recuperación del hombre y de lo humano en el hombre es, en la historia, también una fuerza que está en marcha y se viene instrumentando en movimientos sociales e ideológicos, de inspiración económica y política. Esta fuerza ha creado sus mitos

²⁵² Véase Astrada (1952a: 151-157).

²⁵³ Véase Astrada (1952a: 160-162).

impulsores, humanamente prospectivos y hasta se ha vehiculizado en la técnica, a la que se asigna un valor de medio para la liberación.”²⁵⁴

¿Cómo debemos interpretar este pasaje y cuáles serían los referentes reales, coyunturales, vivos a la sazón, de esos movimientos sociales e ideológicos? ¿Podría un intelectual adepto, con las perspectivas especulativas de Astrada, ver en el justicialismo del primer gobierno de Juan Perón una tendencia social e ideológica, con mitos impulsores, que reduciendo, “vehiculizándose” en, la técnica, la someta al papel de mero medio para poder incidir en la realidad social y, con orientación humanística, en la economía y la política? Evidentemente, y a partir de lo expuesto hasta aquí, podríamos decir que tal afirmación sería, a lo menos, verosímil.

Tomando como punto inicial de apoyo la opinión de Guillermo David, podemos afirmar que *prima facie* la incorporación de la técnica al conjunto de medios de liberación del hombre constituye un punto más de contacto con el peronismo:²⁵⁵

²⁵⁴ Astrada (1952a: 161).

²⁵⁵ Este es el lugar más adecuado para recalcar que la importancia que el tema de la técnica y su utilización al servicio del hombre tenía para el peronismo no sólo puede ser vislumbrada en la importante obra de gobierno referida a la nacionalización y control de empresas estratégicas de servicios, la promoción del desarrollo industrial privado, la inversión en investigación y docencia técnica y científica, la construcción de proyectos monumentales para la época en relación a la producción de energía, de aviones, de automóviles, flota mercante, entre otras innovaciones [Véase Martínez (1980: 41-51 y 70-82)]; además, podemos encontrar elementos de esta actitud ante la técnica en los fundamentos mismos de la doctrina justicialista, en especial, en la influencia que en ella ha ejercido el Ejército como factor de industrialización. En efecto, esta fuerza se había mostrado desde la década de 1920 a la vanguardia de las reivindicaciones industrialistas con criterio estatalista y de planificación integral y orgánica. Así, militares precursores como Mosconi en la gestación de YPF y Marambio y Savio, que defendían un modelo de fomento de la metalurgia y la siderurgia, acompañaron sus reclamos por políticas de industrialización con la petición de medidas modernizadoras funcionales al objetivo principal, como la capacitación técnica de los obreros argentinos y el combate del analfabetismo. A su vez, el modelo industrialista se asociaba al plan de Defensa Nacional y el suministro de armamentos sin necesidad de recurrir a su importación [véanse Ciria (1970: 17-18) y Buchrucker (1987: 303-304)]. Por otra parte, también podemos observar que el espíritu humanista de la concepción astradiana de la manipulación técnica se ve reflejada, en el marco de lo que puede ser considerado el *corpus* de la doctrina oficial, en el artículo correspondiente de la Constitución Nacional promulgada en 1949, en el que las ciencias y la enseñanza de las artes técnicas se subordinan al interés colectivo y al desarrollo de los bienes espirituales (Véase la Constitución de la Nación Argentina de 1949, art. N° 37, IV “De la Educación y la Cultura”).

Finalmente, para completar el cuadro de las coincidencias entre la visión astradiana de la técnica y su contexto político e ideológico oficial, hagamos una breve referencia a la cuestión de la descomposición del átomo. En el capítulo de *La revolución existencialista* dedicado a la técnica, el profesor de Buenos Aires reserva un apartado al tema donde, coherentemente con el planteo general, pone grandes esperanzas en las potencialidades humanas que ofrece la desintegración del átomo. De tal manera, Astrada cree que la ruptura del monopolio atómico concentrado en los Estados Unidos (y presumiblemente equilibrado por la emergencia de la Unión Soviética como nueva potencia nuclear), es una oportunidad para virar el rumbo bélico del uso de la energía nuclear y ponerlo al servicio pacífico del hombre [Véase Astrada (1952a: 158-159)]. A pesar del profundo interés que estaba produciendo en ese momento la cuestión nuclear a un nivel global como asunto de reflexión, también debe llamarnos la atención que en el contexto nacional ese tema había adquirido dimensiones enormes (acaso exageradas), debido a la perspectiva oficial de poner a la Argentina a la cabeza de la innovación atómica. En el año 1950, Perón crea la Comisión Nacional de Energía Atómica, en estrecha relación con lo que se conoció bajo el nombre de “Proyecto Huemul”, a cargo del científico germano Ronald Richter, y cuyo ambicioso objetivo radicaba en alcanzar la liberación controlada de energía nuclear. A pesar del conocido carácter fraudulento del proyecto y su rápido fracaso, lo cierto es que ha funcionado hasta finales del año 1952 bajo la protección de la

“Es preciso remarcar la modernidad, del todo coincidente con el carácter técnicamente modernizador del peronismo, de estas ideas astradianas que en parte mitigan el tono regresivo que campeaba en su invocación de las fuerzas telúricas como garantes de la realización del destino patrio —el otro componente de la visión peronista que, como en *El mito gaucha*, alegoriza la presencia del mundo rural en la ciudad- en el cual el lugar de la técnica era prácticamente inexistente.”²⁵⁶

Esta afirmación es, a mi entender, hartó aguda en la medida que explica en buena medida el tránsito entre dos visiones aledañas, pero con diferencias sustanciales de matiz, en el curso de un mismo cuadro contextual e ideológico. Dicho más claramente, recordemos que al inicio de esta parte habíamos puesto como primera dificultad de nuestro objetivo de investigación la aparente universalidad en que fuera concebido el humanismo de la libertad. Ello contrastaba grandemente con los desarrollos relativos al mito gaucha. Lo que podemos suponer a partir de la observación de David es una intención deliberada de menguar los contenidos presumiblemente retrógrados de las concepciones de 1948, asociando al mismo referente ideológico con un contenido más ajustado a las perspectivas progresivas de la historia.²⁵⁷ Ello no implicaría un necesario abandono de las convicciones filosóficas de nuestro

inaccesibilidad de la Isla Huemul, en el Lago Nahuel Huapi, y de la obstinada confianza con que Juan Perón bendijo a Richter. En el curso de esos dos años se hicieron varios anuncios oficiales tendientes a propagar la idea de que la Argentina estaba en un estadio avanzado de las investigaciones. Si bien algunas declaraciones de Richter apuntaban a reconocer un esfuerzo en alcanzar “los secretos de la bomba de hidrógeno” y “la desintegración explosiva del isótopo litio 6, así como también sobre un nuevo tipo de reacción en cadena de neutrones”, la promesa de la cuestión atómica desbordaba las pretensiones estrictamente bélicas, en especial a partir de 1950, cuando el combustible y la energía entraban a ser recursos escasos en nuestro país [para el caso Richter, consúltese Martínez (1979: 233-239)]. En definitiva, tanto la aplicación bélica como la civil de la energía nuclear podrían haber sido seductoras para el Astrada que especulaba en torno de un humanismo de la libertad, tanto por la posibilidad de disminuir la hegemonía estadounidense en el rubro, como por el esfuerzo de una utilización benéfica y racional del principio científico que dio origen a esa innovación tecnológica y su aplicación en nuevos campos. Podemos pensar convincentemente que un intelectual con una posición cómoda como la que Astrada tenía al interior de la Universidad peronista podía sentirse ampliamente seducido por una inversión técnica tan importante que, por una parte, no había desnudado su carácter endeble hasta bien terminado el año 1952, pero que además dejó su impronta positiva aun después de derrumbada su farsa central, ya que la Comisión Nacional de Energía Atómica, así como la ejecución de amplias partidas presupuestarias destinadas a la materia, perduran hasta nuestros días.

²⁵⁶ David (2004: 237).

