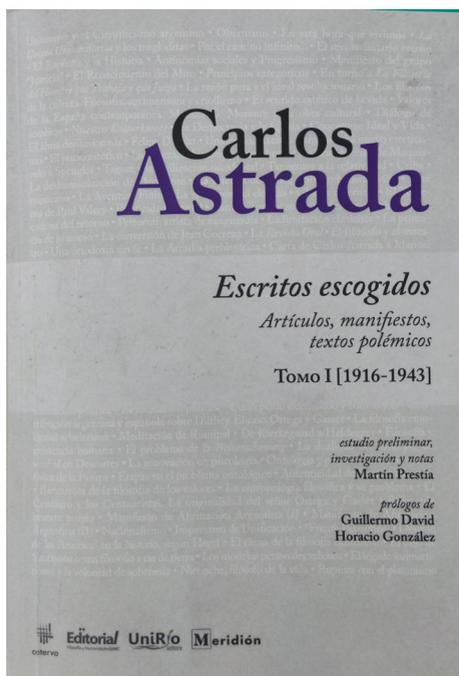


Las vetas de la filosofía existencial de Carlos Astrada

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos*, Tomo I [1916-1943], estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía, Prólogos de Guillermo David y Horacio González, Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Córdoba / Río Cuarto, Editoriales: Caterva, Meridión / Filosofía y Humanidades / UniRío Editora, 2021, 667 pp.

Recibido el 20 de julio de 2023 –
Aceptado el 8 de agosto de 2023

1. Presentación

¿Es necesario justificar, para un público habituado a las lecturas filosóficas, por qué vale la pena tomarse el tiempo de leer un libro de Carlos Astrada? ¿O es evidente de suyo? ¿No se confiesa indirectamente, al instante de sospechar que debe ser legitimado, una debilidad argumentativa? ¿O se trata de una retroyección a la instancia fundacional más propiamente filosófica?

En efecto, podríamos comenzar señalando la relevancia de Carlos Astrada (1894-1970) para la filosofía latinoamericana contemporánea en general y para la filosofía argentina en particular, o el sinfín de corrientes que convergen en una síntesis peculiar, o su extraordinaria capacidad de captación y reconfiguración de las principales corrientes filosóficas de la época junto con la respectiva génesis histórica, o el estilo aparentemente sencillo y a la vez profundo y cifrado de referencias, pero todo esto va de suyo. "Astrada es la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el transcurso del siglo XX; la ingente tarea de restañar la herida de la memoria histórica que implica la conjuración del olvido cernido sobre él no se detiene en el gesto meramente reparador sino que pretende alentar el rescate de lo que de fecundo hay en su pensamiento para la construcción de una futura filosofía emancipada" –así comienza el extraordinario libro de Guillermo David, *Carlos Astrada: la filosofía argentina* (Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 9), que demarca una colocación y una línea de lectura. El volumen que reseñamos a continuación, el primer tomo de los *Escritos escogidos* compilados minuciosamente por Martín Prestía, toma la posta de este legado.

Por una parte, este primer tomo abarca una etapa (1916-1943) de la producción astradiana de diferente cuño: desde artí-

culos (algunos con un formato académico más clásico y otros un estilo más abierto o proclives hacia un público amplio, aunque debemos confesar que la distinción sería sutil y/o endeble) y conferencias o intervenciones, hasta manifiestos, cartas, creaciones literarias, recordatorios, etc. Dado que se trata de un primer tomo, se prevé la publicación de un segundo para el período 1944-1970. Por otra parte, este valiente gesto editorial, y más precisamente, de varias editoriales, no ha venido solo, sino acompañado de la reedición de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, edición crítica y estudio introductorio de Martín Prestía (Buenos Aires, Meridión, 2021), y dos volúmenes del *Epistolario* de Carlos Astrada (I: 1907-1947; II: 1947-1970), también con prólogo, selección y notas de Martín Prestía (Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022). Sin duda, esperamos que prosigan y fructifiquen estos trabajos de alta calidad.

Volviendo a los *Escritos escogidos*, cabe señalar que, además de contener más de cien textos de Carlos Astrada, reúne dos prólogos y un estudio introductorio. El primero de los prólogos, "Carlos Astrada revisitado", es de Guillermo David, el más reconocido especialista en el tema y autor del ya clásico libro citado arriba. Con gran generosidad, David entrama este volumen de los *Escritos escogidos* con su *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, aduciendo que mientras que el último traza un periplo cronológico de la vida y las obras publicadas del filósofo –un periplo, digamos, más clásico, pero absolutamente necesario–, el primero ofrece una nueva mirada, más problematizadora, sobre textos que quizás no están tan pulidos y acabados, no son tan definitivos y cuidados como los libros que el autor mismo publicó y corrigió en vida incluso más de una vez. De este modo, se insinúa la sensación de que emerge otro

Astrada, o de que en el mismo Astrada se abren caminos hacia vetas antes no contempladas o implícitas, lo que se condice con la multiplicidad de vidas y narraciones que una persona puede hacer de su propia producción al editar los textos. Entonces, en las múltiples vidas de una misma persona –prosigue David–, hay aspectos que tal vez sería mejor olvidar, por pudor o vergüenza, por compromisos apasionados o sigilosos desandares ulteriores. De ahí, la valoración de este libro. Escribe David: "Presta muestra pliegues y dimensiones que habían permanecido inadvertidas para la crítica [...], consigue dar nuevas perspectivas, que el propio Prestía se encarga de establecer con puntilliosidad en su estudio introductorio, a un pensamiento que sigue siendo de una potencialidad crítica sin igual" (p. 12).

Entre las perspectivas novedosas, David destaca cuatro. Por un lado, dos "hallazgos", dos –podríamos decir– "hierros calientes": el anarquismo juvenil (que conllevaría una reinterpretación de su sentido o alcance en la obra ulterior de Astrada) y los textos celebratorios del ascendente régimen nacional-socialista en Alemania (que conllevaría toda una reflexión sobre las emulaciones y complejos de la condición subalterna –dice–, pero también que se deben repensar en el marco de la particular interpretación que Astrada realiza de Heidegger). Por otro lado, dos aspectos de menor tenor, pero que siguen siendo reveladores: el vínculo complejo de Astrada con Ortega y Gasset y su adhesión al nacionalismo en la década del 40. Todas estas cuestiones sacuden cierta imagen que del filósofo se tenía hasta ahora –dice David con auto-crítica–, y requieren de un cuidadoso trabajo de reconfiguración. Por eso, resulta necesario visitar a Astrada, reactualizar su pensamiento y explorar nuevamente su potencialidad.

En el segundo prólogo, "El filósofo en diarios, folletos y revistas", el entrañable Horacio González parte de una reflexión similar a la de David, esto es, se pregunta por las otras vidas, por aquellas posiciones canceladas que por distintos motivos el mismo autor se encarga de eclipsar. La otra cara del filósofo se manifiesta, según González, en la emergencia de un intenso *pólemos*: ya sea contra figuras consagradas en la época, como José Ingenieros y Leopoldo Lugones, ya sea contra autores que al mismo tiempo reivindica y critica, como Miguel de Unamuno, ya sea con motivo de un concurso en la Universidad de Córdoba. "Astrada posee el don polémico de acto directo, en dirección precisa hacia el blanco; sus juicios son tiros, si a veces por elevación, en general enfilados hacia biografías específicas y encarnadas" (p. 19). En conjunción, el filósofo brilla por cuanto introduce en diarios y revistas el "repertorio de novedosas lecturas europeas" (p. 18), al modo de "un alma sujeta a la avidez, en un bosque de significados donde arranca o desea arrancar todos los frutos" (p. 22). Este Astrada atento a un amplio repertorio sobre las nuevas ideas circulantes, a la vez se concentra en algunas figuras sobresalientes como Scheler y Heidegger. En confrontación con una lectura más lineal, arriesga González: "En sus notas sobre las clases [...] Astrada valora la antropología filosófica de Scheler por encima de la de Heidegger, en torno al concepto de *cuidado*" (p. 20). Sobre este aspecto, volveremos abajo con los textos.

