

El secreto de la esfinge:

Nihilismo, pampa y política en Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada

Autor:

Guagnini, Fernando Pedro

Tutor:

Berisso, Daniel Carlos

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Culturales de América Latina

Posgrado

El secreto de la esfinge

Nihilismo, pampa y política en Carlos
Astrada y Ezequiel Martínez Estrada

Maestrando: Fernando Pedro Guagnini

Director: Daniel Carlos Berisso

Tesis de Maestría
Universidad de Buenos Aires

Índice

Índice	2
Introducción	3
I. Ezequiel Martínez Estrada	6
I.1 Vida, obra y contexto histórico político	6
I.2 Diagnóstico de la condición argentina en la obra de Ezequiel Martínez Estrada	13
I.3 Fatalismo telúrico y pesimismo antropológico: el rol de la pampa en la obra de Martínez Estrada	29
I.4 Recepción de Nietzsche en la obra de Martínez Estrada	38
I.4.1 Elementos centrales en la filosofía de Friedrich Nietzsche	38
I.4.2 Estudios de Martínez Estrada sobre Nietzsche: Los Heraldos de la Verdad	46
I.4.3 Influencia de Nietzsche en la obra de Martínez Estrada: sobre nihilismo, política y fatalismo telúrico	53
I.5 Proyección del ser argentino en la obra de Ezequiel Martínez Estrada	59
II. Carlos Astrada	65
II.1 Biografía, obra y contexto histórico-político	65
II.2 Diagnóstico del ser argentino en la obra de Carlos Astrada: tierra, mito y dispersión	70
II.2.1 El hombre argentino como tarea inconclusa	70
II.2.2 La pampa como esfinge: el rol de la pampa en la obra de Carlos Astrada	81
II.3 Recepción de Nietzsche en Carlos Astrada	90
II.3.1 Estudios de Astrada sobre Nietzsche	90
II.3.2 Influencia de Nietzsche en la obra de Carlos Astrada	102
II.4 Proyección del ser argentino en la obra de Carlos Astrada: entre la comunidad y la nada	123
III. Nihilismo, pampa y política: crítica a las ideas de Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada	140
IV. El secreto de la esfinge: la filosofía intercultural como respuesta superadora a la “nihilización” argentina	147
V. Conclusión	155
VI. Bibliografía	159

Introducción

“¿Qué parte de nosotros es Edipo y qué parte es la esfinge?”
(Ezequiel Martínez Estrada: Los Heraldos de la verdad)

El siguiente trabajo pretende, en primera instancia, realizar un análisis del diagnóstico que Carlos Astrada (1894-1970) y Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) hacen del ser argentino. Hemos decidido aquí centrar nuestro estudio en dos elementos que, entendemos, poseen una influencia fundamental en torno a dicha cuestión. Estos serán el espacio geográfico de la pampa y el fenómeno del nihilismo. Nuestro interés en este primer objetivo es no sólo el de analizar tales elementos por separado, sino el de visibilizar una articulación entre ambos. En dicha articulación, la principal diferencia reside en que Martínez Estrada transmite, a partir de sus indagaciones, un diagnóstico notoriamente pesimista sobre el ser nacional. Por su parte, Astrada, intenta difundir un mensaje que consideramos de una tendencia más optimista.

En segunda instancia, luego del análisis que realizaremos en torno al diagnóstico que Martínez Estrada y Astrada realizan sobre el ser argentino, nos proponemos indagar la proyección que dicho diagnóstico implica. En este sentido, mientras que la lectura de Martínez Estrada implica tintes proféticos sobre la construcción endeble de una Nación frágil y decadente condenada al colapso, Astrada permite pensar a la Argentina como un territorio a ser conquistado por el propio habitante para construir con ello la esperanza de un país bien asentado sobre sus bases identitarias. Tanto la figura de la pampa como el fenómeno del nihilismo serán aquí elementos aglutinadores, herramientas cuya influencia será clave para arrojar teorías sobre la condición existencial de quienes habitan la Argentina.

Para comprender con más profundidad dichos diagnósticos y proyecciones, hemos de investigar también el recorrido intelectual que han hecho ambos autores, así como también identificar su posición política e ideológica con respecto a los acontecimientos históricos que marcaron su época. Respecto a esta última cuestión, cabe aclarar que Martínez Estrada y Astrada han sido contemporáneos entre sí y compartieron la misma nacionalidad. Esto nos evidencia que las marcadas distancias entre los análisis interpretativos que aquí indagaremos no estuvieron determinadas por un cambio histórico, sino que pertenecen al ámbito de la subjetividad de cada autor. En este sentido, debemos advertir desde la introducción que existe un componente fuertemente político en los diagnósticos que cada intelectual esbozó sobre la

constitución del ser nacional y su proyección. Dicha cuestión se verá con más claridad cuando se haga un recorrido sobre las militancias de ambos pensadores.

Bajo esta apreciación, nuestro tercer interés se basa en analizar el impacto que la producción intelectual de los referidos autores tuvo en el clima cultural de la época insistiendo en que más, allá de las posturas disímiles, Martínez Estrada y Astrada comparten el hecho de ser escritores argentinos que se preguntan por su propia condición. Ante tal cuestión, cabe entonces preguntarnos ¿cuáles eran las motivaciones políticas de ambos autores? ¿Cómo pueden vislumbrarse esas motivaciones en sus obras? ¿Cómo impactaron sus obras en el ámbito cultural? Por otra parte ¿cómo calificar a estas obras? ¿Ensayos? ¿Escritos filosóficos? ¿Expresiones de deseo? ¿Manifiestos políticos? En cuarto lugar, aparece otra pregunta de máxima importancia, a saber, ¿puede decirse que uno de los dos análisis es más acertado o hablamos, más bien, de dos interpretaciones subjetivas que flaquean en rigor argumentativo? En síntesis ¿Lograron los autores pensar desde Argentina? ¿O continuaron repitiendo, aún sin desearlo, conceptos e ideas exteriores a su propia realidad? Nos centraremos particularmente para este análisis en la recuperación que hacen los autores del fenómeno del nihilismo. Aquí, mientras Martínez Estrada escribe en un tono pesimista sobre la decadencia del país a partir de una fragilidad de los valores, Astrada invocará al nihilismo en tanto punto de partida para establecer una sociedad libre y decidida a hacer realidad un destino de grandeza. Nos cuestionaremos, en dicho sentido, si los intentos de ambos autores por comprender la identidad nacional no se encuentran opacados por la utilización de un concepto que tiene origen fuera de la sociedad argentina y que, por lo tanto, le es a esta ajeno.

Estos últimos cuestionamientos implican la complicada tarea de apartarnos de nuestras tendencias políticas o afinidades ideológicas para ir al corazón mismo de los planteos que esbozaron Martínez Estrada y Astrada. Así, podemos establecer de antemano que lo aquí priorizado no es dar la razón a uno u otro autor, sino que más bien pretendemos, en una escala más acotada, hacer la relectura que Horacio González (2007) exige respecto de los grandes textos de la sociedad argentina. Textos que nos permiten situarnos desde una mejor posición ante las siguientes preguntas expuestas por el ya mencionado autor y puestas en valor en este trabajo:

¿Hay una posibilidad para el colectivo nacional de refundar la justicia sobre la base de una memoria argentina emancipada?, ¿hay una posibilidad de que esa memoria se encarne en grupos sociales y culturales que digan la novedad reparadora que nos merecemos?, ¿hay una posibilidad de que esta literatura del “barro americano” sea

aliviada de su paralizado magma, para iluminar nuevas jornadas del pensar crítico, dialéctico y singularizado?, ¿hay una posibilidad de que los tejidos flotantes de estas teorías desacreditadas (no necesariamente por culpa de ellas) se entrelacen de otro modo sin perder su cualidad de restos, de paso a una novedosa figura de nación libertaria? (2007:13)

Si bien esta tarea implica un importante desafío, es necesario entender que la misma se asume con el fundamental interés de comprender una identidad particular que aún parece escapar a nuestra comprensión. Ante tal situación pretendemos, entonces, retomar la lectura de estos grandes textos, sin olvidar la distancia temporal que nos separa de ellos, con el objetivo final de esbozar una nueva propuesta interpretativa que pueda ofrecer alguna respuesta a las preguntas anteriormente citadas. Dicha propuesta reposará sobre la necesidad de impulsar la filosofía intercultural de Josef Estermann y el concepto de geocultura en Rodolfo Kusch para comprender a la Argentina desde una óptica lo menos sesgada posible por la influencia filosófico-cultural europea. Intentaremos probar, por lo tanto, la hipótesis de que tanto Astrada como Martínez Estrada cometen el desatino de interpretar a la sociedad argentina sosteniéndose para ello con demasiada vehemencia en el fenómeno europeo del nihilismo y propondremos el camino de Estermann y Kusch como aquel que debe seguir siendo desandado para vislumbrar aquella posibilidad mencionada por Horacio González de refundar una memoria emancipada.

I. Ezequiel Martínez Estrada

I.1 Vida, obra y contexto histórico político

Elegir el orden en que se presentará a los dos pensadores centrales de nuestra tesis ha sido el primer problema metodológico que debimos afrontar. Habiendo nacido con apenas un año de diferencia, Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada fueron, como mencionamos en la introducción, autores que vivieron e interpretaron el mismo tiempo histórico. De modo que, ¿con cuál de los dos iniciar este recorrido? Para justificar nuestra elección, hemos de recordar que este trabajo pretende analizar un aspecto específico en la obra de ambos pensadores. Aquí, si bien tanto Martínez Estrada como Astrada han escrito mucho respecto al problema de la condición argentina, también cabe destacar que tienen trabajos dedicados a otras cuestiones. Ante ello, es necesario advertir que no es nuestra intención analizar la obra completa de los autores centrales, sino más bien aquellos escritos que más importancia le den al problema que aquí nos compete. Ante este recorte, decidimos iniciar nuestro recorrido con Ezequiel Martínez Estrada, puesto que *Radiografía de la pampa* (1933) será, cronológicamente, el primer gran texto en donde se tratan dichos temas. Será en esta obra donde Martínez Estrada presente por primera vez un extenso diagnóstico sobre el ser argentino. Existe, insistimos, también aquí la intención de profetizar sobre el futuro de la Nación. Aclarada esta cuestión, entonces, desarrollaremos ahora brevemente la biografía de dicho pensador.

Ezequiel Martínez Estrada nació en la localidad santafesina de San José de la Esquina en 1895. Ingresó en el Colegio Avellaneda en el año 1907, pero, por razones económicas, debió abandonar sus estudios. Eso lo convirtió en un autodidacta. Según Christian Ferrer (2014), Martínez Estrada “pasó la adolescencia leyendo y fichando cientos de libros, y por años y años su mente se desarrolló en forma independiente y soñadora, careciendo de formación metodológica o científica alguna” (p. 23). Esta condición sería reivindicada por el propio autor, quien en una carta a Victoria Ocampo afirmará no tener otro maestro o guía que su propio afán de leer¹. En 1918, a pocos años de ingresar al Correo Central para paliar su malpasar económico, aparecerá su primer libro de poemas titulado *Oro y piedra*. Este género predominará en el período inicial de su obra. Así, a dicha publicación le seguirán los poemarios *Nefelibata* (1922), *Motivos del cielo* (1924), *Argentina* (1927) y *Humoresca* (1929).

¹ La carta a la que hacemos mención es del año 1945 y fue publicada póstumamente en la revista Sur n° 295, de julio y agosto de 1965, en un número dedicado íntegramente a Ezequiel Martínez Estrada.

Si bien estas producciones de juventud no serán tenidas en cuenta a lo largo del trabajo, resulta importante comprender las influencias del autor en dicho lapso. Respecto a ello, no podemos dejar de destacar la amistad que el pensador santafesino forjó con una de las figuras más importantes de la literatura argentina: Leopoldo Lugones². Por otra parte, Christian Ferrer mencionará que entre los autores preferidos de Martínez Estrada en aquella época estarán “Charles Baudelaire, Rubén Darío, Ralph Waldo Emerson, Giacomo Leopardi, Paul Valéry, Jean Arthur Rimbaud, Antonio Machado y Walt Whitman, además de Poe, Goethe y Heine” (2014:30). A pesar de haber sido galardonado en numerosas ocasiones por estas primeras obras³, pronto el Martínez Estrada poeta empezó a generar un menor impacto⁴. Esta cuestión podría explicarse a partir del dinamismo de los movimientos culturales en aquella época, en donde el modernismo⁵ estaba dando paso a las primeras vanguardias.⁶ En

² Leopoldo Lugones (1874-1938) fue una figura muy destacada y controversial de la literatura argentina. Considerado como el “poeta nacional”, sus ideologías y militancias políticas pasaron del anarcosocialismo a principios del siglo XX al nacionalismo autoritario hacia 1920. Fue simpatizante del golpe militar de 1930 que trajo consigo a la “Década infame”. A pesar de dicho cambio, podemos establecer dos cuestiones en las que Lugones mantuvo una firme continuidad: en primera instancia, como menciona Óscar Terán (2015:150), tenemos su elitismo, es decir, su idea de que siempre una minoría debe ser la encargada de conducir a las masas. En segunda instancia, tenemos su preocupación por pensar la identidad nacional. Dicha preocupación, que es la primordial en nuestro trabajo, llevó a Lugones a preguntarse por la figura del gaucho. Sus trabajos serán enormemente influyentes a nivel nacional e impactarán en la producción literaria tanto de Martínez Estrada como de Carlos Astrada.

³ Entre los varios premios que Ezequiel Martínez Estrada ganó en aquella época temprana, podemos destacar un segundo puesto en un certamen de poemas organizado por la Liga Patriótica Argentina, el Tercer Premio Municipal de Literatura en 1922 por la obra *Nefelibal*, el Primer Premio Municipal de Literatura por su poemario *Argentina* en 1928 y el Premio Nacional de Letras de Argentina en 1932 por su obra poética conjunta.

⁴ En *La amargura metódica: vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada* Christian Ferrer (p.31-32) ofrece algunos lineamientos que tienen que ver con este pronto olvido de aquellos poemas. Ferrer presenta para ello algunas declaraciones, entre ellas las de Héctor Murena (antiguo discípulo de Martínez Estrada), el crítico literario Enrique Anderson Imbert y Adelaida Gigli, perteneciente al reconocido grupo “Contorno”. Se menciona también a la crítica de la periodística, en especial la redactora para el diario “La Nación”. Las declaraciones allí citadas aluden todas a la imagen de un Martínez Estrada “pasado de moda” y repetitivo, incluso predecible.

⁵ El modernismo fue un movimiento literario que surgió a finales del siglo XIX y se extendió aproximadamente hasta la segunda década del siglo XX. Su más destacado exponente fue Rubén Darío (1867-1916). En el ámbito nacional, cobró especial importancia para este género la figura del ya mencionado Leopoldo Lugones, quien fue reconocido también por Rubén Darío. El modernismo tendrá la particularidad de nacer en Hispanoamérica, extendiéndose luego a España. Tal situación implicó la idea de una región que comenzaba a ganar autonomía cultural. Para detallar brevemente algunas de las características del modernismo, podemos destacar a la oposición entre lo bello y lo útil. Según Oscar Terán, aquí, “donde el positivismo colocaba como valor supremo la verdad —que era la verdad científica—, el modernismo coloca la belleza” (2015:140). De este modo, lo útil puede verse representado por el valor económico, lo calculador y lo cuantitativo, mientras que lo bello está asociado al conocimiento y a la calidad. Así, “el modernismo desprecia los valores utilitarios, pragmáticos y materialistas de la modernidad” (p. 141), valores que se verán encarnizados en la figura del burgués y por el liberalismo político. De este modo, el modernismo implica un “elitismo esteticista” (p. 142) que proponía cultivar las artes por sobre el aluvión técnico racional que traía el desarrollo del capitalismo.

⁶ Las primeras vanguardias aparecen en la década de 1910 y cobran centralidad en 1920. Como mencionamos, podría decirse que estas desplazan al modernismo como corriente principal en el marco cultural argentino. En torno a las características de las vanguardias, podemos resaltar tres cuestiones: en primera instancia, la rebelión contra la institucionalidad en el arte. Es decir, la necesidad de producir por fuera de espacios que representarían

este contexto, el autor santafesino mantenía un estilo poético que se acercaba al movimiento modernista ya en decadencia.

Por otra parte, nos interesa aquí expresar que, más allá de la crítica o los vaivenes de la escena cultural, el marco político ha sido también determinante para la obra del autor santafesino. Creemos, en torno a ello, que a lo mencionado por Ferrer cabe agregar el dato no menor de que entre el Martínez Estrada poeta y el ensayista ocurren la crisis mundial de 1929 y el golpe de Estado de 1930. A partir de allí aparecerá, en 1933, el primer texto de la cronología que aquí trabajaremos: *Radiografía de la pampa*. Dicha obra será analizada en detalle más adelante. Por el momento, nos compete seguir analizando el contexto en que escribió Martínez Estrada.

Así, según Oscar Terán en su texto *Historia de las ideas en la Argentina* (2015), los hechos ocurridos en 1930 “marcan una profunda ruptura que afecta de modo decisivo ciertas autoimágenes argentinas largamente construidas, relacionadas con la creencia en la excepcionalidad de este país y su destino de grandeza”. (p. 200). Pero, ¿de qué hechos estamos hablando? A su vez ¿cuáles fueron las causas de esos acontecimientos? Sería reduccionista hablar de la Argentina de 1930 sin mencionar en primera instancia lo ocurrido a nivel global en 1929. La crisis de dicho año significó un potente cuestionamiento al capitalismo liberal, que hasta entonces se consolidaba como el sistema económico-político hegemónico. En términos generales, Mario Rapoport (2013) dirá que las características de la Gran Depresión fueron:

Su carácter mundial; su larga duración; su intensidad, es decir, la amplitud del retroceso de la producción industrial o del PBI, sin equivalente en otras crisis del sistema; la enorme contracción del comercio mundial; la espiral deflacionista; y la caída radical del empleo, que afectó, en mayor o menor medida, a todos los países (2013:192)⁷

lo académico y lo formal. En segundo lugar, las vanguardias pretenden romper con toda tradición pasada, por lo que sus técnicas son novedosas y desplazan con ello a un modo ya antiguo de hacer arte. Finalmente, encontramos una autocrítica de la autonomía del arte y, ante ello, una intensión por insertarlo en la praxis vital. En la Argentina, podemos distinguir tres grandes grupos ligados a las primeras vanguardias: el Grupo Florida o Grupo Martín Fierro, el Grupo de Boedo y los artistas de la Boca.

⁷ Con el fin de no extendernos demasiado consideramos exponer mínimamente los efectos económicos de la Gran Depresión en lugar de hacer una mención más desarrollada de su historia, sus causas y consecuencias globales. Lo que nos compete, creemos, es el efecto que tal crisis tuvo en las ideas políticas de Argentina. Basta entender con ello, simplemente, que las consecuencias de esta crisis fueron devastadoras y han dejado números altísimos en pobreza, desempleo y desigualdad social además del cuestionamiento al liberalismo económico como modelo a seguir.

Ante ello, como ya hemos mencionado, la crisis de 1930 implicó el paso de un capitalismo liberal a otro de carácter “marcadamente nacionalista e intervencionista” (p.193). Así, la quiebra del sistema multilateral de comercio junto con el fin del patrón oro llevó en múltiples ocasiones a los convenios bilaterales, ejemplo de ello será el famoso “pacto Roca-Runciman”⁸. En torno a la estructura económica nacional, Oscar Terán (2015:201) dirá que la crisis de 1929 implicó la caída de un modelo de desarrollo económico que había colocado a la Argentina en los primeros puestos de la economía mundial y que había logrado una distribución de la riqueza la cual colocaba a los salarios de los trabajadores argentinos a la par de los países europeos más desarrollados.

En el sentido político, tanto la crisis como las demandas populares que le sucedieron no trajeron consigo un cambio de rumbo económico-político en favor del sector trabajador, sino que implicaron la llegada de un gobierno de facto, conservador y reaccionario que dará nombre a la “Década infame”. La corrupción generalizada en el sector estatal permitió una gran concentración de capitales a partir de los negociados con grupos empresariales extranjeros. Será por ello que, si bien existió una industrialización a lo largo de estos años, tanto así como un ingreso de capitales, ambos fenómenos se dieron en un marco de dependencia y desigualdad inmensos. Por otra parte, no debemos olvidar el fraude electoral sistemático que se dio en esta época.

Será en este contexto que surgirá el pesimismo de Martínez Estrada respecto a la condición argentina. En su obra *Martínez Estrada: una rebelión inútil* (2007) el pensador Juan José Sebrelli dirá que, mientras el poema de 1927 titulado *Argentina* “era un canto

⁸ El “pacto Roca-Runciman” consistió en un tratado bilateral que permitió a la Argentina continuar con su venta de carne a Gran Bretaña a cambio de la liberación de impuestos a los productos británicos. El mismo significó la entrada de una notable cantidad de capitales del país europeo. Sin embargo, esta entrada de capitales implicaba justamente la imposibilidad de la Argentina para establecer su propia industria, puesto que no sólo esos capitales entrantes, sino además la mayoría de los frigoríficos productores de aquella carne, debían ser, según el pacto, propiedad de Gran Bretaña. Posteriormente, incluso los medios de transporte deberían ser propios del país europeo. Debe entenderse con ello que este pacto favorecería solamente a los grandes ganaderos del país, dándose así el caso de un Estado que intervendría en la economía para privilegiar los intereses de los más poderosos. Cabe remarcar aquí que dicho pacto, aunque sí fue el más significativo, no fue el único, ya que la Argentina mantuvo otros convenios bilaterales, según indica Rapoport, con “Bélgica, los Países Bajos, Alemania, Suiza, España, Brasil y Chile” (2013:205).

optimista al país de los ganados y las mieses, muy en la tónica de los festejos del Centenario y de la *Belle Époque* alvearista” (p. 59), *Radiografía de la pampa* no sólo cambia la poesía por la prosa, sino también “el optimismo por el pesimismo, la armonía por el caos” (p. 60). Por otro lado, dicho pesimismo no será tratado en su ensayística desde una argumentación de carácter científico, sino que hallaremos aquello que Óscar Terán denominará “intuicionismo ontológico” (2015:213). Respecto al modo de escritura que encara el pensador santafesino a partir de esta etapa, Terán se manifestará del siguiente modo:

Para caracterizar rápidamente a este tipo de ensayística se la ha descrito a partir de su método de abordaje de la realidad nacional, al que se ha denominado “intuicionismo ontológico”. El intelectual se posiciona frente a la realidad dispuesto a detectar su esencia a través de una suerte de visión inmediata (precisamente, el verbo intuir en latín significa “ver”). Este abordaje ya no recurre al intelecto, al razonamiento, según el modelo de la cultura científica, sino a una potencia de la conciencia habilitada para captar la realidad en sí misma, dentro de una constelación de ideas que forman parte de la reacción contra el positivismo. (p. 213)

Podríamos advertir aquí que Martínez Estrada mantiene un tipo de continuidad: tanto en su poesía como en su ensayística se aleja de las ideas de cuño científicas. Vale aclarar también que, si bien *Radiografía de la pampa* es el primer texto a tratar en este trabajo, ello no significa que este sea el primer gran trabajo ensayístico sobre la condición argentina, sino más bien el primero que realiza el pensador santafesino. Respecto a esto, Terán dirá que en la década de 1920 aparecen ya varios ensayos de intelectuales nacionales y extranjeros que reflexionan sobre la realidad americana.⁹ Esta nueva tónica pesimista que señalan tanto Sebrelli como Terán no necesitaría acompañarse con rigurosos análisis científicos. Por el contrario, la gran crisis política y económica que afrontó la Argentina validó aquellos pensamientos sin la necesidad de una investigación más profunda. Fue así que el prestigio del pensador santafesino continuó en aumento. En el mismo año de publicación de *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada presidirá la Sociedad Argentina de Escritores (SADE). En 1937, el ensayo ya mencionado recibirá el Premio Nacional de Letras de Argentina.

Posteriormente, Martínez Estrada escribirá un nuevo ensayo que podría considerarse complementario a su obra de 1933: *La cabeza de Goliath: microscopía de Buenos Aires* (1940). Podemos decir, a la luz de los títulos de estos textos, que el pensador santafesino

⁹ Ortega y Gasset publica varios artículos en esta dirección (“Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, 1924; “Hegel y América”, 1928; “La pampa... promesas”, 1929); el alemán Hermann Keyserling, que en 1929 visita la Argentina, edita las *Meditaciones sudamericanas*. Incluso un ensayo considerado prototípico de la década de 1930, *El hombre que está solo y espera* de Raúl Scalabrini Ortiz, en realidad cabe perfectamente dentro de los cánones generados en los años 20 a partir de las vanguardias literarias. (Terán 2015:213).

establece una distancia entre Buenos Aires y el resto del país. Notamos aquí una fuerte influencia por parte de Domingo Faustino Sarmiento. Veremos, de todos modos, que si bien *Radiografía de la pampa* arremete contra la influencia que tiene la pampa en la formación del ser argentino, el pesimismo del pensador santafesino se extiende también hacia la ciudad. De modo que, si Sarmiento vio en Buenos Aires a un reducto civilizado que traía esperanzas para la Argentina, Martínez Estrada encontrará en la ciudad otro tipo de males que se complementarían con los del resto del país. La salvación para el país no dependerá entonces de un reducto que pueda traer (o imponer) el progreso para los sectores atrasados, sino en la aceptación de que la realidad argentina está ceñida por una inadecuación entre la forma y el contenido. Es decir, el país entero atraviesa una crisis en su identidad y su carácter institucional. Según Terán, si en Martínez Estrada “el mal reside en esa inadecuación mortal entre el alma y sus formas, el remedio consistirá en aceptar nuestra realidad profunda” (p. 220).¹⁰

A partir de 1946, ya bajo el primer gobierno de Perón, Martínez Estrada comenzará a colaborar en la revista *Sur* junto con personalidades como Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares y Victoria Ocampo. Para el escritor santafesino, si la década del 30 significó un abrupto cambio en desmedro de un país ya decadente, el peronismo sería la continuación de aquella fatalidad a la que inexorablemente estaba destinada la nación. Es así como, si bien muchos autores de la época consideraron al peronismo como una renovación cultural positiva para la Argentina, Martínez Estrada mantuvo su línea pesimista en torno al gobierno peronista. Cabe destacar aquí que en 1945 el escritor santafesino abandonó su trabajo como profesor en el Colegio Nacional de La Plata, puesto que poseía desde 1924. El abandono del cargo, si bien en los papeles se debió a una temprana jubilación, se relacionará también con la fuerte oposición del escritor frente al gobierno de Perón. Christian Ferrer (2014:112-113) dirá respecto a esta cuestión que, aunque en 1943 Martínez Estrada ya había solicitado una licencia larga y la jubilación fue anterior a la asunción de Perón, los cambios sociales y políticos que ya se anunciaban en aquella época movilizaron al escritor a apartarse de su cargo.

¹⁰ Cabe destacar que Martínez Estrada escribió también una cantidad importante de artículos relacionados con la figura de Sarmiento. Entre ellos encontramos “Sarmiento a los 120 años” en *La vida Literaria* (febrero de 1931), “La inmortalidad de Facundo” en *Cuadernos Americanos* (septiembre-octubre de 1945), “Sarmiento y Martí” en *Cuadernos Americanos* (julio-agosto de 1946) y “Sarmiento y los Estados Unidos” en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio de 1952). Varios de estos artículos fueron recopilados póstumamente en una edición realizada por Enrique Espinoza bajo el título de *Meditaciones Sarmientinas* (1968) y también en *Leer y escribir* (1969).

A lo largo de la década del 40, Martínez Estrada escribirá una suma de obras que serán de fundamental importancia para este trabajo. En principio, en 1946 el pensador santafesino publicará *Sarmiento* y en 1947 escribirá *Los invariantes del Facundo*. Estos textos, en tanto tratan la condición argentina, serán vitales para los fines de nuestra tesis. Otra obra que se publicó en 1947 fue *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, en donde se puede vislumbrar la interpretación del santafesino respecto a la obra nietzscheana. Las temáticas tratadas en este texto serán importantes para comprender la influencia del filósofo alemán en los escritos de Martínez Estrada. Mientras tanto, en 1948, el escritor santafesino publicará una de sus obras más reconocidas: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Dicho escrito consiste en un vasto estudio literario y social sobre el poema gauchesco. Cabe remarcar aquí que, en tanto lo propuesto en esta tesis es una indagación sobre la condición argentina, decidiremos no tratar los apartados de Martínez Estrada que en esta obra aluden estrictamente a lo literario. Si bien esto implica un gran recorte del ensayo, la intención radica en rescatar sólo las ideas en torno al modo de ser nacional y a su influencia telúrica.

Ya en la década de 1950, más precisamente en 1956, Martínez Estrada publicará una serie de escritos políticos bajo el título de *Catilinarias*. En este compendio se destacará *¿Qué es esto?*, un texto dedicado a entender la naturaleza del peronismo. Como ya hemos mencionado, el autor santafesino fue un férreo crítico de los gobiernos de Perón, es por ello que la obra aquí mencionada ya no puede considerarse un tratado antropológico u ontológico del ser nacional, sino como un escrito mucho más político. Afirmamos esto puesto que la obra aquí mencionada, si bien continúa tratando el tema de la condición argentina en un sentido general, se centra mucho más en la figura política de Perón. Es decir, el escritor santafesino encontrará en Perón a una figura que representa con mucha claridad las falencias del ser nacional, pero no por ello invoca al ex presidente como la raíz de todos los males del país. El problema argentino, para Martínez Estrada, excederá entonces dicha figura. Ante ello, entendemos que es importante tratar aunque sea brevemente el texto aquí mencionado ya que su lectura nos advierte sobre la postura política del pensador santafesino y eso permite una mejor contextualización de su obra. Cabe tener en cuenta, sin embargo, que la obra de Martínez Estrada es mucho más extensa y rebasa el mero análisis sobre el peronismo.

Finalmente, en 1959 el escritor santafesino volverá a la poesía con dos colecciones de aforismos tituladas *Copias del ciego* y *Otras copias del ciego*. Ya hacia 1960, lo que marcó los últimos años de Martínez Estrada fue su acercamiento a la revolución cubana. Tras viajes

a Chile, Austria y México, el intelectual se radicará entre 1960 y 1962 en la isla del caribe y publicará un ensayo político muy influenciado por las ideas latinoamericanistas que allí florecían: *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina* (1962). Dicho escrito sobrepasará el análisis sobre la condición argentina para ya estudiar los caracteres latinoamericanos y comparar la situación de la región con otras zonas periféricas como Asia y África. En sintonía con el espíritu latinoamericanista ya mencionado, el intelectual santafesino se dedicará también en esos años a estudiar con vehemencia la obra de José Martí. Es a su vez destacable, desde lo estrictamente biográfico, el hecho de que Martínez Estrada se entrevistó durante aquellos años con Ernesto Guevara.

Con un estado de salud ya grave, Martínez Estrada retornará a la Argentina en 1962 y publicará algunos escritos políticos más sobre la revolución cubana, además de un trabajo crítico sobre Balzac y un poemario titulado *Tres poemas del anochecer* en 1964, el mismo año de su muerte. Tanto los intelectuales liberales como aquellos de izquierda criticaron las acciones y escritos de Martínez Estrada durante sus últimos años. Según Christian Ferrer (467:2014), los círculos de izquierda habían considerado ya al santafesino como un conservador y es por ello que catalogaron su acercamiento a la revolución cubana como un “capricho de viejo”. Por otro lado, los liberales catalogaron al santafesino como un “izquierdista infantil” y un “romántico”. Cabe destacar, sin embargo, que Martínez Estrada fue uno de los primeros argentinos en hacer público su apoyo a la revolución cubana y que dicho apoyo fue sostenido hasta sus últimos días.

I.2 Diagnóstico de la condición argentina en la obra de Ezequiel Martínez Estrada

Lo que en este apartado nos compete es analizar las caracterizaciones que Martínez Estrada esbozó sobre la condición argentina. Nos centraremos para ello principalmente en tres textos, a saber, *Radiografía de la pampa*, *La cabeza de Goliat: microscopía de Buenos Aires* y *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*. Es necesario aclarar en este punto que, si bien Martínez Estrada plasmó la condición nacional en posteriores escritos, consideramos que las tres obras antes mencionadas son aquellas que contienen los planteos más pertinentes en torno a nuestro trabajo. Es por ello que, sin desmerecer las restantes obras del intelectual santafesino, decidimos no tratarlas al menos en esta sección para no redundar en temas ya

desarrollados. Muchas de estas obras, de todos modos, se verán para tratar otro tipo de cuestiones que se expondrán más adelante.

Así, en primer lugar, suele mencionarse que Martínez Estrada escribe con tonos proféticos, puesto que sus declaraciones no hablan solo sobre el pasado y presente, sino que también nos ofrecen un mensaje a futuro. Esta intención, sumada a una escritura de carácter ensayístico, fue muy criticada por los pensadores de cuño más científicista. Como bien menciona Horacio González, las ideas de Martínez Estrada fueron criticadas con vigor por la sociología científica que cobró notoriedad en la escena académica a mediados del siglo XX. Quien fue quizás el mayor exponente de esta corriente, Gino Germani, dirá que “había leído toda la obra de Martínez Estrada sin encontrar siquiera algo que fuera aprovechable en el nuevo cuadro de saberes académicos que se abrían a finales de los años 50” (2007:172). Por otra parte encontraremos a Juan José Sebreli, quien, como ya hemos mencionado, criticará al escritor santafesino por un irracionalismo fatalista sustentado en las fuerzas telúricas de la pampa. Dicho análisis, según Sebreli, deriva en “la inevitable consecuencia de eximir de responsabilidad social a los culpables económicos de tanta injusticia” (2007:173).

Pero, si bien la obra del santafesino posee sin dudas un estilo metafísico, determinista e intuicionista, ¿acaso no llega a conclusiones acertadas sobre el destino de la sociedad argentina? ¿No son las conclusiones de Martínez Estrada muy similares a otras que se han guiado por metodologías más “rigurosas” o “científicas”? Y, en definitiva, ¿no es también predecir hechos una de las tareas que se encomienda a la ciencia? Respecto a estas cuestiones, hemos de decir que aunque algunos detalles del análisis que realiza Martínez Estrada se renuevan a lo largo de su obra, el tópico central es siempre la profecía de un destino fatal causado por la contradicción entre las formas y el contenido. La simulación de una cultura impropia es entonces para el escritor santafesino la principal causa de la fatalidad. Y, respecto a ello, ¿no llegarán los análisis sociológicos o provenientes de otras ciencias más rigurosas a una conclusión similar? ¿Acaso no toman como una de las fundamentales problemáticas de este país la dificultad de asimilar los diversos rasgos culturales presentes en su interior?

Entendemos, en este punto, que lo radical en Martínez Estrada no es tanto su diagnóstico, sino la impresión de la fatalidad. A su vez, el método intuicionista y su obstinación por estudiar la condición argentina desde un carácter ontológico son otras razones para creer que el escritor santafesino no pretende someter sus ideas a juicio, sino más bien

imponerlas desde la figura del profeta. Estas cuestiones serán tratadas con mayor detalle en el tercer capítulo de la tesis, donde nos centraremos en las críticas que se le han hecho al escritor santafesino. Lo que ahora nos compete entonces es analizar las caracterizaciones que Martínez Estrada hace de la condición argentina. Iniciaremos por lo tanto con un análisis del ensayo *Radiografía de la pampa*, en donde el autor desarrolla por primera vez la condición del ser argentino. Como ya hemos mencionado, más allá de algunas nuevas precisiones, los pensamientos centrales que el escritor santafesino esgrime sobre dicha cuestión no se ven alterados en obras futuras. Es por ello que este texto tendrá una importancia central para nuestro trabajo.

En *Radiografía de la pampa*, entonces, Martínez Estrada no comienza hablando del ciudadano argentino como habitante de un territorio ya independizado, sino que se remonta aún más hacia atrás, teorizando sobre la personalidad y las ambiciones de los primeros colonos y la relación de estos con los habitantes originarios. Es decir, el intelectual santafesino busca una genealogía de los caracteres antropológicos del ser nacional. Para ello, no cae en el análisis ahistórico, sino que esboza toda una trama en donde el pasado también es considerado. No es certero, pues, decir que los argumentos esbozados por Martínez Estrada en sus proyecciones son gratuitos. Existe, más allá del estilo profético, un estudio exhaustivo de la historia argentina realizado por parte del escritor. Así, en esta genealogía, el intelectual caracteriza a los aventureros europeos que viajaban a la actual región argentina como soñadores y ambiciosos. Sin embargo, no se trataría de una ambición racional, sino de un deseo desmedido, clásico de las personalidades más violentas e imprudentes. El escritor se referirá a dichos hombres del siguiente modo:

Barcos cargados de presidiarios, de locos de ambición y de fe, hacían el cruceo de un océano de olvido. Aquellos pocos que renunciaban a volver y se resignaban a fijar su vida tan a trasmano de las rutas reales, [...] eran descalificados sin itinerario para su existencia. (1974:17)

Esta personalidad, según Martínez Estrada, encajaría con aquella enorme extensión de la pampa, puesto que los colonos ambiciosos habrían encontrado en nuestro territorio un vasto espacio para buscar fortunas. Sin embargo, la extensión no sería más que eso. A medida que la fantástica búsqueda de fortunas escondidas se frustraba, los colonos saciaron su ambición con tierra, lo único presente en el sitio arribado. En el primer capítulo de *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada se dedica a desentrañar las consecuencias psicológicas de esta fútil búsqueda de tesoros. El escritor titulará entonces a este capítulo

como Trapalanda¹¹, nombre que se la había puesto a una tierra mítica y jamás encontrada en la región del Cono Sur. Dicho sitio, colmado de tesoros, había sido buscado con fervor por los ambiciosos colonos, quienes no tuvieron éxito. La ambición de estos sujetos, ante la inexistencia de Trapalanda, se volcó hacia la acumulación de hectáreas, cabezas de ganado, títulos o cuanto objeto que fuese símbolo de poder y reconocimiento pudiera obtenerse. De tal modo,

La tierra y el animal, en la imaginación de ese primitivo anacrónico, se convertían en lo único dinámico; polarizábanse o decaían las demás fuerzas vitales y económicas o giraban en torno de tal huso central. Iba así degradando insensiblemente la vida de esos seres bidimensionales, sin ideal, sin afanes espirituales, sin inquietudes místicas; y en cambio con miedo. Apegado a sus bienes de tan fácil adquisición estaba lejos de todo: para arraigar en la llanura de nadie, había tenido que desgajarse de una tierra vieja, regada con sudor y lágrimas. (p. 18).