²⁵⁷ Creo que no sería superfluo intentar completar este cuadro diciendo que el telurismo sufre, según mi interpretación, modificaciones de gran relevancia entre *El mito gaucha* y *La revolución existencialista*. Aunque el tema requeriría de un tratamiento pormenorizado, afirmemos en calidad de hipótesis para futuros trabajos que, mientras que el telurismo en el texto de 1948 es fácilmente asociable a un contenido esencialista de la comunidad argentina al que, a pesar de su carácter existencialmente dinámico, puede reprochársele cierto influjo unilateral y determinista sobre el ser de los argentinos (véase más arriba la nota 115), la apelación a ese mismo contenido telúrico en 1952 parece estar más relacionado a la necesidad de situar al hombre en un contexto vitalmente concreto. De este modo, mientras el influjo de la tierra ligaba al hombre argentino al origen fundacional que lo comprometía con los contenidos existenciales del mito gaucha-peronista, en *La revolución existencialista* la raíz del *humus* del ente humano ancla a éste meramente a la necesidad de una recuperación de su ser a partir del reconocimiento de su imagen histórica, cuyo origen en lo pasado real es absolutamente negado en este texto, como

autor, quien insiste con vehemencia en el papel que la tierra, como lugar que se habita, tiene en la conformación espiritual y material del hombre tomado individual y colectivamente. Más bien, pareciera que Astrada se siente movido a acentuar la dirección universalista de esta raíz regionalizante, en el sentido de un compromiso existencial con el esbozo de lo humano en el hombre, advirtiendo tal vez que, en *El mito gaucho*, la orientación prospectiva de esa raíz telúrica convive con otra retrospectiva, anudada a los imperativos ancestrales del mito y del origen fundacional. A partir de este cuadro y teniendo en cuenta el estrecho parentesco del mito gaucho y el movimiento peronista, al momento de analizar estos desplazamientos de 1952 debemos jugar con un péndulo que se mueve entre dos posibilidades interpretativas fundamentales para nuestro tema: o bien Astrada consideró oportuno empezar a vincular al gobierno con un movimiento mayormente progresivo de la historia, destacando sus componentes técnicos y universalistas (los que se encontrarían más acentuados en *La revolución existencialista*); o bien el filósofo inicia un solapado camino, consciente o inconscientemente, hacia su paulatino distanciamiento del partido oficial, motivado por la necesidad de encontrar una pauta superadora para aquellos elementos que no conciben con sus expectativas revolucionarias.²⁵⁸

§. Estado, economía y técnica: hacia el rescate del hombre

La lectura que quiero proponer se inclina más por la segunda posibilidad. En mi opinión, cuando Astrada analiza a las fuerzas históricas del Estado, la economía y la técnica

quedó dicho más arriba, pp. 112-113.

Para completar el cuadro de este desplazamiento teórico, observemos que, luego de publicado *El mito gaucho* y durante el período que aquí analizamos (1949-1952/53), Astrada publica dos artículos que pueden ser considerados como continuadores de los temas del libro de 1948. El primero es de 1951 y se sitúa en el contexto del centenario de la muerte del General San Martín [véase ese mismo texto, reeditado en Astrada (1963: 35-51)]; el otro, de 1953, se titula "Mito, tiempo e historicidad" y es publicado en *Cuadernos de Filosofía* [Astrada (1953)]. Aunque no es pertinente entrar aquí en detalles, quisiera enfocar la atención sobre el hecho de que el texto de 1951 constituye un tratamiento del legado prospectivo del prócer americano, en tanto modelo ejemplar para las promociones argentinas, que es estructurado desde una perspectiva existencial netamente emparentada con los desarrollos de *El mito gaucho*. El texto de 1953, en cambio, modifica radicalmente el estilo de análisis, centrándose en conceptualizaciones mucho más cercanas a las ciencias antropológicas, distinguiendo la mentalidad mítica arcaica de la raíz histórica e historiográfica del pensamiento contemporáneo. Nótese que el referente filosófico en esta segunda ocasión será, de manera harto significativa, Ernst Cassirer, a quien Astrada había considerado derrotado por Heidegger en ocasión del famoso debate que sostuvieron en Davos en defensa de sus respectivas propuestas para el filosofar [véase Astrada (1933: 77-86)]. Es notable, para el tema que estoy discutiendo, que *La revolución existencialista* se halle, tanto temporal como conceptualmente, equidistante respecto de ambas posiciones teóricas.

²⁵⁸ Es de todos conocida la composición problemática del movimiento peronista con una gama de elementos ideológicos que van desde un conservadurismo acérrimo hasta una izquierda radicalizada [Véase por ejemplo Buchrucker (1987: 335-344)]. Dentro de un imaginario general, puede asociarse parcialmente al primer extremo con un nacionalismo de orientación tradicionalista y agraria y al segundo con una ciega convicción relativa al automático y positivo progreso social de la historia política y tecnológica. En principio, contra ambos se posicionaría Astrada en 1952, aunque lo haría a partir de una mixtura singular, formada con componentes de ambas orientaciones.

como potencias de la autoenajenación del hombre, pero a su vez como condiciones de posibilidad de su recuperación, y cuando a la vez comprobamos la estrecha intimidad que el tratamiento de estos tres elementos mantiene con el fenómeno, el discurso y el significado histórico del peronismo al poder en 1952, se acaba diagramando un papel históricamente singular para ese movimiento hegemónico. Notemos el tono superlativamente dramático de la siguiente aseveración:

“El hombre ha puesto osadamente la meta de su esfuerzo, meta móvil identificada con su temporalidad finita, en devenir plenariamente humano, en la conquista integral de su ser, es decir en el logro de un máximo de existencialidad para su *Dasein*, y quiere ser libre para su humanidad. Para encaminarse a este fin, en el que alumbra lo único que puede otorgar sentido a su tránsito por el planeta, *ha de recorrer los caminos escombrados por la técnica, la organización estatal, la economía dirigida y todopoderosa*. Ha de considerarlos como los únicos caminos expeditos, a pesar de estar sembrados de obstáculos que impiden su libre y pleno desarrollo, porque no hay otros para él en una época de masas que se mueven o son movidas por el poder múltiple de la técnica, que ha devenido una potencia histórica. El hombre tiene que oponer consciente y porfiadamente la necesidad de su libertad, el impulso vital e histórico de su tendencia por llegar a ser humano al ciego movimiento de las cosas, a la creciente inercia de las estructuras que aprisionan su ser.”²⁵⁹

Estas palabras denotan un denodado esfuerzo que el hombre ya ha asumido como vital para alcanzar sus más esmeradas y anheladas metas. Ese recorrido está plagado de dificultades propulsoras, de “males necesarios”, que condicionan la eficacia del hombre, peso muerto en su figura amorfa de masa arrastrada por las potencias de la historia. Su conformación como pueblo político, como entidad telúrico-nacional con imperio sobre su destino, tiene su posibilidad en la capacidad de aquel colectivo tibiamente humano, perdido, sin patria, de empuñar su existencia contra el mar de factores que lo alienan, bloquean y esterilizan. La exposición hecha hasta aquí ha intentado mostrar las referencias tácitas, aunque no por ello menos eficaces, a la fuerza política e ideológica (el justicialismo) que al parecer en ese momento representaba aquel impulso. Sin embargo, resulta imposible ignorar la parcialidad, la incompletitud de tales objetivos, y sobre todo su carácter pronunciadamente transitorio. El pasaje recién citado lo dice claramente y admite el sentido meramente coyuntural y hasta traumático de tales soluciones.

²⁵⁹ Astrada (1952: 109-110; cursivas mías).

Por otra parte, algo similar debería desprenderse del análisis individual de esos tres elementos que se destacan por tener una relación ambivalente con la enajenación. Ello significa que si bien es obligatoria una instancia de manipulación del Estado, la economía y la técnica, a su vez es fundamental dejarlos atrás en algún reducto de la historia, si el hombre pretende alguna vez llegar a ser libre para su humanidad. Es decir que este drama del devenir colectivo se expresa, por una parte, en el remarcado peligro que entrañan esos elementos para el hombre, pero, por la otra, tal vez haya que decir de ellos lo que Astrada dice de la técnica: que debe ser ocultada y pasar desapercibida al transformarse en una segunda naturaleza, de modo que, continuando su servicio para el hombre, no perturbe el curso de su trayectoria existencial primaria.²⁶⁰ En resumen, pareciera verosímil afirmar que para Astrada un monopolio del poder político, económico y técnico en manos del pueblo se torna necesario en la medida en que, mucho o poco, esos elementos son un obstáculo para su trascendencia, pero que una vez superado el escollo que provocan, una vez recuperado el hombre, deben ser abandonados y, junto con ellos, la expresión político-histórica que canalizaba ese proceso.