Otro de los puntos que destaca Horacio González es la tangencial promesa astradina de llevar a cabo alguna vez el estudio y la escritura de una concepción del mundo argentina, promesa que luego consumaría en *El mito gaucho* con todo el riesgo de haber caído en aquello mismo que criticaba, los "engendros «filosofantes»" (p. 21), es decir,

las tipologías, imaginerías o caracterologías de los colectivos nacionales. Se abre así el ámbito de la metafísica de la pampa, donde el filósofo se entevera en la "búsqueda de las formas esquivas del ser" (p. 25), con entrecruzamientos sanmartinianos y gauchescos. Y también se abre paso la sorprendente convergencia en la revista *Cabildo* con el nacionalismo ortodoxo, el apoyo al golpe del 43 y el ulterior desencanto, vectores que según el prologuista se sintetizan en una figura contradictoria, en la compleja trama de una biografía intelectual que atraviesa una vida filosófica y que este libro permite entever en el "follaje" de esos "recortes y artículos dormidos" (p. 26). En el último párrafo González repasa las aristas –a veces en un ensayo de de compatibilizarlas, a veces sencillamente inconciliables– de las múltiples caras de Astrada en su trayectoria, pero para concluir que no hay juicio final ni lapidario sobre ninguna vida filosófica.

En el estudio introductorio, "Carlos Astrada. Del *ideal anarquista al nacionalismo revolucionario* (1916-1943)", Martín Prestía recorre con detalle cada uno de los momentos y peculiaridades en la evolución de la filosofía de Astrada en el periodo comprendido. Los llama "nudos o condensaciones destacables" (p. 28), para con ello matizar los virajes y recuperar el hilo en sí mismo intrincado, o para subrayar que los quiebres no son totales y las reformulaciones suponen cierta conservación. En efecto, frente a la tentación de absolutizar las rupturas y frente a la tentación de subsumir las modificaciones en un continuismo tal que se tornen imperceptibles, conviene prevenirse con los señalamientos que se desprenden de los tres epígrafes del estudio introductorio: en primer lugar, Nietzsche afirmando que sus verdades son verdades sangrantes; en segundo lugar, la filosofía como expresión de un aliento vital que la precede; en tercer

lugar, el filosofar atinente a la situación existencial, en sí contradictoria e histórica. Tales citas de Astrada (y de Nietzsche citado por Astrada) se completan con una cuarta alusión—con la que comienza el cuerpo del texto— a Horacio González corroborando una tesis de León Rozitchner, según la cual los múltiples estratos ideológicos de Astrada están siempre “a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente” (p. 27). El alma de la obra astradiana atraviesa las polémicas del siglo, llega a nuestros días y, lejos de quedarse atrapada en los dilemas y abismos que la surcan, intenta ir más allá, busca la síntesis y se fortifica.

Ya desde el comienzo, Prestía se propone reconstruir esos entramados argumentativos enfatizando la doble dimensión de Astrada, su capacidad de absorción de las teorías circulantes y el despliegue de su propio filosofar, un filosofar auténtico cuya inflexión necesariamente arroja un plus creativo. Recepta, pero para producir. Se apropia, fagocita y ofrece algo nuevo. Con este posicionamiento fundamental, Prestía se separa tanto de las (im)posturas de la reproducción de la filosofía europea en estas tierras, como de las que condenan la fidelidad de la traducción académica respecto de las fuentes originales. Astrada está lejos de tales chiquiteces. Ahora bien, aunque no le calcen los sayos de la mala copia, quizás —podría argüir algún sector todavía reacio a la descolonización filosófica— le quepa la imputación de los vicios del ensayismo o del eclecticismo errante, siguiendo lo que el mismo Prestía afirma: “Astrada no fue ni quiso ser un pensador sistemático” (p. 28), puesto que el sistema, según el filósofo, constituye apenas una de las direcciones del filosofar y un espíritu inquieto debe moverse y no quedarse apegado a una posición o a un conjunto de posiciones, más aún

en una época signada por ebullición y crisis. ¿Significa esto que el filosofar evoluciona caóticamente, sin destino ni coherencia, sin sentido ni unidad, sin espíritu de conjunto o síntesis? Resulta bastante difícil, por no decir que imposible, demostrar que Astrada navega diletante por diversas posiciones sin vincularse con ninguna. Muy atinadamente, en el estudio introductorio de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (op. cit., pp. 19-22), Prestía ahonda y aclara esta idea subrayando la actitud sistemática de Astrada, incluso en su absorción y reconfiguración de las varias figuras filosóficas a las que se dedicó. Volviendo a los *Escritos escogidos*, el asunto radica en que Astrada es “un pensador resueltamente comprometido con su situación histórica”, dice Prestía, un pensador que desde la filosofía se aboca a la “comprensión y proyección del *ethos* que configura la vida en común de nuestro país”, y entonces cita una entrevista de 1968 donde Astrada, frente a los cambios de posiciones filosóficas e ideológicas, responde que “la problematización de posiciones y doctrinas es una necesidad de quien tiene por vocación filosofar [...]. Dentro de una línea de constancia problemática, yo cambio para mantenerme idéntico con mi inquietud filosófica. El que no cambia es el que no tiene auténticos problemas” (p. 31).

Por otra parte, el estudio introductorio de Prestía establece una suerte de línea genealógica de los estudios astradianos —comenzando por el citado libro de David— para presentar un diagnóstico de época, de la mano de Noelia Billi, que en un artículo de 2007 pinta un cuadro de situación muy familiar: “Si bien muchos estudiosos actuales lo consideran el mayor filósofo argentino, el estudiante corriente de la carrera de Filosofía no ha escuchado de él, no figura en sus programas, no es mencionado por sus profesores” (p. 29). Poco más de una

década después, agrega más abajo Prestía, “podemos afirmar que, en líneas generales, Carlos Astrada continúa siendo un pensador mayormente olvidado”. Sin embargo, en el mismo párrafo, una veintena de líneas más arriba, el autor corrobora que Astrada “ha vuelto a generar interés en los medios académicos, y es innegable un aumento considerable en las investigaciones en torno a su obra y figura”. ¿Cómo se concilian ambas perspectivas? Sencillamente –a nuestro entender– explicitando que ese interés no ha ido más allá de la investigación especializada, que se torna circuito endógeno sin repercusiones más allá de sí; o tal vez mejor, que ella no recibe el reconocimiento o valoración positiva de parte de otros ámbitos de la academia. O más precisamente, que todavía pulula por lo bajo una condena implícita respecto de la legitimidad de la filosofía de Astrada, que podría guardar alguna afinidad con esos cambios de posiciones que señalábamos (por no decir, directamente, con su eventual compromiso con el peronismo), pero que, en última instancia, manifiesta una reprobación más profunda. Decíamos que se trata de un cuadro muy familiar, porque esta impugnación inconfesada e inconfesable que profesan muchos especialistas que se dedican a otros temas, menos a problematizar y conocer dónde están parados, atraviesa en gran medida la filosofía académica en su conjunto.