La historia de este desengaño será para Martínez Estrada central para entender la degradación moral de los pobladores regionales. Al explicar esto, el escritor santafesino dirá que la idea sarmientina de la “barbarie” puede explicarse a partir de dicha frustración. Vemos entonces como el repaso histórico que hace Martínez Estrada sirve para justificar el desarrollo de la condición argentina. Pero además, notamos aquí la influencia de Sarmiento. En este sentido, el intelectual santafesino retoma las nociones del ex presidente argentino en torno a la concepción de “civilización y barbarie” con el objetivo de reformular algunas ideas. En principio, aparecerá con reiteración la figura del habitante originario y la relación de este sujeto con el colono. De este modo, el escritor argentino afirmará que en la pugna entre los colonos europeos y los habitantes originarios, serán estos últimos quienes se lleven la victoria. Las características de esta “victoria”, sin embargo, serán bastante particulares, puesto que se la considera en términos morales. Respecto a ello, Martínez Estrada dirá:

El indio no había sido extirpado, ni vencido siquiera. El perseguidor optó por emplear únicamente las fuerzas inferiores, y el nativo acabaría por vencer, pues aún muerto supervivía en la táctica que impuso para morir. Más fuerte que nunca se hizo lo indio, al combatírsele, porque al fin comprendió su real situación, aprestándose a la lucha con seres de carne y hueso que, como él, tampoco eran dioses, ni demonios, ni almas inmortales. Si por bulas y concilios el blanco le había concedido un alma imperecedera, él, por experiencia le concedería carne sensible. Redobló su voluntad de no someterse y no murió. (p. 27)

Pero, aunque este último análisis demuestra un acercamiento a las ideas de Sarmiento, hemos mencionado ya también que no existirá en Martínez Estrada una ciudad civilizada o un

¹¹ También denominada “Ciudad de los césares”.

espacio trinchera en donde se puedan defender valores morales superiores. Para el escritor santafesino, tal y como ya mencionamos, la disputa entre civilización y barbarie llevada a un plano antropológico guarda su solución en una autocomprensión por parte del ser argentino y no en una batalla por el triunfo de un modelo de vida sobre otro. Y es que el concepto de civilización no deja de ser un invento, una construcción artificial que falsea la realidad nacional. Martínez Estrada deja muy en claro esto en *Radiografía de la pampa*, donde cataloga a Sarmiento como un soñador perjudicial y un constructor de imágenes (1974:337).

Más bien, según el pensador santafesino, todo desarrollo era nada menos que un espejismo y lo que realmente se estaba gestando en su época era una desconexión entre las pseudoestructuras que se erigían en miras al progreso (ferrocarriles, industrias, escuelas, maquinarias agrícolas, tiendas, subtes, etc.) y la realidad espiritual de los habitantes argentinos. Incluso, Martínez Estrada llegará a concluir en que Buenos Aires es Trapalanda (1974:196), dando a entender con ello que la ciudad como faro del progreso no es más que la continuación de aquella ilusión de riquezas que inició con los conquistadores. Esta idea de lo civilizado como ilusorio será también muy destacable a la hora de observar influencias nietzscheanas. Así, el intelectual santafesino se referirá a la desconexión tratada de la siguiente forma:

Paralelamente al desarrollo cristalográfico de las estructuras sociales, pueden tener lugar variaciones similares, que asuman en un momento dado, la apariencia de estructura concreta. Son las pseudoestructuras, consistentes en sus líneas generales, en el contorno de su fisonomía, pero huecas de sentido y de sustancia. [...] En reemplazo de esas organizaciones técnicas y naturales, en que antropológicamente colaboran la suma infinitesimal de los aportes individuales, nosotros hemos construido por influjo de hombres de talento, de la variada y la contradictoria aportación del inmigrante y de la adaptación del nativo, falsas formas que no concuerdan ni con el paisaje ni con el volumen total de la vida ni con su orientación nacional, dando como resultante asintótica que constantemente fuerza a la figura obtenida a tomar un cariz herético y cismático. (1974:295).

Se producen entonces, varios pares de opuestos que desequilibran el proceso constructivo de una identidad nacional firme. Podemos nombrar aquí principalmente al conquistador frente al indígena y a la ciudad contra el interior, pero también a los seres auténticos contra los artificiales y a las fuerzas telúricas frente a las mecánicas. Será la naturaleza de este combate el principal mal de los argentinos y no alguna de las facciones en pugna. Sobre esta cuestión, Christian Ferrer dirá que el intelectual santafesino “canceló el contraste entre buenos y malos, entre documento de cultura y documento de barbarie,

haciéndose a un lado de liberales y nacionalistas, las dos legiones que se disputarían el escenario de la historia argentina durante el siglo XX” (2014:92). Por su parte, Juan José Sebrelli dirá con buen juicio que, para Martínez Estrada, el mestizaje fue una de las principales razones del destino fatídico argentino. Así, Sebrelli dirá que tanto la unión forzada de las tribus originarias con los colonizadores y la domesticación del gaucho generaron “angustia y culpabilidad” (2007:91) en la clase dirigente y “el resentimiento y el complejo de inferioridad en los mestizos, descendientes de las víctimas” (p. 91)

Se demuestra con ello que para Martínez Estrada uno de los principales problemas del país era la falta de un concepto de unidad que no signifique la neutralización de un “otro” ajeno a las aspiraciones nacionales. Esto será porque para el santafesino no existía tal pelea retratada por Sarmiento. De hecho, Martínez Estrada llegará a inferir que civilización y barbarie son producto de una elaboración mental que se corresponde más con la personalidad contradictoria y temperamental del ex presidente sanjuanino que con la realidad nacional. Será por ello que el intelectual santafesino expresará lo siguiente en *Radiografía de la pampa*:

Civilización y barbarie eran una y la misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. Sarmiento no vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos encarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y contenido habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. (1974:341)

Mientras tanto, en su obra *Sarmiento*, Martínez Estrada volverá a cuestionar la idea de civilización que poseía el ex presidente sanjuanino mencionando que:

Para Sarmiento civilización era todo aquello que había hecho de Inglaterra y los Estados Unidos naciones poderosas, industrialmente desarrolladas, comercial y socialmente organizadas, económica y culturalmente eficaces; pero no se había preguntado qué diferencias y concordancias hay entre la barbarie de los pueblos primitivos y la civilización de los pueblos decadentes. La grandeza que Sarmiento anhela es precisamente la grandeza que encubre la injusticia, la crueldad, la infamia, la codicia. Transportar esos adelantos brutos era agregarles una calamidad científicamente establecida a una calamidad libre y campesinamente engendrada [...]. Sin un plan social de justicia, el progreso es una maldición (1956:110)

Respecto a la ciudad de Buenos Aires, Martínez Estrada dirá que esta resalta no por exhibir un modo de vida adecuado y en torno al progreso, sino que por parasitar al resto del país. Ese parasitismo convertiría a la capital nacional en un “truco de ilusionismo”

(2014:132). Dicho truco, por otro lado, no sería efectivo si no fuese por el incumplimiento de los ideales cívicos por parte del interior. Es decir, existe una mutua culpa respecto a la relación que la ciudad posee con el resto del país. Por otra parte, Martínez Estrada será uno de aquellos intelectuales críticos de la modernidad. En este sentido, el santafesino nota que la agitada y utilitarista vida urbana corroe la vitalidad de sus ciudadanos y que la ciudad se cimienta en valores decadentes. Los habitantes de Buenos Aires viven entonces como autómatas que pierden el contacto con su propio ser, con su propia naturaleza. En *La cabeza de Goliath: microscopía de Buenos Aires* (1983:50), el autor dirá que quienes pueblan la ciudad cuadriculan y miden con el reloj de segunderos una vida que ya carece de todo sentido y se presenta sólo como fuga.

Y a su vez, a la idea de una traición antropológica a los valores vitales de un ser humano más auténtico, se le suma a Buenos Aires el pecado de una traición política. Dicha traición consiste en un darle la espalda al resto del país y a Latinoamérica para mirar a Europa. Sobre este punto Martínez Estrada retoma la cuestión del mestizaje y se referirá a las grandes oleadas de inmigrantes como el “hacinamiento de seres diversos que no están unidos profundamente por reglas comunes de conducta, por una misma fe, por idénticos sentidos de la vida o de la acción” (1983:155). Es así como la ciudad se transforma en una entidad hipertrofiada que parasita al resto de la nación en un intento por auto extirparse de la misma y remontarse hacia el Viejo Mundo. Respecto a esto, así como la redención del ser argentino no reside en la victoria de un modo de vida civilizado sobre otro bárbaro sino en el logro de la unidad en base a la autocomprensión, la reivindicación de Buenos Aires se daría para el pensador santafesino sólo si la ciudad se cerrara y desembocara en el interior la fisonomía económica, cultural y demográfica del país. (1983:25). Sobre esta relación entre los modos de vida de la ciudad y los del resto del país, concordaremos con lo expuesto por María Florencia Calzón Torres en la siguiente cita de su artículo *La cabeza de Goliath: ensayo de un desengaño* (2011):

Mientras la modernidad exprime lo vital de la vida en la ciudad, en la que únicamente sobrevive lo mecanizado, el resto del país goza de una existencia más humana, ajena a los efectos de la neurosis metropolitana. Buenos Aires es una ciudad sin alma pero también sin Nación: a su carácter cosmopolita se suma el haber crecido a expensas del desarrollo de su propio pueblo. Entonces es Buenos Aires la traidora, la culpable de que la Argentina no haya llegado a ser un gran país. (p. 172)

Pero, si bien la tensión generada por Sarmiento entre civilización y barbarie fue criticada por Martínez Estrada como una elucubración mental y la ciudad de Buenos Aires es

desde su mirada un ente parasitario, traicionero e ilusorio, el santafesino reconocerá de todos modos que existen cuatro problemas fundamentales de la vida social argentina y que dichos problemas no sólo fueron bien detectados por Sarmiento, sino que además constituyeron la esencia de su obra. Entre estas cuatro problemáticas, podemos destacar en primer lugar a la ya mencionada carencia de un “alma nacional” (1974:340). En segunda y tercera instancia (p. 340), por otro lado, el intelectual santafesino se referirá a la despoblación y la ignorancia como condiciones apriorísticas de aquella carencia. Es en este punto donde Martínez Estrada coincide con Sarmiento en su idea de poblar la nación y educar a los habitantes. Aquí también el santafesino halaga al ex presidente por su vocación hacia la enseñanza. Finalmente, el cuarto problema del país es el de la probidad en el ejercicio del poder. Este último punto atraviesa a Martínez Estrada como intelectual que pretendió alejarse tanto de los círculos canónicos como de la disputa entre liberales y nacionalistas. Lo atraviesa también por su obstinada posición contra la política (o al menos contra el modo argentino de hacer política), postura que no hallamos en Sarmiento y que Sebrelí criticó por derivar en una notoria pasividad ante los hechos históricos que acontecieron en el país.

Se entiende con lo expuesto entonces que, si bien la Argentina no debe plantearse como un escenario de batalla espiritual entre la civilización y la barbarie, sí existen problemas a resolver que están íntimamente ligados al pensamiento sarmientino. También podemos considerar la idea de que Martínez Estrada pretendió avanzar sobre el camino trazado por Sarmiento, aunque desenmascarando ciertas elucubraciones del expresidente. Advertimos, en torno a esta cuestión, que existe una influencia nietzscheana en las críticas que el intelectual santafesino presenta contra Sarmiento. A su vez, como bien menciona Sebrelí (2007:99), la idea del resentimiento colectivo que surge a partir del mestizaje es también producto de una influencia nietzscheana en torno a la moral del esclavo y el origen del cristianismo. Estas relaciones con el filósofo alemán se verán, como ya se ha mencionado, más adelante.

Mientras tanto, Martínez Estrada desarrolla aún más sus pensamientos en torno al mestizaje en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. En un apartado dedicado a dicho tema en específico, el santafesino coloca a este proceso social como uno de los principales culpables de la decadencia argentina. Aquí, el mestizaje en sí no es el responsable de la debacle, sino también su carácter de tabú, el modo en que se proscribía o intentaba censurar su existencia. Respecto a dicha cuestión dirá el santafesino:

He aquí la terrible palabra, la palabra proscrita: mestizaje, clave de gran parte de la historia iberoamericana. La tragedia de los pueblos sudamericanos en su cuerpo y en su alma, que pertenecen a dos mundos separados; el secreto de la violencia y el encono que el mestizo lleva en su sangre y en su espíritu. Que los mestizos fueran hijos de mujer india y varón español o portugués, esto es lo biológico, el estrato étnico; pero que los hijos fuesen el testimonio viviente de una afrenta y de una incontinencia, esto es lo psicológico (1958:150)

A contramano de una idea equivocada que residiría en juzgar al mestizaje sólo por su consecuencia biológica, lo que Martínez Estrada hace es apelar al factor psicológico de quienes fueron parte de ese mestizaje. Para el santafesino, este proceso implica una violencia inusitada que dejó su huella en la psicología social argentina. Es, por lo tanto, uno de los dramas respecto a la identidad de un pueblo que no logra identificarse con una categoría étnica en particular. Dicha situación, establece el autor, se produjo de todos modos a lo largo de Iberoamérica y no sólo en Argentina. Retornando al tema de la violencia, el propio autor dirá que el mestizaje en la región “no fue un proceso natural, de fatales circunstancias que se aceptaran, sino, desde sus comienzos, un acto imperativo y violento, que amalgamó un resentimiento de desprecio” (p. 150). El impacto psicológico de este fenómeno social se exterioriza, según Martínez Estrada, en el rechazo por la norma y el orden. Puesto que ¿cómo aceptaría el poblador nativo una serie de mandatos que son, en parte, producto de la imposición?

Cabe destacar también, que cuando el intelectual santafesino habla del gaucho, lo hace aludiendo al hijo de una madre indígena y un padre español o viceversa. La madre, resignada a vivir como esclava del conquistador, mientras el indio hombre se resguardaba en el desierto, secuestrando a mujeres europeas para ambas partes culminar en el mismo destino: el nacimiento del gaucho. Producto de este acontecimiento, el gaucho siente primero rencor por el español y lo hace notar en las guerras de independencia. Pero siente también desprecio por el indio, temática abordada en *Martín Fierro*. Así, el gaucho se va configurando como una nueva figura que se diferencia en cultura y lenguaje tanto del indio como del español, pero que psicológicamente se destaca por el resentimiento. Finalizadas las guerras por la independencia y los avances en tierra indígena, el gaucho odia el aluvión inmigratorio de finales del siglo XIX y principios del XX. Dirá Martínez Estrada frente a esto lo siguiente:

Lo importantísimo es, a esta altura, la transformación que se opera en el alma del gaucho –del mestizo- a la caída del gobierno colonial y a la avalancha de la ola inmigratoria de 1860. El odio contra el español se envasa en el odio contra el indio. El desprecio contra el español, en el desprecio contra el gringo. Son dos derivativos. El

odio queda fresco. Y, más tarde, cuando ya el gringo y el indio han pasado de su período llamativo, contra lo americano y lo nacional, contra lo humano y lo racional, contra lo nuevo y lo progresista. (p. 154)

Ahora bien, retornando a las críticas de Martínez Estrada hacia Sarmiento, estas no significan el acercamiento a un sector intelectual más tradicionalista. Como bien hemos mencionado, el santafesino ha sabido alejarse tanto de este último bando como del grupo liberal. En este sentido, podemos decir también que Martínez Estrada jamás reivindicó la figura del gaucho en tanto estandarte de la identidad nacional, así como tampoco reivindicó a los caudillos. Respecto a estos últimos, el intelectual santafesino dirá, en *Radiografía de la pampa*, que si bien se ha querido asociarlos a la figura del barón feudal, los caudillos son más similares al prototipo del bandido. Según el ensayista, si el bandido es un ser que forma sociedades apócrifas con principios, códigos y ritos, el caudillo es un prototipo de bandido en quien “la naturaleza había puesto una ingénita inclinación social sin ofrecerle, igualmente constituidas y fuertes, la sociedad y la conciencia de la verdadera justicia para que optara” (1974:46). Este sujeto, para el intelectual, “era poder y ley en los dominios del caos; un Mesías con el trágico destino de cargar con los pedazos de su pueblo, de ser inmolado y de que andando el tiempo no se creyera en él” (p. 46). Dicha asociación, esta emparentada a la falta de un Estado consolidado, lo cual, en lugar de ofrecer una estructura, promovía la gestación de personalidades tendientes a un liderazgo con las características mencionadas por el autor.

Por otra parte, en *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada se refiere al gaucho con la misma desesperanza que con los indios y los colonizadores. Además de la cuestión ya tratada sobre el resentimiento, el intelectual santafesino dirá del gaucho que “no es un ser en vías de formación, sino el tipo concluido de una naturaleza que tiene en grande sus mismas formas. No es un germen nuevo de nada, sino un ser invadido y acabado” (p. 134). Por otra parte, en torno al devenir del gaucho y su aparición en la escena nacional, el autor volverá a reflexionar de la siguiente forma:

Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas, si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y el capricho. (p. 35)

En esta última cita se hace referencia no sólo a la figura del gaucho como producto del fracaso de sus antepasados, sino también a las clases populares más modernas que arrastran el

mismo destino fatídico. Es decir, la humillación y el resentimiento del gaucho, una vez transcurrida la historia, continúa pasando de generación en generación hacia las clases populares argentinas. Podemos notar con esto que el gaucho es una figura de inmensa importancia dado su origen y su destino. Respecto a dicho punto, coincidimos con lo expuesto por el investigador Alejandro González Acosta, quien dirá lo siguiente:

El gaucho es el heredero de “los señores de la nada”, con cuya mención comienza la obra; es el albacea del aventurero que sigue el mito de Trapalanda y está condenado al desengaño y lleva en su sangre la violencia y la Edad Media, a la vez que destellos de locura mesiánica pero sin sentido ni orden; es aquel que “avanza hacia atrás”, refugiándose en un pasado ancestral y atávico, hecho de intuiciones sin razonamientos. [...] Faltos de la idea de ellos mismos, son manipulados y utilizados, con lo cual crece el odio que antes fue germinalmente depositado. Pero esa noción sin visión de un horizonte cerrado a la vista, haría que no surgiera la idea de país y que en sus mentes bullera la convicción de la provincia, que acabaría alzándose contra la ciudad. (1994:35)

También en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* Martínez Estrada se encarga de describir la figura del gaucho. Dirá en principio, que este sujeto no pertenece ni a un tipo racial ni a una subclase del campesinado. De modo que, si bien el mestizaje hace en parte a la figura del gaucho, la cercanía a un carácter más social que étnico se perfila “cuando comienzan a constituirse las castas de los hacendados y los militares y a codificarse el rango de las personas por su estirpe posición económica” (1958:141). En este orden, la clasificación de paria hace que el gaucho se transforme en un sujeto que vaga por el territorio nacional, fragmentado y solitario en las fronteras de un Estado aún en formación que no se interesa por cohesionar a su población, sino que segmenta y excluye. El desarraigo producto de dicha exclusión, menciona Martínez Estrada, han generado una fisonomía indiscutible en el gaucho como sujeto que lucha contra las condiciones tanto físicas como sociales. Su capacidad para adaptarse a las adversidades es casi tan intrínseca como el resentimiento psicológico causa del abandono.

Respecto al origen etimológico de la palabra, el intelectual santafesino expresa que el término “gaucho” invoca casi siempre algo despectivo. Esto implica entender que no existe, para Martínez Estrada, una idea única del significado de esta palabra. Ante ello, el santafesino dirá que, de todas las etimologías, “acaso la más auténtica sea la peor: aquella que por metátesis se forma de huacho, “guacho” (huérfano), en quechua.” (1958:145). Vemos, en esta citada definición, una clara afinidad con lo mencionado por el santafesino en párrafos

anteriores. El gaucho será en suma, para Martínez Estrada, “un ser sin padre ni familia” (p. 146).

Un desarrollo ulterior en torno a la figura del gaucho que hasta aquí hemos presentado puede desprenderse del análisis de la obra *Martín Fierro*. Tanto Martínez Estrada como Astrada analizarán con detalle el poema de José Hernández para buscar en él indicios respecto al habitante nacional. Así, el protagonista de la obra de Hernández se transforma en un prototipo que aglutina todas las características del gaucho y que funciona como ejemplo para interpretar los modos de vida argentinos. En el caso de Martínez Estrada, el ensayo *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* nos retrata a un personaje sin compromisos, haciendo de ello una cualidad negativa. Las distintas aventuras del gaucho nos muestran, para el intelectual santafesino, a una figura cuya libertad en realidad esconde el desinterés por construir bases sólidas. A su vez, poco se habla del trabajo en la obra para Martínez Estrada. Si bien Martín Fierro es reconocido como trabajador a lo largo del poema, poco se habla de las labores campestres de la época. Más que un trabajador, entonces, el protagonista cobra las características de un forajido aventurero. Lo errático en Martín Fierro, ante este panorama, es descriptivo de la psicología argentina, la cual no encuentra nunca una base homogénea, sólida y unitaria sobre la cual asentar su identidad.

Podemos encontrar, a su vez, un planteo interesante en el artículo de Nora Bustos, titulado “Martín Fierro filósofo: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional” (2010). En dicho trabajo, la autora menciona que, si bien Martínez Estrada se rehúsa a decir que Martín Fierro es un héroe, la idea de lo “heroico” aparece sucesivas veces a lo largo de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Martínez Estrada insiste en que la transformación de Martín Fierro en un héroe se gesta debido a que los propios argentinos no toleran la idea de que hayan existido tantos compatriotas que corrieron con la suerte del protagonista. Así, menciona Bustos, convertir a Martín Fierro en héroe “aliviana las culpas” (2010:43). Sin embargo, para el intelectual santafesino este enaltecimiento del protagonista no genera una consecuencia positiva, sino que torna grotesca la imagen del bandido transformado en héroe. Y, si bien la transmisión de un modo de vida que identifica a los argentinos constituye el valor más profundo del poema, el mismo censura o esconde varias cuestiones relativas a la vida privada del protagonista. Sobre esta cuestión dirá Martínez Estrada:

El *Martín Fierro* es una sublevación. Lo feo que pinta encubre lo más feo que calla. No era lo más malo aquello que describía, sino “lo más malo de lo que la censura patriótico-gentilicia le permitía decir”. Es, en consecuencia, también una obra *censurada*, porque omite sin intención consciente todo cuanto atañe a la vida privada del protagonista. [...] Las travesuras de Picardía son flores en comparación de las violencias, mancebías, ultrajes, robos, abigeatos, pendencias y mil villanías más, propias del gaucho matrero que suministra el paradigma. (1958:36)

Estas características de *Martín Fierro* harán, a su vez, que para Martínez Estrada la primera parte del poema sea incompatible con su segundo episodio. Para el intelectual santafesino, *La vuelta* de *Martín Fierro* con su intención redentora es una traición del verdadero mensaje que intentó plasmar la obra. La reflexión del protagonista sobre sus actos y la intención de aconsejar en base a la experiencia vivida dan la idea de un personaje que ya no permanece extraño o externo a sus propias acciones y decisiones, sino que muestra un nivel de libertad y conciencia que permite juzgar todo aquello que en la primera parte parecía inimputable. Así Martínez Estrada dirá lo siguiente respecto a la diferencia entre las dos partes del poema:

Martín Fierro no puede ser condenado sino mediante la absolución del mundo infernal en que vive; pero si ese mundo merece recibir el castigo de su efectiva responsabilidad, la figura de *Martín Fierro* atraviesa indemne su dura prueba. Esta es la imagen que el autor tuvo de su héroe, y no podremos comprender nunca su pasión y el énfasis redentor que puso en él, sino entendiendo que la historia de hechos no penetra en el alma del actor para malearla y sí más bien para ennoblecerla con ese signo fatídico del sacrificio como víctima expiatoria de una injusticia de dimensión social. [...] Por eso extraña tanto, y disgusta de modo tan vivo, que a su regreso se engañe y nos engañe excogitando penosa y dolosamente atenuantes a sus actos, que le habíamos perdonado de una vez y para siempre tal como los cometió, porque le eran extraños. (p. 59)

Ahora bien, a contramano de las interpretaciones más usuales que colocan al personaje de Vizcacha como antagonista del poema *Martín Fierro*, Martínez Estrada se aventura a decir que este personaje es el único que habla con honestidad. Aunque el santafesino no llega a calificar de héroe a Vizcacha, tampoco lo concibe como un villano miserable. Según Martínez Estrada, este personaje contiene “las más altas virtudes del hombre social, del santo, del héroe y del sabio, pero todas echadas a perder” (1958:97). La pregunta es ¿cuál es el criterio para dicha descripción? Dirá respecto a ello el intelectual argentino que los consejos de Vizcacha reflejan a un personaje cuyos refranes se emparentan con su manera de actuar, mientras que en las enseñanzas de *Fierro* hallamos palabras que “no condicen con su experiencia y suenan a sermón preparado de antemano” (p. 96). Para Martínez Estrada, tanto *Martín Fierro* como Cruz, al encontrarse en situaciones límite, han

elegido el camino inverso de sus propias enseñanzas, e incluso admiten haber cometido errores los cuales esperan ser de algún modo expiados.

Por otra parte, en Vizcacha no sólo la pretensión de redención es inexistente, sino que se habla desde el más profundo pragmatismo. Dirá el santafesino en un apartado de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* dedicado a Vizcacha que el personaje “ha formado una filosofía absolutamente pragmática en que las cosas del mundo y su espíritu están en un estado de equilibrio satisfactorio” (p. 410). Es decir, ante la hostilidad natural y social que se presenta en el poema, Vizcacha es el único que deja de lado el sermón moralista impracticable y se atiene a ideas que puedan generarle resultado en el trágico estado de cosas que se le presenta. Desde una mirada que podemos calificar más adelante como cercana a las ideas nietzscheanas, Martínez Estrada afirma que Vizcacha es la única figura que trasgrede los valores morales para beneficiarse en un mundo que lo sojuzga. En torno a esta idea, expresará el santafesino (1958:411) que Vizcacha es un moralista quien, más allá del bien y del mal, responde a las incitaciones de su mundo en un diálogo absolutamente sincero. A este personaje no le importa saber si existe, más allá del horizonte que abarca su experiencia, un país mayor o algún tipo de trascendencia, sino que se limita a razonar su mundo. Finalmente, en torno a los eventos que ocurren en el poema y la modalidad en que cada personaje los afronta, dirá Martínez Estrada lo siguiente:

No hay más que dos salidas: comprender y resignarse, como el viejo Vizcacha, que hace su juego adaptado hasta la insensibilidad a su mundo, o confesar la informe fuerza del destino, cuyo rostro de lóbrega divinidad percibimos en el Poema con mayor nitidez que el de los mismos personajes (p. 303)

Ante estas descripciones podemos definir entonces al gaucho como una figura histórica que nace a partir del resentimiento y la desesperanza de los antiguos pobladores. Algunos tomarán una postura más moralista y crítica respecto del estado de cosas en que viven y otros, como Vizcacha, intentarán imponerse desde el pragmatismo individualista a la violencia sufrida. Lo cierto es que aquella frustración que se llevaron los colonizadores al encontrarse con el vacío fue heredándose por generaciones hasta el nacimiento de un individuo naturalizado a ese sentimiento. La existencia del indio también aporta a la formación del gaucho, puesto que este último se siente por momentos cercano al modo de vida de los pueblos originarios. Sin embargo, bien se comprende que el gaucho es un híbrido entre el indio y el conquistador y que por ello carga con los desengaños de ambos: el de los primeros por su asesinato y el de los segundos por ver su ambición de riquezas desvanecida.

A su vez, esta hibridación hace que el gaucho no pueda sentirse identificado ni con el indio ni con el europeo por completo. Se configura aquí el drama de un nuevo prototipo de habitante que nace con el peso de graves conflictos sin resolver. Es la víctima de las consecuencias que dejó la colonización, tiene un pasado tortuoso mas no una identidad definida. Aquella identidad deberá forjarla, construirla a pesar del pasado, intentando no aferrarse a él. Esta tarea, que para Martínez Estrada parece imposible, será para Carlos Astrada el desafío que impulse al habitante argentino a sentar sus bases. La importancia aquí reside en que, imposible o no, para el intelectual santafesino no existe otra posibilidad de grandeza más que aquella por la que apuesta el propio Astrada. Respecto a esta cuestión, existe un pasaje peculiar de *Radiografía de la pampa* que vuelve a sostener la idea de la autocomprensión y abre la puerta a su posible realización. En la cita, Martínez Estrada expresa lo siguiente:

Lo interior, que es lo que no queremos ser, prosigue su vida torácica, pausada, imperceptible. Y sin duda la libertad verdadera, si ha de venir, llegará desde el fondo de los campos, bárbara y ciega, como la vez anterior, para barrer con la esclavitud, la servidumbre intelectual y la mentira opulenta de las ciudades venideras. (p. 93)

Como complemento, podemos observar otra cita del intelectual santafesino que alude a la posibilidad de desarrollar la cultura en el país. A contramano de Sarmiento, Martínez Estrada comprende en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* que la única posibilidad de que esto suceda reside en la responsabilidad del hombre de campo y no en la institucionalidad civilizada de las ciudades. Expresa entonces el santafesino:

Sería preciso transformar nuestra cultura: instilar en el hombre del campo, todavía sano, el saber de cultura para que de ese injerto surgiera una conciencia veraz de nuestros problemas. Con el hombre de la ciudad — el culto — no tenemos nada que hacer; nada podemos esperar de él. Es un producto híbrido y estéril de la lectura inasimilada sobre temas de la vida social de grandes pueblos históricos, y la ignorancia más ridícula, no de las cosas del país, sino de las del sentido común. No se rechaza en vano una realidad en masa sin embrutecerse. (1958:401)

Más allá de la posible discusión sobre si estas citas implican una posibilidad abierta de redención por parte del intelectual santafesino, aquello que debe tenerse en cuenta a modo de conclusión es que tanto la idea nacionalista de identidad como la idea liberal de modernización¹² parecen para Martínez Estrada meras fantasmagorías que no se condicen con

¹² Los conceptos de identidad y modernización se presentan aquí como ideales a alcanzar en los planes de gobierno tanto del sector nacionalista como del liberal respectivamente. Con el fin de desarrollar mejor esta cuestión podemos acudir al filósofo chileno Eduardo Devés Valdés, quien a nuestro juicio describe con

la verdadera condición argentina. Son, en su lugar, ilusiones que se presentan más como una simulación mental de los intelectuales que decidieron ponerse de un bando u otro que de la realidad argentina, aún indiscernible. Es la influencia nietzscheana, en gran parte, lo que hace que el intelectual santafesino no se posicione ni con los liberales ni con los nacionalistas y, en su lugar, intente desde su método intuicionista captar lo que se oculta tras el velo de maya, en este caso, la verdadera condición argentina. Tal vez sea contrario al pensamiento nietzscheano buscar una “esencia” en la cultura de un país, pero sí resulta afín a las ideas del filósofo alemán el buscar la verdad argentina desde un punto de vista irracional, ligado a la vida en contraposición a las posibles teorías de pretendido corte científico. Ello será porque Martínez Estrada no sólo pensaba a la Argentina desde la irracionalidad, sino que pensaba al mundo desde ese aspecto, tal y como lo hizo Nietzsche.

Por otra parte, cabe destacar que la condición del gaucho resultará también afectada por el ambiente. Esta cuestión se verá a continuación cuando analicemos el rol de la pampa en la formación del ser argentino según Martínez Estrada. Es necesario adelantar en este punto que hasta ahora desarrollamos influencias psicológicas y sociales en torno a las características del ser nacional. Es decir, se investigó hasta aquí cómo caracterizó el intelectual santafesino al habitante argentino y nos extendimos sobre algunas de las explicaciones más históricas, políticas, sociológicas o psicológicas para justificar dicha explicación. Sin embargo, como bien mencionamos, Martínez Estrada se ha valido de justificaciones de carácter ontológico e intuicionista y será el siguiente apartado aquel en donde nos centraremos más en este tipo de explicaciones. Abordar dicha faceta de la obra

exactitud las pretensiones de ambos proyectos. Según Devés Valdés, el proyecto modernizador se destacará por la “acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista” (2000:17) y por la “búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad” (p.17). Para ello, considerará necesario “seguir el ejemplo de los países más desarrollados” (p.17). Esto implicará, en consecuencia, una actitud de desprecio respecto de lo originario y lo popular. Por tanto, para el proyecto modernizador, existirá un “reclamo de apertura al mundo” (p.17) y una “necesidad de ponerse al día” (p.17), lo cual implica la entrada tanto de inmigrantes como de la cultura y productos pertenecientes al mundo desarrollado ya que “son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización de nuestros países” (p.17). Como consecuencia de esta urgencia por alcanzar el nivel de vida propio de aquellas naciones, este modo de pensamiento propicia “formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de aquellos países para que importen con ellos sus pautas culturales” (p.17). Por otra parte, el proyecto identitario asumirá una responsabilidad con “la reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena, de lo propio” (p.18). Esto significará que la necesidad por establecer un modo de ser correspondiente a lo latinoamericano irá por encima de la búsqueda de la tecnología y el supuesto desarrollo que los países más modernos traen con ellos. Mostrará ser más importante el cultivo de un modo de ser auténtico que la importación de una cultura, por más avanzada que esta fuese. Por ello también el proyecto identitario impulsará, contrariamente al proceso modernizador, “el no intervencionismo de los países más desarrollados en América latina, la reivindicación de la “independencia” y de la “liberación”” (p.18). Así también, tanto como en el proyecto modernizador hemos visto la preferencia por la tecnología, la eficiencia y la productividad, el proceso identitario implica valorar lo artístico, cultural y humanista al mismo tiempo en que se reivindican la igualdad, la justicia y la libertad.

martinezestradiana significa, desde nuestra postura, hablar de la pampa como un espacio-fuerza que determina al habitante nacional y que se constituye como una de las grandes razones (cuando no la más grande razón) por las que el argentino es como es y se desenvuelve como se desenvuelve.

Por último, es necesario destacar que, si bien *Radiografía de la pampa* fue escrito en un período turbulento no sólo para la Argentina, sino a nivel mundial, el pensamiento pesimista de Martínez Estrada perduró en el tiempo. Luego del golpe de 1930, la experiencia peronista y los subsiguientes gobiernos de facto tampoco alentaron al intelectual a cambiar de postura sobre la condición argentina y su proyección a futuro. De hecho, podría decirse que mientras liberales y nacionalistas fueron cambiando de humor a medida que los gobiernos les parecían más o menos prometedores, Martínez Estrada continuó con su visión fatalista hasta el día de su muerte. Esto puede observarse bien tras la lectura de otras obras como *La cabeza de Goliath*, *Sarmiento*, *Los invariantes históricos en el Facundo* (1947), *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948) y más adelante *Catilinara* (1956). La experiencia cubana, por otro lado, parece haber significado para el intelectual no la esperanza de que Argentina siga el camino de la revolución, sino una suerte de convencimiento final respecto a que el país era incapaz de gestar un cambio cultural y social tan profundo y alentador como el logrado por Cuba. Desde su perspectiva, Martínez Estrada abrazó la revolución cubana y la utilizó como refugio mental durante sus últimos días. Si la Argentina no podía hallar su camino a la redención, al menos un espacio de la región Latinoamericana podría ser para Martínez Estrada el faro que ilumine a las próximas generaciones.

I.3 Fatalismo telúrico y pesimismo antropológico: el rol de la pampa en la obra de Martínez Estrada

En el siguiente apartado nos proponemos analizar la influencia que posee la pampa en la formación del ser argentino. Hasta esta instancia hemos caracterizado la condición argentina según Martínez Estrada y, en dicha tarea, mencionamos algunos determinantes sociohistóricos, políticos y psicológicos. Sin embargo, decidimos desarrollar particularmente en esta sección a la pampa como uno de los determinantes primordiales en la construcción de la identidad argentina. Abordar esta cuestión implica asumir el horizonte ontológico e intuicionista en el pensamiento de Martínez Estrada. Serán, a su vez, estos los argumentos que consideramos tienen su influencia en Friedrich Nietzsche. Si bien estas ideas del escritor

santafesino tendrán otras influencias (tales así como Spengler, Kafka y su compatriota Sarmiento, entre otros), nuestro interés se centrará en Nietzsche dado que este es, según nuestra consideración, el exponente más famoso del concepto que discutiremos más adelante: el nihilismo. Notaremos por otra parte que, si bien el método intuicionista predomina en la obra martinezestradiana, no todos los argumentos que presenta el escritor santafesino son de dicho carácter. Por otra parte, aclaramos que el escrito a resaltar en la presente sección es *Radiografía de la pampa*, puesto que aquí aparece el cúmulo central de ideas respecto al problema telúrico.

Cabe destacar, en principio, que no es la intención de estudiar a la pampa aquello que otorga originalidad al pensamiento de Martínez Estrada. Claro está que Domingo Sarmiento fue el autor argentino más importante en realizar, mucho tiempo antes, una investigación de la misma naturaleza. A su vez, Juan José Sebrelí (2007:64) se encarga de esbozar una lista bastante extensa de los autores que mencionaban la cuestión de la pampa en sus escritos. Anteriores a la obra *Radiografía de la pampa*, podemos encontrar pasajes sobre esta temática en los ensayos de Ortega y Gasset *Intimidades* (1929), en *América hispana* (1931) de Waldo Frank, en *Meditaciones sudamericanas* (1932) de Keyserling y en *El hombre que está sólo y espera* (1931) de Scalabrini Ortiz, entre otros. De este modo entendemos que la pampa era, al momento en que escribió Martínez Estrada, un espacio ya analizado. Ante lo expuesto, podemos prever que en aquella época existía un fuerte consenso sobre la idea de una naturaleza condicionante de la vida social. El propio Martínez Estrada será consciente de ello.