De tal modo, esta interpretación general de la idea emancipatoria astradiana asignaría un rol bastante preciso al peronismo, si es correcto que debemos considerarlo, desde la óptica de *La revolución existencialista*, como la vanguardia popular que controla el Estado, la economía y la técnica en ese estadio de la evolución histórica, al menos para la comunidad nacional argentina. Aun en el capítulo dedicado al tema de la técnica, Astrada nos recuerda que las constelaciones de fuerzas que se disputan el dominio del hombre y que se expresan en el desenvolvimiento de un antagonismo de alcances aparentemente catastróficos, no es más que el resultado del demoníaco motor que agita el transcurso de la vida: la *voluntad de poder* tal como la entiende la filosofía nietzscheana. Esa lucha tiene lugar en el enfrentamiento de energías vitales “de signo contrario” que tienden a una expansión mayor de la vida según una concepción determinada, triunfando la que exprese una mayor exaltación de la figura humana del hombre.

“La voluntad de poderío, manifestación de la vida ascendente y victoriosa, va, según Nietzsche, enderezada a troquelar, en el hombre y por el hombre, una imagen del mundo, como remate de su proyección política y cósmica.”²⁶¹

Esa será la posición triunfadora en la batalla tecnológica entre el hombre que descubre “su ser por asunción de la libertad, la responsabilidad y la decisión acerca de su propio

²⁶⁰ Véase Astrada (1952a: 152-153).

²⁶¹ Astrada (1952a: 166).

destino”, y los promotores del predominio de la técnica, representados por las figuras “del hombre de mando, del capitán de industria, de los grupos sociales, constelaciones estatales, continentales, imbuidas del ansia de hegemonía.”²⁶² En ese impulso en que sendas voluntades de poder se disputan el terreno por la expansión exuberante de la vida, debe triunfar aquella fuerza cuya “imagen política y cósmica se mueva en la dirección del hombre, favorezca el advenimiento de éste a la plenitud de su humanidad.”²⁶³ Finalmente, su victoria y su definitiva y total expansión como energía benéfica del hombre histórico alcanzará una instancia de la organización mundial cuya breve y rápida mención no nos debe pasar inadvertida.

“El refrán de la filosofía práctica de Nietzsche se expresa, como él nos dice, por la interrogación. '¿Quién debe ser el dominador del mundo?' Esta pregunta, supone el enderezamiento del acontecer humano hacia el dominio del mundo para acrecentar la vida sobre el planeta y dar al hombre la oportunidad de promover, por la afirmación integral de su ser, la concreción máxima de la voluntad de poderío. Todos los indicios del drama a que está abocada la humanidad delatan claramente que lo que se está gestando es el advenimiento del Estado mundial.”²⁶⁴

De modo plausible Guillermo David descarta, en su lectura de este pasaje, una referencia a una instancia final de la historia signada por la interpretación kojéviana de la filosofía de Hegel, del mismo modo que la apelación a una nueva forma del poder descentrada de los nodos estatales y diseminada por la eficacia omnipresente del mercado internacional (lo que hoy llamamos globalización). Más bien, él prefiere leer aquí una instancia socialista de la organización mundial.²⁶⁵ Aunque no haya en el contexto inmediato del capítulo sobre la técnica un elemento de prueba explícito para esta aserción, creo que deberíamos pensarla en íntima conexión con la ya mentada discusión en torno a la visión marxiana del mito de la lucha final y el salto al reino de la libertad, alrededor de lo que significaría una etapa de disolución de las clases sociales.

El optimismo que exuda *La revolución existencialista* al juzgar los indicios de su presente epocal como manifestaciones de una decidida dirección de la historia hacia la emancipación del hombre permite hacer esa asociación. Para ello, debemos tener en cuenta el momento crítico del tiempo presente que es pensado y la crisis que él importa al interior de la filosofía. Como dejamos indicado, Astrada comprueba en la emergencia del existencialismo

²⁶² Astrada (1952a: 165).

²⁶³ Astrada (1952a: 167).

²⁶⁴ Astrada (1952a: 167).

²⁶⁵ Véase David (2004: 238).

una acusada tendencia de la humanidad a tomar conciencia de las posibilidades trascendentales de su finitud, lo que abre las puertas a la conquista de su ipseidad, que es una ulterior etapa signada por la preponderancia espiritual del humanismo de la libertad, que pone al hombre de cara a su *humanitas* para asirla y cumplirla como a su destino.²⁶⁶

Pues bien, el control del Estado, la economía y la técnica por parte de las masas apátridas (control por el cual devienen pueblo) apunta hacia ese objetivo, aunque no lo realiza en sí mismo. Aquí es cuando debemos recordar que, para Astrada, lo que en la filosofía marxiana constituye la instancia de la disolución de las clases, y que en su propia visión se refleja en el inicio de los procesos de plasmación y asunción de la *humanitas*, no es otra cosa que el comienzo de la historia verdadera, esto es, la mera condición de posibilidad de que el hombre, tomado individual y colectivamente, inicie, ya emancipado, el camino hacia su realización más peculiar y concreta; hacia la accesión de su esencia histórica, lo que significa que él corporiza, encarna, la imagen que él, en el plexo de sentido que marca su comprensión epocal del ser, proyectó como un *sí mismo* en el cual se percibe como integral y plenariamente humano.²⁶⁷ El cabal cumplimiento de estos designios no pueden concebirse sino a escala mundial.

Con esto doy por terminada la presentación de mi interpretación de la dimensión política de *La revolución existencialista*. Si nuestra lectura, tanto del elemento político como de sus relaciones connotativas con el contexto ideológico nacional, son correctas, ya estaríamos habilitados a pensar una posición o función histórica que la trama implícita del humanismo de la libertad reservaría para el movimiento político que por entonces controlaba las estructuras del poder de Estado; hablamos del peronismo según la fisonomía que presentaba en el año 1952 en virtud de su presencia política, ideológica y de su breve pero sustanciosa historia.

CAPÍTULO 13: El nihilismo herético del peronismo

De acuerdo al cuadro presentado, comprobamos que el peronismo representa en el plano nacional lo que Astrada piensa universalmente como la coyuntura exacta mediante la cual se sale por vez primera de la larga secuencia de alienaciones dispuestas por la dinámica bipolar constituida entre la economía históricamente complejizada y objetivada del sistema capitalista, y la metafísica occidental, la que ha correspondido a esa economía con una serie de ontizaciones del ser en que el espíritu concreto del hombre se perdía de sí mismo y de su

²⁶⁶ Véase más arriba, p. 113.

²⁶⁷ Véase más arriba, p. 110.

potestad proyectiva (es decir, transformadora, creadora) del ser. El peronismo encarnaría, de acuerdo a estas representaciones, el impulso vital, la voluntad parcial de poderío, plasmada en un movimiento social, mediante la cual una masa de hombres enajenados se conformarían en un pueblo político al alcanzar el dominio de las estructuras del Estado, la economía y la técnica, acaparadas para el establecimiento de una comunidad nacional. El pueblo político no implica necesariamente un conjunto de hombres existencialmente realizados, sino más bien un grupo que controla los medios para su realización; por ello es que el sentido propiamente político de esta visión del pueblo radica solamente en que el hombre asume su deber histórico de la emancipación, quedando ésta como tarea a desarrollar. Por eso, cuando Astrada se refiere a esta nueva conformación colectiva, habla de unidad de clases, pero no de su disolución; por eso el pueblo es “el fundamento espontáneo del cual surgen las formaciones estatales”, pero sin prescindir todavía de ellas para su evolución. Esto significa, y sólo significa, que, conformado el pueblo, están sentadas las bases para la recuperación del hombre argentino. De este modo, el peronismo, que representaría simplemente esta instancia inicial del rescate de una determinada comunidad nacional, una mera asunción del prolongado imperativo hacia la libertad, tendría un carácter eminentemente transitorio, ya que, siendo su rol histórico concretar la definitiva ruptura con un pasado absolutamente signado por la enajenación, debe sin embargo ser superado por estadios de la conciencia humana cuyo ejercicio del control del Estado, la técnica y la economía confluya en su indiferenciación, su anulación como potencias, para dedicarse ya enteramente a la conquista de la *humanitas*.²⁶⁸ *El humanismo de la "tercera posición" debe dar paso al humanismo de la libertad: el simple mandato de ser libre para la propia humanidad y poder devenir "hombre total"*.