No obstante, volvamos a la filiación de Prestía: Astrada no sólo merece ser rescatado del olvido por su formación y por los problemas que aborda, por su originalidad y por su estilo peculiar, sino también porque se ha ocupado de la cuestión nacional, entrelazando lo metafísico, lo histórico y lo político. En este sentido, “Astrada no fue un mero comentarista o divulgador de la filosofía europea”; “su obra”, por el contrario, “se revela original y difícilmente asimilable a co-

rrientes filosófico-políticas previamente establecidas, al menos no sin realizar primero una serie de rodeos y mediaciones” (p. 30), rodeos y mediaciones que –agregamos nosotros– lo cambian absolutamente todo. Las fuentes del canon filosófico establecido, que son mayormente referencias europeas, no bastan para captar, ni para explicar o subsumir, la obra astradiana. En este sentido, no sólo no sirven de (o se utilizan como) contrapeso de su originalidad, sino que, incluso, hasta pueden obstaculizarla. Por un lado, tales rodeos y mediaciones implican que en Astrada esas referencias ya adquieren otro sentido; por otro lado, no sólo no son fuente de legitimidad, sino notas accesorias, que, por más que el filósofo le dedique todo su esfuerzo y desarrollo en glosa, y por más que en algunos casos se extiendan a todo un artículo, conducen o están en función de problematizaciones propias. En esta suerte de *siempre algo más*, anida el comienzo de la interpretación de lo original. Y es justo en este terreno, en la confrontación con el canon establecido y donde se asientan y osifican las valoraciones y desvaloraciones que se transmiten como currículum oculto en la academia, donde se debe dar la batalla respecto de la difusión de Astrada más allá de los ámbitos especializados. Añadimos esta perspectiva sin menoscabo de la coincidencia fundamental con lo que afirman Billi y Prestía, a saber, que ese “borramiento” (Billi) y ese “olvido” (Prestía) de Astrada “habla mucho más de la filosofía que de Astrada” –dice Billi, citada por Prestía (p. 30), aludiendo, criticando fuertemente y desenmascarando el presupuesto según el cual la filiación política explícita sería equivalente a carecer de objetividad o neutralidad. Sí, es cierto, hay posiciones y compromisos que incomodan a la ortodoxia académica biempensante; pero hay algo más, algo de base, que aplica incluso para alguien que se codeaba con las

figuras de primer nivel de la época, y es el a priori trascendental de la impugnación de originalidad o filosofía propia/situada, por la excusa que fuere, y cuyo resorte último no es más que un intenso y absurdo eurocentrismo, el mismo que elude el debate sobre lo establecido y trafica valoraciones implícitas. Al fin y al cabo, supongamos que –en una súbita descolonización filosófica del siglo XX– Astrada se hubiese convertido en un filósofo mundialmente reconocido, estudiado y discutido en las principales universidades como, por ejemplo, el consagrado heredero de Scheler o Heidegger, etc., ¿qué se diría de él por estos pagos?

El estudio preliminar prosigue con la elucidación de los “nudos” en una serie de apartados que abarcan el periplo anunciado en el título (del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario). Como bien advierte Prestía (p. 32), entrar en cada uno de estos nudos conlleva cierto adentrarse en los textos, algo que haremos más abajo y por eso ahora nos limitamos a una reconstrucción muy esquemática. El periplo de Astrada se inicia en 1916 (I) “Contra el «cientificismo» argentino” encarnado en la figura de José Ingenieros y con una fuerte impronta antifilosófica. La crítica se erige desde “contornos neorrománticos” (p. 35), que empalman con la Revolución Rusa y la Reforma Universitaria, (II) “Hacia un «nuevo ensayo de vida»”, para dar con la renovación generacional de un clima de ideas que aglutina la figura de Ortega y Gasset, la apropiación creativa de los reformistas, el vitalismo, el romanticismo anticapitalista, lo nacional, la *Kulturkampf* (la batalla cultural, digamos), y, ya en los primeros años 20, el revolucionarismo eterno, la ética futurista, la síntesis entre ideal y vida, la cuestión de Occidente y el renacer del mito. La tercera estación comienza en 1921 y se centra en la estética: (III) “La nueva sensibilidad: «estética vital» y «plas-

ticidad mental»”: involucra entre otros los trabajos sobre D’Ors, Kant, Croce, Ortega, etc., y la revista *Clarín*, que Astrada dirigió hasta 1927, momento en que gana una beca para ir a estudiar a Alemania. (IV) “El viaje formativo” se extiende por cuatro años y en él entabla relación con Scheler, Heidegger y Husserl, y las disciplinas predominantes son la antropología filosófica del primero y la ontología existencial del segundo, mientras que al último le dedicará un extenso trabajo en 1951. Ya de regreso, Astrada se entrefiere con las minucias de un concurso y entre 1932 y 1935 se radica en Santa Fe y publica artículos sobre Dilthey, Spinoza y Goethe. En la década del 30, (V) “Los años decisivos” sintetizan los dos aspectos, el viaje formativo y el regreso al país, en textos en los que Astrada revisa críticamente el sentido de la Universidad, incursiona sobre Marx en cruce con Heidegger e interviene en el espacio público con ideas de Hans Freyer y en el espacio político con su firma en el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANO), donde convergen problemáticamente –“una cuestión siempre esquivada y compleja”, solapada desde por lo menos una década, dice Prestía: “la difícil articulación entre *socialismo* y *nacionalismo*” (p. 93). En este álgido punto, “La Nueva Alemania” –condimentada con Heidegger y Freyer, y sustentada desde los conceptos de pueblo, trabajo y Universidad– recibe todo el apoyo y difusión de Astrada. Sin embargo, “el pensamiento de Astrada no puede ser reducido, desde ningún punto de vista, a un mero determinismo biológico. Tampoco incurrirá en racismo alguno” (p. 102), argumenta Prestía desligando completamente la potencia de lo telúrico y lo vital en Astrada de su entusiasmo inicial hacia el nacionalsocialismo alemán, precisamente porque lo telúrico y vital se entrama con conceptos que tienen su propio peso específico y local, y que desembocan en la metafísica de la pampa.

En efecto, éste es el tema que emerge en los apartados siguientes: (VI) "El *numen* del paisaje y su promesa: el canto monódico de la Pampa y la llamada inconclusa de Rumipal" y (VII) "Poesía, filosofía, política. Hacia una fundación mitopoiética de la comunidad argentina". Finalmente, (VIII) "Imperativo de unificación. Carlos Astrada, nacional-revolucionario" constituye la última parada de este periplo, con la reconstrucción del escenario de 1941, anclado ya en el posicionamiento local frente a la guerra. El estudio introductorio se cierra con una serie de aclaraciones, justificaciones metodológicas y agradecimientos, junto con un sentido homenaje al "verdadero maestro" Horacio González (p. 134).

La extensión y la heterogeneidad del volumen a reseñar nos plantea –tras claudicar de la exhaustividad– el desafío sobre cómo proceder a una ilación temática que dé cuenta de la riqueza y complejidad de la filosofía de Astrada en tan diferentes textos. Una posibilidad, la que de alguna manera sigue el estudio introductorio y el libro, consiste en ir por orden cronológico y tratar de agrupar los climas sucesivos que abrazarían la producción múltiple del filósofo. Otra posibilidad sería proceder por disciplinas, agolpando la metafísica, la antropología filosófica, la estética, la filosofía de la historia como las más importantes, pero también deberían estar la teoría del conocimiento, la literatura o la filosofía política. En ambas posibilidades, Astrada aparece como una figura indomable, reticente a la clasificación y rotulación, y entonces siquiera delimitando cuidadosamente los períodos o disciplinas se lograría contener el asunto. Por más breves que sean, los textos desbordan incluso la mirada más dócil. Por ende, en esta reseña decidimos surcar otra ilación, que probablemente sea discutible por aparentar extrínseca, pero que, además de condecirse

con los señalamientos de David, González y Prestía, habilita la exploración articulada (y no segmentada) de una serie de vetas que en parte se diferencian y en parte se superponen, y que, en la medida en que tienen al propio Astrada como eje vertebrador, conducen a profundizar en su filosofía.

2. El Astrada rumiante

La primera imagen que aparece es la del estudioso que se embebe en las fuentes filosóficas originales, en un arco que va desde las lecturas medianamente habituales de la época, hasta la actualización y puesta a punto de las novedades más recientes junto con sus ramificaciones genealógicas. En este abanico, hay una evidente preponderancia de la filosofía alemana, y un gesto de legitimación y profesionalización que demarca un antes y un después acerca de cómo se hace y cómo se debe hacer filosofía en la época. Astrada no sólo encuentra en las fuentes un aprehender directo y seguro, sino también una fuerza de inspiración para el sentido de conjunto. Y lo cristaliza en una prosa tal que, sin perder sencillez, tematiza cuestiones abstractas y especulativas; una prosa que, así como recorta y muestra lo más pequeño, no pierde jamás de vista lo grande; una prosa que cuida el estilo, pero también se reescribe, y que logra sintetizar magistralmente en lenguaje llano cuestiones muy profundas. En su carácter rumiante, Astrada absorbe, se sumerge y parece mimetizarse con las filosofías que consagra, pero a la vez salta y va más allá. Quizás en esta imagen inicial prevalezca lo primero sobre lo segundo, y sin embargo son inescindibles.