Ahora bien, una de las particularidades del escritor santafesino reside en que la pampa no será un condicionante, sino más bien un determinante. Es decir, las acciones humanas no poseen en ningún sentido la capacidad de transformación. Será por ello que el pensador santafesino habla de aceptar nuestra realidad profunda. Encontramos aquí una resignación que, más adelante veremos, se corresponde con el principio nietzscheano del *amor fati* (idea que puede traducirse al castellano como “amor al destino”). Esta suerte de resignación será la ya mencionada causa que aleja a Martínez Estrada de Sarmiento. Como bien menciona Sebrelí (2007:67), la visión sarmientina respecto a la pampa en ningún momento se asocia al fatalismo, puesto que para el sanjuanino las acciones humanas pueden cambiar la adversidad. De este modo, el obrar de aquellos individuos que, en representación de los valores civilizatorios, se impondrían ante la barbarie, generaría el avance de la ciudad sobre la pampa. En contraposición, para Martínez Estrada esta acción humana no sólo sería vana, sino

contraproducente. Toda represión del orden natural tendría entonces efectos adversos. Aquello sucedió tanto en el intento de los conquistadores por disciplinar al indio como en el intento civilizatorio para adoctrinar al gaucho. Sin embargo, nuestra noción de que Martínez Estrada llama a aceptar nuestra realidad profunda cual *amor fati* nietzscheano difiere de la idea de Sebrelli, quien básicamente alude en *Una rebelión inútil* a la falta de sentido en todo accionar. El *amor fati* martinezestradiano, creemos, no se corresponde con un “dejar todo tal cuál es”, sino en la necesidad de asumir nuestros propios determinantes y comprender nuestra identidad para así avanzar como sociedad desde otra perspectiva de acción.

Pero entonces, ¿cuáles son las causas de esta determinación que la pampa impone al ser argentino? Decir que el fatalismo telúrico se expresa en Martínez Estrada a partir de la mera existencia de la pampa es, cuanto menos, un análisis reduccionista. El razonamiento del santafesino no cae en una unidireccionalidad en donde el problema es el medio en sí. Existe una relación conflictiva entre la pampa y su habitante. Después de todo, el conflicto según el ensayista no proviene de la simple existencia de la pampa, sino también de la incapacidad del ciudadano argentino para confraternizarse con sus implicancias. Desde la llegada del conquistador, el propio Martínez Estrada calificará a la Pampa como “la tierra de las aventuras desordenadas en la fantasía del hombre sin profundidad” (1974:12). Y es que, tras la conquista, los nuevos pobladores fantasearon con hechos que jamás se concretaron. La búsqueda permanente de una ciudad colmada en tesoros pronto se vio abrumada por la nada constante. Los primeros pobladores, menciona el santafesino (p. 12), no poseían ideales de permanencia, fijación o espera, sino que, con la esperanza de hallar un sitio onírico, se prestaban a la eterna andanza. Jamás los conquistadores quisieron asentarse en una llanura monótona, tal proceso fue producto de un desengaño aceptado a mala gana. Con el tiempo, lo único conquistado sería tierra, kilómetros y kilómetros de tierra.

Ante tal hecho, dirá Martínez Estrada, el deseo de los primeros pobladores se mantuvo como un “bien metafísico en la cabeza del hijo del Conquistador” (p. 14). Es decir, la desilusión tras la inexistencia de una ciudad onírica condujo a que los primeros pobladores comenzaran a considerar a su nueva tierra simplemente como “un bien de poder, de dominio, de jerarquía” (p. 14). Inicia aquí una perspectiva a futuro, la imaginación se traslada desde la esperanza de una proeza aventurera inmediatista a la posibilidad de construir un proyecto en el tiempo. Sobre este gran cambio, el autor santafesino dirá lo siguiente:

Poseer tierra era poseer ciudades que se edificarían en el futuro, dominar gentes que las poblarían en el futuro. [...] La tierra fue bono de crédito, haciendas que se multiplicarían fantásticamente en lo futuro para la esperanza; ésta, su hipoteca. No se buscó en ella lo que podía producir de inmediato, sino lo que era susceptible de producir cualquier día, inclusive las ciudades y los tesoros, objeto de las expediciones. (p. 14)

Resulta de gran importancia analizar cómo desde el principio de una de sus obras más prolíficas, el pensador santafesino establece una relación entre el ciudadano y el terreno. Se comprende con ello que el tan citado “fatalismo telúrico” corresponde a una relación entre dos partes, de modo que, si bien la pampa posee una influencia notoria en el desarrollo del espíritu nacional, no es esta la única pieza que lo forja. Es así como, dentro de los elementos que fueron moldeando la realidad argentina, aparece también el conflicto entre originarios y conquistadores y el conflicto psicológico de los propios conquistadores. Es por ello que, si bien este apartado se centra en la importancia que Martínez Estrada cede a la pampa para la formación del ser nacional, incluimos, además del fatalismo telúrico, el pesimismo antropológico. Puesto que la pampa no hubiese tenido su mismo impacto sobre individuos de otras características, es importante remarcar esta relación que hace de la pampa un elemento más, incluso aunque pueda discutirse su predilección.

Pero, ahora bien, resta desarrollar aquello que ocurrió cuando el primer poblador de poca profundidad y gran porfía, desilusionado por su realidad circundante, decidió asentarse en el terreno conquistado. Frente a esta situación, y considerando lo antes expuesto, Martínez Estrada dirá que la tierra finalmente adquirió “plusvalía psicológica por el trabajo de la imaginación” (p. 15). Así, se construiría sobre el nuevo terreno un “valor ficticio de lo que podría llegar a ser con arreglo a la ambición” (p. 15). Sobre esta cuestión, el pensador santafesino reflexiona sobre los modos de organización jerárquica en el Viejo Mundo y comprende que allí la posesión de tierras había sido desde tiempos remotos el símbolo de un estatus superior. El inmenso problema residía en que, si bien estos conquistadores poseían grandes cantidades de tierra, no lograban asociar a ello un grado concreto de jerarquía, de poder. El dominio de grandes extensiones transformaría a estos individuos en señores de la nada, en los individuos más poderosos de un espacio monótono e insignificante. La extensión adquirida, dirá Martínez Estrada, no pudo asociarse a la grandeza en sí misma, pero sí a la “idea de grandeza” (p. 16). Fue así como la posibilidad de riqueza real e inmediata se transformó en una idea ficticia de riqueza a futuro. A partir de allí, la tierra se convirtió en el

mayor de los valores, aniquilándose con ello la voluntad del habitante pampeano.¹³ Será de este modo, para Martínez Estrada, (p. 23) la tierra aquella que venció al conquistador y obligó al mismo a convertirse en servidor de todo lo que siempre despreció.

En el momento de los derroteros económicos, la tierra fue también sinónimo de confianza. Respecto a este tema dirá el pensador santafesino que desde 1822 ya se había notado que “sólo la tierra podía ofrecer inequívoca garantía para los préstamos en libras esterlinas” (p. 57). La tierra, entonces, fue según Martínez Estrada el “sustituto del dinero” (p. 68) para el endeudamiento y la atracción de capitales. Sólo este elemento era el capaz de generar la garantía o la confianza posibles para proyectar un futuro. Pero, al mismo tiempo, este descansar sobre las capacidades bondadosas de la tierra, este predominio de la ganadería generó “la victoria de las fuerzas inertes y antiguas de la conquista, que atajan el paso a las fuerzas vivas” (p. 66). Puede hallarse en estas páginas del santafesino una reflexión sobre el modelo de acumulación nacional y la influencia de la pampa en el mismo. La relación ya desarrollada entre el inmenso suelo fértil y el poblador ambicioso y sin profundidad produjo una dependencia hacia la actividad ganadera como medio para el enriquecimiento argentino. Las exportaciones, la entrada de capitales y el endeudamiento, cada una de estas actividades comerciales, se encuentran ligadas a la tierra.

Por otra parte, los dos problemas adicionales que la pampa genera con su vastedad son los de la soledad y la dispersión. Ante la inmensidad de la pampa, Martínez Estrada afirmará que el nuevo habitante no conquista, sino que se disemina en lo desconocido. El santafesino establece, entonces, una diferencia entre el *pioneer* como arquetipo del explorador con plena conciencia de su marcha y avance y el poblador pampeano, quien no es dueño de su voluntad (p. 58). Este último, según Martínez Estrada camina o se detiene según los designios de la pampa sin avanzar, sino siendo conquistado. La ubicación de los asentamientos jamás tuvo un plan, sino que fue generándose de manera errática y azarosa no según los designios de los propios pobladores, sino por voluntad del terreno mismo. De tal modo, el santafesino

¹³ Conviene aclarar que en este pasaje habría sido tentador utilizar el concepto marxiano de alienación. Sin embargo, veremos más adelante que la idea de “valor” en Martínez Estrada nunca se corresponde a un análisis económico o productivo en vistas a un materialismo histórico, sino más bien a un plano metafísico o idealista. Es decir, cuando se habla de la pampa como el mayor de los valores no se lo está contraponiendo al trabajo o al capital como factores de producción, sino más bien en un sentido espiritual, como si se tratase del sumo bien. Veremos, más adelante, que el autor también hablará de la voluntad, lo cual acerca mucho más a Martínez Estrada con Nietzsche que a Marx. En este sentido, si bien algunos análisis del pensador santafesino son de carácter económico o productivo, cabe insistir en que las ideas de Martínez Estrada sobre la pampa y el ser nacional exceden dicho campo.

expondrá lo siguiente respecto al andar y asentarse de los primeros pobladores en suelo pampeano:

Era la ruta de la derrota y nada más. Según estos lugares fueran luego más o menos aptos para la ganadería y la agricultura, formarían sectores de relativa prosperidad, pero aislados. Podrían progresar o ser despoblados merced a indeterminables circunstancias. Verdaderos oasis de ubicación caprichosa, que resultaban quedar a distancias mayores aún por la interposición de las zonas áridas, por el costo del transporte y la decepción del trabajador (p. 59).

La inmensa extensión de tierra generó entonces el problema ya avistado por Sarmiento. La existencia de enormes espacios vacíos y de pueblos erguidos en el más profundo aislamiento por la falta de una planificación pragmática ocasionó entonces serios problemas para la edificación de la Nación. Sin embargo, Martínez Estrada añadirá aquí un grado mayor de fatalismo, tal y como lo ha vislumbrado Sebrelí. Así, mientras para Sarmiento la ciudad de Buenos Aires se constituiría como un espacio que aportaba el ejemplo de lo que podía hacerse en el resto del país, el pensador santafesino hará uso del intuicionismo ontológico para desarrollar el porqué del atraso nacional. De tal modo, Martínez Estrada afirmará que la Argentina se encuentra mal hecha y mal poblada debido a su tendencia dispersiva. Y en este punto no sólo encontramos la enorme extensión de la pampa, que subordina la voluntad de sus pobladores, sino que además el país se halla geográficamente aislado del mundo entre dos océanos inmensos. Todo ello da espacio a la soledad y la dispersión como fuertes influencias psicológicas para el poblador nacional. Así, se genera una situación metafísica de desarraigo que conduce inexorablemente al fatalismo martinezestradiano. Sobre dicha cuestión, el santafesino dirá lo siguiente:

Estas tierras se hallan incomunicadas porque están vacías, y están vacías porque están confinadas entre dos océanos. Las personas posan sobre ellas sin arraigo, y no ocupan su verdadero lugar: ocupan el espacio que llenan, y entre ellas está la soledad. Los espacios físicos y psicológicos son, entre los individuos, cambiantes y vacíos, porque no se puede pensar en el espacio sin pensar en el alma, ya que la extensión despoblada es como verdad sensible, soledad. (p. 93)

De este modo, la soledad y la dispersión se configuran como dos elementos que, producto de la inmensidad geográfica, conducen hacia el fracaso de los proyectos. Existe, según Martínez Estrada, también una cierta responsabilidad por parte del poblador poco ingenioso, el cual se deja arrastrar por la inmensidad sin la capacidad de trazar planes. Es decir, si bien existe una subordinación del individuo hacia el terreno, la misma sigue siendo en parte producto de la incapacidad de los habitantes. Ante dicha situación, creemos es de

importancia insistir sobre dos cuestiones: en primer lugar, que Sebreli acierta al afirmar que Martínez Estrada es mucho más determinista que Sarmiento. Sin embargo, en segunda instancia, la idea de un “fatalismo telúrico” no sería tan rigurosa si tenemos en cuenta las descripciones que el santafesino hace también sobre los pobladores. Es decir, existe un grado elevado de fatalismo, pero este no se cierne únicamente sobre un elemento inerte como la pampa. Existen también fuerzas psicológicas de los pobladores que se dejan vencer por la tierra. El esquema de Martínez Estrada, entonces, si bien está cargado de muchos elementos metafísicos, también incluye relaciones sociales y psicológicas que explican la formación de la Nación.

Desde nuestra postura, creemos que *Radiografía de la pampa* es particularmente un escrito en donde Martínez Estrada hace un viraje hacia el análisis sociológico sin dejar su pasado poético. La obra conjuga, en consecuencia, argumentaciones de carácter más analítico con otras que descansan sobre el ya nombrado intuicionismo ontológico, sin embargo no es éste último el único método utilizado por el santafesino. Podemos hablar de ensayo en Martínez Estrada, puesto que no todas sus afirmaciones se construyen a partir del canon metodológico de las ciencias sociales. Y, si bien predomina más el intuicionismo y las conclusiones de carácter metafísico, es incorrecto afirmar que la condición argentina en el pensador santafesino es únicamente producto de una fuerza telúrica imparable. De modo que, si bien las explicaciones del autor santafesino no se corresponden totalmente al ideal argumentativo perseguido por otros autores, esto no significa que el conjunto de las ideas de Martínez Estrada hayan sido de carácter oscuro, abstracto o irracional. Esta postura será defendida con más desarrollo en el último apartado de este capítulo dedicado a Ezequiel Martínez Estrada.

Mientras tanto, otras consecuencias que impone la pampa son la inseguridad y la pérdida de la voluntad. Respecto a la primera cuestión el autor santafesino dirá que, tras no lograr sus proyecciones a futuro, los habitantes de la pampa comenzaron a sentir miedo en un sitio que se les presentó como inhóspito. En este punto el autor comprende que el aislamiento del terreno y su inmensa quietud generaron en el poblador la sensación de inseguridad permanente, obligándolo a mudarse a las ciudades. Es decir, no sólo las promesas de riqueza se incumplieron, sino que, luego de la larga espera, el fracaso llevó al temor. La pregunta que el santafesino se hace aquí es sencilla: ¿por qué en un país de tres millones de kilómetros cuadrados la gente se hacina en siete ciudades? (p. 254). Si bien el autor no especifica de

cuáles ciudades se trata, cabe destacar que hoy en día el país sigue teniendo una densidad sumamente desproporcional, siendo la zona metropolitana de Buenos Aires un espacio que reúne a un gran porcentaje de la población nacional. A su vez, muchas provincias poseen una ciudad céntrica en donde se halla la gran mayoría de la población, mientras que el resto de la jurisdicción es tierra inhabitada. Si se hace siempre alarde de la amplia potencialidad que tienen esas tierras entonces, ¿por qué la población escapa a pequeños reductos territoriales? Martínez Estrada dirá:

Fuera de las ciudades no hay clima humano en que el hombre pueda vivir. La salud queda expuesta, la instrucción se mantiene en un nivel inferior y acaba por pesar como una cadena, las condiciones de la lucha por la vida recrudecen bajo el influjo de fuerzas primitivas, y éstos son los males peores que la certidumbre de la pobreza. [...] Los hijos comprendían que la tierra prometida era la tierra de las promesas simplemente. Tras el rudo trabajo se desvanecían las hipotéticas posibilidades de enriquecerse, que eran el único premio que se esperaba a cambio del embrutecimiento. (p. 255)

A partir de aquí, la inmensa quietud genera para el santafesino un temor extremo hacia todo aquello que represente el movimiento y la vitalidad. Mientras que algunos se van para deshacerse de esa sensación, otros permanecen, luchando por mantener inalterado lo supuestamente inalterable. Aquello hace que, para Martínez Estrada, en las ciudades viva el miedo, y en los pueblos del campo la inacción. Respecto a quienes deciden quedarse en el campo, el santafesino realizará una dura crítica. La misma, podremos observar, va dirigida tanto a campesinos como a terratenientes, de modo que Martínez Estrada sí encuentra características repudiables en los sectores más acomodados del país (a diferencia de lo que dirá Sebrelli). De hecho, aquellas críticas, si bien se sostienen desde una influencia telúrica, también hacen referencia al carácter inútil de los poseedores de la tierra. Y, a su vez, esta crítica luego se extenderá hacia una cuestión económica como lo es la primarización de nuestra producción. Para observar mejor cómo llega Martínez Estrada a esbozar la ecuación aquí reflejada, citaremos algunos de sus pasajes. En primera instancia, entonces, el santafesino dirá:

El que mira la pampa sólo contempla una cosa inmensa que está quieta debajo de las otras: la tierra. Todo aquello que se mueve, acciona, pasa, es inseguro. [...] En el alma del chacarero, inclinada a la rutina, a la perpetuación del presente, a la inmovilidad, produce una cantidad de ideas parasitarias, que en el transcurrir del tiempo, con sus formas místicas de fatalismo y de perecimiento, llegan a embargarlo inutilizándolo para toda concepción dinámica, atrevida, emprendedora, viajera. [...] Nada de lo que se produce en el país se produce le interesa más allá de sus bienes; vive en el seno de la soledad [...] La base de toda concepción, de toda empresa, de toda evaluación, es la

tierra. Se cotiza lo que está quieto, lo que se sustrae a la aventura; y el deseo de aumentar, es el miedo. (p. 256)

Luego de las afirmaciones expuestas, Martínez Estrada dirá que es lógica la producción primaria de quienes poseen la tierra. La iniciativa se hace imposible en el país producto del temor de estos individuos. Inmensas porciones de la tierra son inutilizadas porque el conquistador fue conquistado por la misma y no posee estímulo alguno, sino temor e inseguridad en abundancia. Como la tierra es lo único que el individuo conoce, es la única garantía, todo lo demás produce falta de confianza. Ante ello:

La seguridad relativa en los negocios de primera necesidad y en la producción de materias primas, retrotrae involuntariamente los capitales de aquellas inversiones de dudoso éxito y los aglomera en torno a las formas inferiores de la producción y el tráfico. [...] Cuanto más asegurado el mercado para la calavera de la vaca, menos seguro para la muselina y el algodón. Acentuándose la primitividad de los productos, simultáneamente se acentúa la primitividad de las necesidades del consumo. Pero en un país que no tiene alicientes la iniciativa, la invención, el arrojo altruista, y en que el pensamiento y la buena fe figuran entre los obstáculos y los riesgos, será primeramente llevado a explotar materia prima, a la especulación con los artículos indispensables, y, en seguida, a caer en el juego de otras formas superiores, bancarias e industriales, cada vez más extrañas al medio y supeditadas a las centrales mundiales (p. 259).

Finalmente, el miedo, la inseguridad y la inmovilidad llevarán como consecuencia a una falta de voluntad que creemos puede relacionarse al concepto nietzscheano de “voluntad de poder”. Hemos mencionado en nuestros anteriores párrafos que quienes viven en las ciudades se exiliaron del campo por miedo, mientras que quienes permanecen en el mismo son seres inmutables, incapaces y monótonos. Como ya se ha hartado explicado, la tierra ha conquistado aquí al conquistador, tornando a este un sujeto sin dinámica, sin vitalismo. Incluso la primarización productiva del país puede concebirse desde la lógica del terrateniente ocioso y falto de inventiva. Según Martínez Estrada, el ser de campo que decide quedarse es quien perdió su voluntad ya que la misma fue absorbida por la propia pampa. Podrá acumular hectáreas, comprar y vender terrenos y ganado a destajo, ser el propietario de todo el terreno, pero su vida la debe a la tierra. Ya no es él quien elige su destino, es incapaz de transformarse. Como ya también se ha afirmado, si lo único que posee valor es la tierra, es esta aquello que destruye voluntades. Pero también es cierto, de todos modos, que es el poblador quien decide su destino. Ante dichas conclusiones, procederemos a analizar cómo las nociones de Martínez Estrada respecto a la voluntad y al fatalismo telúrico fueron influenciadas en gran medida por la obra nietzscheana. Para ello, debemos en primer lugar

desarrollar las ideas centrales de Nietzsche con las que el ensayista santafesino genera un punto de contacto para luego ver el modo en que éste último las aplica en el estudio del ser nacional.

I.4 Recepción de Nietzsche en la obra de Martínez Estrada

“Me hubiera gustado hacer de la soledad mi breviario y mi sudario. Pero solo me fue dado admirar, al anochecer, las vizcachas cuya vida en meandros subterráneos y frescos, tiene aún para mí un inefable atractivo de filosofía de la libertad y de la paz. El gusto de la tierra está en toda mi piel y Nietzsche es mi autor más querido.” Carta de Ezequiel Martínez Estrada a Victoria Ocampo fechada en 1945 y publicada en la Revista Sur (julio-agosto, 1965)

I.4.1 Elementos centrales en la filosofía de Friedrich Nietzsche

En el siguiente apartado nos proponemos analizar los conceptos centrales de la filosofía nietzscheana para luego observar cómo Ezequiel Martínez Estrada los ha interpretado y plasmado en su propia obra. Cabe destacar que, dada la importancia de estos conceptos, nuestra investigación no se reducirá a un análisis aislado de cada uno, sino que veremos además como estos se articulan en la obra de Nietzsche. Desde nuestra postura, un correcto abordaje de la filosofía nietzscheana es fundamental para que la posterior investigación sobre Martínez Estrada alcance adecuados niveles de rigurosidad y exhaustividad. A su vez, este análisis nos servirá también para abordar luego el modo en que Carlos Astrada interpretó la obra del filósofo europeo. Advertimos que tanto Astrada como Martínez Estrada, por otra parte, tendrán comentarios o interpretaciones que ponen en discusión lo aquí presentado. Es por ello que este apartado representa un estudio introductorio sobre las ideas nietzscheanas, que luego se complementará con los comentarios realizados por los dos intelectuales argentinos. El juicio en torno a si las interpretaciones que Astrada y Martínez Estrada hacen de Nietzsche son o no acertadas desde nuestro punto de vista será expedido al final de este trabajo.

En primera instancia, entonces, podemos decir que el concepto de nihilismo en Nietzsche nace a partir de su crítica a la metafísica tradicional, pero ¿de qué manera desarrolló el filósofo esta crítica? Las figuras de Platón y de su maestro, Sócrates, serán muy importantes para esta cuestión, puesto que Nietzsche descargará su crítica a partir de ellos. Pero, ahora bien, ¿cuáles son las características de la metafísica platónica que Nietzsche

criticaba? Además ¿qué argumentos utilizó el filósofo alemán para desarrollar esta crítica? Encontraremos en la respuesta a estas dos preguntas el inicio de nuestro recorrido hacia un planteo del concepto de nihilismo en el alemán.

Nietzsche llamará platonismo a aquel pensamiento que separa a la realidad en dos mundos: uno verdadero, perteneciente a la razón, inmutable, y otro aparente en donde entran en juego los instintos. Este último será un mundo cambiante y errático. En su filosofía, Platón divide al mundo en estas dos partes, otorgándole al mundo inteligible prioridad sobre el sensible, siendo este último al que pertenecerían las apariencias. De esta manera, el platonismo se irá desarrollando en el cristianismo. Es así como, si hiciéramos una comparación, mientras que en el mundo verdadero encontraríamos según Platón al mundo inteligible, en el cristianismo, encontraríamos al mundo espiritual (o en su versión más popular, al cielo). En el mundo aparente encontraríamos respectivamente al mundo sensible y al mundo de la tierra. Por otra parte, el vitalismo que profesa el alemán irá en contra de este pensamiento que pone su visión en un mundo inexistente y, al hacer ello, destruye también al mundo en que existimos. (2005:56). A su vez, el alemán también exclama en *Así habló Zaratustra* (2007) que aquellos que en la historia han dado prioridad a la cuestión del alma han sido, por ello, despreciadores del cuerpo. Dice Nietzsche: "Y al decir "yo", te sientes orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más profunda en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran sagacidad, ésa no dice yo, pero hace al yo". (p.37) Una vez entendida la principal problemática que encuentra el pensador alemán en la metafísica platónica podemos preguntarnos ¿cómo se origina este error?

Para desarrollar el origen de dicha problemática, debemos distinguir también entre el nihilismo pasivo o decadente y el nihilismo integral o completo, que será el defendido por el autor. Así, el nihilismo pasivo designa el largo y penoso proceso de decadencia de la cultura occidental que inició con Sócrates y continuó con Platón. En su obra *El origen de la tragedia* (2003) Nietzsche afirma que Sócrates, en tanto adopta un puesto de servidumbre ante la razón, deforma el sentido originario de la vida. Este mismo se daba respecto de la relación entre los dioses griegos Apolo y Dioniso quienes representarían, el primero la armonía, el orden y la serenidad ante los impulsos y el otro, el exceso, la embriaguez, las artes y el caos impregnado por la fuerza del instinto. De esta manera, el filósofo alemán explica que el mundo griego antes se veía representado por la relación armónica entre estas personalidades

y luego, tras el paso de Sócrates, se olvidan el cuerpo y las sensaciones por lo que la relación armónica mencionada anteriormente se desvirtúa, imponiéndose Apolo.

Respecto a la cuestión de la racionalidad, en *El ocaso de los ídolos* (2005), Nietzsche afirma que la racionalidad socrática triunfa frente a una visión irracional del mundo y la cuestión inteligible gana por sobre el mundo de los sentidos, que pasará a ser el de la apariencia. Así también, el cuerpo se concebirá como la cárcel del alma. Frente a ello, una de las afirmaciones que ofrecerá Nietzsche en *El ocaso de los ídolos* será que "Los rasgos a los que se ha atribuido el "verdadero ser" de las cosas son al contrario los signos del no ser, de la nada" (p.53). Dirá frente a esta idea que no hay "nada más aparente que este mundo de los filósofos, que consiste en una alucinación moral y óptica" (p.53) haciendo alusión al mundo de las ideas platónico.

Por otra parte, volviendo a *El origen de la tragedia*, aquello que sustenta la imposición de la racionalidad apolínea proviene de una de las características del misterio implícito en la esencia del teatro griego: la relación entre el cuerpo y el dolor. Explica el alemán que la abundancia de dolor ya no es soportada por el filósofo Sócrates y por eso este surge como la deformación del fenómeno griego que daba origen al reordenamiento de la cultura. Así, la historia de la filosofía es la historia de la deformidad causada por la negación del dolor y del cuerpo. El dolor es observado ahora como algo amorfo y por lo tanto se lo niega. Este movimiento crea una interpretación que se consolida como la doctrina cristiana. Sobre ello, Nietzsche dirá que

El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en "otra" vida distinta o "mejor". El odio al "mundo", la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, [...] en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo. (2003:33)

Es así como el filósofo europeo indica que la metafísica es originada por Sócrates a partir de la deformación de la relación entre el hombre y el dolor. Para Sócrates el dolor ya no importaría, ya que ahora la idea del bien dirige su existencia y se plantea la vida eterna que luego se plasmará en el cristianismo. Nietzsche, a diferencia de Sócrates, es un nihilista integral en tanto no cree en la idea del bien ni en la exaltación de la racionalidad como fundamentos de la filosofía. Contrariamente a esto, la filosofía para Nietzsche debe ser artística, pues en el arte acontece todo el esclarecimiento metafísico de lo existente en su

totalidad. El nihilismo que llamaremos decadente, entonces, niega la propia esencia del arte, por eso Nietzsche contrapone a esto la visión del artista.

Así, una de las grandes influencias que ha recibido Nietzsche para dar resolución al problema del nihilismo decadente originado en la racionalidad socrática es la filosofía de la voluntad de Schopenhauer. Esta, caracterizada por su irracionalismo metafísico, plantea que la razón se halla en un plano secundario respecto del concepto de voluntad. Dicha visión fue adoptada por Nietzsche para criticar a la metafísica tradicional, la cual concebía al hombre como un ser cuya capacidad racional estaba designada a dominar lo instintivo. Existe, por lo tanto, una gran relación entre la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y la "voluntad de poder" de Nietzsche, la cual se basa en un nuevo concepto que excede lo racional y se posiciona contra la metafísica tradicional. Sin embargo, y he aquí la principal diferencia, Schopenhauer se sume en la tortuosidad que supone la vida y usa a la voluntad como un concepto divinizado al cual se debe renunciar para que el sufrimiento sea más leve. Debe existir para él un rechazo a los deseos y pasiones, una disminución de las necesidades lo cual nos recuerda al pensamiento ascético. Por otro lado, la "voluntad de poder" nietzscheana, de la que se hablará con mayor detenimiento luego, confrontará a la voluntad de vivir en Schopenhauer en torno a esta cuestión ascética, que poco se diferencia del cristianismo. Y justamente, los conceptos de la filosofía nietzscheana que confrontarán a Schopenhauer y originarán la idea de un nihilismo completo, serán los de *amor fati* y voluntad de poder.

Bajo el contexto analizado, entonces, una de las ideas nietzscheanas que permite el pasaje del nihilismo incompleto o decadente al completo es el de la "muerte de Dios", enunciada en la parábola del loco, en la obra *La gaya ciencia* (1882). Dicho acontecimiento marca la pérdida de los valores morales y racionales que anteriormente se creyeron absolutos. De modo que, una vez asumido el error en que incurrió la cultura occidental, hace falta trazar un nuevo rumbo. Lo que nos importa comprender aquí, por lo tanto, es lo que se hace luego de asumir la "muerte de Dios", lo cual Nietzsche expresará de manera bastante clara. En este nuevo desarrollo, el alemán comienza a poner en evidencia lo que para él será la misión de la filosofía. Esta deberá sumirse en una tarea crítica que desenmascare aquellos grandes valores poniendo en evidencia el origen de los mismos para, luego de ello, generar una transformación que libere al hombre de su estado miserable. Es decir, la labor nietzscheana no acaba una vez que se denuncian los valores creídos por absolutos, sino que una vez dado esto se propone un nuevo camino en donde sea el hombre quien se convierta en

autosuficiente y deje de observar a los cielos para obtener respuestas sobre sus actos. Será necesario, por otra parte, comenzar a afirmar aquel dolor que fue negado a partir de Sócrates. Aquella afirmación será la que dará nacimiento al concepto de *amor fati*.

Entendemos, entonces, al *amor fati* como una rotunda afirmación hacia la vida propuesta desde una actitud dionisiaca. Al verse desde esta postura, la vida deja de ser dolor y angustia, sino que se observa como juego o experimento sin una finalidad específica. Es decir, el *amor fati* se encargará de afrontar el dolor ya no desde su negación, sino desde su aceptación y enfrentamiento. A su vez, este concepto implica un estado de inocencia en un sentido moral. Con esto se comprende que, según Nietzsche, las cosas ya no se analizan desde el juicio moral del bien y el mal, sino que simplemente son. Así, según el pensador europeo, el devolver su inocencia al devenir se origina desde una postura que ya no busca un para qué. Pero, además, el *amor fati* implica erradicar la culpa esclavizante que exalta toda moral, ya que no es posible encontrar culpables en un mundo donde no hay trascendencia y todo lo que sucede dentro del devenir debe ser aceptado como tal. En torno a esta cuestión, la doctora en filosofía María Jesús Mingot Marcilla afirmará en su artículo *El vértigo del amor fati: libertad y necesidad en Nietzsche* (2010) que

El hombre decadente es, para Nietzsche, un hombre esencialmente dominado por el *sentimiento de displacer*, un hombre *descontento de sí* que sufre la realidad impotente para afirmarla. Nietzsche liga estrechamente el descontento vital a la demanda de responsabilidad y, en último término, a la *voluntad de venganza*. Es necesario *culpabilizar* a alguien del propio sentimiento de displacer, ya que en este punto el hallazgo de una *causa responsable* permite, a través de la venganza, esquivar un *pesimismo vital más profundo*. El “malhechor” desplaza de la conciencia del que sufre la verdadera causa de su displacer, que no es otra que su incapacidad para soportar la vida en sus aspectos más terribles y problemáticos. (p. 72)

Por otra parte, el *amor fati* implica una negación de la racionalidad impuesta en la cultura desde Sócrates. Dicha negación se ve superada entonces por la vida misma como principio rector. Según Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (2013) [1886] “vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo” (§59). De este modo, podemos entender el concepto de vida como una constante confrontación de fuerzas, las cuales buscan acrecentar su propio poder. Dicha concepción justifica el descrédito a la pretensión de racionalizar el mundo, ya que estas fuerzas no actúan en ningún momento impulsadas por la razón. El mundo será, entonces, un gran azar que el ser

humano debe enfrentar enfáticamente. Y, para hacerlo, deberá valerse de otro concepto a desarrollar aquí: la voluntad de poder.

Como explicamos anteriormente, el concepto nietzscheano de “voluntad de poder” fue influenciado en gran medida por la “voluntad de vivir” de Schopenhauer. La importancia de Schopenhauer reside en que el autor se alejó del racionalismo imperante en la época. Pero, ahora bien, ¿qué es exactamente la voluntad de vivir en Schopenhauer? Para el maestro espiritual de Nietzsche, la voluntad manifiesta aquello que se halla escondido en el mundo. Esta no se separa nunca del hombre y lo hace esclavo de sí mismo. Es así como esta voluntad en el hombre que lo lleva a sus deseos no es un ente racional bajo ningún tipo. El filósofo prácticamente desliga al sujeto de sus acciones en el mundo por culpa de este deseo irracional que posee. Es por ello que luego dirá que tal voluntad será el origen del dolor y el mal en el hombre. Ante esto, la solución que plantea Schopenhauer para evitar que la voluntad en tanto principio esencial del mundo nos domine es el ascetismo. Pero este ascetismo, dadas las condiciones ya planteadas, nunca logra imponerse, por lo que el pensamiento de Schopenhauer es exclusivamente pesimista. Dirá Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (2009) [1818]:

Todo *querer* nace de la necesidad, o sea de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho y las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente [...] Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá dicha duradera ni reposo. (p. 376)

Notamos aquí justamente la visión pesimista del autor frente a un ente que no solo domina a la humanidad, sino que domina la existencia del mundo entero. Será este aferrarse a la vida, entonces, aquello que acaba por esclavizar al ser humano. Esta reflexión ha sido la que captó Nietzsche con mayor énfasis y es ella la clave para su desarrollo de la voluntad de poder en tanto concepto que contradice a Schopenhauer. Así, el sujeto nietzscheano ya no está preso de su querer vivir, de su intento por afirmarse en tanto ser vivo en la tierra, sino que es capaz de dar su vida para liberarse. De esta manera, el deseo que proclama la voluntad de poder va más allá y el espíritu libre nietzscheano supera incluso al más grande temor que apresa a la humanidad: la muerte. Y es que al reflexionar sobre ello entendemos como la filosofía de Schopenhauer cae bajo el mismo error en que cae el cristianismo. Este será el de

negar la vida misma con la intención de obtener una evasión a su sufrimiento. En la *Gaya ciencia* (2002), Nietzsche dice lo siguiente:

¿Qué significa vivir? Vivir significa: expeler de sí continuamente algo que quiere morir; vivir significa: ser cruel e inexorable hacia todo lo que en nosotros, no sólo en nosotros, se hace débil y viejo. Vivir ¿significa entonces: carecer de piedad con lo moribundo, mísero y senil? ¿Ser continuamente asesino? Y, sin embargo, el viejo Moisés dijo “¡No matarás!” (p. 105)

Como dijimos entonces, la voluntad de poder está ligada ante todo al vitalismo. Este carácter vitalista se despliega, a su vez, dándole una especial importancia al cuerpo, ya que sólo desde lo corporal podemos hacernos conscientes de las sensaciones que percibimos y tomar una postura activa que cree sentidos por sobre el *nihil* representado a partir de la muerte de Dios. La creación de nuevos valores, entonces, supone una postura que dé mayor importancia al cuerpo.

Será así como los conceptos de *amor fati* y voluntad de poder se articulan en la filosofía nietzscheana para permitir el pasaje de un nihilismo decadente o incompleto a un nihilismo completo que, ante la “muerte de Dios”, produce nuevos valores. Así, un espíritu fuerte y libre posee la capacidad para procesar la muerte de Dios, y, a partir de ello, iniciar una nueva transformación, otra búsqueda. Cabe destacar que, si bien llegamos a un pensamiento que puede ser ilógico cuando entendemos que los nuevos valores creados por un nihilista serán, tarde o temprano, también destruidos, comprendemos aquí también que el pensamiento nietzscheano no aboga por una lógica de la razón, sino por una de la acción y la vitalidad. Un nihilismo pasivo entonces, usa a sus máscaras en tanto las hace pasar por verdades eternas, cosa que no hace un nihilista activo. Ante ello, uno de los principales comentaristas de Nietzsche, el filósofo italiano Gianni Vattimo, dirá lo siguiente respecto al nihilismo completo:

¿Qué es sin embargo, lo que diferencia entonces estos nuevos valores “activos” de los disfraces tranquilizadores del nihilismo reactivo? Aparentemente, mientras que estos últimos se representaban como verdades eternas y estructuras objetivas dadas, las interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corresponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta. (2002:209)

Una vez alcanzado el nihilismo integral resta mencionar un último elemento central de la filosofía nietzscheana. Este será el *Übermensch* o superhombre, al cual consideraremos como el sujeto que, tras haber incursionado en el nihilismo integral, supera su fase humana.