Terminemos esta exposición remarcando que esta función histórica que hemos creído oportuno adjudicar al peronismo de acuerdo a la presente lectura de *La revolución existencialista* tiene su correspondiente correlato en la historia del pensamiento (que es también

²⁶⁸ Ya en 1950, en su trabajo sobre una germinal ética basada en la ejemplaridad de los modelos personales, Astrada cierra sus conclusiones con un pasaje repleto de sugerencias para nuestro presente tema:

“[La nuestra] es, a la vez, una época de recuperación y de creación, vale decir que se caracteriza por un agudo sentido de lo tradicional y de la necesidad de las nuevas ordenaciones. El ideal en ella dominante es un ideal seudo igualitario y seudo humanitario, que responde al modelo del 'hombre dirigente', que en este caso es el capitán de industria, transformado, por una anomalía social resultante del predominio de los valores utilitarios. [...] Contra ese modelo, que más bien es una contrafigura negativa, punzante expresión de un ethos (si tal podemos llamarlo) mercantilista, reacciona, configurando otra imagen, el hombre contemporáneo, tocado ya por un nuevo espíritu. [...] Tal imagen reactiva es, por ahora, la del verdadero conductor de la comunidad, la del señor, enraizado en una tradición y vinculado a su tierra. [...] Y si este último no se diseña aún con los trazos definitivos de un modelo dominante para la nueva época que ha empezado ¿cuál es o cuáles son los verdaderos modelos personales influyentes que a través de esta contrafigura positiva y orientándose en ella, entrevé el hombre actual? No es fácil decirlo. [...] Pero una cosa es cierta, y es que cuando una época forja imágenes con las que se opone y desgarrar un seudo ideal dominante, como el ideal igualitario y humanitario que hoy cubre la mercadería y cubre al tipo del mercader con su intención inhumana y predatoria, esa época ha dado el primer paso hacia su superación y va en busca de sus verdaderos modelos personales.” [Astrada (1950: 42-43; cursivas mías)]

la historia de la verdad del ser del hombre) en la corriente del nihilismo activo o radical. En efecto, podemos intentar ahora hacer una reconstrucción esquemática de las épocas de la historia del ser de acuerdo al programa político, revolucionario, del humanismo de la libertad. En este contexto, como ya hemos dicho, esta última corriente del pensamiento queda reservada como filosofía futura, como la expresión eminente de una época en la cual el hombre, implicado en la raíz patria de su *humus* pero perfilado decididamente hacia la patria grande de la humanidad, se recrea, perfectamente libre, en el ejercicio de su proyección planetaria de acuerdo a un peculiar esbozo de sí.²⁶⁹ El humanismo de la libertad expresa entonces el impulso presente, pero la realidad futura, de una instancia humana en la que los procesos existenciales de la trascendencia y los contenidos existenciales escogidos libremente por la voluntad, que son pensados en la imagen de un ente plenariamente humano, se encuentran indisolublemente unidos. Por supuesto que esta unión entre finitud y elección no significa postular un mundo en el que los deseos humanos necesariamente se efectivizan en la realidad concreta, ya que eso tendría el doble vicio de absolutizar al hombre convirtiéndolo en un dios que crea lo que desea, y la connotación escatológica de prometer una fatal instancia redentora. Digamos a modo de aclaración que, desde el punto de vista de nuestra interpretación, el humanismo de la libertad es solamente la filosofía de una época por-venir en que la conciencia del hombre persigue una idea definida de humanidad que corresponde al momento histórico; una época en que el *ser humano* sabe lo que quiere *ser* como *humano*.

Por otra parte, el existencialismo como filosofía del presente, como crisis de la filosofía, representa el asentamiento de la reflexión sobre nuevas bases. En efecto, esta corriente, cuya dirección sigue ejerciendo, según Astrada, el mismo Heidegger, es la culminación del movimiento comenzado por el idealismo alemán²⁷⁰ y que consiste en un abandono de los presupuestos del pensar platónico, que han dominado toda la historia de la filosofía hasta finales del siglo XVIII. En esta circunstancia, la filosofía existencial remueve el ámbito de la verdad del mundo de las ideas y los seres trascendentes, para devolverlo al ámbito dinámico y abierto del ser-en-el-mundo. Este corrimiento es el signo de una conmoción, previamente suscitada, que pone el acento en “la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y del destino del hombre como ser terreno, *quedando, para éste, expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá;*”²⁷¹ es decir, despejando los senderos que llevan al

²⁶⁹ Véase más arriba, p. 113.

²⁷⁰ Alfredo Llanos ha sido el comentarista que más ha recalcado el anclaje que en el idealismo alemán y la filosofía hegeliana ha tenido el existencialismo astradiano. Véase, como ejemplos, Llanos (1962: 8-9, 59, 64-65, 72 y ss, 83, etc.)

²⁷¹ Astrada (1952a: 42; cursivas mías).

humanismo de la libertad. Sin embargo, mientras la ontología fundamental de la existencia puede flamear orgullosa la bandera de una nueva época floreciente del espíritu humano, previamente el nihilismo activo ha debido sobrellevar la pesada, negativa tarea de devaluar las ideas y sistemas en que el viejo mundo sostenía sus creencias, haciendo explícito un movimiento que ya inmanentemente produce la vida al dejar caducos los antiguos valores. En definitiva, la filosofía de impronta nietzscheana se limitaría a la fractura de la situación del hombre enajenado y gregario, formado al abrigo de los valores del platonismo y su correlato popular, el cristianismo, con los que ha asumido un papel subordinado, apátrida, en su deambular por la historia.

“El nihilismo es el estadio previo al desprendimiento y liberación del hombre de estas superestructuras trascendentes en función de las cuales había sido puesta su existencia. El nihilismo activo y afirmativo, al abrir el camino para la recuperación del hombre, radicaliza y totaliza el estado de crisis en que éste se encuentra hoy. Ha sido necesario recorrer una larga etapa, llena de fluctuaciones, para extraer, con signo positivo, las últimas consecuencias de la actitud implicada por el nihilismo, tan sagazmente ahondado por Nietzsche.”²⁷²

Según lo que hemos expuesto, este mismo rol es el que cumpliría, en la dimensión política de la realidad histórico-colectiva de la comunidad argentina, el peronismo, si es cierto, como hemos tratado de demostrar, que el texto de *La revolución existencialista* ofrece los indicios necesarios para identificar al movimiento oficial hegemónico con aquellas fuerzas sociales y políticas que a la sazón, según la mirada astradiana, emprendían los primeros esfuerzos hacia el rescate del hombre. En correlación con el efecto negativo o de ruptura del nihilismo, este movimiento, el peronismo, viene a minar los pilares mayores de la auto-enajenación social del hombre moderno para hacer de ellos instrumentos a su servicio. Del

²⁷² Astrada (1952a: 132). A partir de este pasaje y del carácter transitorio que poco más abajo vamos a endilgar al nihilismo herético del peronismo, no podemos más que oponernos al siguiente juicio: “Astrada, de acuerdo con Nietzsche, quiere insertarnos en el nihilismo, donde nada compromete al hombre ni decide de su libertad, sea religión, técnica, orden político... Seríamos [para Astrada] pura existencia que va forjando en cada instante su propio destino. Fuera de esta situación, no habría renunciamento, acomodados, objetivación, extrañamiento a la propia humanidad.” [Farré y Lértora Mendoza (1981: 123)]. Contrariamente, deberíamos pensar que Astrada, más que insertarnos en el nihilismo, quisiera hacernos salir de él por vía de una superación. Y ello precisamente por el hecho de que, para nuestro filósofo, la existencia no es un permanente ejercicio del libre albedrío que se actualiza a cada instante desde una voluntad incondicionada, sino más bien el intermitente, dificultoso, arduo esfuerzo por rescatarse de los condicionamientos en los que impotentemente se ha extraviado. De este modo, el nihilismo no puede ser un estado donde el hombre habite puro en una trascendencia armoniosa y sin oposiciones, sino un profundo desgarramiento de su ser, cristalizado en las potencias históricas objetivadas, necesario para proyectarse hacia una nueva imagen de sí mismo que, como destino, quedará caduca a su debido tiempo. El nihilismo es una terapéutica radical, exagerada, crítica en el más cruento sentido de la palabra. La vida destruye la vida para crear más vida.

mismo modo, agotado ese impulso de ruptura y sometimiento de las fuerzas antagónicas del hombre, tanto el nihilismo como el peronismo deben dar paso a figuras más constructivas, figuras de un hombre ya recuperado y dirigido a sí mismo.²⁷³

Para dar un cierre más significativo a esta conclusión, podríamos preguntarnos más globalmente si el peronismo histórico, aquél que marcó de manera perdurable la vida institucional y política de nuestro país, ofreció, más allá de su labor de gobierno y de su discurso doctrinario explícito, elementos para sustentar esta imagen de él que pretendo yo leer en la trama sinuosa y esquiva de *La revolución existencialista*. Más concretamente, sería lícito interrogar si las huellas que el peronismo dejó en el imaginario general de los hombres y mujeres que, desde distintas posiciones, han preferido apoyarlo, acompañarlo e, incluso, amarlo, han sustentado una representación disruptiva, transgresora, nihilista en el sentido de la filosofía del martillo. La pregunta consiste en saber si, más allá de coincidencias doctrinarias, los peronistas han vivido la etapa que se inicia en el año 1943 como la emergencia de un poder singular que rompe con antiguos valores opresores e inicia recorridos de liberación.