Trazado el panorama general, cabe distinguir entre dos grandes grupos de escritos rumiantes: los que se abocan a un autor o

temática específica, y los que conjugan y componen varias expresiones. Dado que el segundo grupo se solapa inmediatamente con el Astrada creativo, en este apartado reseñamos sólo el primero. El repertorio incluye pocas referencias a los clásicos –solamente “Ruptura con el platonismo” (1943)– y algunas a los modernos: “La dualidad del concepto de verdad en Descartes” (1937), “Spinoza y la metafísica” (1933), “Goethe y el panteísmo spinoziano” (1933), “El juicio estético” (1924), “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial” (1931), “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” (1932). Y se destacan las referencias a la filosofía contemporánea, donde además de Dilthey –“El aporte gnoseológico de Dilthey. El problema de la realidad del mundo externo” (1932) y “La renovación de la psicología. Unidad de cuerpo y alma” (1938)–, se destacan dos figuras centrales: de un lado, “Max Scheler” (1928), “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica” (1923), “La nueva temática: el *a priori* emocional scheleriano” (1930), “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana”, “Concepción del mundo y convicción” (1934), “La filosofía emocional scheleriana” (1934), “El problema de la *Weltanschauung*” (1934), “Banca rota de la filosofía de los valores” (1939), “La antropología filosófica y su problema” (1939), “Los modelos personales valiosos” (1943); del otro lado, “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” (1930), “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” (1930), “La nueva Alemania” (1934), “La nueva Alemania. Heidegger conductor espiritual” (1934), “La nueva Alemania. La universidad alemana y formación política” (1934), “De Kierkegaard a Heidegger” (1936). Y para la confrontación entre ambos: “La problemática de la filosofía actual” (1929).

El Astrada rumiante reconstruye con precisión y autoridad las fuentes de las que se nutre. En este sentido, resulta paradigmático “El juicio estético” (1924), donde presenta la historia de la estética desde Platón y Plotino, hasta Leibniz, Baumgarten, Herder y Winckelmann, para luego ahondar en una visión de conjunto sobre la *Crítica del juicio* de Kant, “el verdadero fundador de la Estética” (p. 260), siguiendo lineamientos de Hermann Cohen. Ciertamente, a primera vista se trataría de una reconstrucción signada por la fidelidad al texto kantiano, esto es, de una recepción; sin embargo, hacia el final Astrada desliza una aseveración que, entre oscura y más allá de Kant, suscita la polémica: “la Estética crítica, por haber formulado la ley de la creación artística, afirmando así la independencia y la dignidad del arte, tiene un valor permanente” (p. 269). En contexto, esta tesis astradiana tiende a enlazar el logro de Kant con el romanticismo ulterior y con tendencias contemporáneas. La polémica se suscita más allá del texto de Astrada, esto es, con la lectura correctiva de Jorge Dotti en contraposición con la interpretación más cabal y en perspectiva de Guillermo David (en *Carlos Astrada, op. cit.*, pp. 29-31). Sucede, entonces, que las teorías de la recepción –jugando ahora entre el empirismo clásico, capítulo de la estética explícitamente omitido en la génesis astradiana, y el empirismo implícitamente traficado desde cierta hermenéutica de historia de las ideas– acotan y jerarquizan las referencias, es decir, presuponen como evidente el valor canónico (y la transparencia expresiva) al que el intérprete profesional se debería mantener fiel. Pero Astrada, originalmente indómito, rompe ese molde y hace prevalecer lo que el receptivismo busca asfixiar, la creación interpretativa.

Como dice en “Hegel y el presente” (1931): “nuestro objetivo no es exponer al Hegel

histórico, aprisionado ya en la concatenación estática de doctrinas dosificadas, con criterio de continuidad, en los manuales de historia de la filosofía. Al eludir este Hegel para enfrentarnos con el otro, el verdadero y viviente, entendemos interpretar con fidelidad el espíritu de su filosofía" (p. 423). La verdad es algo vivo, que se actualiza una y otra vez, y por eso Astrada parte de la filosofía de Hegel como una filosofía de su tiempo, y atraviesa el itinerario especulativo del idealismo absoluto: problema del comienzo, salto a la infinitud, el ser, el Yo y la contraposición con los idealismos de Fichte y Schelling, la identidad absoluta, la *Aufhebung*, lo Absoluto, el saber, lo real y lo racional, etc., reuniendo la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. No obstante, no se conforma con exponer el sistema, sino que procede a ir más allá, contraponiendo (heideggerianamente) la finitud a la absolutización, para historizar el asunto: "En Hegel, el esfuerzo metafísico se había excedido, agotándose. Viene después el derrumbe de la metafísica y tras éste el neo-kantismo" (p. 435). ¿Es esto fiel a Hegel? ¿Acaso importa? Lo mismo vale para los textos sobre Descartes, Spinoza, Goethe o Kierkegaard: ¿lo importante radica en constatar la fidelidad? ¿Fidelidad a qué?

Ahora bien, el caso Hegel permite observar la tensión entre metafísica e historia, entre verdad y devenir, o entre la referencialidad interna al sistema y la externa; por consiguiente, a partir de aquí cabe preguntarse si Astrada asume esa impronta creativa, la de reconstruir una filosofía, pero a la vez rebasarla y colocarla en una perspectiva histórica, en la exposición de sus dos figuras más admiradas, Scheler y Heidegger.

En los textos sobre Scheler, Astrada oscila entre lecturas fuertemente reivindicatorias y ademanes críticos. Por un lado, en el emocionante homenaje afirma: "Muere cuando

su actividad filosófica alcanzaba posición central y tenía entre manos una enorme y fundamental labor. Sistematizaba y organizaba [...] el más alto testimonio especulativo de nuestros días. Fue, pues, el filósofo que más ahondó en la compleja e inestable urdimbre espiritual de nuestra época" (p. 363). El elogio concierne no sólo al impacto personal y al homenaje por su repentino fallecimiento, sino también a la "enorme y fundamental labor", esto es, a la sistematización de la antropología filosófica. En efecto, Astrada asume este desafío y expone la centralidad de la antropología filosófica scheleriana, con sus principales rasgos, hasta dar con la oposición entre espíritu y vida, donde el hombre occidental "deviene «rey de la creación»" a costa de desglosarse y aislarse "del sistema total de la vida y del medio cósmico" (p. 382). Además de subrayar en Scheler la recuperación de "lo emocional, que cobrando valor cognoscitivo deviene auténtica vía de acceso al cosmos" (p. 407), enaltece el mérito de haber llevado la filosofía vitalista más allá del "biologismo metafísico" al estilo Bergson o Simmel, pues "el espíritu se manifiesta como un nuevo principio que, como tal, está fuera de lo que en el más amplio sentido podemos llamar vida" (p. 412). Astrada suscribe la concepción metafísica de Scheler y, tras reconstruir las críticas de Cassirer, argumenta que éste ve dualismo donde no lo hay, pues presupone un monismo del que sería aún más difícil explicar la diferenciación entre espíritu y vida. El dilema de la antro-po-filosofía de Scheler radica, según Astrada, en el alcance del principio espiritual, esto es, si se manifiesta no sólo en el hombre, sino también en el animal, la planta, la piedra; no obstante, prosigue, en Scheler "creemos percibir la insinuación de una tercera posibilidad", en la que la "piedra, la planta, el animal, serían ni más ni menos que tentativas frustradas del atributo espiritual o divinidad del funda-

mento cósmico en su tendencia a realizarse en el mundo” (p. 420). Pero la apelación a la gradación tiene sus problemas: el espíritu, en cuanto acto puro, no admite grados; no se explica el abismo entre las regiones ónticas, ni cómo convergen en el hombre, y, si lo hicieran, serían del lado de lo meramente vital-natural; tampoco se entiende cuál sería el signo distintivo del hombre. Y remata Astrada: “¿No delira, acaso, el hombre al querer convertirse siempre de nuevo en el hombre centrado en el espíritu divino, al anhelar contemplarse en plenitud y perfección [...] hacia los últimos lindes del devenir universal, al fin de los tiempos?” (p. 421).