Tal sujeto ya no creará ni se arrodillará ante viejos dioses o conceptos abstractos, sino que se tomará a sí mismo como principal responsable de sus acciones en el mundo. El vitalismo es nuevamente central para comprender las características del superhombre tanto así como el *amor fati*, ya que la libertad del superhombre se cultiva a través de estas ideas. El superhombre, entonces, es quien se separa de la moral del rebaño para ir en busca de una verdad que le sea propia, de una realidad que le sea propia. Será así, en torno a esta crítica de los valores cristianos, que nace el superhombre en tanto sujeto que representa para Diego Sánchez Meca una evolución “no en sentido darwiniano, sino gravitando sobre una concepción de la vida como creatividad” (2016:52). En torno a este sujeto, Nietzsche se manifestará de la siguiente forma:

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no. Despreciadores de la vida son, moribundos y envenenados ellos mismos, hombres de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá la abandonen! Hubo un tiempo en que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió, y con él murieron también esos criminales. ¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra y reverenciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! (2016:73)

Puede decirse a partir de la cita anterior, que este escape individual del superhombre implica además alejarse de aquella cuestión ascética del cristianismo, la cual pretendía negar todo aquello que reforzara el carácter pasional e instintivo del ser humano. Finalmente, este paso del hombre al superhombre será retratado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* a partir de tres transformaciones. En dicha obra, el filósofo europeo expone que el estadio inicial en que se encuentra todo ser humano es el del camello. Aquí Nietzsche relaciona las jorobas del animal con la carga de los valores morales. El camello entonces vaga por el desierto llevando consigo un peso que se torna en sacrificio. Tal será la carga del deber que imponen los valores. En segunda instancia, aparecerá el león como el animal que intenta con agresividad imponer su deseo por sobre las cargas de los valores morales. Nietzsche simboliza al deber como un dragón, animal fantástico al que el león se le enfrenta con sus deseos. Se ve con claridad que, en esta segunda etapa, el ser humano comprende que debe desprenderse de los valores impuestos para poder hacer su propia voluntad. Respecto a la importancia de este momento, Nietzsche dirá lo siguiente:

Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa? Crear valores nuevos - tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear -

eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león. (p. 15)

En última instancia, aparecerá la figura del niño como aquel que puede lograr aquello que el león no puede: interpretar la vida como un juego a partir de la inocencia y el olvido. Será en la inocencia del niño, entonces, que el ser humano adopta la predisposición a existir como si se tratase de un simple juego. Podrá de tal modo imponer sus propias reglas, pero ya sin la furia y la agresividad del león, sino con la actitud del infante que se encuentra alegre en la actividad lúdica. Con esta transformación, se aseguraría entonces la consolidación del nihilismo integral.

I.4.2 Estudios de Martínez Estrada sobre Nietzsche: Los Heraldos de la Verdad

En el apartado anterior hemos recuperado los conceptos nietzscheanos que consideramos más influyentes en torno al pensamiento de Martínez Estrada. Si bien el autor europeo ha escrito sobre otras temáticas, las elegidas son aquellas que retomará el intelectual argentino. Así, nuestra tarea ahora reside en exponer el modo en que Martínez Estrada ha interpretado a Nietzsche puesto que, lejos de una lectura convencional, el pensador argentino esbozó comentarios y conclusiones bastante particulares sobre la obra del filósofo europeo. Decidimos, por otra parte, que la fuente principal de este apartado será el tercer capítulo de la obra *Heraldos de la verdad* (1957). En el mismo, Martínez Estrada realiza un estudio exhaustivo sobre la obra nietzscheana. Aquí, si bien de cierto modo el pensamiento de Nietzsche recorre toda la obra del argentino, este es el único texto en donde Martínez Estrada se dedica netamente a un estudio interpretativo respecto a las ideas del europeo, de allí surge la fundamental importancia de analizar con detalle este escrito.

Existen, como sostenemos en principio, algunas cuestiones que Martínez Estrada recogerá del pensamiento nietzscheano para impulsar su obra. Entre ellas estarán por sobre todo la crítica a la lógica civilizatoria (principal diferencia que el autor tendrá con Sarmiento) y la necesidad de una metodología investigativa que exceda los límites de la racionalidad. Sobre este segundo punto, vale insistir en que el descarte del positivismo y de los métodos más cientificistas en los estudios sociales son un elemento deliberado por parte de Martínez Estrada y no una consecuencia de la falta de lectura o instrucción por parte del pensador. Por otra parte, respecto al primer punto, observamos que la crítica a la civilización que hace el intelectual argentino posee grandes similitudes con el repudio nietzscheano respecto al triunfo de lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Este hecho, como se ha comentado en el apartado

anterior, es fundamental para comprender la aparición del nihilismo como fenómeno histórico. Por otra parte, acordando con el análisis que hace Octavio Majul en su artículo *Una filosofía de las sombras: el Nietzsche de Martínez Estrada* (2019), el intelectual santafesino identifica dos personalidades en Nietzsche: la del apóstata y la del utopista. Esta doble caracterización será fundamental para comprender la interpretación de Martínez Estrada.

Así, la idea más transgresiva que el autor santafesino expone respecto a Nietzsche es que este filósofo, al contrario de lo comúnmente acordado por la comunidad académica, posee un fuerte espíritu religioso. Para Martínez Estrada, Nietzsche no se propone acabar con la religiosidad, sino reformarla al estilo de Martín Lutero o Giordano Bruno. De tal modo, el intelectual argentino dirá que la actitud fervorosa con que Nietzsche combate las anquilosadas estructuras del cristianismo para transmutarlas en una nueva fe depositada en el hombre lo transforman en un apóstata con un enorme sentido de la religiosidad. Para comprender mejor este análisis es necesario explicar el concepto de herejía que en este escrito maneja Martínez Estrada. El santafesino dirá en su obra que Nietzsche es un hereje, considerando esta idea como la de quien crea nuevos horizontes a partir de un rechazo contundente a las viejas usanzas y doctrinas. Respecto a esto, Martínez Estrada dirá que “ningún hereje lo es sino desde el punto de vista de su antigua ubicación” (p. 165). Más adelante, afirmará que:

La actitud personal de Nietzsche frente a los problemas éticos y gnoseológicos tiene mucha más analogía con la de los pensadores del Renacimiento y de la Reforma que con la crítica y la sistemática de las escuelas oficiales. En este sentido debe considerársele como un defensor de nuevos ideales, un apóstol más que un filósofo, cualesquiera sean las cuestiones de programa que haya planteado. Lo más importante de su doctrina radica en su actitud personal, en su reacción viviente contra la manera de tratar la apenas actualizada temática de la escolástica, que con renovados atavíos perpetuaba a rutina medieval. [...] La posición de Nietzsche en oposición a toda dogmática del saber, del creer y del obrar es de índole religiosa; su contenido está saturado de una fe ilimitada en ciertas facultades o potestades humanas infalibles contra otras que considera degenerativas. (p. 163-165).

De estas citas comprendemos que Martínez Estrada concibe que el temperamento con que Nietzsche escribe es más importante que el contenido volcado en su obra. Dicha afirmación es disruptiva puesto que el autor santafesino coloca el centro en el estilo de la escritura nietzscheana, moviendo lo conceptual a un segundo plano. En su interpretación, el santafesino da a entender que no debe leerse a Nietzsche desde la literalidad de su obra, sino que el estilo abre otras puertas interpretativas, desde su punto de vista más cercanas al

verdadero espíritu del filósofo europeo. Esta postura es realmente llamativa e innovadora cuando reconocemos las fuertes contradicciones conceptuales en la obra nietzscheana. Martínez Estrada da nula importancia a dicha cuestión, puesto que, a pesar de las posibles inconsistencias conceptuales, el temperamento nietzscheano mantiene una unidad en toda su obra.

Dicha postura es también un motivo de peso para legitimar los últimos escritos del filósofo europeo, los cuales son considerados por varios académicos e intelectuales como obras marginales, producto de la avanzada enfermedad de Nietzsche. Cabe destacar aquí que el filósofo europeo escribió sus últimas obras en una etapa avanzada de demencia provocada por la sífilis. Para Martínez Estrada dicha afección, aunque deterioró la parte si se quiere más racional del autor, no produjo cambios en su estilo. El autor santafesino expresará así lo siguiente sobre Nietzsche:

Se ha querido juzgar de su filosofía por los diagnósticos médicos, y esto impide que se vea en sus producciones de 1888 la más alta expresión de su inteligencia y la más cabal exposición de su sistema abierto en interminables perspectivas. En mi opinión son estos libros postrimeros, *Ecce-Homo*, *Crepúsculo de los ídolos* y *Voluntad de poderío*, el punto culminante de su razón, de su lógica, lo verdaderamente grandioso de su pensamiento (1957:222)

Ahora bien, podemos afirmar que esta interpretación de Nietzsche se comprende con más claridad si analizamos también el espíritu de quien interpreta. Es decir, Martínez Estrada, al leer a Nietzsche, se vio identificado con la figura del profeta y el denunciante. Pero también lo hizo respecto del entusiasta, del autodidacta que no necesariamente parte de las lógicas académicas o institucionalizadas para esgrimir sus argumentos, sino que avanza desde la intuición. Sobre este punto, también Octavio Majul (2019:166) observa que Ezequiel Martínez Estrada realiza un trabajo en espejo en donde las reflexiones sobre Nietzsche se transforman en una vuelta sobre sí. Y no sólo este autor llegará a aquella conclusión, también Christian Ferrer lo hará. Este último dirá que:

El hecho de que la contradicción, la exageración y el despiste resulten ser riesgos inevitables del pensamiento no hizo sino reafirmarle a Martínez Estrada la envergadura de la honradez de su retratado. [...] Los problemas son como adversarios y ha de testeárselos con maneras de púgil pero también con delicadeza, y por eso las palabras revelación, intuición, belleza y pureza están en el libro de Martínez Estrada asociadas al nombre de Nietzsche y, como él mismo cargaba con el mote de “intuicionista”, su biografiado no podía sino aparecersele como un semejante. (2014:159).

Pero, volviendo sobre la figura del apóstata, vemos aquí que la principal identificación que Martínez Estrada realiza sobre Nietzsche no es la de la contradicción o la del estilo, sino la del sujeto que lucha contra las estructuras sociales y políticas impuestas. Para el santafesino, Nietzsche no lucha contra el espíritu religioso, sino contra los falsos seguidores, los anquilosados militantes políticos que, en lugar de buscar la verdad, buscan el beneficio personal. Aquellos que perpetúan la doctrina y con ello aniquilan la fe. Sobre esta cuestión dirá Octavio Majul que, para Martínez Estrada, “frente al elemento religioso del cristianismo, se opone el programa político, la dirección política de la Iglesia. (2019:169).

A su vez, esta dicotomía entre religión y dogma se apoyará sobre la distinción entre lo dionisiaco y lo apolíneo. En este conflicto, la Iglesia será quien petrifica el impulso dionisiaco de la fe. Es decir, la disputa ya no es aquella entre la fidelidad representada por el cristianismo y la descreencia del ateísmo, sino entre la fidelidad representada por el espíritu religioso y la doctrina del programa político. Surge aquí una de las interpretaciones más interesantes puesto que la misma puede comprenderse desde el fuerte rechazo de Martínez Estrada hacia lo político y lo partidario. Sobre esto dirá el santafesino que (1957:167), mientras la Iglesia representa el saber oficial, académico, frío y dogmático en vinculación con la Universidad, la Academia y el Estado, la filosofía dionisiaca de Nietzsche es como la religión propuesta por Lutero, quien proclamó la exaltación, el éxtasis, la música y el arrebatado como fuerzas sagradas contra los preceptos y silogismos tomistas. Acabará diciendo Martínez Estrada (p. 172) que lo que ataca Nietzsche es la escolástica y que todos los defectos pertenecientes a la Iglesia son comunes con el Estado político nacional, entendido este como el Estado moderno.

Además de la política, otro factor que representa la decadencia para Martínez Estrada será el avance de la civilización. Según el intelectual santafesino, Nietzsche considera a la civilización como un suicidio simbólico del hombre. Es decir, el ser humano se auto aniquila al privarse de obedecer a su instinto más profundo, al privarse de dar lugar a su verdadera voz. Cabe destacar también que la civilización es un producto de la racionalidad en este caso. Desde la negación de lo dionisiaco, el humano escapa del dolor a través de lo racional, y a través de la racionalidad construye sus murallas civilizatorias. Así, Martínez Estrada dirá que para Nietzsche “la civilización es una madriguera en que el hombre se ha refugiado empavorecido de haber vislumbrado la verdad dionisiaca de que la vida es espantosa y debe acudir al vino y al sueño, la locura y el bienestar físico” (1957:193). De tal modo, la

racionalidad iniciada con Sócrates logró que todo lo horrible y malvado que circulaba libremente en el mundo quedase apresado en el interior del hombre. Al huir empavorecido de la vida, el ser humano construyó su propio infierno: la civilización mecanizada.

A partir de aquí, Martínez Estrada realiza una interpretación muy particular de otro concepto nietzscheano: el superhombre. Según el santafesino, este sujeto es un producto elaborado por la civilización. Dicha aseveración implica entonces una concepción negativa sobre dicho constructo en Nietzsche. Para Martínez Estrada, el superhombre no representa a un sujeto liberado de las cadenas de la moral y por lo tanto superior en espíritu al hombre del nihilismo decadente, sino más bien a un demonio artificialmente fabricado por la civilización que utiliza a la racionalidad como un instrumento de crueldad y de injusticia. Considera entonces el argentino que la idea de superhombre es más bien una profecía sobre lo que ya es inevitable. El siguiente pasaje nos dará una idea más acabada de lo interpretado aquí por Martínez Estrada:

Más bien el superhombre, que muchos han identificado con el ario rubio, inventor de torturas y legislador de las más abominables infamias, se diría en efecto la aceptación de un *fatum*, de un destino irremediable. ¿Qué hace Zarathustra, su profeta, sino preconizar el advenimiento del inevitable? [...] En sus últimas obras Nietzsche identifica al superhombre con el anticristo, con el Dionisos resucitado, victorioso; pero pensemos si ésta no es su venganza final, el habernos hecho adorar un simulacro de vida, la ilusión de la verdad en lugar de la que él nos propuso, de belleza e ilusión, y que ahora, atrapados en su red, nos tiene cautivos y nos impone el deber de morir sin replicar! (p. 261)

Ahora bien, ya desde *Radiografía de la pampa* hemos analizado una profunda crítica del santafesino respecto a la política y al avance civilizatorio, lo cual tiene sentido si consideramos que en aquella época la Argentina atravesaba la llamada “década infame”. De todos modos, es cierto también que Martínez Estrada fue un crítico acérrimo de toda gestión política que haya atravesado su país. Es esta eterna lucha contra la institucionalización del poder la que unirá al santafesino con Nietzsche. Sin embargo, cabe aclarar que existe una cuestión primordial que separa a Martínez Estrada de Nietzsche: la advocación por el socialismo. Aquí, si bien resultaría muy engorroso discutir sobre las ideologías políticas del filósofo alemán, permanece claro a todo quien lo lea que el socialismo era una de las ideologías más degradantes desde su perspectiva, procedente del cristianismo.¹⁴ El

¹⁴ Si bien, como se ha mencionado, las críticas de Nietzsche al socialismo aparecen a lo largo de varios textos, podemos ofrecer como ejemplos las obras *Más allá del bien y del mal*, *El anticristo* o *La voluntad de poder*. A su vez, según el filósofo español Diego Sánchez Meca (compilador de la obra nietzscheana y especialista en la

acercamiento profundo de Martínez Estrada a la revolución cubana y su admiración por la misma generan un fuerte obstáculo a la identificación entre ambos intelectuales. Una contradicción de semejante talante entre los pensadores, sin embargo, no necesariamente nulifica su vínculo, puesto que, como ya hemos mencionado, no será el contenido lo importante para Martínez Estrada sino en todo momento el estilo, el temperamento.

Podemos aducir también que tanto Martínez Estrada como Nietzsche fueron críticos del dogma institucionalizado que debieron vivir cada uno en su época y espacio, si bien más adelante el argentino encontró un sistema político que le resultó apropiado. Por otra parte, tampoco sería del todo acertado asemejar las ideas socialistas de la época de Nietzsche con el ideario de la revolución cubana. En todo caso, esta contradicción resulta un buen punto de partida para analizar el segundo carácter que Martínez Estrada observó en Nietzsche: el del utopista. Dicha faceta nos acercará también al concepto de nihilismo.

A continuación, nos haremos dos preguntas que son clave para el desarrollo de nuestro trabajo. Las mismas son: ¿cómo vincula Martínez Estrada el nihilismo con la idea de un Nietzsche utopista? ¿Con cuáles características de este Nietzsche utopista se identificará y con cuáles se diferenciará el intelectual argentino? En principio, para responder a estos cuestionamientos hará falta desarrollar qué entiende Martínez Estrada por nihilismo en la obra que aquí nos decidimos analizar. Así, el intelectual santafesino categorizará a este concepto como “la conciencia del derrumbe del mundo del espíritu” (p. 190). Con ello hace alusión a la descomposición total del ideario dionisiaco en la vida moderna. Dicho fenómeno encuentra su causa según Martínez Estrada en la aparición de la moral como figura que reemplaza a la fe en Dios. Es decir, para el autor argentino el nihilismo ocurre cuando el espíritu religioso es captado por las lógicas morales que lo paralizan y le impiden desenvolverse libremente. En este análisis, Martínez Estrada hará una comparación con el filósofo Karl Marx, motivo que nos impulsa ya a observar el modo en que el argentino une a Nietzsche con otro tipo de pensador afín a sus pensamientos políticos. Respecto a ello, el pensador santafesino dirá:

La civilización industrial que para Marx significa la esclavitud del hombre (asalariado) a la máquina (capitalismo), para Nietzsche es el envilecimiento del alma

misma), el socialismo se configurará como “la expresión final del nihilismo” (2016:56) en tanto este, “con su modo de pensar culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación” (p. 56). La concepción nietzscheana del socialismo se seguirá desarrollando, de todos modos, en momentos posteriores de este trabajo.

por el nihilismo europeo (los filisteos en guerra contra la cultura). Esta guerra la ve él no en la lucha de clases cuanto en el poder vigente de la mentira; en la creación de nuevos mitos que apartan al ser humano de su destino pánico y dionisiaco. Toma los emblemas de la nueva era democrática e industrial, de la que no le interesan los datos crematísticos y políticos. (p. 220)

Lo interesante aquí es que Martínez Estrada reconoce que, para Nietzsche, existe algo que trasciende a los problemas económicos y políticos en la sociedad. Expondrá más adelante el pensador argentino que “todo depende más de la inteligencia y la decencia más que del dinero y la mercancía” (p. 220). En contraposición con Marx, a Nietzsche no le resultará pertinente el hecho de que para mejorar las condiciones intelectuales y morales del hombre sea necesario mejorar las condiciones materiales. Aquello será porque, para Martínez Estrada (p. 220), la misión de Nietzsche es religiosa o sagrada y no política o económica. Aparece aquí entonces la figura del utopista como aquel que sueña con la *polis* de los filósofos y con la búsqueda de la verdad. Dicha *polis*, dirá Octavio Majul, (2019:173) se construirá bajo una axiomática constituida por la postulación de la vida como valor, la afirmación de que no todo lo existente exalta lo viviente y que, por lo tanto, el mero existir no da un derecho al mando ni al bienestar, sino que es la capacidad filosófica aquello que otorga tales derechos. Así, “la utopía nietzscheana no puede ser otra que la de una aristocracia filosófica o la tiranía de los más capaces.” (p. 173).

Hemos de destacar aquí una cuestión que confronta a las críticas que Juan José Sebreli hizo sobre Martínez Estrada. En *Heraldos de la verdad*, el autor santafesino relaciona a Marx con Nietzsche para destacar en este último la figura de un utopista que, centrándose en lo espiritual y en la moralidad, ha dejado en segundo plano las condiciones materiales, políticas y económicas de la sociedad europea de aquel entonces. Aquí ocurre algo interesante puesto que, si bien el pensador argentino se auto percibe cercano a Nietzsche, critica el modo en que este minimizó la injerencia del Estado y la política en la degradación social. Es decir, Martínez Estrada hace a Nietzsche la misma denuncia que Sebreli hace a Martínez Estrada. Y, por si esto ya fuera de por sí curioso, ambas críticas provienen desde el marxismo (tanto la de Martínez Estrada a Nietzsche como la de Sebreli a Martínez Estrada). En adición, es menester recordar que Sebreli también admite en su obra *Martínez Estrada: Una rebelión inútil* sentirse identificado con el santafesino. Pero, más allá de esta curiosidad, veamos en una cita propia del intelectual santafesino que sintetice los temas aquí expuestos. El argentino dirá:

En *La voluntad de poderío* [Nietzsche] admite ya, sin posibilidad de duda, que el estado de descomposición moral de Europa es una crisis por imperar de todos los valores negativos, con signo menos, que constituyen un estado irreversible e inmodificable, una estructura pétreo. Pero insiste en considerar este estado como producto de una valoración tanática de la vida y no el resultado de un proceso de intereses patrimoniales, no la autoorganización de la sociedad en su ansia de un bienestar de confort que paga con su dicha y con la de sus descendientes. Su diagnóstico de ese mal como *nihilismo* es correcto, pero no toma en cuenta sino los factores éticos, religiosos y gnoseológicos, cuando la causa de los males está en haber puesto al hombre al servicio de las organizaciones tecnocráticas como ciudadano y como súbdito. (p. 263)

Por cerrar este apartado, es probable que el marxismo de Martínez Estrada sea más bien un izquierdismo infantil como lo categoriza Sebrelí. Esto no quiere decir sin embargo que, a la hora de analizar el pensamiento nietzscheano en general y el nihilismo en particular, el santafesino no haya notado que Nietzsche subordina los devenires políticos y económicos de una sociedad a los problemas del espíritu y la religión. Dicha cuestión, en conclusión, hará que el nihilismo nietzscheano sea para Martínez Estrada un concepto aun incompleto, cuando no proveniente de un análisis equivocado.

I.4.3 Influencia de Nietzsche en la obra de Martínez Estrada: sobre nihilismo, política y fatalismo telúrico

Una vez desarrolladas las interpretaciones que Martínez Estrada hace sobre Nietzsche, veremos ahora cómo esta lectura ha permeado los escritos del intelectual argentino. El objetivo de este apartado, entonces, es el de reconocer qué pasajes e ideas de Martínez Estrada sobre el ser nacional fueron influidas por la lectura de Nietzsche. Nos interesa también observar cómo, si bien el pensador santafesino se dedica a desentrañar los misterios referidos a la Argentina, lo hace influido por una literatura extranjera. Aquel estilo o temperamento que Martínez Estrada ve en Nietzsche es absorbido por el argentino y se presenta en todo momento durante su obra. Cabe aclarar que lo mismo sucede con otros grandes autores europeos que ya han sido mencionados, pero que no se analizarán en este trabajo.

A su vez, es fundamental mencionar que, si bien el primer trabajo de interpretación que hace Martínez Estrada sobre Nietzsche data de 1947, esto no significa que el intelectual no haya leído al filósofo alemán desde mucho tiempo antes. De hecho, Christian Ferrer (2014:156) menciona que Martínez Estrada accedió a los escritos de Nietzsche a la temprana edad de quince años, por lo que podemos afirmar que toda la obra del argentino, incluso

aquella dedicada a la poesía, es posterior a dicha lectura. Esto nos asegura el hecho de que la coincidencia de argumentos e ideas no es casual, sino que proviene más bien de una clara influencia. Por otra parte, no es sólo el estilo o temperamento aquello que Martínez Estrada recibe como influencia, las ideas anteriormente desarrolladas respecto a la filosofía nietzscheana serán también muy pertinentes a la hora de analizar los pensamientos del intelectual argentino. Así, la gran pregunta que nos haremos tanto con Martínez Estrada como con Astrada es la de hasta qué punto la indagación sobre el ser nacional que ambos autores realizan no está distorsionada por la recepción y utilización de conceptos e ideas que provienen de otro contexto.

En principio, entonces, el modo en que Martínez Estrada critica a Sarmiento deja entrever una afición a la irracionalidad y un interés por lo oculto, lo intuitivo. No es casual la ofensiva del intelectual santafesino contra Sarmiento si entendemos a este último como un estandarte del positivismo. Entendemos aquí que, si bien la obra del expresidente argentino ha trascendido el positivismo más canónico, históricamente la figura de Sarmiento es asimilable a un proceso de modernización nacional que exalta dicho ideal. Más allá del estilo sarmientino en su prosa, el cual puede relacionarse con otras corrientes, los ideales siempre fueron dirigidos a un desarrollo civilizatorio propio del positivismo de su época. Es aquí donde Martínez Estrada, a pesar del aura de respeto que cuela por sus escritos, arremete contra Sarmiento y lo transforma en una figura trágica, fallida. Y es que fue el proceso civilizatorio ideado originalmente por el expresidente aquello que fracasó en la Argentina.

Pero, siendo aún más incisivos, Martínez Estrada ni siquiera critica el intento por civilizar la nación, sino que reprocha todo intento civilizatorio. Como buen nietzscheano, Martínez Estrada coloca la verdadera naturaleza del ser por sobre su máscara civilizatoria. Corresponde a un vitalismo acérrimo el defender al hombre pampeano, por más arcaico que este resulte ser, ante el ciudadano porteño. Así, si bien el pensador santafesino observa un rastro decadente y llano en el poblador de los campos argentinos, prefiere la autoconciencia de este sujeto antes del intento de falsificación. Respecto a esta cuestión, luego de afirmar que civilización y barbarie son “una misma cosa” (1974:341), Martínez Estrada cerrará *Radiografía de la pampa* con la siguiente sentencia:

Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremediable. Conforme esa obra y esa vida inmensas van cayendo en el olvido, vuelve a nosotros la realidad profunda. Tenemos

que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos: traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud. (p. 342)

Por otra parte, en este autoconocimiento será vital la idea de lo telúrico, lo cual puede relacionarse al sentido de la tierra nietzscheano. Si bien Martínez Estrada no es el primer ni el único intelectual argentino de la época en traer la cuestión telúrica al debate sobre el ser nacional, dicho tema es tratado desde el más profundo vitalismo. Existe aquí un llamado a la fidelidad respecto de la naturaleza, del paisaje que imprime la Argentina. El poblador nacional debe estar en sintonía con su ambiente, siendo el problema máximo del país que esto no ocurre. Esta cuestión se ve plasmada en el concepto de pseudoestructuras, donde comprendemos a la construcción del Estado como una masa amorfa e inconsistente de ideas que se alejan de la realidad nacional. Dicho repertorio de desarticulaciones, lejos de proveer diversidad al país, le produce desgaste, agobio.

Resulta interesante aquí encontrar una relación entre el Martínez Estrada vitalista y aquel que aboga por una verdadera búsqueda del ser nacional. Tanto como veremos en Carlos Astrada más adelante, el sentido de la tierra y el vitalismo se aplican en ambos autores con el objetivo de buscar un espíritu auténtico que sea fiel representante de la nación argentina. Es por ello que dicha búsqueda muchas veces se complementa con la crítica hacia quienes, como Sarmiento, han intentado falsear la historia para construir espacios ilusorios, frascos vacíos en donde la elegante fachada del cosmopolitismo se edifica sobre la negación, el resentimiento y el odio hacia la propia naturaleza. Se expresa aquí también el *amor fati* puesto que la necesidad de reconocimiento en el pensador santafesino implica la aceptación de aquello que el ser nacional es en verdad. Entendernos significa también aceptarnos y aceptar aquello que nos depara el futuro en lugar de aferrarnos a momentos pasados o a construcciones ilusorias. En *La cabeza de Goliath*, Martínez Estrada expondrá dicha idea a partir del siguiente pasaje:

Creo que en nuestros orígenes tenemos gravísimos pecados contra la naturaleza, de que no nos curaremos si rehusamos entrar a la comprensión honrada de nuestra historia colonial y posterior, si existe; creo que todo aquel que sale a buscar soluciones hechas para aplicárnoslas como camisa de fuerza, o que cierra los ojos ante la verdad y quiere seguir sosteniendo en vigor los sofismas de los que odian secretamente al país, y por eso proclaman que todo en ello es grande «y parecido a lo que ya hace muchos años que se pudrió en Europa», no son simplemente seres equivocados, sino canallas encorados en cuyo interior hay un propósito de lucro ilegítimo (2001:134)

Entendemos que el nihilismo aparece aquí en Martínez Estrada como una noción respecto a la decadencia de los valores occidentales que en la Argentina fueron importados desde Europa. Defendemos en este trabajo la idea de que la negación de los ideales civilizatorios y el llamado a abrazar nuestra verdadera naturaleza en Martínez Estrada se corresponde con la idea del pasaje de un nihilismo decadente que crea máscaras a partir de la buena moral a uno integral que se enraíza en el sentido de la tierra. En este sentido es interesante ver cómo, si bien para el intelectual santafesino la pampa es un espacio forjador de seres patéticos, resulta aún más dañino construir relatos y estructuras ajenas a esta formación natural. Se debe dejar fluir a la vida pampeana para que ella misma sea capaz de auto conocerse y purificar sus malezas. A diferencia de Sarmiento, quien veía en Europa y Estados Unidos los ejemplos a seguir, Martínez Estrada llevaba su crítica social más allá de la Argentina y observaba que en el mundo desarrollado la decadencia también era un síntoma de las sociedades. Respecto a esta cuestión, en un conjunto de lecciones bajo el nombre de *Análisis funcional de la cultura*, Martínez Estrada afirmará lo siguiente sobre el proceso de decadencia en las naciones avanzadas:

Entre las causas influyentes en esa forma nihilista o deshumanizada que la cultura ha sufrido, cuéntase el poderío del Estado en las naciones de alto desarrollo tecnológico. Lo admiten Nietzsche, Spengler, Freud, Toynbee, Spranger y Malinowski. Ese poderío llámesele capitalismo o taylorización de las actividades humanas, va progresivamente cancelando los valores humanísticos y sometiéndolos a servidumbre de intereses económicos. La nueva esclavitud del hombre de las grandes metrópolis se realiza por su inteligencia y su sensibilidad, y en este sentido el “primitivo” es todavía un espécimen sin enajenar a las obligaciones que impone la sociedad-termitera de las naciones superdesarrolladas. El dictamen concordante de muchos estudiosos de los fenómenos psíquicos que se relacionan con la evolución de la especie, admiten la marcha en bloque de la civilización en dirección a la barbarie. Los mencionados pensadores han hecho resaltar ese rango tanático de la cultura considerada como organismo susceptible de enfermar y de morir. (1967:42-43)

Esta posición que se relaciona al vitalismo y al nihilismo nietzscheanos coloca además a Martínez Estrada en una posición rupturista en cuanto a la política nacional. Alejado tanto de los liberales europeizantes como de los nacionalistas a ultranza, Martínez Estrada observó que no eran buenos caminos ni la importación de la cultura ni el estancamiento en lo originario. El mensaje es confuso ya que no es funcional a ninguna de las dos posturas que están en pugna desde la fundación del país. La civilización no conforma un camino al éxito, pero lo interior, para ser verdaderamente auténtico y triunfante, debe realizar un profundo trabajo de introspección antes de transformarse en el *ethos* nacional. El llamado a entender nuestro pasado y presente es en Martínez Estrada un imperativo que trasciende el revisionismo hispanista de muchos de los intelectuales de aquella época. Dicha cuestión puede concebirse al observar el modo amargo en que el pensador argentino escribía sobre el gaucho y sobre la tendencia del habitante nacional a aferrarse al pasado histórico. Mientras que para los intelectuales del ala nacional este sujeto se encontraba ya capaz de construir los cimientos de una excelsa nación, Martínez Estrada lo juzgará débil, resentido y, por sobre todo, carente de autoconciencia.

Otro elemento que ya hemos repasado bastante a lo largo de este trabajo es el del método utilizado por Martínez Estrada a la hora de escribir. El denominado “intuicionismo ontológico” implica un carácter profetizante e irracional en su obra. Dicho estilo ha confrontado al autor con otros investigadores y académicos que rechazaron por completo los ensayos del intelectual santafesino. Como ya hemos mencionado, este modo de escritura no implicó necesariamente una falta de conocimiento sobre la realidad nacional ni mucho menos el desdén por un estudio profundo al respecto. El propio Martínez Estrada halaga el modo de escritura en Nietzsche, notamos allí la más grande evidencia de la influencia nietzscheana. Por otra parte, este estilo nos deriva a la figura del profeta, la cual es también relacionable a Nietzsche. El intelectual argentino transmite, en sus escritos, aquella imagen de Zarathustra, quien desciende de las montañas para transmitirle al pueblo un mensaje premonitorio. Existe, ante lo expuesto, una clara crítica al intento de racionalización por parte de Martínez Estrada. Sobre este tema, Oscar Terán dirá:

Martínez Estrada piensa por relámpagos y argumenta por acumulación. Quien se ha dicho que pensaba por relámpagos es Nietzsche, y la comparación no es casual, ya que Martínez Estrada fue un gran lector y admirador del filósofo alemán. Precisamente fue Nietzsche quien llevó el género aforístico a una de sus cumbres. (El aforismo es una sentencia breve que no presenta la prueba: simplemente postula algo que supone una revelación evidente.) Veamos esta frase de *Radiografía de la pampa*, por ejemplo: “La pampa es una ilusión; es la tierra de las aventuras desordenadas en la fantasía del hombre sin profundidad”. No es un enunciado discutible, polemizable: se toma o se Deja. [...] Pensar por relámpagos, por iluminaciones súbitas, por un lado, y no ofrecer la prueba de lo que se dice forma parte precisamente del género ensayístico del que *Radiografía de la pampa* es uno de sus máximos exponentes en nuestra literatura. Por otra parte, ese estilo se articula con la figura de intelectual que nuestro autor cultiva: la de un profeta. (p. 216-217)

Finalmente, aparecerá la política como un elemento quizás extraño que separa las ideas de Martínez Estrada y Nietzsche. Es aquí donde diferiremos con lo expuesto por Sebrelí en *Martínez Estrada: una rebelión inútil*. En varios pasajes de sus obras, Martínez Estrada da a entender que la dirigencia política es en gran parte responsable de las miserias argentinas. Lo que Sebrelí no comprende en su crítica es que las características negativas que Martínez Estrada imprime sobre la nación tienen un costado telúrico y otro social. Es, además, el no entendimiento o el rechazo de la profunda identidad argentina aquello que provoca el fracaso nacional. Si bien es cierto que el intelectual santafesino alude al intuicionismo ontológico y que el aspecto telúrico se conforma como una causa metafísica y no política de la decadencia argentina, es la comprensión de aquella realidad ontológica la llave para el desarrollo del país.

Podemos decir también que no necesariamente el cambio de paradigma provenga de la política, entendida esta desde su carácter institucional, pero sí que la voluntad de entender nuestra identidad y cambiar con ello el eje programático de nuestras acciones es, en sí, un acto político. Hemos observado incluso como Martínez Estrada critica al propio Nietzsche por no incluir los factores políticos en su crítica hacia la civilización occidental. Así, si bien el intelectual santafesino escribe desde una figura profética, cabe preguntarse si sus premoniciones poseen un carácter fatalista o si las advertencias se producen con la intencionalidad de cambiar un rumbo que aún puede ser alterado. En caso de ser así, hemos de acordar con que existe una correlación entre la falta de acatamiento a las advertencias de Martínez Estrada y el proceso de decadencia argentino. Seguramente esta no sea la única causa de los problemas nacionales, pero debe dársele el mérito correspondiente.

I.5 Proyección del ser argentino en la obra de Ezequiel Martínez Estrada

Para finalizar nuestro apartado sobre Ezequiel Martínez Estrada, hemos decidido analizar sus proyecciones para compararlas con la realidad actual. Es decir, nos interesa saber si lo profetizado por el intelectual argentino sucedió en verdad. Con este fin en vista, repasaremos primero brevemente las proyecciones realizadas por el pensador santafesino. En un momento posterior de nuestro trabajo, nos dedicaremos a estudiar si dichas anticipaciones, en caso de haber sido correctas, estuvieron bien fundamentadas o se produjeron por mera casualidad. Sabemos que un razonamiento, aunque llegue a buen puerto, puede ser inválido e incluso absurdo, por lo que más adelante será nuestra labor analizar dicha cuestión.

En sintonía con lo analizado a lo largo de este capítulo, la obra de Martínez Estrada presenta una proyección trágica del ser argentino si es que este no realiza un trabajo de auto reconocimiento. En principio, tanto *Radiografía de la pampa* como *La cabeza de Goliath* presentan fuertes advertencias hacia el ciudadano del campo y el de la ciudad. Y, a su vez, como ya hemos insistido, el intelectual santafesino no coloca como antagonista a un habitante u otro, sino que encuentra una relación de mutuo desgaste entre Buenos Aires y el interior. Puede decirse aquí que, para Martínez Estrada, los agentes campo y ciudad no se presentan como contrarios en lucha, sino como un solo espíritu que, al comprenderse desde la fragmentación, imposibilita su propio desarrollo. De este modo, la proyección pesimista del ser nacional se basa principalmente en la desconexión entre el campo y la ciudad ya que tal es la causa que nos impide conocer nuestro ser profundo.

Por un lado, entonces, dirá Martínez Estrada que el gaucho no es un ser en vías de formación ni un germen nuevo de nada, sino un ser invadido y acabado. Pero, por otra parte, explicará que la ciudad es una ilusión creada por ingenuos soñadores, en donde se vive bajo el terror, el miedo a la muerte y a la violencia. Así, la ciudad es para Martínez Estrada una colaboradora del drama argentino, un “problema espiritual que concierne a nuestro trascendental destino de pueblo” (1983:21). El desencuentro entre el gaucho y el ciudadano es la raíz de sus miserias. En lugar de existir un solo espíritu nacional, la Argentina se encuentra con un desentendimiento inalterable. La idea sarmientina de la civilización ha fomentado dicha problemática, imposibilitando con ello la unión del habitante nacional. Sobre esta cuestión, Martínez Estrada dirá que, si la pampa es el lugar de dispersión en donde la soledad provoca una pobreza infinita, la gran ciudad colabora con el aislamiento de la pampa al

levantarle un muro. El intelectual argentino afirma que, sin la ciudad, los pueblos del campo vivían de un modo acorde a su ambiente. Sin embargo, tras la construcción de la metrópolis, el campo pasó a formar parte de otro sistema que le era dañino. La ciudad, en lugar de achicar brechas y generar oportunidades, aumentó la soledad del pobre. Se irguió con el único fin de absorber y excluir a quien era parte de otro sistema. Por otra parte, la ciudad establece sus distancias al retraerse con su miedo irracional. Ambos mundos, con sus diferencias, hacen de la Argentina un sitio aún más desolado.