Con este objetivo, quisiera apelar aquí a lo que Daniel James sintetizó como el carácter *herético* del peronismo, al poner el acento del análisis en el impacto que la irrupción de ese movimiento significó en el nivel simbólico, representativo y discursivo. Si bien James se concentra en la fuerza que esa herejía tuvo al interior de la mentalidad y la autopercepción de la clase obrera, bien podemos pensar que los efectos de sentido que a partir de ella se despliegan pueden alcanzar la sensibilidad y el imaginario de un intelectual que prefirió, al menos hasta cierto punto, apoyar al movimiento por su raíz popular y justicialista. Esa herejía, para utilizar un vocabulario nietzscheano, consistió precisamente en provocar una inversión de los valores de la *élite* oligárquica, vigentes hasta el advenimiento del Coronel Juan Domingo Perón a la arena política y a la esfera de la toma de decisión del poder público. En efecto, el esfuerzo de James está orientado a demostrar que las diferencias entre la década de 1930, reconocida como la “década infame”, y del período que se abre en 1943, no radicaron exclusivamente en una nueva ordenación más equitativa de la riqueza material argentina, ni en

²⁷³ No sería deshonesto interrogarnos por las posibles razones por las cuales el filósofo del mito gaucho no expuso abierta y sinceramente las opiniones que para el año 1952 guardaba del peronismo; o bien, por qué no desarrolló explícitamente las consecuencias e implicancias que su doctrina humanista tenía para el contexto político y oficial de su época. Una respuesta tentativa, pero que evidentemente estaría enfocada en el clima de ese momento histórico e iluminada por sus tensiones, podría encontrar asidero en el marco jurídico e institucional relacionado con la Universidad pública. Tanto *La revolución existencialista* como *El mito gaucho* y *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* fueron escritos bajo la vigencia de la ley 13.031 sobre universidades, la que promovía la despolitización de alumnos y profesores, previendo fuertes castigos para aquéllos entre los segundos que no la cumplieran [véase Ciria (1983: 230-233)]. Es presumible que ese contexto legal no fuera un obstáculo para las reminiscencias peronistas de los textos de 1948. Sin embargo, para el caso de *La revolución existencialista*, y si nuestras tesis son correctas, es verosímil pensar que una exposición más literal de esta posición transitoria que ocupa el movimiento peronista en el curso de la historia podría ser fácilmente interpretada como un signo de “politización” del profesor Astrada.

una mera integración de la clase trabajadora a la participación política formal y al mercado de consumo, sino en un reconocimiento del sector, que abarcaba su derecho de participar *realmente* en la dirección política nacional como actor legítimo de la sociedad, así como de la dignidad de sus valores constitutivos y de los símbolos que conformaban su imaginario. De tal manera, James destaca no solamente cómo ciertos vocablos e imágenes que se asociaban despectivamente a las clases desposeídas hasta los años '30 eran reabsorbidos en el discurso público de Perón subvirtiendo sus significados y ponderación, sino también la manera en que esa transvaloración se tornaba paulatinamente efectiva en la progresiva asunción de una estatura moral y una dignidad que les permitían obtener un lugar en el espectro del reconocimiento social. Esto puede comprobarse, por un lado, en una serie de testimonios de obreros que asocian la emergencia de Perón con una nueva posición ante sus empleadores, ante los punteros de comité y ante las *élites* refinadas de las zonas céntricas de la Ciudad de Buenos Aires. Por otra parte, tales cambios también se advierten en la nueva distribución del espacio público que se evidencia a partir del 17 de octubre de 1945 y a lo largo de la campaña electoral para las elecciones presidenciales de febrero de 1946, cuando los harapientos comienzan a hacerse ver en las calles del centro y en los barrios del norte de esa ciudad.²⁷⁴ En definitiva, el efecto del peronismo sobre el imaginario de las clases bajas no se limitaba a una percepción del acrecentamiento de sus beneficios materiales.

“En un sentido más duradero, acaso éste significara para ellas la visión de una sociedad más digna en que se les reconocía un papel vital, visión expresada en un lenguaje que eran capaces de comprender. También suponía una cultura política de oposición, de rechazo de todo cuanto había existido antes en lo político, lo social y lo económico, y un sentimiento de blasfemia contra las normas de la elite tradicional y la estima en que ésta se tenía a sí misma.”²⁷⁵

²⁷⁴ James (1990: 27-50). Un antecedente importante de esta visión puede encontrarse en De Ípola (1983: 119-133; especialmente, 121-129). En efecto, este autor analiza los mecanismos por los cuales, a las *condiciones de producción* del discurso populista peroniano (determinadas teóricamente por Ernesto Laclau), se agregan unas *condiciones de recepción* que, desde la inculcación de ese discurso en los sectores populares, permitieron el éxito de la articulación de las interpelaciones democráticas-populares en contra del bloque de poder en torno a una ideología nacional-burguesa, como lo fue, según De Ípola, el peronismo. Esas condiciones de producción y de recepción, normalmente alejadas por una distancia contextual, alcanzaron un máximo de acercamiento, principalmente, mediante la ruptura que el discurso de Perón llevó a cabo en relación a las “formas” tradicionales de la retórica política. A esta dislocación De Ípola la reconoce en una serie de elementos que tocan de cerca a los aludidos por James (habla popular, recurso del “diálogo directo”, carácter concreto y verosímil, entre otros). Entre esas condiciones de recepción se encuentra la capacidad del discurso peroniano, durante las campañas electorales de 1946, de ser reconocido como un discurso de oposición (a la oligarquía dirigente, a la política tradicional), a pesar de los esfuerzos de la Unión Democrática de recordar su carácter “continuista” respecto del gobierno *de facto*, impuesto por las armas en junio de 1943 [véase De Ípola (1983: 126, nota 39)].

²⁷⁵ James (1990: 58).

A su manera, James retoma las cuestiones del Estado, la economía y la técnica (en su forma industrial) en el ejercicio del poder justicialista, mostrando que en ese contexto adquieren una sobredimensión que excede su aspecto más inmediatamente fenoménico. A modo de ejemplo, podemos tomar la referencia que se hace al modelo industrialista del peronismo. En efecto, ésta no era la única fuerza que apoyaba un proyecto de industrialización. Lo que distinguía, según este autor, al impulso industrializador del peronismo es que esa energía no se asociaba sólo a un proyecto meramente material, sino que estaba cargada de una serie de significados políticos y sociales. Es decir que, a los ojos de los trabajadores, la industria levantada por fomento de la planificación justicialista simbolizaba un paso decisivo hacia una independencia y una soberanía nacionales que se convertían en la garantía de una esfera pública en la que ellos eran agentes principales.²⁷⁶ Este tipo de simbolismos e imágenes, combinado con las realizaciones concretas que la obra de gobierno lograba, daban una particular eficacia al discurso del Coronel mediante la cual se construía, ampliaba y comunicaba un tipo de ciudadanía que excedía al valor meramente formal que hasta entonces tenía esa representación para los trabajadores y que implicaba hacerse dueños del destino individual y nacional.