Ahora bien, la crítica no resulta del todo lapidaria. Quizás volviendo al epígrafe de Hölderlin que encabeza el homenaje de Astrada a Scheler, “*Quien piensa lo más profundo, ama lo más vital*” (p. 362), es que se vislumbra por qué en estos asuntos no parece haber una palabra definitiva. En este sentido, Astrada continúa ponderando positivamente la figura de Scheler al sostener, por ejemplo, que fue el primero que salvó la *Weltanschauung* del “criterio democrático-parlamentario” (p. 530) del relativismo, para reorientarla hacia la toma de posición y hacia la convicción. “La convicción tiene el carácter de un impulso ontológico de la existencia humana; es una fuerza, un ímpetu que actúa consciente o inconscientemente en el ente humano” (p. 566). Aunque de inmediato atribuye este desplazamiento ontológico a Heidegger, Astrada entevera en la antro-filosofía de Scheler, y en el hombre como “lugar de encuentro de vida y espíritu”, la gesta de un “nuevo humanismo”, que a diferencia del subjetivo que se remonta al Renacimiento y atraviesa la modernidad, “está en función de la objetividad del valor” (p. 542). Justo aquí Astrada evoca a Fichte y su entrañable

organicidad entre filosofía y vida, por lo cual la toma de posición no resulta un dato menor.

Hacia fines de la década del 30 la ponderación de Astrada decanta hacia un ajuste de cuentas: “cuando la mente poderosa de Max Scheler se apodera del valor, lo limpia de todo contenido contingente [...] y, afirmando su objetividad y absolutividad, lo eleva a la más escarpada altitud”, es decir, lo convierte en Idea platónica, de modo que el humano “no «inventa» valores, sino que éstos imperan desde siempre en un trasmundo objetivo” (p. 596). Y remata: “El hombre, supeditado así al valor, no es casi nada, y las esencias axiológicas lo son todo. Nuestra vida no es más que una sombra” (p. 597). He aquí la “bancarrotada” de la filosofía de los valores, una “escenificación” que “se tambalea y cae” ante el ser humano “solo, con su angustia y su finitud” (p. 600). La liquidación astradiana de Scheler opera sobre la base de re-centrar la antro-filosofía existencial, recuperando la existencia y la vida. Pese a que Astrada considera que la interrogación radical va más allá de la antropología filosófica (p. 603 n), concluye reconfigurando el macrocosmos scheleriano: “Sólo en el yo humano ímpetu y espíritu, los dos atributos del *ens a se*, se relacionan recíprocamente de modo viviente. El yo humano espiritual, el corazón del hombre, es el único y decisivo lugar en que se cumple el proceso de autorrealización, de autodivinización, proceso que sólo insertándose en el devenir histórico del mundo puede marchar hacia su plenitud” (p. 610). La reversión de lo absoluto a lo histórico y humano configuraría el correctivo astradiano sobre Scheler, el rumiar llevado hasta las últimas consecuencias.

Así como la crítica no resulta lapidaria, tampoco se hace esperar. Ya en el primer trabajo monográfico de Astrada sobre Scheler contrapone a éste la visión de Heidegger,

que "parte del supuesto de una unidad de estructura del ser humano" insita en el "ser en el mundo"; sin embargo, la retrotrae a la cuestión antropológica, al objetar –junto con su primer maestro– "¿por qué se llama a esta existencia precisamente *hombre*?" (p. 371), ¿por qué se da individualmente?, y ¿cómo se concilia esto con el cuidado o temor? De todos modos, en los trabajos de la década del 30 la figura de Heidegger, el segundo maestro, va ganando cada vez más lugar: "estamos en presencia [...] del genio que con ímpetu de ley dibuja la curva ascendente de su trayectoria" (p. 403). El asunto reside, entonces, en que ahora la metafísica es la que interroga y pertenece a la esencia del ser humano. "He aquí la verdad de la nueva y grande palabra que nos trae Heidegger: *Metafísica de la finitud*" (p. 406). El "conductor espiritual" de la "nueva Alemania" –dice Astrada, entusiasmado– explica que lo más importante de la conducción consiste en tomar "la fuerza para marchar solo", y por si esa sola expresión no fuera prueba fehaciente de la indigencia del concepto de conducción (en un filósofo muy escasamente dotado para lo político y para la política), Astrada emparcha ese deficitario individualismo del coraje y la decisión, con un breve pasaje de *Ser y tiempo* donde la existencia se envuelve en la co-existencia y en "el acontecer de la comunidad, del pueblo" (p. 515). No es casual que luego se desplace hacia el organicismo, comulgando con un clima de época, y aunque no se trate de un pensamiento duradero sino de destellos ocasionales, llama la atención que Astrada lo conciba con tanto énfasis vertical y jerárquico. Cabe preguntarse aquí, de nuevo: ¿se corresponde esta "filosofía existencial" (p. 548) con Heidegger? Y a la vez: ¿acaso importa?

Como señalamos, el choque de referentes se da en "La problemática de la filosofía actual" (1929), donde metafísica y antropolo-

gía filosófica se enfrentan desde la primera línea. Por un lado, Astrada reconstruye los puntos fundamentales de la interpretación heideggeriana de Kant en contraposición con la Escuela de Marburgo, junto con el –así llamado, pese a que poco tenga de– "debate" de Davos, respecto del cual sentencia: "Cassirer no comprendió a Heidegger" (p. 391), porque no captó que en la raíz de las formas simbólicas, en los productos de la cultura en los que el hombre se manifiesta, está la esencia de este ser peculiar, el *trascender*. Y tal trascender propio de la existencia no significa un punto de llegada, sino un punto de partida, que se completa con el horizonte de la temporalidad. Con ello, "la postura filosófica de Heidegger" va más allá de la oposición entre dogmatismo y criticismo y surge "del núcleo problemático de nuestra concreta existencia histórica. Tal investigación está motivada y orientada en la existencia humana" (p. 394). Pero no para quedarse ahí, sino para plantear el problema ontológico del ser, para abrir y mostrar la estructura "de esta existencia, la vida misma en su peculiar dinamicidad" (p. 395). Por otro lado, la temprana reivindicación de Heidegger viene de la mano de un profundo entrelazamiento disciplinar: "La interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La Metafísica, por tanto, ha de ser referida a la antropología filosófica" (p. 388). Si a esto se le suma la ulterior crítica de Astrada a la independización y autonomización de los valores en la filosofía scheleriana, entonces se podría deducir hasta dónde acompañará a Heidegger en su aventura ontológico-metafísica.

3. El Astrada polémico

En las cartas a su madre, Astrada lanzaba provocativamente con ácido humor que educaría a su reciente hijo Rainer, no en los

entreveros de la especulación, sino en la práctica del boxeo. De alguna manera, su estilo directo y absolutamente sin preámbulos, se condice con los martillazos del *pólemos*, sobre los cuales también en cartas el padre le advirtiera acerca del cuidado de los modales. Es que el filósofo entra en escena a los golpes, combatiendo los residuos del positivismo local en “Unamuno y el cientificismo argentino” (1916), y prosigue en múltiples flancos, a veces oscilando entre la posición a favor o en contra, como por ejemplo respecto de la Reforma universitaria en “*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas” (1919), en contraste con la crítica en “Fundación, no Reforma” (1932); a veces manifestándose siempre en contra –del positivismo y del catolicismo–; a veces, como es el caso de su Córdoba natal, alguna vez a favor y casi siempre en contra, como en “Nuestro *Kulturkampf*” (1922), “Una ortodoxia sin fe” (1926) y “La arcadía prehistórica” (1927); una crítica que se completa con las ácidas y demoledoras cartas públicas al jurado del concurso para la cátedra de Lógica y Moral de la Universidad Nacional de Córdoba: “Epístola estética y docente a un profesor *in partibus*” (1932) y “Epístola hidrófoba a mi can” (1932). En estos textos, especialmente en los últimos, el *pólemos* se fusiona con el encono, la erudición, la ironía y la sátira.