Mientras tanto, aquel “bien metafísico” que constituía la tierra se fue forjando también como problema para el desarrollo. Al no encontrar la riqueza de sus fantasías, el conquistador se aferró a sus campos no sólo por la jerarquía, sino además para proyectarse hacia el futuro. Poseer grandes cantidades de hectáreas era, según Martínez Estrada, una promesa en el tiempo. Fue así como, tras la decepción por no encontrar riquezas de fábula, los conquistadores fueron depositando sus esperanzas en el valor de la tierra. De este modo, se hace una elegía de la potencialidad del suelo. Pero, para el intelectual santafesino, la tierra no representa más que la inexistencia de un pasado, el vacío completo. Entonces, ¿cómo puede esta nada transformarse en futuro? Resulta claro que para Martínez Estrada este es un problema. Las enormes extensiones de campo pueden ser potencialidad, pero en la realidad concreta no son más que eso: espacio. Y, si el habitante nacional pretende que dicha inmensidad de frutos sin hacer más que sentarse a esperar, seguramente el futuro será de decepción y miseria. Sobre esto, Martínez Estrada afirmará lo siguiente:

Nuestro futuro está compuesto por la fuga desde el pasado [...] Por lo tanto, no es un futuro que surge necesariamente de este hoy, sino construido de modo irracional sobre la nada, con materiales transferidos de la demolición, a los que se les cambia de signo como de ubicación a los trozos de mampostería. Todo el porvenir es un resultado de no tener pasado. [...] Vivimos en la víspera de grandes acontecimientos, en el umbral del mañana; y ese mañana es el azar, el tumulto de un sueño tras una jornada de desierto. (1974:302)

A su vez, esta esperanza inútil podría relacionarse sólo a quienes son poseedores de la tierra. Hemos dicho que la promesa consistía en la mera extensión, pero, ¿qué sucede con quienes ni siquiera son propietarios o lo son en escala minúscula? Para ellos, no queda más que la pura resignación. E incluso, dicha resignación se transforma en un fatalismo que asegura la miseria futura. Respecto a ello, en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Martínez Estrada dirá que los desdichados protagonistas no esperan nada ni para sí mismos ni para sus seres queridos. Para ellos “hay un sentimiento implícito en toda pena presente de que

las cosas no pueden mejorar y difícilmente cambiar” (1958:302). Ahora bien, este futuro de miseria que es comprendido desde el determinismo por los personajes es visto por el intelectual argentino como “la clase de acontecimientos posibles en ese lugar y en ese tiempo, con esas personas y esos factores naturales y étnicos indiscernibles” (p. 305). En suma, lo que se considera destino es más bien una “realidad apenas y mal estructurada” (p. 305). Cabe destacar aquí que, si bien Martínez Estrada se refiere a los eventos ocurridos en el *Martín Fierro*, las narraciones de tal poema son, para el santafesino, una demostración de la realidad argentina en su estado más transparente.

Por otro lado, hemos mencionado ya que tanto *Radiografía de la pampa* como *La cabeza de Goliath* fueron escritos durante la década infame. Ante ello, resultaría comprensible el pesimismo de Martínez Estrada durante la época. Sin embargo, el intelectual santafesino demuestra con su obra que sus proyecciones no están atadas al cambio de gobierno, sino a la necesidad de un profundo viraje en el modo en que nos concebimos a nosotros mismos. La revolución que plantearía Martínez Estrada, entonces, iría más en sintonía con la idea de *Aufklärung* kantiana¹⁵, en el sentido en que el pensador argentino solicita un cambio en la mentalidad de la sociedad y no meramente el paso de una dictadura a un gobierno democrático. Martínez Estrada nos llama a pensar por nosotros mismos nuestra condición como argentinos y a salir del tutelaje de quienes nos gobiernan. Mencionado esto se comprende porqué la figura de Perón será tan negativa para el pensador santafesino. Martínez Estrada observa en el ex presidente a un paternalista exacerbado que impide el desarrollo del pensamiento individual. A su vez, el pueblo, lleno de carencias, acude al líder a causa de su desesperación. Así, el pensador argentino afirmará lo siguiente:

Había jornaleros, trabajadores desclasados, pobres, desamparados, reclutas, rateritos sin domicilio. Ganaban un salario miserable; no tenían como educar a sus hijos ni cómo hacerlos asistir, si se enfermaban. [...] A ellos Perón les mostró con el índice la tierra prometida: pan, medicinas, trato humanitario, conmiseración, descanso, dinero. Y el pueblo le lamió las manos, agradecido, como hace el perro famélico o castigado si se le da alimento o se le acaricia el lomo. Porque era un pueblo verdaderamente grande, de corazón, leal, agradecido, y no lo habían educado para denunciar y escupir a los impostores, sino para reverenciarlos. (2005:104)

¹⁵ En su ensayo *Was ist Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?] (1784) Kant resalta la necesidad de los pueblos y los individuos por el pensamiento propio y la salida del tutelaje intelectual. En el mismo, el filósofo alemán da a entender que las revoluciones y cambios de gobierno no pueden generar un cambio significativo en la estructura social si no se hacen a partir de una profunda transformación de la mentalidad por parte de los ciudadanos. Dicho ensayo se presenta poco antes de la Revolución Francesa (1789) y marca el cambio de mentalidad que se producía en occidente en aquel entonces. Así, el lema de la Ilustración será para Kant “*¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” (1987:25)

Otros elementos que condicionan la proyección del ser nacional son la improvisación y la fe en el azar, que derivan en construcciones frágiles. Respecto a estos puntos, Martínez Estrada criticará también a la política, la cual dirige al país en base a estos preceptos. Así, las grandes tomas de deuda se produjeron siempre en la Argentina con la esperanza ciega de una futura grandeza, sin la habilidad o la intención de detenerse sobre un presente estrepitoso. La adrenalina eufórica que procede de los empréstitos oculta el verdadero estado económico de la nación, y la política se ayuda de ello para realizar su acto de taumaturgia. Pero además, es en ese episodio confuso en donde aparece la improvisación. Expone el intelectual argentino (1974:333) que es en la política y en las finanzas donde se halla con más naturalidad la improvisación. Se carece de una técnica, de un modelo organizacional que pueda sostenerse en el tiempo y ello es lo que genera los desequilibrios económicos y políticos del país. Los dirigentes se aventuraron a la construcción de modelos administrativos sin conocer a fondo la teoría y por ello realizaron el país a modo de ensayo, prueba y error. Sobre esto, dirá Martínez Estrada que:

El gobierno que obtenía el empréstito caía en un estado eufórico que transmitía al pueblo, porque las operaciones financieras tienen carácter mágico, como la compra a crédito, y las esterlinas eran la lluvia de maná en el desierto. Para el pueblo ese alcohol era confianza, fe, entusiasmo; y emprendía con intrepidez todas las obras propias del entusiasmo y el coraje. [...] En manos de gobiernos cartománticos, del oro maná podía sacarse partido hasta para los fraudes electorales. (1974:282)

Podría preguntarse aquí en qué se vincula este modo de actuar con la proyección del ser nacional, puesto que se habla aquí más de un accionar cotidiano que de una profecía. En un sentido económico, responderemos que ver tal pasaje con los ojos del presente es de por sí profético, puesto que el país jamás superó el problema del endeudamiento. Por otra parte, desde el punto de vista ontológico, el intelectual santafesino explicará las consecuencias de este accionar. Dirá Martínez Estrada (1974:283) que, de ese esfuerzo por desfigurar la realidad, aparecerán varios de los matices psicológicos característicos del argentino, tales como el espíritu a la defensiva, la tristeza y la espera del mañana. A su vez, los inevitables vencimientos de las deudas, “llevaron al pueblo a la neurosis de vivir en el estado de ánimo de quien tiene que salvar, mediante una prórroga de un crédito que se ha tomado sobre el porvenir, la falencia actual” (p. 283). No cabe dudas, desde nuestra visión, que el pueblo argentino vive hasta el mismísimo día de hoy bajo tal influjo. Demuestra con estos análisis Martínez Estrada el no ser un autor tan oscuro e intuitivo como se lo concibe. Este análisis sobre la deuda y las consecuencias en el devenir argentino son más que sólidas.

Más adelante, encontramos el problema de las leyes y su imposición. Sobre este punto Martínez Estrada volverá sobre su idea de comprender la naturaleza profunda de la Argentina y criticará nuevamente a la política de construir un edificio legal incompatible con esta realidad nacional. Ante las leyes escritas por quienes pretendieron construir la Nación, el pueblo responde con huecos legales. Dirá el intelectual santafesino que, luego de un primer momento de incomprensión de las leyes, el hombre de la pampa se aventuró al conocimiento de las mismas con el fin de encontrar sus fallas. Y, lejos de demonizar al pueblo por este hecho, Martínez Estrada entiende que es un problema gubernamental el no implementar un sistema legal que se articule con el espíritu de la Nación. Dirá el pensador argentino:

La adopción de un sistema de gobierno, como la sanción de leyes perfectas, pueden ser las trabas éticas, intelectuales y políticas más graves para el desenvolvimiento de la vida de un pueblo. Cada pueblo exige su constitución y su ley; y si no se concibe que pueda existir sin ellas, es porque no se concibe un pueblo que haya crecido lejos del foco en que la vida y la ley forman una unidad; porque se rechaza la posibilidad de un pueblo de esa clase que pueda llegar de súbdito a la forma jurídica. La adopción de leyes largamente confrontadas con la experiencia por lo que se entiende comúnmente como pueblos nuevos, puede conducir a desórdenes provenientes de la incompatibilidad de la ley escrita y de la ley vital, manifestados por rupturas incomprensibles de la estructura social. (p. 297)

Nótese aquí que, además de exponer otra causa por las que la construcción nacional deviene fallida, Martínez Estrada trae a colación el concepto de “ley vital”. En este punto entendemos que el intelectual santafesino, además de criticar a la política por su incomprensión respecto al habitante nacional, se acerca a las nociones nietzscheanas del vitalismo. Según Martínez Estrada existe ya una ley generada por los pueblos, la cual surge de las experiencias. El *ethos* de un pueblo preexiste a su sistema legal, impuesto artificialmente desde la burocracia gubernamental. Ahora bien, aquella burocracia puede ajustarse a la ley vital preexistente o puede, como es el caso argentino, pretender construir otro sistema incompatible con la ley natural, a partir del desesperado intento por negar la realidad profunda. La Argentina deviene entonces fallida por su desajuste entre la política y lo institucional con las formas naturales que adoptan los habitantes.

Finalmente, y para dar cierre al capítulo sobre Ezequiel Martínez Estrada, aparecerá el problema de lo propio contra lo extranjero, expresado en el conflicto campo-ciudad. Hemos expuesto ya como en *La cabeza de Goliath* el intelectual santafesino realiza una crítica de la ciudad de Buenos Aires. Dicha denuncia, también presente en *Radiografía de la pampa*, coloca a la ciudad no como una salvación ante un estado de salvajismo, sino como parte del

problema nacional. Explicamos ya que, para Martínez Estrada, la distancia entre el campo y la ciudad es uno de los problemas nacionales más significativos. El devenir de la Argentina será, por tanto, defectuoso si no se plantea una unidad entre el campo y una ciudad que mira hacia Europa en lugar de hacia su interior. Esta profecía, sin embargo, no constituye una fatalidad sino un aviso que puede aún ser captado. Es decir, como ya se ha insistido, el pensador argentino no piensa el aislamiento de Buenos Aires como un fenómeno irremediable, sino que abre las puertas a una “redención” que pueda iniciar la construcción no sólo de un país en unidad, sino de toda la región sudamericana. Afirmará así el pensador santafesino que:

Sólo un Buenos Aires cerrado y desembocando en el interior habría cambiado la fisonomía económica, cultural y demográfica del país, quizá étnicamente también de toda Sudamérica [...] Esto es lo que yo llamaría la reivindicación de Buenos Aires y la remisión de sus pecados mortales para con el resto del país (1983:60)

II. Carlos Astrada

II.1 Biografía, obra y contexto histórico-político

Carlos Astrada nació en la ciudad de Córdoba en 1894, un año antes que Ezequiel Martínez Estrada. Ambos, como ya se habrá notado, lejos de la urbe porteña. Realizó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional del Monserrat de Córdoba y luego de ello, en 1913, inició su formación en Derecho en la Universidad Nacional de Córdoba. Durante su etapa universitaria cultivó un sólido interés por temáticas humanísticas y se vinculó con las figuras de Deodoro Roca y Saúl Taborda¹⁶. Al momento en que Ezequiel Martínez Estrada publicaba su primera obra, Carlos Astrada participaba activamente en uno de los acontecimientos históricos más importantes del país: la Reforma Universitaria.¹⁷ Sin haberse graduado de la carrera de Derecho, continuó estudiando de modo autodidacta y colaborando con sus publicaciones en diversos organismos de la izquierda cultural como *Valoraciones*, *Clarín*, *Sagitario*, *Martín Fierro* y *Cuasimodo*. Las temáticas tratadas en dichas publicaciones irán en torno a la ciencia, la religiosidad, la estética y la política. Se observa aquí a un primer Astrada de posicionamiento libertario a partir de su militancia juvenil. También, encontramos ya una preocupación por el concepto de mito y por el vitalismo. Otro evento de la época que llamará la atención al joven Astrada será la Revolución Rusa de 1917.

En 1927, gana un concurso con su ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual” y obtiene una beca para perfeccionar sus estudios filosóficos en Europa. En un principio viaja a Colonia y asiste a los cursos de Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner y Max Scheler. Estos tres profesores, dirá Guillermo David “figuran entre los más encumbrados representantes de la fenomenología; movimiento al que, guiados por la intención de establecer una Antropología Filosófica, imprimirán una fuerte inclinación hacia la Ética, la Psicología, la Sociología y otras ramas del saber” (67:2012). Será en esta etapa donde Astrada se nutrirá con más énfasis en la filosofía académica europea. Las problemáticas

¹⁶ Tanto Roca como Taborda fueron partícipes protagonistas de la Reforma Universitaria, acontecimiento que se menciona más adelante.

¹⁷ La Reforma Universitaria de 1918 fue un movimiento protagonizado por jóvenes estudiantes de la Universidad de Córdoba, la cual tuvo como objetivos principales la democratización de las Universidades y su giro hacia un carácter más científico. En particular, el movimiento logró la autonomía universitaria, el régimen de cogobierno (en donde se permite la participación de los estudiantes en las decisiones de gestión), la extensión universitaria, la periodicidad de las cátedras y los concursos de oposición. La Reforma Universitaria, vale decir, motivaba un objetivo mucho más ambicioso a nivel social, puesto que democratizaba el conocimiento y permitía una sociedad más moderna. Los postulados de este movimiento fueron muy influyentes para el Mayo Francés, que ocurrió medio siglo después.

tratadas por los autores a quien leyó en esta etapa serán fundamentales para comprender las principales preocupaciones del filósofo argentino. Cabe resaltar que concordamos también con Guillermo David (p. 67) cuando menciona que los profesores de Astrada en aquella época no resolvieron las aporías más acuciantes de aquella época. Dejaron pues, instalada una semilla en el pensador argentino, quien más allá de su interés por comprender la condición argentina intentó además figurar los problemas filosóficos que en sus días inquietaban al mundo entero.

Respecto a los maestros de Astrada, se entablará una amistad profunda, pero breve con Max Scheler. Este, poco tiempo después de expresarle al argentino el deseo de que siga asistiendo a sus cursos, fallece de forma repentina. Este acontecimiento imprime una profunda tristeza en el filósofo argentino, quien lamentará no haber podido acercarse más a su figura. Por otro lado, la muerte de Scheler implicará un cambio de maestro: de allí en más Astrada forjará una relación con Martin Heidegger. Atenderá también a las clases de Edmund Husserl, lo cual no es dato menor ya que este último tuvo una relación conflictiva con Heidegger.¹⁸ Durante esa época, además, Astrada se casará con Catalina Heinrich. Poco tiempo después, en 1932, el filósofo argentino deberá volver a su país principalmente por problemas de índole económico. Su paso por el Viejo Mundo le permitió una gran experiencia en el terreno de la filosofía, pero también significó el deambular por tiempos ajetreados. Respecto a esta etapa en la vida de Astrada, Guillermo David dirá lo siguiente:

Por lo demás, Alemania le ha dado una familia: mujer y dos hijos. Y ha ensanchado su experiencia del mundo hasta un punto previamente inimaginable. Astrada ha frecuentado museos, ha recorrido sus paisajes; pero también ha sido testigo de una época turbulenta: conservará en su memoria las imágenes del fervor colectivo que despertaban los discursos de Hitler, y habrá adquirido la suficiente sabiduría para comprender tanto los motivos de la infamia así como el naufragio de los mejores espíritus [...] Durante los siguientes cuarenta años, hasta su muerte en 1970, su pensamiento estará atravesado por la experiencia alemana, a la que siempre volverá desde diversos ángulos. Sus cursos universitarios, la participación activa en la vida académica así como en el debate ideológico y político de su tiempo; una veintena de libros y más de un centenar de trabajos publicados en revistas; su legado prolongado en la obra de discípulos como Alfredo Llanos o Andrés Mercado Vera, su incidencia y

¹⁸ Al momento en que Astrada hizo su paso por Europa, Heidegger entró en una disputa por desacuerdos filosóficos con Husserl, quien había sido antes su maestro. Desde el punto de vista de la filosofía, Heidegger criticará a la fenomenología husserliana, abriendo así su propio camino y confrontando con la visión de su mentor. Por otra parte, en el ascenso del nazismo, Edmund Husserl fue cesado de sus cargos por su origen judío. Al momento de su cese, Heidegger era ya el rector de la Universidad de Friburgo, aunque un año después renunció a tal puesto. Si bien no existen pruebas contundentes de que las diferencias políticas hayan llevado a Heidegger a confrontar de algún modo con Husserl, sí es sabido que los contrastes filosóficos entre ambos autores se tornaron irreconciliables.

reconocimiento por los pares en el orden internacional, y, en menor medida, nacional, grafican plenamente la estatura intelectual adquirida en estos lejanos comienzos. (p. 80)

Tras su regreso a la Argentina, se desempeñó durante un tiempo como docente en la Universidad de Córdoba y se trasladó luego a la Universidad de Buenos Aires en 1935. En 1932 da una conferencia bajo el título “Heidegger y Marx” en donde anticipa una posible unión entre el marxismo y el existencialismo. En 1933 publica su primera obra, titulada *El juego existencial*. Luego vendrán *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* en 1936, *La ética formal y los valores* en 1938 y *El juego metafísico* en 1942. Se destaca además la obra *Temporalidad* de 1943, en donde se recopilan sus trabajos de estética. Entre otros escritos que serán de importancia para nuestro desarrollo, encontramos “Meditación de Rumipal”, que data originariamente de 1935 (Prestía, 2021:544) y “Para una metafísica de la pampa”, publicado en el diario *La Nación* en 1938 (Prestía, 2021:581). Será de gran importancia para el desarrollo de esta tesis también la obra *Nietzsche, profeta de una edad trágica* de 1945, en donde Astrada reivindica muchas de las ideas del filósofo alemán y lo exime de sus acusaciones respecto al nazismo.

Ya como docente en Buenos Aires, la irrupción del peronismo en la política será clave para el filósofo. Carlos Astrada halló en este movimiento una plataforma para impulsar sus ideas filosóficas, lo cual elevó su figura de profesor a la de intelectual militante de un modelo político. A diferencia de Martínez Estrada, quien mantuvo su pesimismo respecto al futuro argentino, las turbulencias políticas que la Argentina sufrió a lo largo del siglo XX pueden explicar los vaivenes de Carlos Astrada. Mientras que la Reforma Universitaria fue un punto de partida para el objetivo astradiano de pensar una sociedad nueva, el peronismo consolidó aquel deseo del cordobés por ser uno de los impulsores teóricos de un futuro que hoy yace sepulto. A lo largo del peronismo, Astrada dio vida a los *Cuadernos de Filosofía* en 1948, año en que también publicó una de sus obras más reconocidas, *El mito gaucho*, y fue un impulsor fundamental del Primer Congreso Nacional de Filosofía del año 1949. Dicho evento, que merecerá un tratamiento más extenso en este capítulo, fue vital para expandir las ideas del peronismo a nivel mundial. Con el fuerte apoyo del aquel entonces presidente, el objetivo principal del Congreso era demostrar ante el mundo las bases de un modo de ser argentino. Cabe destacar que en aquel año se impulsó también una nueva Constitución Nacional, la cual planteaba una redefinición superlativa respecto al modo de organización social. El contexto mundial de aquella época permitía el florecimiento de nuevas maneras de

pensar y construir las sociedades y Astrada se convirtió, en aquel entonces, en uno de los ideólogos del mundo nuevo.

Por otra parte, será en aquel Congreso en donde Perón presentará uno de sus escritos doctrinarios más importantes: *La comunidad organizada*. Dicha obra se caracterizará por tener un gran componente filosófico, por lo que no es casualidad que se haya presentado en el contexto mencionado. Esta fuerte carga filosófica será a su vez motivo de sospecha respecto a la autoría. Tal misterio será expuesto del siguiente modo por Horacio González:

Al lector actual de ese raro escrito, lo asaltan toda clase de dudas sobre su autoría, pues por momentos su tono candorosamente didáctico, su llana confianza en su condición de apodíctica palabra oficial, y la enfática pedantería con la que se introduce en las más arduas cuestiones no conjugan con el estilo astradiano, a pesar de que este cultiva la erudición con saborcillo alemán y no pocas veces la aseveración paladina. Por otra parte, el filósofo y sus allegados negaron todo compromiso con ese documento. Pero ciertos números de sus pasajes, ciertas inflexiones, algún remoto giro, traen el rumor de temas que en algún momento pueden leerse en las entrelíneas de las obras de Astrada (p. 131)

Más allá de este rumor instaurado en torno a *La comunidad organizada*, lo cierto es que el Congreso de Filosofía de 1949 cumplió el objetivo de desplegar la doctrina peronista al menos a nivel nacional. Basta saber que la organización de semejante evento tuvo una clara intención política y que Astrada fue una pieza fundamental en el armado del mismo. A su vez, el filósofo expondrá en el Congreso tres de sus trabajos titulados “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, “Relación del ser con la ec-sistencia” y “La metafísica de la infinitud como resultado de la “ilusión trascendental””. En 1952, el filósofo cordobés publicará otra de sus grandes obras: *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. En aquella etapa retoma el vínculo con el Partido Comunista y frecuenta a intelectuales tales como Raúl Scalabrini Ortiz, Rodolfo Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos, entre muchos otros. Tras el golpe de 1955, Astrada se tornará hostil frente al peronismo y virará hacia el marxismo. Respecto a esta temática, Horacio González escribirá las siguientes palabras:

Astrada intentó su alianza con un poder de Estado, alianza que veía a la luz de cierto hegelianismo que le permitiría a la filosofía “pensar el destino de la época moderna”. Pero ni el peronismo ni quizás ningún otro movimiento político quiere verse como títere de la célebre astucia de la razón, por la cual le estaría reservada *solo al filósofo* la tarea de comprender el rumbo certero de la “inquietud universal”. (p. 131)

A diferencia de muchos intelectuales, quienes mantuvieron la vehemencia por el retorno de Perón luego de 1955, a Carlos Astrada le bastó con el exilio del expresidente para renunciar a su militancia peronista. Perón será para Astrada, a partir de ese entonces, un “pseudojefe con aparatosidad de revolucionario que ante la primera amenaza, por sugestión de la oligarquía castrense y por propia cobardía, huyó al extranjero” (p. 130). El golpe de 1955 significó también para Astrada su apartamiento como profesor de la Universidad de Buenos Aires. El cesanteo de su cargo, ocasionado por claros motivos políticos, llevó al filósofo a viajar a Moscú y Pekín. En esta última ciudad, el filósofo sostuvo una importante entrevista con el líder de aquel entonces Mao Tsé Tung. Tanto el fin del gobierno peronista como su viaje influenciaron a Astrada en su cambio de ideología hacia el marxismo, pero siempre emparentado con las izquierdas heterodoxas.

Más allá de su pensamiento político, los hechos acontecidos a lo largo de su vida no lo privaron de seguir escribiendo. Publicó nuevas obras tales como *El marxismo y las escatologías* en 1957, *Humanismo y dialéctica de la libertad* en 1960 y *Tierra y figura* en 1963, entre otros, así como también amplió otros escritos. Aquí encontramos los casos de *El mito gaucho*, reeditado en 1964 con nuevos comentarios principalmente en crítica hacia el peronismo y *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961), el cual es una reedición de una obra titulada anteriormente *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1946). Entre 1959 y 1962 se desempeñó como docente de sociología y lógica en la Universidad Nacional del Sur. Durante sus últimos años entabla una relación estrecha con Mario Roberto Santucho, del Frente Revolucionario Indoamericano Popular. A partir del año 1967 publica la revista *Kairós* con la colaboración de su hijo Rainer Horacio Astrada y de su principal discípulo Alfredo Llanos. Poco tiempo después, fallece en el año 1970. Puede decirse que, tras la frustración de 1955, sus últimos años se vieron marcados por lo que Horacio González llamará el “atolladero de la política y de la filosofía política argentina de aquel tiempo: *la ensambladura entre nacionalismo y marxismo*” (p. 135).

De esta breve biografía puede obtenerse la idea que aquí sostendremos sobre cuatro períodos en la vida intelectual de Carlos Astrada. En una etapa inicial que va desde sus primeros escritos en 1916 hasta el viaje a Europa en 1927 encontraremos a los sucesos principales de la Revolución Rusa y la Reforma Universitaria y, en el caso personal de nuestro autor, a un ciclo filosóficamente atravesado por el anti-positivismo, las preocupaciones políticas y estéticas y un ya gestante pensar metafísico. El período 1927-1945

está signado por el viaje a Europa y la gran experiencia que significaron las clases de Scheler, Husserl y Heidegger, entre otros. Se observa aquí una cristalización de la filosofía astradiana y un recorrido que desemboca en el existencialismo como problema angular del siglo XX, aunque ya con algunos tintes marxistas. Luego, ya con Perón como presidente, encontraremos un período de corte más nacionalista en donde el filósofo nuclea el existencialismo con su adherencia a los principios políticos del peronismo. Finalmente, luego del golpe al expresidente, entre 1955 y hasta su fallecimiento en 1970, Astrada retomará una senda menos nacionalista para intentar una suerte de síntesis entre el marxismo y el existencialismo que nunca habría dejado de construir. Cabe aclarar que, si bien el autor mantiene aquí algunas ideas respecto al devenir nacional, estas ya no encuentran a la figura de Perón como articuladora de aquel destino. Más bien, en este período Astrada seguirá sosteniendo sus principios vinculados al existencialismo y a la condición argentina, pero ya no adherirá a los principios justicialistas ni reposará en la figura de Perón como líder de ningún tipo de revolución.

II.2 Diagnóstico del ser argentino en la obra de Carlos Astrada: tierra, mito y dispersión

II.2.1 El hombre argentino como tarea inconclusa

En el siguiente apartado observaremos tanto el diagnóstico de Astrada respecto al ser argentino como las influencias filosóficas que llevaron al pensador a tales conclusiones. En principio, a diferencia de Martínez Estrada, Carlos Astrada tendrá una visión más optimista en torno al poblador de las pampas argentinas. Podría desde un inicio criticarse aquí que la visión de ambos filósofos resulta esencialista, puesto que mientras en la de Martínez Estrada yace la imposibilidad de cultivo intelectual y espiritual, en la de Astrada nos encontraremos con ciertas características o aptitudes que hacen del poblador pampeano un ser naturalmente dotado de talentos varios. Creemos que, si bien existe un dejo de esencialismo en ambas posiciones, estas no agotan el análisis de los autores, ya que las ideas tanto de Martínez Estrada como de Astrada respecto a la proyección del ciudadano argentino no se limitan a las aptitudes o falencias con que nace el hombre de la pampa. Si en el intelectual santafesino hemos defendido que el destino nacional depende de un esfuerzo de introspección y armonización entre los sectores sociales, lo mismo sucederá con Carlos Astrada.

Así entonces, las características esenciales con las que nacerán los pobladores del campo argentino no explican una fatalidad nacional, sino el punto de partida con el que se pueden construir diversos finales, caminos contrapuestos. Un dato que sí será correcto es el de que Martínez Estrada parte desde un inicio mucho más escabroso que Astrada. Sin embargo, nuevamente el análisis sobre la influencia telúrica es casi idéntico. Expresado esto, el punto que precisamos esclarecer es el de que los esencialismos de los que parten tanto Martínez Estrada como Astrada no determinan de antemano el futuro de la nación, ni siquiera el trazado de su recorrido. Los escritores más bien hablan de las condiciones en que nace una sociedad, pero no de que esta se halle limitada al recorrido de un solo camino.

Ahora bien, para iniciar nuestro camino en torno al análisis que Astrada hace del ser nacional debemos en principio desarrollar las influencias existencialistas del autor para, luego, hacer un recorrido más extenso de una de sus obras más influyentes: *El mito gaucho*. Más adelante, observaremos como el divorcio del autor con el pensamiento peronista generará algunos giros respecto de su análisis antropológico. Veremos también, que dicho divorcio no implicará una total ruptura con el pensamiento inicial, puesto que Astrada mantendrá muchos de sus ideales aún intactos hasta su muerte. Así, en suma, haremos una pequeña división de este apartado en las cuatro etapas cruciales de la obra astradiana que mencionamos en el anterior apartado: un primer momento dedicado al vitalismo y el anti-positivismo (1916-1927), otra etapa signada por el existencialismo y la experiencia europea (1927-1946), un tercer estadio en sintonía con la experiencia peronista (1946-1955) y un último período marcado por el intento de síntesis entre marxismo y existencialismo (1955-1970).

Es en principio imposible hablar de las condiciones existenciales del ser argentino sin comprender que Carlos Astrada dedicó su vida filosófica a desentrañar las problemáticas que presentaba el existencialismo en sí. Es de este modo como, ya a partir de 1918, podemos encontrar obras del autor que inician un recorrido sobre estos asuntos. En este sentido, como menciona Marcelo Velarde Cañazares en su artículo “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943” (2011) “Astrada luchó siempre por elevarse a la universalidad de la filosofía manteniéndose fiel a su propia condición” (p. 169). Es decir que, más allá de las influencias mencionadas en esta tesis, la meta de Carlos Astrada siempre fue la de elevar una propia filosofía existencial que pueda posarse en el territorio del saber universal. Se observa entonces en el intelectual argentino una polaridad entre la ansiedad de

ser en cuanto aspiración espiritual a la eternidad y la conciencia de la finitud de existir. Dicha antinomia entre el tiempo y la eternidad encontrará un punto de conciliación por medio de una visión poética de la tierra. Este asunto cobrará centralidad al momento de relacionar las fuerzas telúricas a la formación del ser argentino.

Así, mucho tiempo antes de escribir *El mito gaucho*, Astrada mencionará en un texto de 1925 llamado “Sonambulismo vital” que la vida espontánea y mudadiza de los gitanos invoca aquel objetivo de eternidad. Desde una visión nietzscheana que evoca el sentido de la tierra, Astrada afirmará que “impulsado por misteriosa fuerza telúrica y guiado por un certero instinto vital, el gitano es sonámbulo del sueño cósmico de la vida” (2021:313). Así, para Velarde Cañazares, “el gitano no tendría ninguna inquietud espiritual, y su dejarse llevar daría lugar a una ensoñación simétricamente tan unilateral como aquella de la creencia en la inmutabilidad de un ultra-mundo” (2011:171). Este escrito del joven Astrada resulta interesante dado que en primer lugar observamos ya un primer acercamiento al pensamiento nietzscheano. Por otra parte, serán las citadas características del gitano aquellas que luego el filósofo trasladará hacia el gaucho. Vemos entonces como tanto la lectura de Nietzsche como el ideal telúrico se van amoldando en esta primera etapa del intelectual argentino.

Otro indicio de que la obra astradiana excede las influencias del peronismo es su breve ensayo de 1932 titulado “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”. Aquí el argentino ya trata el existencialismo a partir de una contraposición entre Marx y Heidegger. Según Astrada, estos dos filósofos alemanes coinciden en priorizar la historicidad social. Sin embargo, luego Marx se orienta a la transformación revolucionaria de la condición humana, mientras que Heidegger se vuelve hacia la comprensión metafísica del ser que se halla en esa misma experiencia cotidiana de la finitud. En aquel entonces, el argentino se volcará más sobre el ideal heideggeriano. En 1933, año de publicación de *Radiografía de la pampa*, Carlos Astrada también dará a luz una obra titulada *El juego existencial*. En dicho texto, categorizado por Velarde Cañazares como “el primer libro de filosofía existencial en la Argentina” (p. 173), ya se observa en Carlos Astrada un impulso por contribuir sus propias ideas a la filosofía. Sostendremos aquí que, si bien Heidegger ha sido una de las principales influencias del intelectual argentino, se observa en esta obra una fuerte connotación nietzscheana.

Así, Astrada se encargará de argumentar en *El juego existencial* que la esencia de la existencia humana posee un carácter lúdico y que el mundo en sí, concebido como el

conjunto de lo humano existente, es un juego. Cabe resaltar, que el concepto de juego utilizado por Astrada alude a una profundidad y gravitación que exceden el mero juego por diversión. Según Alfredo Llanos, en esta obra “la vida social del hombre es un juego, a veces trágico, pero que tiene reglas inflexibles; no se desarrolla al azar ni depende de inefables esperanzas ultraterrenas” (1962:27). Por otro lado, Astrada comprende a la existencia como nihilidad y será la conciencia de este hecho el juego en que el ser humano está insertado. Pero, ahora bien, si la existencia esgrime este carácter de juego bien podemos preguntarnos qué es o en qué consiste dicho juego, cuestionamiento que Astrada también se hace. De este modo, el filósofo argentino desarrolla en un principio que existen diversas clases de juego (juegos sencillos y complejos, de uno o varios jugadores, de azar, etc.). Sin embargo, como afirmará Llanos (1962:28), para elucidar ese concepto Astrada se remontará al juego de los niños, puesto que en él yace la esencia metafísica del hombre. Notamos aquí nuevamente un guiño hacia la filosofía nietzscheana, en particular a la idea del niño como última transformación de Zaratustra. En su artículo “Nihilismo, juego y pampa en la filosofía de Carlos Astrada” (2015) Lucas Aldonati afirmará lo mismo expresándose del siguiente modo:

¿Por qué motivos se señala al juego del niño por sobre todos los otros como el más esencial? En la niñez se encuentra ya lo esencial del hombre, lo que necesitará para el resto de su vida. Ser plenamente hombre será en cierta medida hablar del niño eterno que postula Nietzsche. Esta figura de niño eterno, realiza una inversión de los valores y de las tareas; el juego no es ni más ni menos que un trabajo, con la seriedad y la responsabilidad que todo trabajo requiere. El cuento del niño, es la verdad que se va a encontrar en el mundo. (p. 23)

De tal modo, lo realmente imprescindible para que exista el juego es la predisposición que hallamos en el infante. Es decir, el niño impone una actitud soberana que logra transformar a las cosas con las que juega en parte del juego, eximiéndolas de ser lo que en realidad son. Y, si en *El juego existencial* Carlos Astrada ya aparece inmerso en las ideas del nihilismo nietzscheano, en “Meditación de Rumipal” (1935) encontraremos los primeros indicios de un análisis sobre la tierra autóctona. Aquí, según Velarde Cañazares “los frutos de la lucha comunitaria por transformar la naturaleza en hábitat social comienzan a revelárseles más claramente al filósofo como productos artificiales no menos dotados de sentido y donde a veces puede verificarse incluso la experiencia metafísica” (p. 174). En este breve texto, donde el filósofo cordobés nos habla del lago artificial, se observa el modo en que la fuerza telúrica y la técnica del ser humano van, emparejadas, conformando el ser nacional. El espíritu y la tierra conjugan entonces el encuentro entre tiempo y eternidad. Aparecerá lo que

ya en la etapa peronista es el sentido histórico del ciudadano argentino, llamado por la tierra a cumplimentar una orden que lo eleve hacia la trascendencia.

Dicho destino, se desarrollará con mucho mayor detalle en *El mito gaucho*, obra en donde Astrada se ocupará también de exponer la condición nacional. Encontraremos aquí algunas de las más importantes ideas a analizar en nuestra tesis. Hemos de destacar, a su vez, que nos corresponde analizar las dos ediciones de dicha obra (la primera de 1948 y la segunda de 1964). Observaremos aquí que las ideas nuevas expuestas en la segunda edición siguen ratificando el rumbo filosófico del autor, pero ya en conflicto notorio con la experiencia peronista y la figura de Perón. Ya con un gran recorrido trazado en su filosofía, Carlos Astrada decide publicar en 1948 una obra en donde se analicen con detalle los rasgos que hacen a la argentinidad. Para cumplimentar dicho objetivo, el intelectual sabía que podía sostenerse en otro escrito argentino que le resultaría vital: *Martín Fierro*. De tal modo, no podemos comprender lo escrito en *El mito gaucho* si no lo entendemos también como un estudio del *Martín Fierro*. Para Carlos Astrada, el poema de José Hernández será nuestro mito constitutivo. Ante esta afirmación, es nuestra tarea entonces esclarecer qué implica esta connotación de mito y cómo es que a partir de allí el filósofo argentino edifica las bases de una nacionalidad y proyecta su destino. Diremos entonces, en primer lugar, que el concepto de mito en Astrada marca una fuerte influencia de Heidegger, quien se referirá a la poesía como el modo más puro para transmitir las verdades históricas.¹⁹ Esta noción, por otra parte, puede también vincularse a Nietzsche, en tanto el filósofo exalta la visión del artista a la hora de crear nuevos valores.

Pero, volviendo a Astrada, el mito se constituye en palabras de Alfredo Llanos como “el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad relativos a la finalidad, todavía en ciernes, a que ella tiende” (1962:52). Es decir, en principio el mito es un tipo de saber originario que nace no desde el pensamiento individual sino ya desde un trasfondo colectivo. Dicha creación mítica permite a una comunidad el proyectarse a futuro, construirse un devenir. Cabe aclarar también que, como menciona Nora Bustos en su trabajo *El uso del concepto de mito en la obra de Carlos*

¹⁹ En una segunda etapa de su pensamiento, Heidegger escribe en *El origen de la obra de arte* (1936) una tesis en la que la esencia de la obra de arte tiene por finalidad instalar un mundo, dar inicio a la historia. Es decir, para Heidegger el arte permite el comienzo de la historia entendida no como la narración de una serie de acontecimientos, sino como el acontecimiento de ingresar un pueblo en su propio destino (1960:61). Asimismo, dirá Heidegger en dicha obra que todo arte es esencialmente poesía. Es así como para el filósofo alemán es la poesía aquella que tiene el poder de generar la historia.