¿Podía un intelectual de mirada progresiva y optimismo histórico ser indiferente a este fondo nihilista, disruptor, crítico de su tiempo? ¿Podía ignorar la raíz popular, genuina, de este nuevo marco espiritual orientado a un rechazo de las fuerzas retardatarias del pasado y una vocación indefinida pero sincera a adoptar formas novedosas y más elásticas de inserción del hombre común y corriente en su mundo circundante? ¿Pero podía a su vez expresar una conformidad deliberada por esta nueva situación, en su grado primitivo, virgen, lleno de anhelos y acechanzas futuras? ¿Podía dar por concluida la liberación del hombre (al menos del hombre argentino) en esta pujanza triunfante por la cual el ente humano apenas coloniza un terreno más o menos firme para iniciar su camino hacia la conquista de su imagen histórica, sin haber abandonado aun las prótesis (“los caminos escombrados”) del Estado, la economía y la técnica? En respuesta a estos interrogantes he querido orientar esta exposición del humanismo de la libertad, presentado por Carlos Astrada en 1952, tiempo de profundas indefiniciones y titubeos humanos.

²⁷⁶ James (1990: 34-35).

CONCLUSIÓN

“En lo que concierne al individuo, cada uno es, por lo demás, hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época concebida ideológicamente.”

G. W. F. Hegel

Luego de *La revolución existencialista*, la obra canónica de Carlos Astrada asumirá formas y contenidos de una raíz diferente a la de los textos que venimos de analizar. La presencia de la dialéctica hegeliana y la profundización de un materialismo marxista más duro darán un cariz teórico en el que las obras del llamado “periplo peronista” sólo pueden reconocerse de manera muy parcial e indirecta.²⁷⁷ En efecto, aunque muchas de las grandes temáticas se conservan, las perspectivas, las bases teóricas y sus conclusiones irán perdiendo cada vez más la impronta existencialista que caracterizó al período 1945-1952, en favor de una mirada de la historia y del hombre más asociada a las conformaciones ideológicas que iban asumiendo las izquierdas, y progresivamente más ligada a sus vertientes heterodoxas, a medida que nuestro país se acercaba primero, y se internaba luego, en los agitados años de la década de 1960. Como un paralelismo bizarro, el fenómeno de los primeros gobiernos peronistas parecen haber significado un elemento dislocador tanto en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada como en la historia política de nuestro país. Del mismo modo, el ocaso de ese fenómeno en su versión clásica, la decadencia de la *akmé* de sus años de oro, que nunca volverían, precedió (por no decir “motivó”) una radicalización del campo ideológico de izquierda, tanto en Astrada como en el país; radicalización que, además de ser hija del peronismo clásico, se pretendió como su superación, en un acto disimuladamente parricida, digno de un Zeus rebelde, “revolucionario e igualitario” como el Dionisos astradiano, que embiste contra el poder que Khronos ejerce en la conciencia lastimada del pueblo.

²⁷⁷ Véase Llanos (1962: 86-112) y David (2004: 243-357). Una comprobación de ello podría residir en la notoria heterogeneidad que caracteriza a las segundas ediciones de su *Nietzsche* y de *El mito gaucho*, de 1961 y 1964 respectivamente, a las que Astrada complementa con agregados de un espíritu y una tónica bastante disímil respecto de sus versiones originales.

Nada de eso hubiera tenido lugar en el recorrido vital de Carlos Astrada (ni tampoco en el de la Argentina), bajo las particulares formas que adquirió, de no haber mediado un proceso de la experiencia política con sus peculiares articulaciones significativas. Para el caso de nuestro filósofo, hemos identificado ese proceso experiencial bajo el rótulo de un “periplo peronista”, insinuando su carácter viviente, operativo y dinámico en el requisito de una eficacia que reclama, para su verosimilitud, una apertura y una clausura, un ascenso y un descenso, una *Ida* y una *Vuelta* de ese “escombrado camino” de renovación que solemos resumir, para mentar un proceso histórico nacional, con el nombre de “primer peronismo”.

La teoría de la metafísica nacional, de cuño netamente astradiano en su raíz filosófica, representa, en su dimensión política no alcanzada hasta el año 1948, la condensación conceptual, en clave patriótica, del humanismo justicialista, el de la “tercera posición”, esencial y deliberadamente impuro (empírico) desde que su propósito es alcanzar la más conspicua y real elevación del hombre concreto, a partir de un efectivo asidero en las condiciones históricas de posibilidad de la justicia social, de la soberanía política y de la independencia económica, y en el concierto de la paz mundial y local. La cosmovisión política de la comunidad argentina se traduce en las tareas de formación de un espíritu original y de la urbanización de la pampa, de acuerdo a cánones estéticos nacionales; tareas que emprende por aquellos años el peronismo, en el germinal impulso constructivo que allí encuentra Astrada. Más allá de lo acertado que puedan resultar esas apreciaciones subjetivas del filósofo, es innegable que el entusiasmo que produjo la acción de gobierno y el discurso justicialista en él, motivó el florecimiento de una dimensión política en la metafísica nacional, cuyo nivel de elaboración dista de ser parejo con las perspectivas ideológicas que el cordobés ostentaba hacia el año 1945.

Sin embargo, esa dimensión estaba ya ínsita en sus inclinaciones tradicionales que, como hemos expuesto, iban desde una valoración del mito culturalista del fantasma rojo hasta una rancia inclinación nacionalista. En esas configuraciones ideológicas siempre dominó un laxo humanismo, de diversos matices según el momento de su vida y las preocupaciones de su escritura. Pero a partir del encuentro con el peronismo, y creo que no por casualidad, ese humanismo empezaría a adquirir siempre rasgos más definidos, aunque no por ello invariables, hasta el final de su vida de pensador. El primer paso hacia esas definiciones, que tomarán distintas configuraciones según la obra, la encontramos en *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*; obra singular, entre tantos motivos, por esconder un pensamiento completamente personal y subjetivo en la falsa universalidad de una filosofía presuntamente consagrada. Ese texto, totalmente preocupado por el destino del hombre, recoge los signos de una potencial y nada segura redención humana. Como hemos intentado mostrar, la justicia social, en un

inoslayable y prometedor sentido peronista que se encontraba en formación, anuncia esa ascensión en una dirección que desborda los aspectos puramente materiales y políticos de la organización social. La justicia social, prevista en los contornos nacionales de la evolución humana, anticipa el arribo de un nuevo hombre, en un peculiar sentido trágico.

Tardíamente Astrada parece advertir, sin embargo, que la tragedia promueve sus ímpetus revolucionarios en un sentido negativo, destructor. La tragedia afirma y expande la fortaleza creadora del espíritu vital sólo desde la acción cáustica de la demolición de los viejos ídolos, vaciados y decantados por la repetición debilitadora de las orientaciones filisteas. El sentido trágico se mueve en el círculo de una contradictoria afirmación nihilista que, desde una perspectiva emancipadora, resulta insuficiente. Hacia la superación de ese escollo, el filósofo argentino diagrama su *humanismo de la libertad*, como hemos visto, en tanto tesis de un perpetuo ejercicio de la creatividad libre, idéntica e infundada, de la autopoición ideal de la propia humanidad y la persecución voluntaria y concreta de la misma. Aunque para alcanzar ese estadio de la vida ascendente es necesario el pasaje por *la edad trágica* nihilista, el instinto de dominio que ella trae aparejado, y que tiene, como sus instrumentos de poder, al Estado, la economía y la técnica, debe fenecer como mero tránsito a la liberación. El humanismo de la libertad, como Zeus, niega a su padre, el humanismo de la "tercera posición", por ser, además de su condición, el obstáculo de su desarrollo. Traducido a los términos del presente análisis, la accesión del hombre a su esencia histórica debe dejar de depender, para su pleno desenvolvimiento, de aquellas condiciones históricas de posibilidad que en el estadio de la recuperación (la "tercera posición") estimó imprescindibles para instaurar la justicia, la soberanía y la independencia; objetivos temporarios que no dejan de estar íntimamente asociados al Estado, la economía y la técnica.

Como lo demuestran, o lo insinúan según el caso, sus escritos del período 1947-1950, Astrada fue un ferviente defensor del movimiento peronista.²⁷⁸ Pero, como lo expresan estas investigaciones, a ese encuentro no se llega por la vía de una repentina y feliz convergencia, sino por un proceso discursivo complejo como el que acabamos de describir, y que a su vez tiene su historia, un argumento corvo, al modo de una parábola, en que el héroe emprende su viaje de exploración, sorteando un sinnúmero de obstáculos, como en un rito iniciático, del que se vuelve fortalecido, maduro y renovado. En ese sentido, el humanismo de la libertad representa la definitiva madurez intelectual de Astrada, lo que propiamente podemos llamar "su filosofía", la que con entera soberanía desarrollará, adaptará y modificará durante los últimos tres lustros de su vida, como señor de un reino por él mismo forjado.