Ya en el comienzo de su primer texto Astrada descarga sus dardos contra quien por entonces fuera el ídolo de la juventud: “aquel hombre tan famoso que escribía su autobiografía al mismo tiempo que nos hablaba de la mediocridad” (p. 137), y agrega en “El filósofo y el maestro” (1926) tras despachar a Lugones como “modelo de audacia insolvente”: “Ingenieros encarnó una ideología”, la del “positivismo primerizo”, “obstinado y en retardo”, que “hizo *tabú* de la metafísica” (p. 356). En el ímpetu por liqui-

dar a los dos principales referentes locales, califica la actividad cultural del país como “terreno baldío”, en un gesto jacobino-fundacional que oficia de legitimación de lo nuevo y, simultáneamente, se suspende en el aire al cortar las genealogías y referencias telúricas, o al menos exige redefinir el significado preciso de la actividad cultural. De todos modos, el positivismo constituye para Astrada –al igual que la religión– un pasado al que resulta imposible volver. Pero tampoco es cuestión de dejarse seducir y llevar por las filosofías de moda. Por eso, más interesante aún que la confrontación directa y sostenida, se revela la oscilación entre reivindicación y crítica. Tales son los casos de Unamuno, D’Ors y Ortega y Gasset, entre otros. Así como defendió a Unamuno frente al cientificismo local en retardo, y así como escribió “Unamuno, maestro y amigo” (1924), también lo critica resueltamente en “Por el camino infinito” (1919); así como discierne la propuesta de D’Ors en “En torno a *La Filosofía del Hombre Trabaja* y que *Juega*” (1921), también lo valora y defiende en “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo” (1921). Asimismo, en “La estética de Croce” (1925) expone un balance crítico que se complementa con el explosivo “Epílogo a un «crociano»” (1929). No tan balanceado, sino más bien como rotundo rechazo, es “El caso de Santayana o una filosofía a ras de tierra” (1943), no por la tierra, sino por el ras superficial e insignificante.

Más complejo resulta el caso Ortega y Gasset, en principio un referente de la nueva generación en la contienda con el positivismo, luego devenido en pretendida cabeza ególatra de la filosofía hispanoamericana. En “El sentido estético de la vida” (1922), que ciertamente se podría leer en clave de reivindicación, pero también de reconfiguración del clásico texto de Unamuno, Astrada

valora positivamente la visita de Ortega y Gasset, y analiza algunas "resonancias" (p. 213) de su conferencia en torno de dos maneras de comprender el pasado, el progresismo o futurismo y el punto de vista reaccionario. Las dos maneras coinciden en la incapacidad de captar la vida, que no se deja apresar y que, no obstante, tiene algo de creatividad y algo de conservación. En "El nuevo esteticismo" (1924) retoma estas consideraciones. En cambio, en "El alma desilusionada" (1923) ya marca un distanciamiento con el español: "Las esperanzas utopistas han muerto. El proceso del espíritu revolucionario ha cerrado su ciclo [...]. Tal es el sombrío cuadro que nos traza uno de los pensadores-guías de nuestro tiempo" (p. 244), y coloca a Ortega y Gasset en la línea del decadentismo spengleriano, del que acepta el diagnóstico de crisis a la vez que rechaza el cierre de ciclo.

Ahora bien, en "Contribución argentina y española sobre Guillermo Dilthey. El caso del filósofo español José Ortega y Gasset" (1934) Astrada deviene implacable. Ante todo, parte de la queja del español acerca de su propio "retraso" en el conocimiento de Dilthey, lo que no constituye un "pecado filosófico" –ironiza– sobre todo cuando se trata de "un hombre, como el señor Ortega, tan preocupado y ocupado por ser original" (p. 532). ¿Será culpa de Dilthey el hecho de que Ortega no lo haya conocido? ¿Será culpa de que no haya sido traducida ni una línea, o de que sólo unas pocas personas lo conozcan? –prosigue con desparpajo, poniendo de manifiesto la egolatría de quien pretende convertirse en cabeza de referencia de la intelectualidad hispanoamericana–. Posteriormente Ortega admite que se enteró de un curso de Francisco Romero sobre el filósofo alemán, y dice: "«Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica –el autor nació en España– al estudio de Dilthey»" (p.

533). Astrada explota de risa y de bronca, no sólo porque él ya había publicado varios trabajos sobre Dilthey, sino también porque el eurocentrismo resulta indigerible: "se consuela haciendo constar que el señor Romero es español. Para Ortega tenía suma importancia dar a entender que, en lo que a labor intelectual respecta, España es la metrópoli y la Argentina y los demás países latinoamericanos sus colonias" (p. 533). Pero no es éste el único intrínquilis: además, el osado Ortega busca excusarse diciendo que Scheler tampoco conoció a Dilthey, por lo que Astrada se encarga de recordarle en cuáles obras Scheler se ocupa de Dilthey. Por si esto fuera poco, Astrada primero sugiere y luego demuestra que Ortega, el ególatra e ignorante que pregona la originalidad, repite ideas ya dichas en otros idiomas como si fueran de su propia creación; y rechaza de plano la pretensión de tutelaje intelectual de la *Revista de Occidente* subrayando la importancia de aprehender las fuentes originales.

En "El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset" (1939) Astrada indirectamente acusa recibo: "parece que está disgustado con sus modestos colegas argentinos, que se habrían mostrado remisos a reconocer y aceptar su infalibilidad filosófica; en proclamar arrodillados [...] que recién con él se hace algo que valga la pena en filosofía" (p. 611). Parece que está disgustado –continúa– con que se lo haya discutido en su última visita, y por eso dijo que "tales discusiones son propias [...] de «países no creadores» (quiso decir «inferiores»)", y en efecto, "somos un país de asimilación" –concede– donde cualquiera viene "a hacer su agosto", como el señor Ortega, "con un bazar de «novedades» que quieren hacer pasar como de propia fabricación. De creerle, se dedica a crear *ex nihilo* nada menos que la filosofía [entera]. Con

él, algún día, con los textos en la mano, tendremos que arreglar cuentas, exhibiéndolo como lo que es: un repetidor de los verdaderos filósofos creadores” (p. 612).

Pese a que iría de la aceptación al rechazo, el caso Ortega y Gasset tiene muchos condimentos y vaivenes. Incluso en el último texto, Astrada no deja de reconocerle cierta originalidad o peso propio, que entre ironías termina soslayado, al mismo tiempo que impugna su pretensión de tutelaje espiritual. Esto no le impide valorar negativamente la cultura local, ni la española en el concierto mundial, ni excluir del debate cuáles son los “verdaderos filósofos creadores” y por qué (un asunto que, curiosamente, debería ser habitual en Filosofía, y sin embargo, se da como evidente de suyo, en la época de Astrada y en la actualidad). Quizás el problema con Ortega no radique tanto en el tándem originalidad/repetición, como sí en su arrogancia y eurocentrismo, o en el deseo de un reconocimiento exorbitante.

En suma, en el afán polémico la versatilidad astradiana permite conjugar y reunir diversas posiciones. Vista en perspectiva, esta segunda imagen polémica poco y nada armoniza con la primera, el rasgo rumiante-receptor. Pero esto es así únicamente en la medida en que se soslayan los matices: ni el rumiar es un mero reproducir, sino que incluye proceso, transformación y creatividad, ni la polémica significa contraponerse en todo, sino que involucra aceptación y crítica. Las dos imágenes se estrechan en cuanto asumimos que Astrada toma, rechaza y reformula –es decir, crea–, para de este modo sustentar un posicionamiento propio.