Astrada (2009), “la nación no es simplemente un espacio, sino que son un conjunto de estados anímicos que conforman una comunidad, un pueblo que se siente propio por su esencia telúrica” (p. 5). Ante tales designaciones, el mito es entonces una herramienta fundamental, prehistórica, con la que cada pueblo comienza a proyectar su devenir en la historia. A su vez, si bien la nación no es solo un espacio, es imposible pensar al mito desenraizado del factor telúrico. El mito, si bien es captado por el pueblo, surge desde lo más profundo de la tierra. Como menciona Alfredo Llanos “las expresiones telúricas y vitales se refugian en el mito y desde él impulsan los movimientos que surgidos de la entraña del pueblo lo elevan al cumplimiento de sus grandes destinos” (1962:52).

A partir de estos comentarios podemos concebir al mito entonces como un fermentador de las proyecciones vitales de una comunidad, que se cierne sobre las profundidades telúricas y que debe ser captado por el propio pueblo. La necesidad de captar o interpretar el mito será fundamental puesto que para Astrada esto es lo que lleva a los pueblos hacia su realización o su olvido en los oleajes de la historia. Así, en el caso argentino, si bien el impulso originario del mito no puede ser abolido, revisitando las propias palabras de Carlos Astrada, este “puede, sin embargo, ser desvirtuado, falseado, traicionado” (2006:17). El autor se referirá en este sentido a la clase dirigente, la cual pretende la deserción del mito al promover las ideas extranjeras, pero también al academicismo que se encierra en su propia torre infranqueable, esquivando la tarea de comprender la identidad nacional y avocándose a la mera repetición de los textos foráneos. Cabe destacar que el intelectual argentino arremete aquí contra las ideas civilizatorias originadas en la prosa sarmientina, que evocan al gaucho como una figura inadecuada, cuando no perjudicial para el desarrollo argentino. Como dirá Alfredo Llanos, para Carlos Astrada la promoción de culturas extranjeras sólo brindan “una existencia parasitaria, mas no alcanzan a convertirse nunca en defensas seguras ni puede edificarse nada sólido sobre ellas, pues carecen del soplo creador del propio espíritu que es el que les insufla vida y dinamismo” (1962:54). Por el contrario, mantener en vigencia las ideas plasmadas en el *Martín Fierro* permitirá para Astrada “la continuidad histórica de la comunidad argentina” (2006:83).

Debemos responder entonces, ¿cuáles son las características del ser argentino que en el mito se alojan? ¿Cómo argumenta Astrada sus ideas sobre la constitución del habitante nacional? Para responder a la segunda pregunta, debemos tener en consideración que los supuestos antropológicos utilizados por Astrada en su obra son, según él, “tomados en el

sentido kantiano de una antropología pragmática” (2006:180). Se refiere con ello a lo que el hombre puede hacer de sí mismo a partir de su carácter moral y de las influencias que recibe de los otros hombres con quienes habita el mismo suelo. Tendrá en cuenta también, en este sentido, la cuestión telúrica lindante al clima y el suelo de una región. Dirá finalmente sobre esto Astrada que “las cualidades reales en que se transforman las posibilidades o predisposiciones, que traemos al mundo como herencia, son el resultado del medio, tanto físico como social” (p.180). Dicha noción será fundamental ya que aquí el intelectual argentino se está oponiendo de manera contundente a la idea de raza o a la filiación sanguínea que pueda llegar a tener una cultura. La cuestión telúrica entonces cumple la función de negar la constitución de un pueblo solo por la vía genética. Resultará aquí pertinente observar una cita de la segunda edición, en donde Carlos Astrada arremete contra quienes mantienen este criterio para juzgar a las diversas etnias que habitan el país:

En las disquisiciones acerca de Martín Fierro, por parte de literatos y aficionados a la retórica y a levantar cátedra de moral o de sociología, han sido comparados y valorados “social y moralmente” el *indio*, el *gaucho* y el *negro*. [...] Aferrados a la noción ya perimida de “raza” ignoran, primero, el fenómeno de la hibridación y su alcance; segundo, que la antropología cultural vigente desde hace aproximadamente treinta años, asigna carácter de factor preponderante en la configuración de los tipos humanos, no a la sangre, sino a la tierra, el influjo telúrico. Aceptando, aparte de la demostrada por los que integran el núcleo de la célula, una relativa constancia de los genes, lo aluvional sanguíneo venido de otras comarcas los modifica y enriquece biológicamente por la inevitable mezcla de sangre, y la única constancia configuradora que ofrece el tipo humano es la que en él le imprimen las peculiaridades telúricas de su *hábitat*. (p. 24)

Ahora bien, ya explicados los supuestos mediante los que Astrada categorizará al habitante nacional, cabe destacar una de las cuestiones más importantes: el sujeto histórico al que se referirá el filósofo argentino para determinar las características del ser nacional será justamente el gaucho interpretado por el personaje de Martín Fierro. Ya develada una gran parte del misterio, podemos preguntarnos entonces qué características tendría este individuo que encarna nada más ni nada menos que el protagonista de un mito. En primera instancia, entonces, nos referiremos a un apartado de la segunda edición de *El mito gaucho*, en donde Astrada se encarga de revisar el cuño etimológico de la palabra gaucho. Observará aquí el filósofo que dicho concepto, lejos de relacionarse a la idea de bandido, proviene de la palabra *Chauch*, la cual en árabe significa “conductor de ganados” (2006:57). De tal modo, la invasión árabe a España introducirá la palabra *chaucho*, que se convertirá al español en el aquí mencionado gaucho. Más adelante dirá Astrada que, cuando Juan de Garay arribó a las

costas del Río de la Plata en 1580, los vascos y asturianos de su comitiva civil estaban impedidos de vincularse con las mujeres indígenas para así no perder la pureza racial. Por su parte, los soldados moros y andaluces sí podían convivir con tales mujeres, siendo el gaucho hijo de esa hibridación. El cordobés concluye entonces en que el gaucho argentino es de “neta ascendencia moro andaluza” (p. 61). Tras dar a conocer este dato, el filósofo argentino mencionará al escritor Émile Daireaux, quien dirá que el origen del gaucho posee un escenario mucho menos peyorativo del que comúnmente se conoce y que su importancia social, si bien ignorada durante largo tiempo, es desde sus orígenes irrefutable.

Así, una vez vista la etimología que da explicación y fundamento al sujeto que Astrada privilegiará, podemos continuar con uno de los párrafos inaugurales de la primera edición, en donde el filósofo argentino expresará que:

En su actual formato espiritual, el hombre argentino, por su actitud humana, por su fervor por lo noble y grande, revela el señorío de una estirpe, brote nuevo de una muy vieja hidalguía. Vivaz de inteligencia, rápido en la concepción y en la asimilación, frecuentemente improvisador y repentista, tanto en la producción intelectual como en la acción política y la vida de convivencia, suele entregarse a un esfuerzo intermitente y variable en su dirección y asimismo aparecer como un virtuoso del entusiasmo por el entusiasmo mismo. (p. 70)

Sin embargo, como ya hemos mencionado, este sujeto fue negado por una clase dirigente, que, "mirando hacia afuera en búsqueda de "inspiración" y aparentes lemas constructivos, dio la espalda a los orígenes" (p. 83). Será entonces como el gaucho que debería ser idealmente el arquetipo del ser argentino es convertido en paria. Pero, ante esto, el filósofo argentino dirá lo siguiente:

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 de los trigales; era, pues, el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad (p. 83)

Tal cuestión será importante, ya que para Astrada es parte también de la caracterización del gaucho esta visión que trae de paria respecto de sus superiores. A partir de ello, el personaje rememora la idea de una argentinidad escondida o que se rinde ante un modelo colonial de personalidad. Pero esta tragedia también convierte al gaucho en un ser resistente y corajudo: en un hombre heroico. Dirá ante ello Astrada que también el hombre argentino no es futurista sino "porvenirista" (p. 118), cuestión que se analizará con más detalle en un apartado respecto a la proyección del ser nacional. Por el momento, aclararemos

que para el filósofo argentino, "el tiempo se temporaliza desde el futuro, en tanto éste es expectativa vital y existencial de lo que ya se encuentra en gestación" (p. 118). Es fundamental tener en cuenta esta característica del argentino como producto de un conjunto aun no asentado ni con sus leyes ni con la naturaleza. Respecto a tal cuestión, y en relación con la idea de proyección, el filósofo cordobés no negará dichas condiciones negativas en la constitución del ser argentino, a saber, la fragilidad de sus instituciones a partir de la difícil tarea de homogeneizar a un crisol de culturas en disputa. Sin embargo, a diferencia de Martínez Estrada quien tomaba al gaucho como sujeto acabado, dirá Astrada que el argentino es "algo todavía plástico, que afanosamente busca su forma consistente" (2006:70), pero que, "no obstante el inacabamiento y el hacerse en que se encuentra nuestro hombre, hay ya un estilo argentino, y el hombre nacido en nuestro predio, aunque anude su nexo sanguíneo en otras latitudes, será impronta viva de este estilo" (p. 70).

Por otra parte, en la segunda edición, además de las ya observadas críticas ante quienes mantienen la noción de raza, Astrada se encargará de seguir ofreciendo argumentos para transformar al gaucho en el sujeto histórico que tiene en sus manos la posibilidad de formar una nación bienaventurada. En un pasaje, el filósofo se valdrá del juicio de Charles Darwin, quien en un recorrido por la Patagonia y la provincia de Buenos Aires entre 1833 y 1834 sostuvo lo siguiente:

Durante los últimos seis meses he tenido ocasión de estudiar el carácter de los habitantes de esas provincias. Los gauchos, o campesinos, son muy superiores a los habitantes de las ciudades. Invariablemente, el gaucho es muy obsequioso, muy cortés, muy hospitalario; jamás he visto un caso de grosería o de inhospitalidad. Lleno de modestia cuando habla de él o de su país, es al mismo tiempo atrevido y bravo.²⁰

Astrada, como es de esperar, justificará lo expresado por Darwin diciendo que mientras en las ciudades el estilo de vida toma la forma del vacío superficial, de la copia degradada, es en aquellos rincones visitados por el naturalista donde la cultura auténtica se asienta en lo vernáculo. Como complemento de lo afirmado por Darwin, entonces, el filósofo argentino dirá lo siguiente:

La pampa es el hábitat de hombres de una naciente cultura del silencio que por natural proceso tiende a centrarse en valores expresivos raigales que ciñan el contenido de ese silencio en la palabra con vida y plenitud Frente a esta posibilidad cultural propia, cuyo portador tiene modestia y discreción, surge en las ciudades una cultura de la

²⁰ Carlos Astrada obtendrá estas palabras de Darwin a partir de la obra *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, 1946, edición Gil, p.108.

chachara, del bullicio, de la palabra vacua, del desencuentro en torno a lo foráneo no asimilado, sino copiado, cultura que se diluye en el cosmopolitismo y el desarraigo que lo caracteriza. (2006:51)

A su vez, las valoraciones extranjeras extraídas por Astrada no culminarán allí. Luego de la cita a Darwin, el filósofo argentino hace referencia a la *Real enciclopedia universal alemana*, la cual remarca la hibridación del gaucho con el indio. A ello suma Astrada las nociones del historiador de la literatura, filólogo y arqueólogo Alfredo Dornheim, quien verá al sujeto en cuestión como el surgir de una “nueva capa social, la que de ningún modo podía llegar a ser incorporada en la estructura social de la tradición europea” (p. 55). Se referirá luego Dornheim al gaucho como un sujeto lleno de ideales humanos y políticos que se sacrificó por la libertad del país y su engrandecimiento. Complementará Astrada que ya consumado dicho sacrificio, el gaucho dio lugar al criollo “mediante mezcla de su sangre con la del aporte inmigratorio europeo y con el renovado del árabe oriental” (p. 55). Se conformaría así un tránsito del gaucho a otra forma de sí mismo que mantenga viva la tarea histórica de representar ante el mundo el modo de ser argentino.

Finalmente, no podemos cerrar este apartado sin mencionar que, así como Martín Fierro cumple con la función de ser el garante del destino histórico argentino, aparecerá la figura del viejo Vizcacha como antagonista. A diferencia de Martínez Estrada, quien observaba en este personaje un atisbo de honestidad destacable, para Carlos Astrada, Vizcacha representa a la oligarquía argentina, en principio, porque actúa en función de un “mandante oculto, pero real” (p. 130) al que se relaciona, en la historia nacional, con las potencias extranjeras. En la obra de José Hernández, Vizcacha es un hombre de edad avanzada y con apariencia de renegado y ventajista. Se puede establecer aquí una tríada entre Martín Fierro, su hijo y Vizcacha, en donde el primero representa el arquetipo de la argentinidad, el segundo su legado y el tercero aquel mandado por órdenes de afuera a hacerse cargo de dicho legado. El hijo de Fierro, en ausencia de su padre, es aconsejado entonces por un personaje de “jerarquía negativa” (p. 130) que lo desvía de los valores morales que encarna el protagonista. A pesar de la astucia de Vizcacha, Astrada no lo categoriza como un ser poderoso y temible, sino como un “pobre diablo” (p. 130). Dicha caracterización valdrá también para la oligarquía argentina, la cual es, con cierta inocencia, tomada por todopoderosa y sagaz cuando en realidad para Astrada es en esencia mediocre e inoperante. Respecto a tal tema, el intelectual argentino se expresará del siguiente modo:

De un tiempo a esta parte [...] el pueblo [...] se ha forjado, en su ingenua buena fe una idea excesiva, exorbitante, de la oligarquía hasta ayer influyente, de su fuerza y sagacidad política. Le atribuye un poder superlativamente diabólico en el orden económico y político, lo que es un grave error, una ilusión proveniente de una falta de óptica para lo que está detrás de su *modus operandi*, suscitándolo y activándolo. Porque no ha habido, dentro de la dinámica social e histórica argentina, nada más imponente e inerme que nuestra clase oligárquica, que no demostró nunca estar animada de energía creadora, de impulso constructivo, que carece de iniciativa operante y de verdadero espíritu de empresa, y que se la ha pasado invocando, con alarde baldío una ascendencia histórica a la cual, de ser la suya, lo que es dudoso, le ha sido totalmente infiel. (p. 130)

Así, el viejo Vizcacha, como la oligarquía argentina, posee un pensamiento utilitarista y con mezquindad actúa siempre en favor de sus intereses. Sus consejos tienden en todo momento a evitar lo vital para mantener la comodidad, a no profundizar el pensamiento en empresas morales y honrosas cuando se puede elegir una vida sencilla y placentera haciendo uso del mero egoísmo pragmático. Sin embargo, a la hora de su muerte, se confirma que Vizcacha siempre trabajó por cuenta ajena y que, sin contar las propiedades que había sido mandado a cuidar, él era propietario de un puñado de objetos con muy poco valor. Nada se lleva el viejo Vizcacha tras su muerte, reforzando la idea de que sus consejos fueron tan vacíos como su vida entera. Tras el acontecimiento, al hijo de Fierro se le nombraría otro tutor, pero pasada ya la mala experiencia, este elige deambular como su padre con el fin de asumir su mayoría de edad. Finalmente, cabe aclarar que en la segunda edición de esta obra, Carlos Astrada también asociará a Vizcacha con la figura de Perón. Tras el golpe de 1955, el filósofo argentino considerará al expresidente como una figura paternalista que impidió, así como Vizcacha, la plena realización del pueblo argentino retratado en el hijo de Fierro. Tal idea implica la conclusión de que aquel destino histórico del gaucho aún no había sido alcanzado para Astrada, y que el mismo seguiría esperando en su profundidad telúrica el ser, en algún momento, despertado de su sueño. Concluiremos entonces con un último apartado en donde el filósofo cordobés hace referencia a la frustrada experiencia peronista:

Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó, empero, que el segundo óbito del Viejo Vizcacha fue, tras un simple letargo, sólo aparente, y que el pueblo –el proletariado- engañado, carente de conciencia de clase, había sido víctima de un ominoso paternalismo, el cual le impidió adquirir una ideología orientadora. 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. (p. 136)

II.2.2 La pampa como esfinge: el rol de la pampa en la obra de Carlos Astrada

Como se ha mencionado en varios pasajes de este trabajo, el carácter del ser nacional y su mito constitutivo afloran desde las entrañas de la tierra. Esta afirmación astradiana implica la idea de que el terreno influye de modo excepcional en la identidad argentina. Y es que, así como para Martínez Estrada la pampa significó un espacio de fundamental importancia en las desventuras del habitante nacional, Astrada también se encargará de describir a este espacio y de conferirle un protagonismo supino a la hora de conformar el carácter argentino. Dicha noción, ya hemos establecido, no es originaria de ninguno de los dos autores. Desde Sarmiento la pampa en sí fue tratada como objeto de estudio en vinculación con el intento de establecer una antropología argentina. Por otro lado, fueron diversos los autores que enfatizaron a esta región geográfica y le encomendaron cierto misticismo en torno a un poder oculto. Es por ello que aquí no nos interesa la mera caracterización de este territorio como influyente en la pregunta por el carácter nacional, sino que nos compete investigar el porqué de dicha afirmación. Es decir, los argumentos mediante los cuales la pampa se transforma en el espacio principal de influencia para el modo de ser argentino. También serán distintas las conclusiones a las que llegan tanto Martínez Estrada como Astrada y es en esa diferencia en donde reside otro de nuestros intereses. Luego, ya desarrolladas las ideas nietzscheanas en el capítulo anterior, veremos cómo las nociones del filósofo cordobés en torno al ser nacional y al terreno se conjugan con el nihilismo. Una vez concluidas esas tareas de carácter interpretativo, podremos avanzar hacia conclusiones más generales en la tesis presente.

En principio, entonces, el primer trabajo en donde Carlos Astrada incluye al paisaje como determinante del carácter humano será “Meditación de Rumipal” (1935). En dicho escrito, inicia el filósofo argentino mencionando que la existencia humana posee momentos en que puede olvidar su “esencial carácter de ente prisionero de su nihilidad” (2007a:73). Estos momentos no sólo se darán gracias a la convivencia social y a la vida trivial, sino también frente a la belleza que en ciertas circunstancias nos ofrece el paisaje natural. El escenario que se visualiza en las aguas del gran embalse y el lago Rumipal es para Astrada digno de absorber al ser humano, liberándolo de aquella nihilidad. Luego de algunos pasajes en donde se describe el paisaje, el filósofo cordobés inicia una reflexión aquí ya comentada sobre las propiedades de la técnica, puesto que Rumipal es un lago artificial. En franca unidad con el paisaje, el argentino que allí reside establece un modo de vida único que lo

eleva ante el devenir histórico. En este pequeño escrito ya se encuentra patente la idea astradiana de cómo la naturaleza influye en las acciones humanas, las cuales también en permanente juego logran moldear al paisaje. En uno de los últimos pasajes de este texto, Carlos Astrada demuestra ya comprender que el factor telúrico es esencial para la construcción de un modo de vida nacional. El filósofo argentino aquí exclamará lo siguiente sobre unos niños que salen de su jornada escolar en la zona:

Con el aire y con la luz irán absorbiendo el ambiente hasta transformarlo en ritmo de la propia sangre, en incentivo de sus entusiasmos, en saludable reserva de energía y serenidad para la edad viril [...] No hemos visto maestra de estos niños, pero, también ponemos nuestra esperanza en la sabiduría plástica que, para ellos, fluye de la lección tácita y permanente del agua, de la montaña, de la luz, en policromada síntesis. (2007a:78)

Tres años después de este trabajo, Carlos Astrada escribirá “Para una metafísica de la pampa” (1938), en donde ya se aboca a analizar las características de dicho terreno y el modo en que ellas influyen en el modo de vida argentino. Es aquí en donde el filósofo argentino ya habla de la pampa como “nuestra esfinge” (2007a:15). Esta idea esboza la teoría de una pampa enigmática, cuyo secreto fundado en la extensión ilimitada debe ser traducida por los argentinos para realizarse como pueblo, para afianzar su identidad: “¡O descifras mi secreto o te devoro!” (p.15) nos dice la esfinge. Más adelante, Astrada complementará su idea mencionando lo siguiente:

No es empresa fácil ni placentera enfrentarse con la esfinge; no es una oportunidad contemplativa ni un problema hacia el que vacamos por ocio o mera curiosidad intelectual, sino el primer acto de un drama que acontece en nosotros mismos, y en cuyo tiempo y ámbito viene a inscribirse nuestro destino espiritual e histórico. (p. 15)

Encontramos aquí ya conjunciones entre las ideas del filósofo en *El juego existencial* y algunas de las cuestiones que se cristalizarán en la obra consagratoria *El mito gaucho*. El juego que nos ofrece la pampa a través de su enigma implica un drama, es una problemática profunda que envuelve al argentino. Astrada, bajo este marco, lejos de considerar a la influencia de la pampa como decisivamente negativa, mencionará que “para saber qué somos y qué queremos ser, debemos, antes que nada, esforzarnos por indagar y precisar la forma peculiar de existencia del hombre pampeano” (p. 16). Dicha afirmación implica, para el filósofo cordobés, la necesidad de hacer un análisis del ser del habitante argentino para con ello tejer un hilo, una proyección del devenir nacional. Así, ya en este texto deja traslucir Astrada su intención filosófica de rastrear las metas del hombre pampeano a partir de su

autocomprensión. Dirá él mismo que su problema es el de “poner al descubierto la estructura esencial y las posibilidades del hombre argentino” (p. 16).

Ahora bien, ¿por qué la pampa se nos presenta con tal profundidad? ¿Qué la transforma en esta esfinge de la que habla Astrada? Según el filósofo cordobés, la pampa es un espacio cuya honda extensión produce la sensación de dispersión. Logra con su inmensidad este terreno crear la sensación del vacío, de la nada en quienes la habitan. Y, además de inmensa, la pampa se caracteriza por su desolación. Es decir, en esta enormidad no se halla más que ausencia, una ausencia que quiebra el espíritu de sus pobladores. Esta confluencia entre la inmensidad y la soledad producirán en el ser nacional una carga de sensaciones que le imprimen una personalidad específica. Hasta aquí, el análisis de Astrada no dista mucho de las ideas de Martínez Estrada, quien califica también al suelo pampeano como un extenso paraje desolado que infunda depresión e incertidumbre. A su vez, esta dispersión en el horizonte infinito de la pampa será para Astrada el provocador de la melancolía argentina. Así, el filósofo cordobés expondrá lo siguiente sobre el ser nacional:

El hombre de la pampa [...] es constitutivamente un ser de la lejanía, vale decir que es doblemente excéntrico, pero cuyo existir no puede recuperarse por retorno, recogerse en su propio e inmanente impulso. A él no le ha sido dable centrarse en su peculiar existencia, y desde ésta establecer y señorear un equilibrio con su contorno físico y humano. Todo su ser es una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual (ontológico) de la infinitud monocorde de la extensión. Ontológicamente, la melancolía es aquí una inercia totalizadora. Totaliza la sombra de un ser sin dejarnos entrever la imagen inestable y oscilante que la proyecta sobre la reiterada y total monotonía de la pampa. (p. 20)

Cabe resaltar aquí la noción de “inercia totalizadora”, puesto que esta será una de las influencias más fuertes que la pampa imprime en el argentino. En un principio, entonces, puede parecer que las nociones aquí descritas por Astrada son idénticas a las propuestas por su par santafesino. Ahora bien, como ya se ha explicado antes, para Martínez Estrada estas similares características en conjunción con otros elementos sociales transforman al gaucho en un sujeto sin proyección, mientras que para Astrada la posibilidad de vencer esta inercia totalizadora se halla abierta. Por otra parte, si bien en “Para una metafísica de la pampa” el filósofo cordobés expresa estas nociones, ya en *El mito gaucho* la pampa se transformará en la guardiana del mito nacional. Es dable, de todos modos, que sea el propio habitante quien extraiga del fondo telúrico aquel mito y pueda proyectarlo para asentar una comunidad justa y libre. Así, la gran diferencia entre Astrada y Martínez Estrada residirá en la condición del habitante como un sujeto que, para el cordobés, aún tiene como tarea realizable la

constitución de un pueblo bienaventurado. Asimismo, la pampa, si bien enigmática y en ocasiones incluso hostil, también posee el secreto del enigma argentino, la llave para alinear a una comunidad con su destino histórico. Estas hondas diferencias, si bien se presentarán a continuación tras un análisis de *El mito gaucho*, ya figuran en las palabras finales del texto de 1938, en donde Astrada señala que la existencia pampeana “ignora todavía sus potencias en ciernes, la lumbre acogedora de los caminos que pueden conducirla a la plenitud de sí misma” (p. 20).

Transcurridos diez años desde la publicación de “Para una metafísica de la pampa” y con Perón como presidente, los apartados y aclaraciones iniciales de *El mito gaucho* ya ponen en perspectiva las temáticas que hemos señalado en el anterior párrafo. En primera instancia, la decisión de Astrada de tomar para esta obra los supuestos antropológicos en el sentido kantiano de una antropología pragmática ya refieren a que el medio físico, en este caso la pampa, es fundamental para comprender el desarrollo del carácter moral de los seres humanos. Por otro lado, el ser argentino se presenta en el primer título como “una tarea” (2006:69). Ahora bien, ¿qué significa esto? Según el pensador cordobés, “la modalidad argentina, devenir e incremento de su realidad histórica, arranca de un mito, que es tarea, es decir prospección” (p. 69) y este mito inicial, que proviene de las andanzas del gaucho, encuentra su escenario en la pampa. Sobre este espacio, según el filósofo cordobés, se dará el deber de la autocomprensión de nuestra sociedad ya no como algo imposible o derivable hacia escenarios pesimistas, sino como la posibilidad de asentar una identidad nacional y, en base a ello, sustentar el progreso del país. Astrada, entonces, se expresará en torno al gaucho desde un inicio como quien logró escuchar un llamado, atender a un designio y ante ello pone en lenta, aunque segura marcha su tarea. Dicho llamado proviene justamente de la pampa, acontecimiento que da valor al terreno en la construcción del mito. Así, el filósofo cordobés manifestará lo siguiente sobre el vínculo entre el hombre argentino y el terreno:

Pero este hombre escucha la voz de la tierra, un llamado desde el fondo del mito, que, para él, comienza a iluminarse, a pulsar, con rumor de corriente soterraña, en el caudal de sus venas. Al enfrentarse al escenario cósmico de la pampa, se le ofrece como un oasis, entrevisto con sus frágiles sueños; pero, a la vez, advertido por las voces de su ser recóndito, siente que a este paisaje tiene que conquistarlo, irlo formando en dura lucha, proyectando en él amorosamente su acervo emocional. Ha de dejar de ser un ente meramente cósmico. Ahonda entonces su huella en la tierra, y el espíritu, que comienza a señorearlo y a iluminar su trayectoria, le prescribe una tarea y lo arma incipientemente para esta lucha, impulsándolo a ella. Aquí, señores, está todo el hombre y su destino. (2006:86)

En la introducción a la segunda edición de *El Mito Gaucho*, Carlos Astrada nos ofrece nuevos argumentos que explican las particularidades de la pampa. Según el filósofo, la vida en suelo pampeano aferra a la vida humana mucho más que otros espacios como los bosques o valles entre montañas. Para Astrada (2006:66), mientras en las selvas los seres humanos pueden hacerse camino y delimitar su hábitat mediante el desmonte con el ramaje y la savia vegetal como aliados, los pobladores de los valles encuentran ya prediseñada su morada. Es decir, el ambiente en estos casos se presenta como mucho más amigable al ser humano, lo ayuda a definir con mayor facilidad su resguardo ante la intemperie. Por su parte, la inmensidad de la pampa, su extensión y soledad imprimen en principio en el habitante la sensación aparente de conquista, pero luego la falta de horizonte comienza a incitar la incertidumbre. A su vez, dirá Astrada, el viento presente en la pampa, lejos de ser calmo, produce huracanadas trágicas capaces de dismantelar al poco tiempo los asentamientos. Claramente el filósofo refiere aquí al fenómeno meteorológico conocido ya como “pampero”. Mientras tanto, los ríos, en lugar de constituirse como confluencias pacíficas y de fácil navegación, son más bien torrentes desbordados que todo lo arrasan.

Busca entonces el poblador algún sitio con características más amistosas, como las de los espacios geográficos antes descriptos. Para Astrada, el lugareño requiere y busca un espacio que lo invite a morar, que le ofrezca un diseño pre bosquejado o de sencillo entendimiento. Pero, por desgracia, se halla cada vez más y más con el vacío, el horizonte continúa extendiéndose sin final, y ello obliga al sonambulismo, a la vida nómada. Es por eso que, para el filósofo argentino, el gaucho se constituyó como un libre viajero que puede compararse a la figura del beduino en el desierto. Sus paradas de descanso serán meras oportunidades para una breve contemplación, siempre necesaria para tomar fuerza y continuar el andar infatigable.

Ahora bien, este eterno deambular será el causante de la inercia totalizadora antes mencionada. Cabe cuestionarnos cómo puede el habitante lidiar con aquella sensación de melancolía que tan profundamente se cuela en su ser. No es casual, pensará Astrada, que ante la hostilidad de un horizonte infinito, quienes pueblan el país y poseen ancestros o un pasado cercano en Europa vean al Viejo Mundo con ensueño. Es, de algún modo, lo más familiar que tienen al alcance estos habitantes, incluso a pesar de la enorme distancia. Por su parte, las tierras europeas no se muestran con tal hostilidad a sus habitantes, sino por el contrario. Dirá el filósofo argentino que la existencia europea “logra en todo momento centrarse en su

paisaje nativo y en sí misma” (p. 74). Esta situación traerá una primera gran consecuencia: la nostalgia de Europa. El habitante pampeano, frágil y extenuado en su constante deambular, empieza a ver en el Viejo Mundo una meta de reposo. Viaja entonces el ser nacional y ocurre aquí el drama en donde o el regreso jamás ocurre, o sucede en un sentido físico mas no espiritual. Con esta última afirmación, Astrada da a entender que, en espíritu, el poblador se ha quedado en Europa. Más adelante, el filósofo cordobés se expresa del siguiente modo sobre dicha problemática:

El hombre de las generaciones desertoras, no sólo ha vivido culturalmente de Europa, fenómeno explicable en una comunidad humana nueva, sino que, espiritualmente, haya tenido de ello conciencia o no, ha vivido *en* Europa. No ha adoptado los contenidos culturales europeos, para hacerlos suyos, por transformación y asimilación, sino que se alojó en ellos, se transformó en inquilino de la forma europea, para vivir imitativa y parasitariamente de su sustancia. Al desertar del estilo de vida propio, para vacar a otra forma de existencia, no logró trasplantarse, hacerse europeo. Quedó a mitad del camino de la deserción, terminado por hacer de su fuga un modo apócrifo y fallido de existir. Durante este alejamiento anímico y espiritual de la tierra nativa, de este olvido del mito, que con sus jugos nutría silenciosamente su arcilla pampeana, fue el nómada de su destino existencial, el *déraciné* del ser que no supo afirmar y cultivar. (p. 95)

El desarraigo producto de esta situación se podrá ver entonces en el refugio hacia productos culturales y espirituales ajenos. La cultura europea se tornó para estos pseudo habitantes en una posibilidad de fuga, de evitar aquella confrontación con la inmensidad pampeana. En síntesis, de desertar la tarea invocada en el mito. Esta fuga, sin embargo, aunque logra comodidad y calma en quien no puede hacer frente a las hostilidades del desafío histórico, engendra una vida inauténtica que lleva al olvido del mito y el declive nacional. Para que el destino aquí mencionado no se concrete, es preciso que el habitante pampeano comprenda que su tarea es la de concebir a la pampa no como espacio de morada y certezas, sino como un infinito paraje en donde imperan el azar y el riesgo, el juego metafísico en sí que el propio Astrada describiría en obras anteriores. La cristalización del mito implica entonces una relación específica con el medio, ya que este es elemento vital para la afirmación de un modo de vida auténtico.

Así, entonces, si la fuga hacia modos culturales y espirituales europeos implica la deserción del mito, cabe cuestionarnos ahora cuál sería la relación que el habitante pampeano debe tener con su medio para cumplir con los designios propuestos en el mito fundante. Hasta ahora hemos arrojado una única pista que consiste en la confrontación con la hostilidad e inmensidad del suelo nativo. Hace falta, por lo tanto, analizar con mayor detalle qué ha

expresado Astrada al respecto. Sobre tal cuestión, el autor afirmará que la guitarra de Martín Fierro implica la ruptura de un silencio rúnico que exterioriza la pampa. El cantar que se anuncia ya en los primeros versos de la obra implica develar el enigma, y con ello desbaratar aquel silencio pampeano, acompañado sólo por la soledad y la inmensidad. La calidez humana, su impulso a proyectar un destino en común con sus iguales es entonces lo que comienza a transformar la pampa, y en este caso el cantar de Martín Fierro es el primer paso a la vida en comunidad, a la construcción cultural de un habitante que está dispuesto a enlazarse con sus pares para alcanzar una meta compartida. Pero entonces, ¿qué canta el protagonista de nuestro mito? Dicha pregunta puede ser contestada por el mismo Astrada, quién en *El mito gaucho* afirma lo siguiente:

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 atesora; 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. Ella no es otra cosa que la urbanización de la pampa, en el sentido más amplio que hoy, los argentinos, podemos dar a esta palabra, es decir, no solo levantando ciudades, sino también plantando bosques, sembrando de árboles la llanura, acotando, en suma, paisajes en que la extensión retenga el paso del viajero, porque ella se ha remansado en oasis, paisajes en que hombre y naturaleza, encontrándose en un contorno estilizado, se conjuguen en unidad de expresión. (p. 99)

El apartado citado nos muestra entonces que el filósofo argentino busca la humanización del terreno pampeano. Se constituye así la tarea del ser argentino como aquella que busca la consolidación de una comunidad armónica y conforme a los modos de vida autóctonos. Se plantea de tal modo la necesidad de romper con el silencio, la soledad y el inmenso vacío a partir de una urbanización que no implique solo la frialdad del concreto, sino la más ambiciosa idea de transformar el ambiente para que sea digno de una vida que encaje con los lineamientos nacionales. El ser nacional logra con ello imponerse al terreno, aglutinando en un mismo espacio los componentes heterogéneos que provienen de una diversidad de etnias. Se afirma así un contenido espiritual frente a la naturaleza. En este sentido el cantar es dar un primer paso, puesto que Martín Fierro está dispuesto a afrontar el desafío de romper el silencio con poesía que emana desde la profundidad del espíritu humano. Sólo en esta conjunción que supone la convivencia armónica de las diversas etnias entre sí y con su medio físico podrá el ser argentino sembrar su raíz cultural.

En relación a la temática anterior, dirá Astrada que la pampa se encuentra omnipresente en el ámbito anímico de *Martín Fierro*. La variada cantidad de versos en que el protagonista de la obra de Hernández hace alusión a la pampa es un argumento del filósofo argentino para demostrar la influencia decisiva del medio físico en la instauración del mito. En dichos pasajes, el personaje de Martín Fierro no solo describe el paisaje en el que vive, sino que además demuestra que la experiencia telúrica le permite adquirir un tipo de conocimiento incognoscible para estudiosos foráneos. Para esclarecer esta cuestión, Astrada recupera los siguientes versos de *Martín Fierro*: “Aquí no valen doctores:/Solo vale la experiencia;/Aquí verían su inocencia/Esos que todo lo saben,/Porque esto tiene otra llave/Y el gaucho tiene su ciencia.” (2006:105). La experiencia de la que se percata el protagonista aquí implica para Astrada la capacidad de leer los signos telúricos. Es decir, el gaucho conoce los secretos del terreno gracias a su largo peregrinaje. Ha observado cada detalle que la pampa le ha ofrecido y ha aprendido a tener buen ojo para no dejarse engañar en su andar.

Como producto de lo antes mencionado, Martín Fierro no posee meras intuiciones, sino que su conocimiento empírico se basa en la observación detenida del terreno que habita. Nuevamente, para demostrar esta afirmación, Astrada cita otros pasajes del poema. En primera instancia, el protagonista nos dice: “Oserve con todo esmero/Adonde el sol aparece,/Si hay neblina y le entorpece/Y no puede oserver,/Guárdese de caminar,/Pues quien se pierde perece.” (2006:106). Más adelante, Martín Fierro continúa exclamando que: “Dios les dio istintos sutiles/A toditos los mortales;/El hombre es uno de tales,/Y en las llanuras aquellas/Lo guían el sol, las estrellas,/El viento y los animales.” (p. 106). Este orientarse en la pampa mediante los signos de la naturaleza y los animales generará, para el filósofo argentino, “una experiencia sedimentada ya en conocimiento” (p. 106).

Por otra parte, Astrada también recupera segmentos del poema en donde el protagonista menciona la nostalgia. Cabe resaltar que Martín Fierro es un personaje que fue expulsado forzosamente de su hogar para cumplir con los designios del Estado Nacional en la frontera. En otra etapa de la obra es el mismo Fierro quien, siendo perseguido por sus crímenes, decide escapar hacia el desierto con los indios. Inconforme con las injusticias, el protagonista mantiene activa su marcha, pero siempre teniendo presente su hogar original. En otro pasaje del poema, Martín Fierro exclama: “Es triste dejar sus pagos/Y largarse a tierra ajena/Llevándose el alma llena/De tormentas y pesares,/Mas nos llevan los rigores/Como el pampero a la arena.” (p. 107). Sin embargo, luego de intensas persecuciones y de adentrarse

en el desierto, Martín Fierro decide volver a sus pagos y es ahí en donde, según Astrada, el protagonista comprende su tarea: afirmar el mito argentino, transformarse en su primer representante, en el héroe que lo encarna. Es así como Fierro se dispone en su regreso a enseñar sus vivencias para sentar las bases nacionales. Estas enseñanzas serán detalladas con profundidad en un apartado posterior, ya que serán fundamentales para analizar la proyección del ser argentino.