²⁷⁸ En especial, Astrada (1948a), (1948b), (1948c), (1949c) y (1949d).

¿Qué se habrá hecho del peronismo en ese novedoso recorrido final, pletórico de un pensamiento liberador? Astrada y su entorno intelectual se volverán muy remisos, en los años que siguieron a la Revolución Libertadora, a pronunciarse sobre su antigua adscripción al peronismo, así como sobre el peronismo en general. No obstante ello, en 1964 el filósofo ha dejado un testimonio contundente, repentino y, en verdad, sorprendente, que puede hablar por todos los años de silencio:

“[El proletariado] fue fraudulentamente 'enfervorizado' por un pseudo jefe, con aparatosidad de revolucionario, el que, ante la primera amenaza, por sugestión de la oligarquía castrense y por propia cobardía, huyó al extranjero. Continuó desde lejos 'enfervorizando', con patrañas y mensajes, a sus huestes en desbande, las que hoy, merced a sus dirigentes, son una verdadera olla de grillos. Entre éstos, hay de todo: jefes sindicales con estancias y automóviles, católicos oportunistas, clericales, trota iglesias, promotores de funerales, misas y novenas, hispanizantes cavernícolas, sapos, culebras, toda una fauna, hasta de zurdos 'marxistas'.”

[...]

“Sus partidarios, alienados en un pasado que no volverá, siempre a la espera del retorno del 'héroe' en el 'avión negro' (¡qué pobre es la imaginación del populacho, que no del verdadero pueblo!) todavía viven nostálgicos de los 'diez años de felicidad', es decir, de la época en que entregados al más torpe hedonismo eran aspirantes a burguesitos, 'descamisados' con camisa de seda, zapatos de gamuza y ostentoso reloj pulsera, que ya no le son asequibles. [...] Todo lo que 'quedó' para consuelo de desmentalizados, como caldo de cultivo de la olla de grillos de ese partido, es la 'doctrina' impar: 'Ahora tenemos una doctrina, el justicialismo: menos pobres y más ricos'.”²⁷⁹

Como resulta evidente a partir de estas palabras, puede darse por definitivamente concluido el mentado periplo peronista astradiano. Por esa razón, estas nuevas opiniones harían necesarias nuevas preguntas para poder explicar el universo de ideas que motivaron el discurso filosófico astradiano de la década de 1960, en su dimensión política, y su inserción en un contexto político diferente, cada vez más complejo y enardecido. ¿Se da en su trayectoria intelectual algo así como un periplo marxista, o dialéctico, o maoísta? ¿Sigue siendo pertinente esa figura? ¿Puede el maoísmo explicar el rechazo al peronismo? ¿Tiene la dimensión política de las sucesivas figuras del humanismo de la libertad su expresión esencial en las nuevas opciones ideológicas del pensador o su relación es más bien accesoria? ¿Se registran cambios

²⁷⁹ Astrada (1948a: 136-137, corresponde a la segunda edición de 1964). Cabe aclarar que estas palabras conviven en la misma página con aquellas otras que loaban el despertar de los “hijos de Fierro” en un “luminoso día de octubre”, citada más arriba (p. 71), originales de la primera edición.

sustantivos al nivel de los elementos ideológicos concretos, en relación a sus anteriores posiciones? ¿O más bien se comprueba la persistencia de la tensión entre nacionalismo y humanismo, conservadurismo y progresismo, elitismo e igualitarismo, totalitarismo y democracia? Y finalmente, ¿es el humanismo de la libertad, en su versión dialéctica y en relación con su propio contexto político, una filosofía liberadora, como le fue su versión existencial en relación al suyo propio? Estos interrogantes, y en la dificultad que plantean, más que ocluir las perspectivas de sus respuestas, motivan la apertura de nuevas investigaciones, cuyo norte principal se asociaría a la comprensión de los modos como los argentinos hemos pensado las vías de nuestro desarrollo material y espiritual.

He comenzado este trabajo recordando la preocupación que los intelectuales americanos han sentido por la cuestión de la filosofía en relación a los problemas políticos que las independencias nacionales les plantearon. El caso de Astrada se pronuncia como una decidida opción por una filosofía autónoma, concreta y americana; amiga de su tronco europeo, pero con una acentuada dirección hacia los problemas que el tema de lo humano plantea para una perspectiva local y tercermundista, nutrida por los jugos del terruño. Esa posición, como una actitud más o menos invariante, reconoció, hacia 1945, su encarnación en las esperanzas que le depararía una fuerza política nacional y hegemónica. Luego, sin perder demasiado sus características definitorias, abrazó orientaciones internacionales que marcaban de manera significativa los rasgos fisonómicos de la constelación ideológica mundial, aunque no ha dejado de configurar su propia red nacional para acompañar ese proceso. Desde este punto de vista, el derrotero posterior a 1956 del filósofo argentino Carlos Astrada no ha dejado de constituir, al igual que su *periplo peronista*, una página principal de la historia de las ideas argentinas. Sin embargo, esa es otra historia, y debe ser contada en otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA²⁸⁰

Bibliografía primaria

- Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.
- Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1936.
- Astrada, Carlos, *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 – Universidad de la Plata, 1938.
- Astrada, Carlos, *El juego metafísico (para una filosofía de la finitud)*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.
- Astrada, Carlos, *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Editorial La Universidad, 1945.
- Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, edición crítica a cargo de Guillermo David, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006 (1948a).
- Astrada, Carlos, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1948b.
- Astrada, Carlos, “Fetichismo constitucional”, en *Hechos e Ideas*, Buenos Aires, Año IX, N° 55, pp. 456-460, 1948c.
- Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo” (una aproximación a Heidegger)*, sin lugar, Ediciones Kairós, 1949a.
- Astrada, Carlos, “La metafísica de la infinitud como resultado de la ‘ilusión trascendental’”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo II, pp. 660-665, 1949b.
- Astrada, Carlos, “El hombre del nuevo ethos y el marxismo”, en *Sexto Continente*, Buenos Aires, N° 1, julio de 1949, pp. 9-12, 1949c.
- Astrada, Carlos, “La cultura y sus exigencias”, en *Cultura*, La Plata, Año 1, N° 1, 1949, pp. 9-16, 1949d.
- Astrada, Carlos, “Los modelos personales y la hipóstasis del valor”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Año II, N° 5, noviembre 1949 – febrero 1950, Fascículo IV, pp. 31-43, 1950.
- Astrada, Carlos, *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*, sin lugar, Ediciones Kairós, 1951.
- Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, sin lugar, Ediciones Nuevo Destino, impreso en 1952 (1952a).
- Astrada, Carlos, “Las individualidades históricas. Una glosa a Hegel”, Córdoba, Ministerio de Educación de la Nación, 1952b.
- Astrada, Carlos, “La etapa actual del último Heidegger ¿Qué significa pensar?”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Años III-IV-V, Nov. 1950-Feb. 1951-Feb. 1952, N° 7-8-9, Fascículo VI, pp. 104-108, 1952c.

²⁸⁰ Las referencias bibliográficas se han consignado en el cuerpo del texto a partir del año de publicación de las ediciones utilizadas. Sin embargo, cabe aclarar que se ha hecho una excepción con los textos de Carlos Astrada y Juan Domingo Perón, cuyas llamadas refieren a los años correspondientes a las primeras ediciones de cada obra. Se ha escogido esas salvedades a los fines de mantener presente al lector el año de emergencia de los respectivos textos, vital para su asociación con el contexto histórico en que tienen lugar. En todos los casos, los años con los cuales efectivamente las llamadas remiten a cada publicación, están resaltados aquí en **negrita**, al final de sus datos bibliográficos.

- Astrada, Carlos, *El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional*, sin lugar, Dirección General de Cultura del Ministerio de Educación de la Nación, 1952d.
- Astrada, Carlos, “Mito, tiempo e historicidad”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Años V-VI, N° 10-11-12, marzo 1952 – septiembre 1952 – marzo 1953 – octubre 1953, Fascículo VII, pp. 27-33, 1953.
- Astrada, Carlos, *Tierra y figura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2007 (1963).
- Astrada, Carlos, *Nietzsche*, Edición a cargo de Rainer Astrada basada en la de 1961 *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Buenos Aires, Almagesto, impreso en 1992.
- Astrada, Carlos, *Metafísica de la pampa*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2007.