4. El Astrada creador

La creatividad del filósofo no proviene ex *nihilo*, sino de sus pasos ruminantes y polémicos,

en una síntesis que involucra profundización. El rumiante no sólo se nutre de las principales corrientes de ideas de la época, también las compone y lleva más allá, y esto lo señalamos arriba como un segundo grupo de escritos. El tono crítico del tópico acerca de la decadencia de Occidente ya se vislumbra en los títulos: “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” (1924), “Tagore y la civilización occidental” (1924), “La deshumanización de Occidente” (1925), “El teorema de Paul Valéry” (1926). En estos textos Astrada reúne diversas fuentes filosóficas y literarias para dar cuenta del declive de Occidente y su eventual reversión, que coloca en letra del poeta francés: “Es que «la desigualdad tan largo tiempo observada en beneficio de Europa debía ‘por sus propios efectos’ cambiarse progresivamente en desigualdad en sentido contrario»” (p. 326). Casi al modo de una premonición del prólogo de Sartre al extraordinario libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*, Valéry ofrece una autocrítica eurocéntrica aún no del todo aprovechada por Astrada, pero que por cierto habilita al menos a la desentronización y sus esquivas.

Quizás también en este sentido se explicaría el afán astradiano por Scheler y Heidegger –vía Nietzsche–, un afán a veces “con” ellos y a veces “a pesar de” ellos. En “Sonambulismo vital” (1925), un elogio de los gitanos, afirma: “Sin dioses, sin dogmas, sin ídolos, ingenuamente incrédulos y privados asimismo de toda inquietud vital que los haga mirar más allá de su despreocupado vivir, dijérase que los gitanos están penetrados de lo que Nietzsche llama *el sentido de la tierra*, pero sin la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*” (p. 310). En “Ruptura con el platonismo” (1943) y “Nietzsche, filósofo de la vida” (1943), el sentido de la tierra corresponde al ser humano como “partícula cósmica expansiva” o “germen”

(p. 667), y es "la histórica existencia humana, enraizada en este mundo y proyectada, en su desarrollo, hacia las posibilidades de este mundo" (p. 660). El sentido de la tierra abraza el abajismo vitalista de Scheler en conjunción con el anclaje humano o interpretación existencial de Heidegger (con ellos, o a pesar de ellos), donde la existencia se retrotrae al aquí y ahora concretos, mientras que en Scheler "toda forma más alta del ser [...] no puede realizarse mediante propia energía, sino sirviéndose de las fuerzas de las formas más bajas" (p. 370). Pero lo más importante: el sentido terrenal no sólo denota la abstracción en la que viene declinando Occidente (enredada en su voluntad de poder), sino también y fundamentalmente la necesidad de recuperar los pies sucios, el olor a colla, la pertenencia vernácula, la metafísica de la pampa.

Bajo el tópico de la decadencia de Occidente se desprende una reconfiguración de la historia de la filosofía. En "Progreso y desvalorización en filosofía y literatura" (1931), Astrada cuestiona directamente la transpolación de la categoría de progreso, pese a que él también en ciertas ocasiones apela a la superación de una u otra corriente. En este sentido, considera que la historia de la filosofía no ha de ser "un catálogo de doctrinas muertas y embalsamadas por orden cronológico", sino que debe despertar, repetir y vitalizar "a los grandes filósofos que constelaron cada uno su cosmos peculiar y único" (p. 438). Para hacer hablar a los filósofos desde su propia gramática, para adentrarse en sus obras y captar su ritmo vital prolijamente arquitecturado, se requiere la bergsoniana intuición generadora, y de esta manera reconstruir esos mundos en una secuencia signada, no por el progreso, sino por el enriquecimiento especulativo, el aporte de aquellos genios que echan más luz al devenir de las manifestaciones espiri-

tuales. Luego, de ahí se sigue la consiguientemente prosecución de un canon en la historia de la filosofía. Sin embargo, Astrada no problematiza ese linaje, esa evidencia por la cual fácilmente se distingue un genio filosófico. No lo problematiza, pero lo presupone, porque explicita preferencias y desdenes, y porque entabla la genealogía histórica con la última consagración, sea –en este período– Scheler o Heidegger.

En "Etapas del problema ontológico" (1938) ofrece un panorama completo y articulado del tema. Con resonancias fenomenológico-heideggerianas, define a la filosofía como reiterada interrogación por el ser, "el más filosófico de todos los conceptos" (p. 586), que formalmente abarca lo universal y en su contenido la diversidad infinita y heterogénea. Luego traza el periplo de la antigüedad: Parménides, Pitágoras, Heráclito, Platón, Aristóteles y Plotino; la Edad Media, que pasa del ser estático al Dios viviente y activo; y la modernidad, con el Renacimiento, Descartes y Leibniz. Spinoza sería, como Heráclito en la época antigua, una excepción. La coronación de la modernidad se da, para este Astrada, con la filosofía del devenir de Hegel, un recogimiento del hombre en lo absoluto que finalmente se endereza con Heidegger. Se trata, sin duda, de un programa un tanto clásico y una confesión de preferencias, omisiones y jerarquías, incluso traficando alguna interpretación propia. Pues así expone el encauzamiento del último genio filosófico: "Aquí surge Heidegger y nos dice, primero, que el ser del hombre [...] no puede permutarse por un momento abstracto de la dialéctica, y, segundo, que en lo absoluto no cabe buscar el ser porque todo ser sólo es, y sólo se vislumbra, en el ámbito de nuestra existencia finita" (p. 592). La embriaguez por lo absoluto, una tentación recurrente en la metafísica, sólo alcanzaría su antídoto con Heidegger, el que produce

de verdad la "buscada ruptura con el platonismo" (p. 660). La filosofía existencial se retrotrae a la finitud, a este mundo, y coloca en el centro de gravitación al hombre: "Heidegger despoja a la existencia humana de la usual sustancia o significado religioso que se le había atribuido. La describe y valora en su comportamiento telúrico" (p. 661).

¿Es esto Heidegger? ¿Lo suscribiría? ¿Lo mantendría en su segunda etapa? Y aún si se respondiera afirmativamente, ¿acaso importa? ¿Acaso no es esto más genuinamente astradiano que heideggeriano? Apresado por el *ethos* aglutinador y el afán mestizante, Astrada va a tratar de conciliar su propio engendro, la filosofía existencial, como si fuera compatible con Heidegger, minimizando que la misma objeción que formulara contra Scheler, contra Hegel o contra Platón, conllevaría una ruptura imposible de zurcir.

De todos modos, el Astrada creativo no sólo emerge con su madurez –saldando cuentas con los principales referentes y genealogías–, también está presente muy temprano, ya en sus primeros escritos, que podrían parecer experimentales o anarquizantes. A nuestro entender, en los primeros textos se observa una suerte de neoidealismo vitalista (y no tanto un ideario anarquista); más concretamente, en el discurso del primer aniversario de la Reforma, "En esta hora que vivimos" (1919), en "El revolucionario eterno" (1920), "El Espíritu y la Historia" (1920), "El Renacimiento del mito" (1921), "Principios categóricos" (1921), "La razón pura y el ideal revolucionario" (1921), "La Democracia y la Iglesia" (1922), "Conceptos: Ideal y Vida" (1923); y en relación con la educación universitaria, el mencionado "Fundación, no reforma" (1932) y "La formación política" (1934). Esta faceta inicial de Astrada decanta hacia dos perspectivas que serán recurrentes en su periplo: por un

lado, la cuestión existencial, que aparte de los libros publicados, predomina en "Obermann" (1918), "La aventura finita" (1925), "Filosofía y existencia humana" (1936) y "El telos existencial de la filosofía" (1937). Por otro lado, la metafísica de la pampa, la "Weltanschauung argentina" (p. 400), que tratamos abajo.