Antes de dar por finalizado este apartado, cabe destacar un trabajo posterior a *El mito gaucho* en donde Astrada analiza los conceptos de historia y naturaleza. Este escrito, titulado “Historicidad de la naturaleza”, se publicó en 1949 en los *Cuadernos de filosofía* y presenta ideas que son de vital importancia para nuestro trabajo, puesto que arrojan mayor detalle sobre el modo en que Astrada consideraba al medio físico como influencia fundamental en la formación del habitante nacional. La lectura de este texto, por otra parte, estará complementada por el trabajo de Guillermo David (2007a) titulado “El numen del pampero. El debate entre Carlos Astrada y Ernesto Grassi sobre la historicidad de la naturaleza”. Así, Astrada explica en su trabajo que no existe una naturaleza ahistórica, ya que esta siempre es “objeto de una vivencia histórica” (2007a:82). A partir de nuestra existencia, dirá el filósofo argentino, descubrimos la naturaleza y la consideramos como paisaje o escenario incluso cuando se nos presente de un modo tan dilatado y solitario como lo es en el caso pampeano. Según Astrada, es Heidegger quien plantea por primera vez esta cuestión al expresar que todo ente natural ya está instalado en la perspectiva existencial humana. Dirá entonces el cordobés que “no hay, pues, una vivencia de la naturaleza ahistórica, humanamente intacta, es decir, concebida esta naturaleza como ajena a toda relación con el ente humano, cuyo estar-en-el-mundo es ya acontecer histórico” (p. 83).

La noción de Astrada respecto a este tema será interesante puesto que hemos visto en Martínez Estrada la idea de una pampa sin historia. Para el filósofo cordobés, por otro lado, la concepción de nuestra naturaleza como ahistórica revela dos cuestiones. En primera instancia, que se la concibe de ese modo sólo en cuanto se la compara con la naturaleza europea. En segundo lugar, que el hombre argentino se relaciona con su paisaje de un modo distinto al modo en que el europeo se relaciona con sus tierras. En consecuencia, la “ahistoricidad” de la naturaleza en el caso argentino es más bien un problema de “incrementación demográfica y de cultura” (p. 86), cuestión que atañe a la tarea del ser nacional y no un mero fatalismo caprichoso. Como ya se ha mencionado, el objetivo principal

del argentino es entonces el conjugar naturaleza e historia de un modo íntegro. Este planteo se opone, por tanto, a las ideas de Martínez Estrada sobre un gaucho acabado y una pampa sin historia. Sobre dicha cuestión dirá Guillermo David que, si la pampa significó en los idearios de Martínez Estrada y Sarmiento una instancia fatal irremediable para la existencia del ser nacional, Astrada “logrará revertir en promesa de un destino liberador aquel anclaje en el territorio desde el cual es dable pensar la autoctonía de una visión personal y comunitaria” (2007:159).

Finalmente, Carlos Astrada afirma que el espíritu, entendido este como un concepto determinante de la filosofía europea que se concibe independiente de la influencia telúrica y la vida histórica, no posee la misma gravitación en Latinoamérica, donde la cultura se halla penetrada tanto por lo telúrico como por el pasado cultural amerindio. Así, en *Tierra y figura*, obra publicada en 1963, Astrada ya avizora que en un futuro cercano el mundo se unificará con el auxilio de la técnica. El acontecimiento hoy conocido como globalización, sin embargo, será incapaz de modificar o borrar el genio de las culturas americanas dado su enraizamiento en lo telúrico. Tal es la importancia de la sujeción a la tierra para el filósofo cordobés y tal fue, a lo largo de su obra, la vital necesidad de comprender a la llanura pampeana como protectora del mito argentino y su porvenir.

II.3 Recepción de Nietzsche en Carlos Astrada

II.3.1 Estudios de Astrada sobre Nietzsche

A lo largo de este apartado nos propondremos analizar el modo en que Carlos Astrada ha interpretado a Nietzsche para con ello comprender mejor el modo en que el filósofo argentino expresó sus ideas. Entendemos en nuestro trabajo que, tanto Astrada como Martínez Estrada, tomaron varios conceptos del pensamiento nietzscheano y es dicha cuestión la que discutiremos al final de esta tesis. Así, nos centraremos entonces en la obra de 1945 *Nietzsche, profeta de una edad trágica* y en su reedición del año 1961 bajo el título *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Estos dos escritos representan de manera más acabada la visión que Astrada tenía respecto al filósofo europeo. Hemos de aclarar, antes de dar por iniciada nuestra tarea, que citaremos aquí principalmente a la obra de 1961, salvo casos excepcionales en donde la diferencia entre escritos sea tan significativa que nos torne pertinente el referirnos a la edición anterior.

En primera instancia, entonces, cabe aclarar que, así como la cuestión telúrica era una temática de general importancia en los círculos intelectuales argentinos de aquella época, la figura de Nietzsche también había cobrado notoriedad a mediados del siglo XX. En 1936 Heidegger dictó seminarios sobre Nietzsche, abriendo así un sinfín de debates en torno a su figura. Por otra parte, con el foco de aquel momento en el nacionalsocialismo, muchos autores emprendieron una labor interpretativa del filósofo para acercarlo o eximirlo de dicha ideología política. Tales fueron, entre otros, los casos de Karl Jaspers, Alfred Bäumler y Ludwig Klages. Mientras el primero se propuso desligar a Nietzsche del ideario nacionalsocialista, los otros dos se centraron en el concepto de *Voluntad de poder* para justificar un tipo de pensar en el filósofo cercano a la ideología nazi. Por su parte, Carlos Astrada criticará tanto a Bäumler como a Klages diciendo que “no es posible reducir, concentrar todo el pensamiento de Nietzsche en las ideas que encontraron formulación en *Der Wille zur Macht*, interpretándolas como un sistema filosófico cerrado” (1961:9). Sin embargo, dirá también el argentino que Bäumler y Klages fueron quienes lograron revalorar la filosofía nietzscheana, alcanzando con ello “el renacimiento de Nietzsche, sobre todo en Alemania” (p. 9). La posición de Astrada aquí se corresponde con las ideas de Pablo Olmedo en su artículo “Carlos Astrada lector de Nietzsche” (2015), en donde se considera que, si bien el filósofo cordobés se alejó de la postura nacionalsocialista de Bäumler y Klages, mantiene una “perspectiva mistificante” (p. 74) respecto a Nietzsche.

Mientras tanto, Nietzsche era, como mencionamos, leído con ímpetu también en la escena intelectual argentina. Además de la obra de Martínez Estrada referida a Nietzsche, encontramos las lecturas de Carlos Octavio Bunge y Alfredo Palcos, quienes denunciaron al filósofo europeo de una debacle moral y de promover formas y fenómenos sociales indeseables. Puede decirse aquí que la visión de Nietzsche hasta la obra de Carlos Astrada estaba más ligada a la de un poeta y literato que a la de un filósofo. A su vez, será el filósofo cordobés quien por primera vez se encargue de un análisis más detallado y amplio sobre el pensamiento nietzscheano. Como el propio Astrada señala, es un error interpretativo reducir la filosofía de Nietzsche a un aspecto particular o a un tipo de estilo artístico. Es por ello que podemos concordar aquí con Pablo Olmedo cuando menciona que “Astrada lleva a cabo el primer intento, en Argentina, de efectuar una reconstrucción sistemática de la obra del pensador alemán” (p. 75). En este sentido, el filósofo cordobés detalla en su libro que se debe separar al filósofo Nietzsche del “fenómeno Nietzsche” (1961:7) dando a entender con ello que muchos intelectuales se centraron en aspectos de la obra nietzscheana que son ajenos a

los problemas filosóficos que el europeo quiso plasmar. El fenómeno Nietzsche, entonces, sería la pugna interpretativa que se ha generado en torno al filósofo luego de su gran fama en el ámbito intelectual. Dicho salto a la fama generó un aluvión de interpretaciones de las cuales no muchas se dedicarían estrictamente a su labor filosófica.

Pero, retornando a los textos que sobre Nietzsche circulaban en la época, en 1944 aparecerán dos nuevos artículos que insistirán en la idea del filósofo demente: uno de Mario Bunge y otro de Rodolfo Mondolfo. El primero observará a un Nietzsche incongruente que abandona los conceptos científicos más afianzados en la sociedad y al mismo tiempo exalta los instintos y la violencia en un acto propio del aristócrata romántico en decadencia. El calificativo más instalado aquí será el de delirante o el de la mera locura. Para Rodolfo Mondolfo, también es la locura aquella que causa una contradicción entre las ideas de “voluntad de poder” y “eterno retorno”. Dirá aquí el filósofo italiano que, mientras la primera idea alude al subjetivismo y su poder de imposición frente a la realidad, el segundo concepto refiere justamente a un proceso inevitable por parte de la naturaleza. La única razón por la que estos dos elementos se unen en la filosofía de Nietzsche será la inestabilidad mental del autor, su estado de locura e insanidad psicológica. Ante dichas acusaciones, Astrada profiere en su obra una férrea defensa del filósofo europeo afirmando lo siguiente:

Aquellas obras, *El Crepúsculo de los Ídolos* y las que están directamente bajo el signo de la transmutación de los valores, como el *Anticristo* y la *Voluntad de Poderío*, son obras de plenitud intelectual. se ha querido ver en ellas síntomas e incluso una expresión de 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 officiosos para enjuiciar la obra del genio, los que, entontecidos por las conclusiones pseudo científicas que apresuradamente 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, que se derrumban bajo el peso de un enorme esfuerzo mental, de una lucidez que los agosta. (1961:87)

Así, Carlos Astrada realiza desde el capítulo II de su obra un recorrido biográfico de Nietzsche en donde la palabra a destacar será “vocación”. Observamos entonces que los datos biográficos figuran a lo largo del escrito con breves, pero muy asertivos comentarios de Astrada. Los mismos tienen por finalidad demostrar que Nietzsche es un espíritu libre, movido por el ardiente deseo del conocimiento. Pablo Olmedo (2015:84) nos indica aquí con lucidez que los comentarios del filósofo cordobés invierten la operación efectuada por Bunge y Mondolfo, quienes apelan al dato biográfico de la enfermedad y posterior caída en la

demencia para deslegitimar la obra nietzscheana. En contraposición, Astrada realiza una biografía de Nietzsche para demostrar cómo la vida del alemán, signada por una constante búsqueda de la sabiduría, es en todo momento acorde a su pensamiento filosófico.

En el capítulo V es en donde el filósofo argentino inicia sus interpretaciones de tipo político. En este apartado se tratan los temas de la cultura y la historia a partir del análisis de las *Consideraciones intempestivas* que el europeo publica en 1873. Surge aquí una lectura respecto a la afirmación de la personalidad en el caso de los pueblos. En una acertada interpretación de Nietzsche, Astrada (1961:65) comprende que la identificación de “cultura” con la “cultura histórica” que realiza el hombre moderno es un derrotero. Esto implica el saturarse de datos históricos sin lograr con ello producir una verdadera cultura. Dirá el filósofo cordobés (1961:66) ante esto que el exceso de los estudios históricos debilita la personalidad e impide al individuo, así como a la comunidad, encaminarse a la madurez y alcanzar la plenitud vital. En contraposición, se difunde la creencia negativa de que todos los seres son tardíos y que por ello están condenados a ser mera repetición de ejemplares anteriores, de una grandeza que sólo ha conocido el pasado.

En este marco, Astrada menciona que Nietzsche hubiese visto una exacerbación de tal problema a mediados del siglo XX. Según el filósofo argentino, su época se caracteriza por el intento sobredimensionado que hace por sobrevivir el pasado histórico en desmedro de la vida y la afirmación de una nueva personalidad para los pueblos. Dicho esfuerzo, implica el peligro de aniquilar un presente en gestación para mantener los lineamientos de una civilización decadente. Será aquí donde Astrada realiza su interpretación política, ya que observará a un occidente capitalista que pretende mantener las viejas y derruidas estructuras frente a los pueblos revolucionarios que buscan un nuevo acontecer histórico. En esta segunda categoría podemos hallar al pueblo ruso, siendo que el filósofo cordobés vería con ánimos los acontecimientos políticos allí ocurridos y, en la edición de 1945, estarían ya latentes las condiciones para el surgir del peronismo, movimiento con el cual Astrada adhirió en un principio. También, ya para la edición de 1961, podemos sumar la experiencia china. Dicho esto, destacaremos una cita del filósofo cordobés en donde se referirá a tal problema del siguiente modo:

Nietzsche vería a nuestra época y a la humanidad actual como anómalamente peligrosas, y expuestas ellas mismas a los mayores peligros, por cuanto lo que sus comandos pretenden destruir no es el pasado, sino un presente en germinación, desde que es este mismo pasado, en sus aspectos y estructuras más caducas, en la forma de

civilización decadente que él encarna, el que así pugna por sobrevivirse. [...] Semejante paradoja histórica, ilusión creada por obra de los lemas y consignas acuñados por el capitalismo occidental, sólo ha podido prender y prosperar en los países colonizados y coloniales, en sus clases, más ben que dirigentes, dirigidas, mas ella es inoperante en los pueblos protagonistas de la historia, los que fueron a la guerra ya animados por un espíritu revolucionario, que en Europa era algo más que un estado latente, y ahora van a la “paz” dispuestos a precipitarse en la revolución, a vivir las dramáticas peripecias del despintar de una nueva época (1961:62)

En el capítulo VI Astrada nos relata el lapso de 1876 a 1882, en donde la temática principal es la promoción del “espíritu libre” mediante las obras *Humano demasiado humano*, *El viajero y su sombra*, *Aurora* y *La gaya ciencia*. El filósofo argentino afirmará que esta época está marcada por la saturación del *pathos* romántico y el empeoramiento de la aún indescifrable enfermedad en Nietzsche. Sin embargo, estos problemas no impedirán que el filósofo europeo siga encaminado a una vida apasionada por el conocimiento y alejada de los refugios intelectuales que ofrecen la religión, la metafísica o la moral. Luego de ello, el capítulo VII será de importancia puesto que aquí Astrada realiza interpretaciones en torno a la obra *Así habló Zaratustra*. Una de las temáticas principales de dicho escrito será el “sentido de la tierra” en relación al Superhombre. Sobre dicho tema dirá el filósofo cordobés que Zaratustra:

Clama contra la imagen vigente del hombre, resultado de una sistemática falsificación operada en nombre de los intereses de ciertas épocas, religiones, sectas y de las normas sociales por ellas establecidas. Lucha por infundir de nuevo en el hombre “el sentido de la tierra” y devolverlo al oscuro seno del instinto, donde germina todo aquello que asciende hasta la luz [...] (p. 81)

Más adelante, Astrada se pregunta qué es entonces el Superhombre nietzscheano y lo califica en base a una interpretación que se ajusta a sus ideas ya mencionadas en apartados anteriores. De tal modo, para el filósofo cordobés, el Superhombre es un sujeto considerado desde el punto de vista biológico y morfológico, sino el sentido de un hombre posible y superior al hombre común desde un carácter simbólico. Se trata, así, de un ideal que supera al hombre “despotencializado y exangüe, forjado por la sublimación ascética y racionalista de una cultura decadente” (p. 82). La importancia aquí no reside por tanto en la herencia biológica, sino en la capacidad para infundir nuevos valores que emerjan desde la tierra como el espacio más saturado de vitalidad.

Ya en el capítulo VIII, Astrada se topa con la polémica obra inconclusa *Der Wille zur Macht*. Dirá el filósofo cordobés que dicho escrito representa la cristalización de las ideas

nietzscheanas en contraposición a quienes ven aquí los desvaríos de un sujeto ya caído en la locura. Será en esta obra que aparecerán las ideas estructurales de la metafísica nietzscheana, a saber, la voluntad de poder y el eterno retorno. Según Astrada, la voluntad de poder es la piedra angular de la filosofía nietzscheana. Este concepto, si bien no conforma un sistema filosófico, dado que para el cordobés en Nietzsche nunca logramos observar una estructura acabada y congruente, sí presenta “una actitud sistemática frente a la vida y sus grandes problemas” (p. 88). Por otra parte, sólo a partir de la voluntad de poder y del eterno retorno se consigue la transvaloración de los valores, ya que son estos mismos conceptos los que dan nacimiento al Superhombre.

De tal modo, Astrada también discutirá en los siguientes capítulos con Heidegger la idea metafísica de la transvaloración de los valores. Si para el filósofo alemán este concepto nietzscheano representa a una subjetividad moderna que, con ayuda de la técnica, consume a la metafísica al olvidarse plenamente del ser y trastocarlo por lo ente²¹, Astrada invocará a la voluntad de poder como un *pathos* que permite pensar una nueva forma de vivir y pensar para la humanidad, más cercana al vitalismo. Así, Nietzsche no actúa como consumidor de la modernidad, sino como crítico de la misma. Según el filósofo cordobés, Nietzsche impulsa una denuncia frente al hombre moderno y frente a la propia modernidad en sus tendencias culturales. De esta forma, el hombre queda sólo frente a su propia existencia y es ello en lo que consiste el verdadero problema de la libertad. Sobre dicha cuestión dirá Pablo Olmedo lo siguiente:

La disputa con Heidegger respecto al lugar que deba asignarse a Nietzsche dentro de la tradición filosófica, permite a Astrada situar al autor de *Zaratustra* en otras coordenadas históricas. Ya no como quién consume la historia de la metafísica, sino

²¹ Para Heidegger, el concepto de voluntad de poder en Nietzsche no es más que un eterno retorno de lo mismo, puesto que vuelve a los principios metafísicos tradicionales que imponen un principio fundamental de la naturaleza. Sobre esto, dirá Heidegger que Nietzsche vuelve al inicio “tal como la filosofía occidental se ha acostumbrado a verlo en el curso de su historia, a lo cual también Nietzsche ha contribuido, a pesar de tener, por otra parte, una comprensión originaria de la filosofía presocrática. (2000:32). Pero, además, el carácter vitalista de la filosofía nietzscheana logra que la voluntad de poder sea un concepto calculador que sólo piensa en torno al incremento de lo material para la autopreservación. Mencionará Heidegger que este concepto será un “querer-ser-más”, expresado en un “querer-ser-más-fuerte” como deseo. Esta esencia del poder, esta autoafirmación, según el alumno de Husserl no haría más que centrarse en la esencia de lo ente dejando de lado a la pregunta por el ser. De tal manera, el afecto originario por este “querer-ser-más” se convertirá en la clave para una inversión del platonismo, que en lugar de estar dispuesto a la creación de nuevos valores para conseguir ese “plus de poder”, se somete a seguir la doctrina de los supremos valores antiguos. Sin embargo, el intento nietzscheano por priorizar el mundo sensible termina por convertir a lo sensible, a lo ente, en lo verdadero. Así es como el alejamiento del ser debido a su constitución como ente supremo e inalcanzable en la historia de la metafísica culmina en el profundo rechazo por este, y en su lugar, en la preocupación exclusiva por lo ente. De esta manera, la *Wille zur Macht* nietzscheana en tanto principio constituye para Heidegger una metafísica donde el ser es reducido al orden de valor.

como aquel que lleva adelante la más cabal de las críticas hacia la modernidad, permitiendo la apertura de una nueva época en la historia. Por eso es Nietzsche el “profeta de una edad trágica”. Trágica es la nueva época, porque en ella se desatan fuerzas hasta el momento desconocidas para Europa. (2015:89)

Ahora bien, ¿qué profetiza Nietzsche según el filósofo argentino? ¿De qué se trata esta edad trágica? Tales preguntas nos encaminan hacia el capítulo XI de la obra de Astrada, en donde el filósofo comienza a sumergirse en el concepto de nihilismo. El cordobés menciona aquí que la decadencia de mitad del siglo XX se produce ante el devenir del capitalismo. Aquí, se verá al hombre como un “mero engranaje de la vida industrial, mutilado en las tendencias expansivas de su personalidad, de su ser total” (1961:118). Éste, “sólo ha aprendido a tener fe en las cosas, resignándose al proceso fatal en que ellas lo envuelven, pero carece en absoluto de fe en sí mismo” (p.118). Tal mecanización, que encuentra en la última cita quizás un pensamiento también de corte marxista, tendrá que ver con la mecanización del hombre el cual pierde su aspecto más vitalicio. Dirá ante esto Astrada que la civilización capitalista, al no sustentarse en los instintos básicos del hombre, provoca un bienestar superficial que oculta tras de sí un inmenso dolor. Vemos aquí nuevamente que el filósofo cordobés empieza a interpretar el pensamiento nietzscheano en base a sus propias consignas. Demostración cabal de ello será el capítulo XII titulado “La lucha por la justicia social”, apartado en donde el filósofo argentino afirmará que es justamente la pasión por conseguir este objetivo la que “delata la presencia de la voluntad de poderío, en uno de sus grandes avatares” (p. 126).

Antes de presentar argumentos más sólidos para la conformación de una revolución social, Astrada finalmente se ocupa de hablar del nihilismo con mayor detalle en el capítulo XIII titulado “El nihilismo europeo”. Aquí, el filósofo argentino se referirá a un fenómeno que “es una consecuencia de la fe en la moral, del imperativo de veracidad que ella ha formulado y desarrollado” (p.131). Asocia luego tal evento a la caída de los valores del cristianismo y menciona que la creencia en la moral es la que condena la vida en base a la formulación de este nihilismo. Pero, por otra parte, Astrada sabe ver que en Nietzsche existe también un nihilismo activo que es, según él, “signo de un incremento de poder en el espíritu, camino que nos conduce a una nueva valoración” (p.131). Será después de esto cuando el filósofo argentino llega a una cuestión primordial que ve asociada a la del nihilismo. Y es que este fenómeno conlleva en Nietzsche una serie de períodos en donde el último es “el período de la catástrofe” (p.131). Sobre tal episodio mencionará el argentino que:

Desde el abismo de la crisis, debe quizá conducir a la salud y el fortalecimiento del hombre europeo, quien se reconocerá a sí mismo en una nueva tabla de bienes y valores, en la que él, como primer signo rúnico del idioma de la vida, asumirá el grado más alto de la escala, con su voluntad de poderío cristalizando en una moral de señores, de dominadores. (p.132)

Será aquel “salir de la crisis” lo que nos interesará tanto a nosotros como a Astrada y Nietzsche. Ante ello, el pensador argentino primero describe el pensamiento de Nietzsche, quien considera a la verdadera libertad, aquella de la cual se hace el Superhombre como una “voluntad para la auto-responsabilidad” (p.133). Por otra parte, se observa en este capítulo un drástico cambio si se comparan la edición de 1945 con la de 1961. En la primera, el filósofo cordobés considera a la Argentina como un país proclive a una revolución social que trastoque los valores decadentes de su clase oligárquica y del capitalismo occidental. El proceso peronista ya se encontraba en marcha por aquel entonces y las observaciones de Astrada estaban colmadas de optimismo. Notaremos aquí también la intención del filósofo cordobés por interpretar las palabras de Nietzsche a la luz de los acontecimientos políticos de mediados del siglo XX. Resulta de nuestro interés citar aquí a Astrada puesto que, más allá de la Argentina, el filósofo construye aquí una narración respecto al acontecer mundial próximo. Es decir, explica desde su ideario el rol de la nación latinoamericana en el ámbito internacional. Es así como Astrada escribe las siguientes palabras, que serán omitidas en la segunda edición de la obra:

Nietzsche vio, pues, que las naciones latinas, puestas en la pendiente de la decadencia, entrarían en el cono de sombra, de la sombra proyectada por aquellos grupos monitores, centrados en un impulso hegemónico hacia el gobierno y dominio de mundo [...]En esta última guerra, sólo los alemanes y los rusos han luchado con pasión política por un ideal político [...] En cambio, detrás de la maquinaria de guerra y la superabundancia de material y recursos técnicos de los ejércitos anglo-yanquis asomaba la cabeza el mercader, producto de un orden social y una civilización moribundos. Les hicieron y les hacen séquito, como satélites sin voluntad ni soberanía las naciones latinas e Iberoamérica, en la creencia de que por tratarse de los señores monopolizadores del oro serán ellos, mañana, los mismos señores del dominio del mundo; Iberoamericana, el continente que 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. (1945:149)

El próximo capítulo estará destinado a la revolución rusa como acontecimiento histórico que, según Astrada, ya había sido previsto por Nietzsche. De estos apartados resulta menester mencionar que, si bien el filósofo cordobés renuncia a los principios del peronismo en la edición de 1961, sus ideas positivas respecto a la revolución rusa y la necesidad de

imponer la justicia social en el plano mundial no serán tópicos a omitir. De tal modo, la irrupción de los rusos significará para el filósofo argentino un temblor inédito que anuncia futuras gestaciones a partir de un “Dionysos igualitario y revolucionario” (1961:137). Mediante este proceso, el europeo dejará su quietud y obsolescencia para ser invadido por la rebeldía. Dicho sentimiento estará, para el filósofo cordobés, muy lejano a las acusaciones que Georg Lukács realiza en su obra *El asalto a la razón* (1952). Será por ello que el último capítulo que Astrada incluye en la segunda edición está dedicado a contraargumentar lo afirmado por el filósofo húngaro.

Así, el último capítulo titulado “Nietzsche en la crisis del irracionalismo” consiste en una defensa por parte de Astrada de las ideas nietzscheanas en contraposición a Lukács, quién vería al irracionalismo filosófico como germen del régimen nazi y a Nietzsche como el principal culpable de dicho acontecer. De tal modo, al inicio del apartado, el filósofo argentino expone brevemente los postulados del irracionalismo filosófico para luego repasar las denuncias de Lukács. Dirá a partir de aquí que el húngaro aplica un superabundante uso del adjetivo reaccionario, el cual pareciera “responsabilizar al propio Nietzsche por lo que los dirigentes del fascismo alemán trataron de hacer de él” (1961:154). En esta primera instancia resulta claro que Astrada contraataca las ideas Lukács por su carácter anacrónico. A su vez, menciona Astrada que el carácter de intelectual aristocrático en Nietzsche, si bien define su personalidad, no implica una postura “conscientemente reaccionaria en lo social” (p. 161). Por otro lado, dirá también el argentino que la negativa de Nietzsche a comprometerse con la lucha del proletariado no lo transforma automáticamente en un reaccionario. Astrada afirmará entonces que la filosofía social de Nietzsche es víctima de una “simplificación y esquematización” (p. 155) por parte del húngaro. Debemos recordar en esta instancia que el propio Astrada criticó a lo largo de toda su obra a quienes pretendieron hallar en Nietzsche un sistema filosófico acabado y Lukács no será aquí la excepción.

En relación a lo antes desarrollado, Astrada criticará luego la interpretación que el húngaro hace del término “barbarie” por parte de Nietzsche. Para el argentino, Lukács identifica el concepto de barbarie con el de “crueldad criminosa” (p. 156) y ello le sirve de argumento para ver en el alemán a un profeta del hitlerismo. La apología a la barbarie es entonces para el húngaro una promoción reaccionaria. Sin embargo, para Astrada, la barbarie nietzscheana arremete contra el demoliberalismo y no contra el marxismo que Lukács debería defender. Es decir, el húngaro, al atacar las ideas nietzscheanas, no hace una defensa del

materialismo histórico sino más bien de la democracia burguesa. Algo similar sucederá con las ideas de una “moral de los señores” y otra “moral de los esclavos”. El húngaro, según Astrada, toma los conceptos nietzscheanos con total literalidad, de modo que los “señores” en este caso serían para Lukács “burgueses reaccionarios complotados en sus clubs contra el proletariado” (p. 157) mientras que para el argentino representan las fuerzas positivas llamadas a interceptar y superar a la decadencia de un tipo de sociedad presente en la época en que vivió el propio Nietzsche. Incluso, aquí Astrada se atreve a mencionar que esos “señores” serían más bien los protagonistas de la revolución rusa. Así, Astrada dirá que el húngaro “toma como ataques al socialismo revolucionario algunas de las críticas de Nietzsche contra la democracia parlamentaria burguesa y las consecuencias políticas y sociales negativas del parlamentarismo” (p. 155).

Más adelante, Astrada señala que otro error de Lukács es el de relacionar la idea del superhombre a un “aristocratismo biológico” (p. 162). Dicha noción está emparentada con una interpretación sobre el anti-progresismo de Nietzsche. Según Astrada, esta manera de pensar en el filósofo alemán es consecuencia de su concepción del eterno retorno y no una invitación a formar parte del imperialismo reaccionario que se asienta en la idea de una raza o clase superior. Al proponer la doctrina del eterno retorno, Nietzsche se enemista con la idea de progreso, entendido este como una linealidad histórica que con ingenuidad tiende hacia una suerte de perfección o salvación social y, emparentado a esto, un tipo de sujeto superior en la historia próxima. Otra deformación que comete Lukács respecto al ideario nietzscheano es el de considerarlo un idealista subjetivo. Astrada afirmará aquí que la doctrina nietzscheana es profundamente materialista en tanto defiende a las fuerzas vitales en contraposición al espíritu. Surge aquí también una discusión por el carácter ateo en el filósofo alemán. Tanto Lukács como Jaspers y, podríamos agregar aquí a Martínez Estrada, profieren un horizonte religioso en el ateísmo nietzscheano. Sobre este punto Astrada se opondrá con contundencia. Para el cordobés, el materialismo nietzscheano y su predilección por la vida instintiva en contra del ascetismo espiritual serán argumento suficiente para contradecir la interpretación de un Nietzsche ““próximo” al cristianismo” (p. 165).

La última crítica de Astrada hacia Lukács que consideramos aquí de importancia se relacionará con el concepto de vida. Para el argentino, hablar de filosofía de la vida implica trascender el mero sentido biológico para constituir un bien primario, “como el sustrato material de posibilidades y valores que alcanzan concreción en sucesivos y ascendentes

planos de emergencia dialéctica” (p. 168). La idea que tiene Astrada sobre el concepto de vida supera entonces la llamada por él falsa dicotomía entre vida y conciencia o naturaleza y razón. Podemos ver que este pensamiento está fuertemente emparentado con las ideas del cordobés expuestas en apartados anteriores. Con dicha interpretación, Astrada da a entender entonces que la filosofía de la vida en Nietzsche no se produce solo bajo la imposición económica y social por parte de las elites. Es posible acometer una filosofía de este estilo sin la necesidad de someter a otros individuos a condiciones inhumanas de existencia. Según el argentino, el materialismo dialéctico presente en el marxismo es también una filosofía de la vida, con la gran diferencia de que aquí sí se exige que todos los seres humanos puedan acceder a ella. Así, Astrada logra resumir sus críticas al filósofo húngaro mediante el siguiente pasaje:

No toda filosofía de la vida es expresión de la política y de los intereses inhumanos del imperialismo. No todo irracionalismo es reaccionario, como infundadamente piensa y afirma Lukács; ni tampoco todo racionalismo está al servicio de la lucha que libra el proletariado por su emancipación. La identificación que hace Lukács de irracionalismo y fascismo, aparte de falsa, es de una ingenua simplicidad. Nada más peligroso y deformante de doctrinas y hechos, que esté más en pugna con el punto de vista realista y concreto en que debe situarse la filosofía, que generalizaciones ilegítimas de esta índole. Es que Lukács incurre en un anacronismo histórico al considerar el irracionalismo como un antecedente directo del fascismo. (p. 169)

Pero, ahora bien, más allá de las críticas a Lukács, una última cuestión que Astrada señala sobre la llegada de una nueva era consiste en el aspecto comunitario. Menciona así el cordobés en su obra que el hombre nuevo “no será un hombre gregario” (p. 138) y, si bien al igual que Nietzsche critica la idea de una masa acrítica que se somete a la moral del esclavo, establecerá un contrapunto con el filósofo europeo al otorgar un rol vital a la organización de los pueblos. Debe comprenderse aquí que, si Astrada apuntó toda su vida a un ideal aproximado a la categoría del socialismo, Nietzsche fue, contrariamente, bastante crítico de tal ideología política. El socialismo será, para este último, muy similar al cristianismo en tanto presenta una escatología de redención. Aquí, si bien concordamos con Astrada ante el hecho de que criticar al socialismo no hace de Nietzsche un autor reaccionario, acordamos también con el filósofo español Diego Sánchez Meca, quien dirá que el socialismo representará para Nietzsche “la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su individualidad integrándola en la realidad del Estado total”. (2016:56).

De modo que entonces, ¿cómo se soluciona esta problemática? Cabe remarcar además que Astrada señala, al final de su obra, que la crisis del irracionalismo es producto de la fundación del materialismo dialéctico. Así, si el materialismo dialéctico procedente del marxismo logra, en conjunción con el existencialismo, operar la crisis del irracionalismo, debemos concluir que Astrada encuentra un límite en su defensa de las ideas nietzscheanas. Se torna imposible, entonces, sostener las ideas de un autor que ha escrito con claridad en detrimento de la comunidad para exaltar al individuo. A su vez, es certero que el marxismo lleva hacia una escatología. Dichas cuestiones nos derivan a un nuevo texto de Astrada, del cual analizaremos un único capítulo para finalizar este apartado. La obra que aquí mencionamos se titula *El marxismo y las escatologías* y fue publicada en 1957, en medio de las dos ediciones del trabajo sobre Nietzsche que ya hemos revisado.

De tal modo, en el capítulo que seleccionamos se trata la temática del eterno retorno como escatología. Aquí Astrada menciona que, si bien Nietzsche se enfrenta ante la visión progresiva y lineal de la historia su idea del retorno, halla un límite al pensarse sólo desde la óptica de la existencia individual. De tal modo, el hombre en Nietzsche se muestra aislado para Astrada, desconociendo o ignorando así “el fondo colectivo en el cual enraíza la existencia humana individual y del que ésta emerge como portadora de su *ethos* y expresión de una innominada vida común y sus necesidades históricas”. (Astrada, 1957:103). La existencia individual aparece entonces desvinculada tanto de su comunidad como de su propia coyuntura histórica. Es decir, Nietzsche no considera al individuo como un producto histórico con determinadas limitaciones, sino que se muestra como un sujeto capaz de producir grandes cambios desde la más absoluta soledad. Al desarrollar su idea de una “moral de los esclavos”, Nietzsche incurre, según Astrada, en el error de omitir a los pueblos como protagonistas de la historia. Y no sólo eso, sino que la idea de comunidad siempre se llevará críticas por parte de la filosofía nietzscheana. Se confunde así, para Astrada, a las multitudes ignaras y conformistas que aluden más bien a la idea de masa con el pueblo como verdadero agente revolucionario. Dirá ante esto el filósofo argentino que el superhombre “se agota en el esfuerzo baldío o se esteriliza en el vano intento de troquelar la imagen de sí mismo en una proyección política de autoafirmación, en pos de la ansiada plenitud vital” (p. 111).

En conclusión, si en la primera edición de 1945 *Nietzsche, profeta de una edad trágica* Astrada observa a un filósofo alemán crítico de las miserias modernas, que es capaz de resolverlas con su agudeza filosófica y que incluso predice un siglo XX plagado de

guerras y revoluciones, la reedición de 1961 toma un carácter más moderado. En esta segunda edición encontramos un potencial crítico en Nietzsche que, sin embargo, se ve obstruido por la imposibilidad de hacer el salto de lo individual a lo colectivo. Como bien menciona Pablo Olmedo, en ambas ediciones Astrada valora a Nietzsche como “crítico de la tradición filosófica occidental, en la medida en que considera que su filosofía es una metafísica que puede dialogar, de forma directa, con las ideas de Hegel y Marx.” (2015:95) Tal interés se percibe con mayor claridad en uno de los capítulos añadidos de la segunda edición, titulado “El ateísmo radical”. En el mismo, se establece un vínculo entre los tres filósofos europeos mediante el concepto de “enajenación”. Dicha cuestión será de importancia para nuestro trabajo ya que Astrada presta peculiar atención a este tema e incluso lo interpreta desde el fenómeno del nihilismo. Una de las principales obras en que el argentino realiza esto será *La revolución existencialista*, escrito a analizar en los próximos apartados. Diremos entonces, para dar cierre a este segmento, que los cambios en el ideario político del filósofo cordobés son fundamentales para comprender las motivaciones que lo llevaron a reeditar su obra sobre Nietzsche. La afiliación al marxismo tras el derrotero peronista llevará así a Astrada hacia nuevos horizontes filosóficos que pueden sintetizar su interpretación sobre el filósofo europeo mediante la siguiente cita:

Nietzsche sometió la cultura burguesa a una aguda y certera crítica, poniendo el dedo en la llaga de su decadencia y descomposición. Pero su tendencia individualista y hostil a lo popular lo llevó ilusoriamente a oponerle, como remedio y superación, una pseudo casta aristocrática gobernante, la utópica de los ‘señores de la tierra’, que estaba muy lejos de devenir realidad (1957:112)

II.3.2 Influencia de Nietzsche en la obra de Carlos Astrada

Una vez estudiado el modo en que Astrada interpretó la obra nietzscheana, resta analizar qué ideas del filósofo alemán han sido recogidas por parte del argentino en sus propios escritos. Es por ello que en este apartado no observaremos lo directamente relacionado a Nietzsche, sino más bien los pasajes de Astrada en que podemos notar la influencia de dicho filósofo, aunque sea de un modo subliminal. Así, en principio, debemos adelantar que Nietzsche se encontrará presente de un modo u otro en toda la obra del intelectual cordobés y advertimos entonces que lo aquí desarrollado no llegará al grado de completitud que deseáramos. Sin embargo, creemos que lo mencionado a continuación bastará para acometer nuestro principal objetivo: analizar hasta qué punto la influencia nietzscheana distorsiona las ideas tanto de Astrada como de Martínez Estrada respecto de la

realidad nacional. Las conclusiones en torno a esta cuestión se presentarán en un tercer capítulo dedicado exclusivamente a ello.

De modo que, las influencias nietzscheanas en Astrada pueden ser divisadas ya desde los escritos de juventud. Para revisar entonces un primer período de la obra astradiana que irá de 1916 a 1927 nos serviremos del artículo “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada” (2022) escrito por el filósofo argentino Martín Prestía. Si bien el autor de dicho trabajo no tiene la intención principal de establecer vínculos entre Astrada y Nietzsche, demuestra a lo largo del mismo que esta relación existe. A su vez, se centra en una etapa específica del filósofo cordobés que aún no fue suficientemente explorada en el campo filosófico. Así, Prestía inicia su artículo abordando el anti positivismo de Astrada y sus tendencias vitalistas. Puede decirse desde un inicio que la crítica al positivismo ha estado muy presente en Nietzsche y que el intelectual cordobés se ha servido de tales denuncias para formar un pensamiento propio al respecto. Sobre dicha cuestión, expresa Prestía que la obra juvenil astradiana “está recorrida por una filosofía de la vida que tiene en Nietzsche su mayor inspirador y que llegará tamizada, en parte, a través de los escritos de Georg Simmel” (2022:159). En cuanto al tamiz, el autor del artículo subraya la obra de Simmel titulada *Schopenhauer y Nietzsche* (1907), la cual influyó con notoriedad en el pensamiento de Astrada.