Bibliografía secundaria

- Agosti, Héctor, “¿Marxismo existencialista?”, en *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, N° 13, octubre de 1953, pp. 4-20, 1953.
- Altamirano, Carlos, *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Ambrosini, Cristina, “La metafísica del juego en Astrada. Heráclito, el alfa y el omega de la filosofía de Nietzsche”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año I, N° 1, primavera 2001, pp. 143-149, 2001.
- Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Bobbio, Norberto (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1985.
- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Buchrucker, Cristian, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1987.
- Bustos, Nora Andrea, “En torno al Primer Congreso Nacional de Filosofía: Carlos Astrada como organizador. Rupturas y continuidades en su pensamiento”, en *Ponencias del Congreso de Filosofía: “Commemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía, (1949-2009)”*, compilado por Santiago Gelonch y Daniel Von Matuschka, 1ª edición - Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo [CD-ROM], pp. 37-42, 2009.
- Cattaruzza, Alejandro y Eujanian, Alejandro, *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2003.
- Caturelli, Alberto, *Historia de la Filosofía en Córdoba, 1610-1983*, Córdoba (impr.), Siglo XX, T. III, impreso en 1993.
- Ciria, Alberto, “La doctrina peronista y sus fuentes”, en *Mundo Nuevo*, N° 46, abril 1970, pp. 16-29, 1970.
- Ciria, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista, 1946-1955*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1983.
- Cragnolini, Mónica, “Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: alusiones y citas en los márgenes”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año I, N° 1, primavera 2001, pp. 107-123, 2001.
- Cragnolini, Mónica, “Nietzsche en el imaginario argentino del siglo XX: dos momentos de una historia”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, N° 2-3, invierno de 2005, pp. 134-143, 2005.
- Daskal, Rodrigo, “Carlos Astrada: misión de la filosofía y sociología de la guerra”, en González, Horacio (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Buenos Aires, Colihue, impreso en 2000, pp. 307-311, 2000.

- David, Guillermo, “**Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina**”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, Año IX, N° 13-14, septiembre de 1999, pp. 67-84, **1999a**.
- David, Guillermo, “**Deidades argentinas: vicisitudes de un dilema**”, en *El ojo mocho*, Buenos Aires, N° 17, verano de 2003, pp. 50-53, **2003**.
- David, Guillermo, “**Carlos Astrada. El hecho maldito de la filosofía argentina**”, en *El ojo mocho*, Buenos Aires, N° 14, primavera de 1999, pp. 72-76, **1999b**.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, **2004**.
- David, Guillermo, “**El numen pampero. El debate entre Carlos Astrada y Ernesto Grassi sobre la historicidad de la naturaleza**”, en Astrada, Carlos, *Metafísica de la pampa*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 159-174, **2007**.
- De Ípola, Emilio, *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folios Ediciones, **1983**.
- Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Docencia – Proyecto CINA, **1981**.
- Fernández Vega, José, “**En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas**”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 40, abril de 1994, pp. 115-125, **1994**.
- Fiorucci, Flavia, “**¿Aliados o enemigos? Los intelectuales en los gobiernos de Vargas y Perón**”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 15, N° 2, Julio – Diciembre de 2004, [historiapolitica.com/datos/biblioteca/fiorucci.pdf], **2004**.
- Fiorucci, Flavia, “**Reflexiones sobre la gestión cultural bajo el Peronismo**”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2008, puesto en línea el 10 février 2008, URL: <http://nuevomundo.revues.org/index24372.html>, **2008**.
- Gálvez, Manuel, “**¿Cuál es el valor del 'Martín Fierro'? Intervención De don Manuel Gálvez**”, en *Nosotros*, Buenos Aires, N° 50, Junio de 1913, pp. 429-431, **1913**.
- González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Colihue, S/F.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, **2000**.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, **2003**.
- Hernández Arregui, Juan José, *La formación de la conciencia nacional*, Buenos Aires, Hachea, **1970**.
- Ipar, Ezequiel, “**El desarrollo de la sociología y las aventuras de la dialéctica en Carlos Astrada**”, en González, Horacio (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Buenos Aires, Colihue, impreso en 2000, pp. 285-292, **2000**.
- James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana, **1990**.
- Jauretche, Arturo, *Los profetas del odio y la yapa (La colonización pedagógica)*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, **1982**.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Editorial Biblos, **2000**.
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, junio de **1986**.
- Leguizamón, Martiniano, “**¿Cuál es el valor del 'Martín Fierro'? Intervención Del doctor Martiniano Leguizamón**”, en *Nosotros*, Buenos Aires, N° 50, Junio de 1913, pp. 427-428, **1913**.
- Leocata, Francisco, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, T. II, **1993**.
- Leocata, Francisco, “**El tema de la libertad en Carlos Astrada**”, en Biagini, H. y Roig, A. (directores), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Tomo II

- “Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)”, Buenos Aires, Biblos, pp. 141-155, 2006.
- Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
 - Lugones, Leopoldo, *El Payador*, Buenos Aires, Centurión, 1944.
 - Martínez, Pedro Santos, *La nueva Argentina. 1946-1955*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, T. 1, impreso en 1979, 1979.
 - Martínez, Pedro Santos, *La nueva Argentina. 1946-1955*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, impreso en 1980, 1980.
 - Mercado Vera, Andrés, “El hombre argentino”, en *Cultura*, La Plata, Año II, N° 7, 1950, pp. 57-71, 1950.
 - Murmis, Miguel y Portantiero, Juan Carlos, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
 - Nieva, Horacio, “Los Nietzsche de Carlos Astrada y de Martínez Estrada o el modo vital de abjurar de los credos trascendidos”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, N° 2-3, invierno de 2005, pp. 190-195, 2005.
 - Oviedo, Gerardo, “Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, N° 2-3, invierno de 2005, pp. 76-97, 2005.
 - Oviedo, Gerardo, “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*, Mendoza, Año VIII, N° 9, 2007, pp. 175-186, 2007.
 - Perelstein, Berta, “Para un camino argentino. Primeras interpretaciones del ser nacional”, en *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, N° 30, julio de 1957, pp. 49-65, 1957.
 - Perón, Juan Domingo, *El pueblo quiere saber de qué se trata*, Buenos Aires, S/E, 1944.
 - Perón, Juan Domingo, *Libro azul y blanco*, Buenos Aires, S/E, 1946.
 - Perón, Juan Domingo, *Doctrina peronista*, Buenos Aires, CS Ediciones, 2005 (1949a).
 - Perón, Juan Domingo, “Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, pp. 131-175, 1949b.
 - Perón, Juan Domingo, *Manual de Conducción Política*, Buenos Aires, CS Ediciones, 2005 (1952).
 - Prislei, Leticia, “Tres ensayos y una encuesta en busca de la nación”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 3, 1999, pp. 165-187, 1999.
 - Prislei, Leticia, *Los orígenes del fascismo argentino*, Buenos Aires, Edhasa, 2008.
 - Ramos Mejía, José María, *Las multitudes argentinas*, impreso en Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación – Editorial Marymar, S/F.
 - Real de Azúa, Carlos, “Modernismo e ideologías”, en *Punto de vista*, Año X, N° 28 (en separata), 1986.
 - Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo o Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2005.
 - Schneider, Samuel, “Notas sobre el gaucho”, en *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, N° 26, julio de 1956, pp. 48-68, 1956.
 - Stabb, Martin S. (1971), “Argentine Letters and the Peronato: An Overview”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 13, N° 3/4 (Jul. – Oct., 1971), pp. 434-455, 1971.
 - Terán, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980”, en Terán, Oscar (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

- Touraine, Alain, “**Las políticas nacional-populares**”, en Mackinnon, M. y Petrone, M. A., *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 329-359, 1998.
- Vernik, Esteban, “**Carlos Astrada: virrey del pensamiento oculto**”, en *El ojo mocho*, Buenos Aires, N° 14, primavera de 1999, pp. 77-80, 1999.

Documentos

- Constitución de la Nación Argentina de 1949.
- *Perspectivas humanas de la tercera posición*, Subsecretaría de Informaciones - Presidencia de la Nación (sin fecha).
- Ley 13.031. **Establece un nuevo régimen universitario** (Bol. of., 4/11/947).
- Argentina en marcha, vol. I, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1947.