La efervescencia del texto de 1919 radica en que ya no es la hora de la espada, sino la hora del ideal. La "revolución universitaria", que tuvo en la "juventud de Córdoba" un "noble anhelo de emancipación espiritual", no reniega del pasado, sino que lo articula con un porvenir que es "nuestro" y proyecta una tarea infinita, una obra que está vinculada con el pueblo, el suelo y la patria (p. 165). Dice Astrada: "No seré yo quien niegue al recuerdo toda su belleza melancólica; pero cuando se es joven, cuando uno empieza a afirmarse en la vida tiene que aumentar su hogar interior con la santa combustión de la esperanza" (p. 166). De ahí el patriotismo, el intento por superar el estado de cosas con valores que atañen tanto al individuo como a la comunidad. De ahí el simbolismo de las cunas, donde asoma la vida misma con su misterioso impulso creador. De ahí la misión de generar un patrimonio espiritual para la posteridad, siguiendo la ruta del ideal. Es la hora del quiebre, del fin de lo viejo y del brotar de lo nuevo, donde entretanto flotan algunas palabras, entre las cuales Astrada recupera y lleva bien alto la "justicia". Pero no se trata de un idealismo ingenuo (si algo así fuera pensable): "no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando como una inútil ensoñación, [...] sino] que tales aspiraciones y valores son la levadura misma de la historia" (p. 167). Con una ristra de referencias (Unamuno, Jaurès, Ruggiero, Nietzsche, Pablo, Guyau, Goethe, Kant, Fichte, Gorki, Dostoyevski, D'Ors, etc.),

Astrada apuesta por un nuevo humanismo anclado en la multiplicidad de patrias y por un trabajo orientado en el ideal, alimentando “nuestra íntima rebeldía con nuevas y más altas esperanzas”, porque siempre es posible pensar un mundo mejor y esforzarse por realizarlo: “Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo” (p. 168). Las ideas mueven, el espíritu vivifica, y más se potencia en cuanto asume la impronta vitalista y transformadora de la realidad, bregando por la restitución de lo que el capitalismo ha postergado, el ser humano, frente a la preponderancia de las cosas y de lo económico.

Tal idealismo vitalista de Astrada se entrama con la cuestión existencial que atraviesa de modo recurrente estas primeras décadas de su producción, y con lo que denominamos metafísica de la pampa, en estrecho vínculo con el apuntalado sentido de la tierra nietzscheano y el vitalismo scheleriano. La gravitación del suelo aparece también en “Arte mexicano” (1925), donde reivindica a José Vasconcelos y la capacidad vidente del arte que “enraiza en las energías latentes de la raza, se nutre de la rica savia que circula en el alma popular” (p. 315). En “Plasticidad mental” (1926), donde critica el esnobismo –que adhiere superficialmente a las nuevas corrientes de moda– en simultáneo con el misoneísmo –que rechaza cualquier nueva corriente desde una posición cerrada, creyéndose “dueño de una verdad más o menos definitiva” (p. 329), Astrada pregona una plasticidad dinámica capaz de criticar, discernir e identificar las huellas de los “nuevos contenidos”, “las perspectivas eternamente cambiantes del pensamiento” (p. 332). Con esto, no sólo sienta posición respecto de cómo hacer filosofía desde Argentina y Latinoamérica, sino también la necesidad de problematizar acerca de ese quehacer, es decir, acerca de cómo

rumiar. Además, el suelo emerge en “Andrés Terzaga” (1932), un homenaje al escritor de Río Cuarto, al que caracteriza muy elogiosa, sentida y existencialmente, como “un trozo de luz palpitante en medio de la soledad pampeana” (p. 458), justo esa esfinge impenetrable (p. 185) que, en el caso argentino, preside el llano (p. 581).

Pero antes de explorar la inmensa extensión, hay una parada obligada y cargada de significatividad: “Meditación de Rumipal” (1935). Olvido, paisaje, éxtasis, nostalgia, creación, técnica, devenir, historia y numen, convergen en la escenificación socrático-demoníaca en el lago de Rumipal, el “Señor de los Cerros”, una logradísima pieza literaria astradiana que propone un volverse Uno con el paisaje donde “abandonamos nuestro existir para sólo estar” (p. 544). Esta configuración guarda mucha familiaridad con los ulteriores planteos de Kusch. En este caso, el “quietismo cósmico” –prosigue Astrada– se ve interrumpido con “la reminiscencia de otro mundo”, que se infiltra “como un virus”: “¡Europa, con la turbulencia de sus esfuerzos heroicos, creadores y trágicos!” (p. 546). ¿Qué hacer con esta *isola bella* patagónica? La lección del paisaje consiste en que allí, en la tensión entre la inmutabilidad eleática y el fluir heraclíteo, anida el latido de futuro, “un hilo de oro” en aras de una “patria redimida y engrandecida” y, más concretamente, una manada de niños “alegres y comunicativos” que con sus delantales blancos salen de la escuela (p. 547).

En “Para una metafísica de la pampa” (1938) Astrada retoma esta “Meditación”, con un tono menos poético y más conceptual: el drama de una inmensidad yerta y desolada nos persigue como un maleficio, una incisión que provoca angustia y desazón. “Entendamos que la pampa no es exclusivamente el medio físico, sino incluso ya una

definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino" (p. 582), disperso y nadificado por este medio espiritual. La excentricidad que caracteriza a la estructura existencial se duplica en el caso del humano de la pampa: "Todo su ser es una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía" (p. 584). Esa misma pampa que se devora a sus mejores engendros como Terzaga, ahora –para usar una palabra muy astradiana– troquela la estructura anímica y ontológica del ser argentino.

La desembocadura de la metafísica de la pampa es, sin dudas, *El mito gaucho* (1948); para ceñirnos a los *Escritos escogidos*, en ese itinerario se sitúan "Nacionalismo" (1940), "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía" (1943) y "Para un programa de vida argentina" (1943). En estos textos Astrada retoma la bandera de la justicia social, proclama un nacionalismo revolucionario con "la tierra, la sangre y los vivos" (p. 624), y encumbra un tópico de la filosofía latinoamericana: la gesta del "hombre nuevo", en este caso contra la concepción racional-abstracta del humanismo clásico, pretendidamente universal y profundamente occidentalizado. "Frente a ella, hoy se yergue una imagen real y viviente del hombre, con sangre y vísceras, con atmósfera y juegos telúricos, imagen que será fiel expresión de la idiosincrasia popular [...]. El pensamiento medular del nacionalismo en marcha es su concepción del pueblo como un todo orgánico e indivisible" (p. 625). Este hombre nuevo tiene que dar con un "ethos aglutinante" (p. 653), capaz de organizar lo desperdigado y forjar un "alma colectiva que [...] ha de arraigar en la tierra" (p. 657) y retornar al comienzo, al "núcleo originario que oculta virgen la auténtica fórmula de nuestro destino político [...], la unidad en la diversidad" (p. 659). Lo telúrico, lo histórico, lo absoluto, reconducen al misterio cósmico

del origen, un salto atrás como resolución mitológica del drama cuyo desenlace implica un destino. La amalgama orgánico-mes-tizadora es el plus diferencial para enhebrar una instancia emancipadora: "Nos resistimos a seguir siendo *Hinterland* o dominio ultramarino de las naciones colonizadoras, a merced de la garra, hoy tanto más osada cuanto más insegura, del capitalismo declinante" (p. 658).

En lo sucesivo, Astrada proseguirá en los lineamientos de la metafísica de la pampa, de la filosofía existencial y de la búsqueda de conciliación entre los filósofos que consagró y su propio posicionamiento. En un comentario crítico de *Caminos del bosque* de Heidegger, y tras citar a Pablo Neruda, utiliza la metáfora para afirmar que la madera guarda "vetas intactas" (*Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963, p. 255) que no se agotan retrospectivamente, sino que abren una dirección prospectiva, y concluye liquidando a su maestro y a la filosofía europea actual: "A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante" (p. 257). En este sentido, frente a las clausuras e hipóstasis, Astrada sus-tenta visceralmente, para la filosofía y para sí mismo, las vetas intactas que denotan que no hay un cierre, sino reconfiguración, un retorno al comienzo rumiante y una reafirmación de convicciones, de polémicas y de creaciones originales.