“Unamuno y el cientificismo argentino” es entonces el primer texto publicado por un Astrada que en 1916 apenas supera los veinte años de edad. El marco que posibilita dicho escrito consiste en una respuesta al intelectual italoargentino Matías Calandrelli, quien ataca las ideas de Unamuno para defender al positivismo que en aquel entonces imperaba dentro de los claustros universitarios locales. Así, el joven cordobés inicia una feroz crítica que parte desde el desprestigio a Calandrelli. Dicha argumentación, no es sin embargo un mero ataque hacia la persona, sino que Astrada ve en la exposición del intelectual italoargentino a una sumatoria de lugares comunes que son presentados en masa por todos los defensores del positivismo. En este sentido, el cordobés asume desde un inicio que Calandrelli no está exponiendo nada que sea novedoso en su crítica, sino que se basa en ideas harto conocidas y esbozadas en aquella época. Dirá Astrada entonces que el sesgo de Calandrelli lo lleva a confundir la palabra viva y apasionada de Unamuno con un documento intrascendente. Más adelante, esgrime el joven cordobés “¿Veis el sectario de la diosa Razón?, ¿en fin, al cientificista fanático? ¡Lamentable limitación la que lleva a no comprender que un hombre no

se contente con tener razón, una tan poca cosa, y quiera tener y tenga alma!” (Astrada, 2021:138).

Se observa con claridad aquí que Astrada ya toma una posición en favor de una actitud vitalista que excede la mera investigación científica del mundo desde el sesgo racional. Como bien mencionará luego Prestía (2022:161), estas palabras de Astrada son propias de un contexto en donde el cientificismo ya se veía agotado en los círculos intelectuales de la época. Así, con total contundencia, el joven cordobés exhorta a su generación a alejarse del cientificismo exclamando lo siguiente:

Es tiempo ya, argentinos, que despertéis de la mistificación en que transcurre vuestra vida. Ya es hora que la juventud de esta tierra se dé cuenta que más allá del profesionalismo que se incuba en sus universidades; que mucho más allá de la psiquiatría y de las psicopatologías y sociologías todas existe una corriente de aguas soterrañas, que es la vida del espíritu. Es hora ya que sacuda para siempre la abrumadora superficialidad de ese cientificismo barato que está ahogando en su conciencia la germinación de todo ideal, la afirmación de toda vida superior y noble (Prestía, 2021:143)

Ya en 1921, Astrada vuelve a escribir otro artículo que se inserta en la polémica contra el cientificismo local. “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo” es entonces un trabajo motivado por el ataque del positivista Martín Gil a la figura de Eugenio D’ Órs. Como se puede observar, el contexto es similar al del artículo anterior, puesto que aquí Astrada critica a Martín Gil con los mismos argumentos con que se opone a Calandrelli. El interés en este caso reside en que el filósofo cordobés resulta crítico de las ideas de D’Ors, pero sus contraargumentaciones no responden a una defensa del cientificismo. De hecho, como bien señala Prestía, las críticas de Astrada al cientificismo no implican una total impugnación de la ciencia y la racionalidad, sino que se denuncia la absolutización de dichos conceptos. De tal modo, podemos acordar con Prestía en que la postura astradiana adquiere contornos románticos, en tanto se rebela “ante la cuantificación y la mecanización del Universo y la vida humana” (2022:162). Para completar esta secuencia de ataques ante el cientificismo, podemos también mencionar un artículo de 1926 llamado “El filósofo y el maestro” en donde el blanco de las críticas antipositivistas será el célebre José Ingenieros. Dado que el objetivo de dicho trabajo incurre en la misma crítica hacia el positivismo, omitiremos más detalles que hasta este punto resultan ya redundantes.

Mientras tanto, Prestía señala que la noción de mito ya estaba presente en el joven Carlos Astrada gracias a las influencias de Georges Sorel y el propio Nietzsche. Cabe

destacar en este sentido al artículo titulado “El renacimiento del mito” (1921), en donde Astrada esboza sus consideraciones sobre la Revolución Rusa. Según el filósofo cordobés, este acontecimiento histórico señala el despertar de una época “trágica”. Concordamos aquí con Prestía, quien afirma que la interpretación astradiana de la Revolución bolchevique se haya tamizada por un Nietzsche que, en *El origen de la tragedia*, tiene el propósito de establecer “una consideración sobre las posibilidades de reconstruir las condiciones, en la Modernidad, de una nueva “edad trágica” y un “renacimiento del mito”” (2022:167). Astrada recibe entonces la influencia de un Nietzsche que considera al mito como aquello que mantiene la “fuerza natural sana y creadora” (p. 167) de una cultura. Aparece aquí un pensar estético y vitalista que se imprime sobre el joven Carlos Astrada y que tiene, como pretendemos sostener, principal asidero en Nietzsche. Ahora bien, una cuestión a destacar es que, si la Revolución Rusa significa para el filósofo cordobés la posibilidad de un nuevo mundo en donde el despertar mítico frene el avance de la razón analítica, dicho freno implica justamente eso: un límite, mas no un total rechazo. La idea de un “límite” a la razón implicará tanto en el joven Nietzsche como en Astrada el necesitar tanto de Dioniso como de Apolo para refundar el mito.

A partir de la concepción del mito surgirá en Astrada también una reflexión en torno a la religiosidad que se halla presente en Nietzsche. Para el filósofo europeo, las religiones no entran en decadencia dada su falta de lógica o su carácter moral, sino que lo hacen cuando sus presupuestos míticos son sistematizados. Es decir, si repasamos las ideas nietzscheanas antes esbozadas notaremos que el principal problema de las religiones no es el de su carácter irracional, sino por el contrario, el de racionalizar la originada espiritualidad y unirla a un modo analítico de decidir sobre lo que debe o no hacerse. De tal modo, Prestía indica que la preocupación de Nietzsche constaba en “reeditar las condiciones de posibilidad de la religiosidad en la Modernidad” (p. 169) dando a entender con ello que hay un claro vínculo entre religión y mito, entendiéndose ya la religiosidad como una “disposición anímica” (p. 169) y no como una sistematización dogmática y racional de las obligaciones morales. Se propone entonces con el mito de la revolución bolchevique un nuevo ideal de vida en donde el mito y la religión “se vuelven dimensiones al servicio de la expansión y el enriquecimiento de la vida, y no instancias de enajenación de lo humano” (p. 170).

Para culminar con las influencias nietzscheanas observadas en el joven Astrada, podemos volver a analizar la obra “Sonambulismo vital”, en donde la figura de los gitanos

trae una discusión en torno a los conceptos de “vida” y “razón”. Aquí, para el filósofo cordobés, los gitanos encarnan el “sentido de la tierra” nietzscheano, pero no alcanzan a representar la complejidad de la voluntad de poder. Es decir, aparece una idea de relación con la naturaleza, pero escasea aquella necesidad nietzscheana de un “ser más” que propone la voluntad de poder. El modo en que el pueblo gitano vive se vincula a la idea del vitalismo, pero en ningún momento para Astrada produce cultura. Los gitanos son, entonces, un pueblo sin historia ni destino concreto. Y, si para el filósofo argentino la razón despojada de vida es insuficiente, la vida despojada de razón también lo es. Así, se contraponen esta manera del gitano de abrazar la vitalidad con la del “moderno vitalista”, quien es consciente del hecho poderoso que supone vivir. Como conclusión de este hecho, Prestía explica a buen juicio que solo la filosofía hace posible el establecimiento de la civilización, entendida esta como “una vida colectiva histórica” (p. 172). Se propone en síntesis una “vitalización de la cultura” (p. 172) en donde vida y razón deben encontrar un equilibrio similar al de Apolo y Dioniso en Nietzsche para poder celebrar una existencia armónica. He aquí las principales influencias nietzscheanas en el joven Astrada, las cuales pueden resumirse en esta última cita de Martín Prestía:

El «equilibrio precario» trazado por Astrada en su consideración de la ciencia y la religiosidad puede entenderse, en definitiva, como la búsqueda de una «racionalidad ampliada», elemento central del pensamiento ético político astradiano de juventud. Ello encuentra su mayor expresión en la figura aquí propuesta del «intelectual sonámbulo», que corregirá las posiciones unilaterales del «sonambulismo vital» - donde la vida transcurre en su fluir inapresable, librada a la inmediatez- y el de una filosofía por entero divorciada de la vida. El filósofo debe ser, en parte, «sonámbulo», y también la vida colectiva debe albergar en su seno la posibilidad del «sonambulismo»; la búsqueda de una racionalidad ampliada se configura así, como expresión de un intento de «vitalización de la cultura» (2022:173)

Una vez ya analizadas las influencias nietzscheanas en la primera etapa de Carlos Astrada, podemos avanzar hacia un segundo período de su obra, el cual establecimos aquí que transcurre entre 1927 y 1945. En este segundo momento marcado por el viaje a Europa, Astrada recibe importantes influencias de Scheler, Husserl y Heidegger, pero no dejará de escribir con tintes que por momentos nos recuerdan en demasía a la obra nietzscheana. A su vez, será en este período donde el cordobés escribió su obra dedicada al filósofo europeo, obra que aquí omitiremos al ser ya tratada en el apartado anterior. Sostendremos que en esta etapa es donde Astrada comienza a articular los conceptos nietzscheanos de mito y “sentido de la tierra” en torno a la configuración del habitante argentino. A su vez, el existencialismo,

que en este período también empieza a desarrollar el cordobés, posee peculiaridades que provienen de su fuerte raíz nietzscheana.

Así, en *El juego existencial*, su primer libro, Astrada inicia con una mención a Nietzsche para explicar qué es según él la noción de “juego”. En sintonía con el filósofo alemán, dirá el cordobés que es un error pensar en el juego y el cuento sólo como elementos de la niñez, dando a entender con ello que es justamente la labor del ser humano comprender la importancia de lo lúdico a lo largo de toda su vida. Dirá aquí Astrada que, para realizarse con plenitud, los seres humanos deben “invertir los términos de la realidad infantil: sentir el trabajo como su juego, y la verdad como el dramático cuanto que polariza la inquietud consustancial a las vigilias de la existencia” (1933:11). Luego de ello afirma el filósofo cordobés que para concebir el juego es necesaria una “disposición de ánimo” (p. 12) y que la consolidación de reglas fijas y obligaciones conductuales dentro del juego ya se desprenden de este proceso. Ello demostrará para Astrada la fragilidad del propio juego y, desde nuestra óptica, se observa aquí una concepción muy similar a la vista anteriormente respecto a la religiosidad como estado anímico. Dicho estado, una vez que se sistematiza y genera reglas y obligaciones cristalizadas por la imposición racional produce la muerte del juego. Por otro lado, la alusión al niño de Zaratustra es aquí obvia.

Más adelante, dirá Astrada en esta obra que el mundo es el juego que propone la trascendencia de la existencia. De este modo, el jugar va trascendiendo la realidad circundante, para transformarla en algo que va más allá. En estos pasajes de corte más heideggerianos, Astrada dirá que la esencia metafísica del hombre se halla latente en el juego ya que es este el que permite la trascendencia. Sin embargo, en clave nietzscheana, observamos también que el juego es el que quiebra la realidad apolínea para crear nuevos mundos. Existe entonces, en este jugar del niño, también la idea de una voluntad de poder que rompe los límites de la realidad para autoincrementarse e imponerse sobre el mundo. Pero, además, retornando a ideas ya destacadas, la comprensión del ser es también fundamental para la constitución del juego. Estas nociones se emparentan con el concepto antes visto del “intelectual sonámbulo”, quien se hace consciente de la trascendencia en lugar de estar atado al juego sin percibirlo, como el gitano a la vida. Si la existencia es nihilidad, el hacerse consciente de este hecho es lo que posibilita la apertura del juego

Un segundo momento en que Astrada menciona a Nietzsche se dará al discutir el concepto de ciencia. Aprovecha el cordobés en *El juego existencial* una nueva posibilidad

para criticar el cientificismo. Y, aunque ya con matices claramente heideggerianos, el argentino afirma que Nietzsche “tuvo la intuición del problema existencial de la ciencia” (p. 31) y que, para lograr una auténtica apropiación existencial de la ciencia, hace falta también hacer caso al alemán, quien propuso colocar a esta disciplina bajo la óptica de la vida y de “aproximarla a la existencia humana para (...) ponerla en función de ésta” (p. 34). Por otra parte, Astrada expondrá sobre la ciencia una idea similar a la ya observada respecto a la religiosidad. En este sentido, si la disposición anímica que es la religiosidad parece ante el intento de sistematización racional, la ciencia existirá también de un modo positivo en tanto consista en un impulso entusiasta por descubrir que aflora espontáneamente del ser humano y que es llevado a cabo con actitud crítica.

Por otra parte, una obra hasta aquí no analizada es *La ética formal y los valores* (1938). En la misma, Astrada propina algunas críticas a filósofos como Kant, Hartmann y Scheler que pueden partir del pensamiento nietzscheano. Afirma el cordobés aquí que toda moral pertenece a una época y contradice la idea de Scheler respecto a una objetividad de los valores. Este último, sostenía la existencia de una región de objetos ideales que son captados por la intuición emocional en contraposición a la razón. Se presenta entonces un mundo aparte que, a diferencia del “mundo de las ideas” platónico, pertenece al orden de las emociones. A pesar de ello, la intención de jerarquizar a dicho mundo y de hacerlo trascendente llevará a Astrada a criticar tal idea, uniéndola, salvando las distancias, al pensamiento platónico. Dirá sobre dicho tema Guillermo David que:

En suma, para Astrada la axiología basada en valores desgajados del ethos histórico de origen a los cuales vuelve mediadores absolutos de la vida, en tanto hace del hombre apenas un instrumento para su realización, constituye una sutil y embozada utopía autoritaria de una eticidad cuasi-religiosa y objetivista, de sesgo platonizante, conformando una especie de correlato acompasado del furor estatalista de la época (2004:118)

Se desprende entonces una crítica nietzscheana en tanto persiste la negación a un mundo trascendente de donde provienen los valores. A diferencia de Scheler, Astrada busca respuestas en la inmanencia, en la historia y la propia vida, lo cual confirma una influencia mucho más nietzscheana en el cordobés. Dicha búsqueda en la inmanencia comenzará a notarse también en el acento sobre lo telúrico, cuestión que se relaciona al “sentido de la tierra” en Nietzsche. Será a partir de esta época que el cordobés comienza a perfilar al ser nacional e intenta dilucidar sus principales problemáticas. Así, en artículos ya analizados como “Para una metafísica de la pampa” o “Meditación de Rumipal”, Astrada considera la

cuestión telúrica como fundamental para la realización del argentino. En estos trabajos, entonces, se apunta a una comprensión del terreno para descubrir los secretos del sentido histórico argentino. Nuestra cultura debe hacerse de su propio terruño para implantar un modo de vida propio que se despliegue ante el mundo. Se vinculan así las ideas antipositivistas del joven Astrada con una búsqueda que no pretende encontrar respuestas en un espacio trascendente.

A su vez, la dimensión estética tan presente en Nietzsche también aparecerá en tanto de la tierra surge el mito como plataforma para lanzar la cultura argentina. Como ya hemos observado en nuestro análisis sobre la religiosidad y el mito, Astrada vinculará estas ideas a un carácter vitalista, puesto que la sistematización racionalizante de los ideales manifestados en el mito solo lograrían la cancelación del mismo y su transformación en dogma. De tal modo, se empiezan a bosquejar aquí ideas que luego se cristalizarán en *El mito gaucho*, obra perteneciente a un tercer período del pensamiento astradiano. Antes de ello, en *El juego metafísico*, Astrada se propone continuar con su desarrollo del concepto de juego en torno al problema de la existencia humana. Como bien mencionará Alfredo Llanos, la gran preocupación de Astrada consistirá aquí en “acotar los exactos límites de la finitud humana” (1962:44), empresa que inicia a medida que el cordobés se inserta en el existencialismo y que luego se irá construyendo con soluciones enmarcadas en los movimientos sociopolíticos de la época.

Así, en *El juego metafísico*, se trata con sutil detalle el rol de la filosofía, el cual será para Astrada un sumergirse en la pregunta por la finitud. De este modo, la filosofía no será para el cordobés ocio ni actividad contemplativa, sino el estado de inquietud y angustia que despierta al visibilizarse el carácter efímero de nuestra existencia. Este entrar en conciencia permitirá la edificación de los grandes sistemas metafísicos, he aquí la naturaleza del juego. A partir de allí Astrada analiza el pensar metafísico de algunos de los filósofos más influyentes en la historia y, si bien no dedica un apartado específico a Nietzsche, sí lo menciona al repasar a Max Scheler. En el capítulo V, “La nueva imagen del hombre”, el cordobés hablará del Superhombre y su vínculo con el vitalismo. De modo que, si bien en esta obra Astrada no menciona demasiado a Nietzsche, sí considera que la tarea que nos lega el filósofo europeo es la de “abarcarse *vida y espíritu, instinto e idea* en una armónica síntesis metafísica” (1942:143). Dicha labor permitirá avizorar al ser humano como “posibilidad en marcha, desarrollo indefinido (...) tarea inabarcable” (p. 144). Aparece, como vemos aquí,

una vez más la idea de hallar un equilibrio entre cultura y naturaleza para armonizar la existencia.

Antes de continuar hacia la tercera etapa del pensamiento astradiano, es necesario remarcar los pequeños trabajos de 1943 titulados “Ruptura con el platonismo” y “Nietzsche, filósofo de la vida” en donde la vinculación de Astrada hacia el filósofo europeo es ya evidente por tratarse de textos que toman a Nietzsche como principal temática. En ellos, el intelectual cordobés se encarga de aclarar que sólo la filosofía nietzscheana logra el cometido revolucionario de poner en crisis a la trascendencia a partir del “sentido de la tierra”. Astrada verá en esta inversión un principio fundamental del existencialismo, puesto que la búsqueda de sentido por parte del ser humano pasa a un plano concreto. Aprovechará también Astrada en “Ruptura con el platonismo” para realizar, desde su interpretación de Nietzsche, una crítica tanto al capitalismo como al marxismo. Ambos, según el cordobés, se reducen a las leyes económicas como categorías permanentes, prestando atención el primero al mandato por producir e incrementar riquezas y el segundo a los intereses de la clase trabajadora respecto de la distribución de dicha riqueza. Dirá Astrada aquí, que las categorías económicas producidas por sendas ideologías no pueden considerarse como objetivas y eternas, sino que deben entenderse como condicionadas por “las situaciones históricas de la existencia humana dentro del marco de la vida colectiva” (Prestía, 2021:662).

Mientras tanto, en “Nietzsche, filósofo de la vida” se vuelve a discutir sobre el concepto de vida, en crítica hacia quienes conciben aquí una idea biologicista y darwiniana. Para el cordobés la vida será “contenido e ímpetu creador, sustancia plástica y vibrante, que rebasa y quiebra todo molde, toda forma espacialmente conclusa” (Prestía, 2021:663). Al no dejarse seducir por un horizonte histórico infinito, Nietzsche, con su concepto de vida, será para Astrada el precursor del existencialismo. Es decir, la vida no se detiene en función de algún estadio trascendente que la supere. La filosofía vitalista nietzscheana se tratará entonces, según el cordobés, de humanizar el mundo y saturarlo de voluntad de poder en lugar de cancelarlo para establecer una región espiritual en un espacio aparte. Esta idea de humanizar el mundo desde el “sentido de la tierra” se verá reflejada ya en una posterior etapa del pensamiento astradiano que veremos a continuación.

Si bien el período 1946-1955 es el más corto temporalmente, será el que más debate ha producido en torno a la figura de Astrada. Puede decirse aquí que la adhesión al peronismo es una causa fundamental para entender lo polémico de esta etapa, aunque se debe considerar

también que la búsqueda de una identidad para el pueblo-nación argentino fue una tarea que el filósofo cordobés se había propuesto con anterioridad. Así, las ideas que Astrada plasmó a lo largo de su tercer estadio encuentran una cristalización excelsa de las lecturas nietzscheanas y del existencialismo que ya se transformaba en sello indistinguible del intelectual argentino. Finitud, nihilismo y vitalismo serán algunos de los avatares problemáticos que Astrada recoge e inserta en el movimiento peronista para proyectar un estilo nacional hacia el resto del mundo. Veremos aquí, incluso, como algunas discrepancias entre el cordobés y el peronismo ya existían desde antes del golpe de 1955. Dichos desacuerdos se asientan en un contexto filosófico que, interpretamos, tendrá a Nietzsche como principal causante. ¿Puede una “doctrina” peronista enlazarse con la idea del “filósofo sonámbulo”? ¿Es posible emparentar el carácter cristiano del peronismo con el ateísmo nietzscheano de Astrada? ¿Qué ocurre con la discusión en torno a un Nietzsche individualista y la pretensión de construir una “comunidad organizada”? Las preguntas aquí esbozadas funcionarán como un breve catálogo de problemáticas a resolver en el próximo apartado, que analizará la proyección del argentino elucubrado por Astrada y sus consecuencias políticas. Por lo pronto, nuestra pequeña hipótesis a probar en este segmento será la de que el rompimiento de Astrada con el peronismo posee su germen no sólo en el marxismo, sino también en Nietzsche. Quizás incluso, podríamos aseverar que Marx y Nietzsche tuvieron el mismo peso en el cambio de pensar astradiano.

Pero, volviendo a la bibliografía de Astrada, *El mito gaucho* será la gran obra que le seguirá a *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Es nuestro deber entonces mencionar cuáles son las influencias nietzscheanas en este libro y vincularlas a las problemáticas que hemos insertado en nuestro anterior párrafo. De tal modo, el primer tema a tratar que ya se encuentra en el nombre de la obra es la noción de mito. Dicha noción, que ya hemos ido comentando a lo largo de nuestro trabajo, adquiere características nietzscheanas en tanto responde al modo estético mediante el cual se expresan los pueblos. Los mitos representan a la perfección el conjunto de estados anímicos que conforman a un pueblo, de otro modo no se lograría expresar con claridad el proyecto de cada cultura. Aquella religiosidad, contrapuesta al dogma racionalizante, constituye, para Astrada, el equilibrio entre Apolo y Dionisos que Nietzsche predicaba.

Así, el *Martín Fierro* es para el cordobés la demostración más cabal de la argentinidad, expresada desde la estética, estadio superior para transmitir las verdades que no

puede comunicar la razón estructurante. Es ante esta noción que Astrada reconoce que los pueblos fuertes tienen confianza en sus mitos (2006:63) y que la Argentina posee el privilegio de ser una de las pocas naciones que tiene un mito establecido en la cultura popular. Pero, además, el mito es un arma de los pueblos contra la enajenación de ciertos procesos históricos como el capitalismo global. Según Astrada, el poder del mito que emerge desde el “sentido de la tierra” permite a las culturas no dejarse disolver por la técnica y, gracias a ello, mantener un espíritu que las ancla frente a su terreno y las eyecta hacia la trascendencia.

Quizás, la principal diferencia entre Astrada y Nietzsche en torno al concepto de mito será que el primero le otorga a este una carga mucho más política que el segundo. El propio cordobés dirá que, en la época moderna, “el mito adquiere de más en más un carácter social y popular y hasta político, es decir está dotado de prospección, de futuro en la vida de la nación, de una comunidad, apta para proponerse metas a alcanzar” (2006:65). Esta aclaración de Astrada, si bien corresponde a una segunda edición de 1964 ya bajo el influjo marxista, expresa una idea que estaba presente ya en el autor desde etapas anteriores. Aparecerá entonces una de las problemáticas que ya se habían mencionado en torno al papel que el argentino asigna a los pueblos como constructores de la historia. Aquí, si bien Nietzsche tiende más a elevar al individuo, la idea de mito como herramienta anímica que expresa las más profundas verdades se encuentra presente en ambos filósofos.

Por otra parte, las ideas que Astrada esboza respecto a la pampa se ven influidas por el vitalismo y el nihilismo nietzscheano. La concepción del “sentido de la tierra” aparece vinculado a la importancia de la pampa como sector privilegiado. Ya hemos expuesto como el filósofo argentino considera a esta zona con características más hostiles a las de la naturaleza europea. La tarea del argentino por humanizar su suelo se torna entonces mucho más problemática en tanto la pampa ofrece condiciones menos amigables para el asentamiento. Sin embargo, para Astrada, el ser nacional debe aprender a vivir en su propia tierra, humanizarla y tornarla amena para proyectar desde allí un modo de vida único. Aquí, se propone una batalla indiscriminada contra los peligros de la naturaleza, un abrazar en todo momento a las condiciones existenciales que se muestran amenazantes. En lugar de buscar tranquilidad metafísica en un plano trascendente, el poblador argentino debe, según Astrada, hermanarse con su propia naturaleza y desde ella generar su proyecto. Vemos aquí un llamado a la inmanencia, pero también un pensar que puede hallarse en la crítica nietzscheana

hacia los despreciadores del cuerpo y hacia quienes desmesuran los conceptos de espíritu y cultura en detrimento de la naturaleza.

A su vez, en clave astradiana, la pampa es vacío que produce una “inercia totalizadora”. Dicho concepto se asocia al nihilismo en tanto este implica la sensación de angustia ante la pérdida de todo valor. El paisaje de la pampa es, para el filósofo cordobés, el paraje natural que mejor ejemplifica el fenómeno del nihilismo, puesto que expresa solo la ausencia. Esta noción, hemos visto, no es propia de Astrada, puesto que tanto Martínez Estrada como Sarmiento han prestado atención a la misma cualidad, así como variados autores que en una instancia anterior hemos nombrado. Parece incluso revelador el hecho de que tantos pensadores, tanto argentinos como extranjeros, hayan coincidido en tal conclusión en torno al suelo pampeano. La diferencia radica en que Carlos Astrada toma el elemento más rupturista de la filosofía nietzscheana, el nihilismo integral, y lo aplica sobre la existencia pampeana para llamar al argentino a disponer de su hostil terreno como si de un campo de juego se tratase. A diferencia de Sarmiento que pretende establecer la civilización (lo cual podríamos entender como los caracteres más apolíneos) y de Martínez Estrada quien cae en una suerte de nihilismo pasivo al hacer del gaucho un “sujeto acabado”, Astrada invoca al argentino a una disposición anímica de fuerte parecido nietzscheano para que transforme su propia naturaleza. Aquí, según Guillermo David, son justamente las distintas interpretaciones de Nietzsche lo que movilizan a Astrada y Martínez Estrada a dar veredictos antagónicos sobre el gaucho. Dirá David:

El nietzscheísmo se tramará en el debate en torno del Martín Fierro conformando una posición específica, antiliberal, no subsumible en orden alguno de Razón técnica, para pensar la Nación en sus problemáticas culturales. Así, empardadas las operatorias de Astrada y Martínez Estrada aparecen como un duelo filosófico secreto; cara y ceca del peronismo se enlazarán en su juego de acechos, sus fintas, sus mutuos escauceos ninguneantes. El resultado contenido en *El Mito Gaucho y Muerte y Transfiguración de Martín Fierro* sellará anverso y reverso de la amonedada patria bifronte que construyen, desangelada y onerosa: un verdadero Tractatus donde mito, sujeto colectivo ficcionalizado, lenguajes e historia, se anudan naciéndola, aun en sus fallas (2004:155)

Ahora bien, este “duelo filosófico secreto” que menciona David no se reducirá a una cuestión entre peronismo y anti peronismo, puesto que tanto los planteos de Astrada como los de Martínez Estrada exceden dicho debate político. Es decir, el antagonismo entre los autores no se agota en el mero juzgar de un movimiento político. Las ideas antropológicas, culturales y existenciales que proponen Astrada y Martínez Estrada trascienden el propio peronismo y

se enmarcan en el debate sobre la condición argentina independientemente del contexto político específico en que vivieron. Así, la inercia totalizadora que representa la pampa para el filósofo cordobés no es motivo para determinar de modo negativo el porvenir argentino sino, al contrario, un elemento que el ser nacional debe superar para poder alzarse como cultura universal con destino propio. De hecho, cuando Astrada menciona a las clases dirigentes que abandonan el mito, reconoce que estas nos destinan hacia el fracaso ya que deciden vivir adheridas a otra cultura, la europea, de modo parasitario. Y, a su vez, la cultura europea no posee el vínculo con lo natural que sí se halla en los pueblos de América. En dicho sentido, la deserción de las clases dirigentes argentinas implica un alejarse del “sentido de la tierra” para habitar el nihilismo decadente europeo.

Plasmadas ya algunas de las influencias nietzscheanas en *El mito gaucho*, es nuestro deber continuar con dos acontecimientos que son anteriores a la publicación de *La revolución existencialista*. En primer lugar, incluso antes de ser publicado el libro ya analizado, Astrada realizará en 1947 una conferencia en la Escuela de Guerra Naval bajo el título de *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Tal disertación se publicará un año más tarde y clarifica una posición bélica argentina en sintonía con la doctrina de la “tercera posición” peronista. Cabe aclarar que el período 1948-1952 es quizás el más fecundo en cuanto a la hibridación filosófico-política. Será en esta etapa donde el pensamiento astradiano se funda con más intensidad en la doctrina justicialista planteada por Juan Domingo Perón. Así, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Astrada comunica hacia parte del ejército argentino la preocupación de un posible nuevo conflicto y postula entonces la problemática sobre el quehacer nacional ante dicha posibilidad. Desde su perspectiva, el filósofo cordobés llama a una posición pacifista por parte de la Argentina y propone que dicha postura pueda universalizarse. Astrada, así, brega por desnaturalizar aquellas concepciones que defienden a la guerra como motor de la historia e insiste en que las cualidades viriles que se disolverían con el fin de los conflictos pueden bien ser halladas en otras actividades tales como el deporte, la higiene, las políticas demográficas y sociales, entre otras. Por otra parte, el incesante avance de la técnica en aquel entonces promovía ya el terror de una guerra de total aniquilación. Es por ello que los países de la comunidad internacional necesitan sostener más que nunca posiciones de paz, y es ahí donde aparece la Argentina como estandarte.

Como se verá, esta posición por parte de Astrada se contrapone con el ideal bélico nietzscheano. Sin embargo, es aquí donde el cordobés se permite reinterpretar el concepto de

“voluntad de poder” argumentando que la misma no tiende necesariamente hacia el perfil bélico. De hecho, afirmará Astrada, la desencadenación guerrera de la “voluntad de poder” es más bien parte de un estadio primitivo de la humanidad. Dirá entonces el filósofo que esta tendencia instintiva identificada por Nietzsche puede ejercitarse para dominar las pasiones e inclinaciones naturales y así asegurar “la vigencia y hasta el imperio de los contenidos espirituales de la vida y de los ideales morales” (2007:139). El ejemplo predilecto que dará el filósofo en torno al redireccionamiento de la “voluntad de poder” será la transformación por parte de la ciencia. Es decir, en lugar de utilizarse el impulso instintivo para la acción bélica, Astrada propone utilizarlo en favor de otras acciones, como el desarrollo científico, las cuales permitan acrecentar la vida y tender lazos entre los pueblos. Resulta interesante ver aquí como el argentino no encuentra problemática la idea de voluntad de poder, sino que ésta solo debe ser redirigida para lograr altos cometidos. En dicha empresa, la Argentina jugaría un rol decisivo con su filosofía de paz.

Por otra parte, podemos afirmar que el acontecimiento filosófico político más importante de la vida de Astrada fue el Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en 1949. El mismo no sólo implicó un evento filosófico de mayúsculo alcance para la Argentina, sino que además funcionó como plataforma de despegue para el ideario nacional. Con más especificidad, Juan Domingo Perón se encargó de dar cierre al Congreso con su famosa obra *La comunidad organizada*. En ningún análisis sobre este acontecimiento se omite la discusión respecto a si dicha obra fue escrita en su totalidad por el expresidente o si recibió ayuda, ya sea de Astrada o de alguna otra figura intelectual. Las similitudes con la prosa astradiana en algunos pasajes generan la sospecha de colaboración, la cual ha sido negada por el propio Astrada (González, 2007:131). Desde nuestra postura, ocurre aquí una subestimación del círculo académico a la figura de Perón, quien si bien no fue estrictamente un intelectual demostró ser portador de un amplio conocimiento, el cual se vio volcado en numerosos escritos²². En todo caso, la presunta colaboración, que pudo haber existido, no fue

²² Obras de Perón, tales como *La fuerza es el derecho de las bestias* (1958), *La hora de los pueblos* (1968) o la recopilación de sus clases en la “Escuela superior peronista” bajo el título *Manual de conducción política* (1952) son algunos ejemplos, entre varios otros, de que el expresidente poseía buena instrucción, si bien la misma no alcanzaba los estándares académicos del circuito intelectual filosófico. Creemos que *La comunidad organizada* podría enmarcarse en esta serie de escritos que demuestran bastante conocimiento en diversas áreas aunque, por momentos, falencias o desprolijidades en algunos conceptos filosóficos más complejos.

de tal peso como para negar el hecho de que Perón haya sido el ideólogo de lo desarrollado en *La comunidad organizada*.²³

Si bien lo ocurrido en el Primer Congreso Nacional de Filosofía será abordado con más detalle en el próximo apartado de nuestro trabajo, cabe insistir aquí en nuestra idea respecto a Nietzsche como causa de la incompatibilidad entre Astrada y el peronismo. Para arrojar más luces sobre esta temática podemos aprovechar un artículo de Mónica Cragolini titulado “(Ausentes) presencias de Nietzsche en la cultura argentina (entre dos Lucías)” (2020). En el mismo, la autora (2020:84) afirma que Perón coincide con la crítica nietzscheana hacia la filosofía académica, que poco se interesa en el verdadero espíritu del vitalismo. Sin embargo, el expresidente coloca al filósofo alemán como un individualista que “más allá del estado y la moral, reafirma el afán vital, y la conveniencia de un estado militar que, por fuerza y opresión, mantenga la tranquilidad del superhombre” (2020:84). Si bien aquí podemos convenir que Astrada también problematizó sobre el individualismo nietzscheano, Perón además criticará al filósofo europeo desde los valores cristianos del justicialismo. En este sentido, veremos más adelante que el existencialismo de Astrada y su vínculo con Nietzsche serán conflictivos con un peronismo que se aseguraba cristiano. Pero, además, Cragolini demostrará que Perón aproximó a Nietzsche al nacionalsocialismo mediante una cita del expresidente, quien en un discurso de 1953 aseguró sobre el alemán: “este rebelde a toda norma terminó siendo el respaldo del totalitarismo nazi” (1974:34).

Continuaremos entonces con el análisis sobre *La revolución existencialista* insistiendo una vez más en que tanto el trabajo “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” como lo ocurrido en el congreso de 1949 serán analizados con mayor detalle en un próximo apartado. Respecto a la obra de 1952, Astrada realiza una original reconstrucción del existencialismo con el fin de producir una revolución que rescate a la enajenada humanidad de su época, puesto que para el cordobés “está en juego el ser del hombre y su libertad” (1952:7). Es aquí donde surge el concepto de un “humanismo de la libertad” y el nihilismo de influencia

²³ Para añadir argumentación adicional a la idea de que fue el propio Perón quien escribió *La comunidad organizada* podemos hacer referencia a la tesis de grado de Mauro Ariel Donnantuoni Moratto. En la misma, el autor afirma (2009:75) que las simplificadas apreciaciones filosóficas del texto, la ingenuidad con que se toman algunas citas y conceptos clásicos y 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 no profesional en el área. Se toman aquí como ejemplos la vinculación que realiza Perón entre el imperativo categórico kantiano y el “principio cristiano de amor mutuo” (Perón, 1949:144-145) y la distinción entre la angustia heideggeriana y la náusea de Sartre. (Perón, 1949:158).

nietzscheana jugará un papel muy importante en tal constitución. En torno a ello, Alfredo Llanos (1962:63) menciona que este libro viene acompañado del nihilismo nietzscheano como soplo vital y renovador que niega los valores decadentes para anunciar la resurrección de una nueva libertad humana.

Por otra parte, en el prólogo a la obra, el propio Astrada expresa que, para recuperarse de toda enajenación, “el hombre no tiene otro camino que el del nihilismo como etapa necesariamente previa a su recuperación” (1952:9). Es ya en esta etapa inicial del texto donde el cordobés se encarga de especificar que existen dos tipos de nihilismo: el pasivo y el activo. Mientras el primero se cierra a un rol negacionista e inerte, el segundo concibe la vida como juego y afirma sus valores por medio de la voluntad de poder. Ante ello, aclara Astrada que el nihilismo expuesto en *La revolución existencialista* no implica la inmersión del hombre en la nada, como pretenden quienes tergiversan su significado, sino justamente la segunda versión nietzscheana que apela a la afirmación. Así:

En este caso, por el nihil se efectúa el tránsito a la nueva forma de existencia, que es la que se va a asentar. De modo que el nihilismo, por cuanto es un necesario punto de transición hacia una afirmación vital y existencial, tiende más allá del punto cero a una plenitud de existencia en el hombre (p. 10)

Antes de finalizar el prólogo, Astrada hará otra mención a Nietzsche, en este caso referida al eterno retorno y la voluntad de poder. El contexto que da paso a dicha mención será la crítica a la noción de la historia como progreso. Explica entonces el filósofo argentino que lo novedoso en el retorno de lo igual no es lo idéntico, sino el aumento de poderío de la vida en tanto la única forma de ser que nos es accesible según Nietzsche. De tal manera, lo nuevo en este incesante proceso de génesis de la libertad “es el acceder del hombre a su ser, a la tarea de forjarlo en una proyección política y cósmica” (p. 25). Se observan aquí temáticas ya tratadas en obras como *El mito gaucho* que problematizan sobre el rol de la comunidad en el vínculo con la filosofía nietzscheana. Como puede comprenderse, Astrada ya está manejando aquí sus propias interpretaciones de Nietzsche.

Por otra parte, con el objetivo de analizar el texto más allá de las referencias nietzscheanas, el mismo iniciará considerando a la naturaleza, la historia y la libertad como un conjunto de problemas que sólo tienen sentido a partir de la visión humana y que, por tanto, sólo pueden ser solucionados desde esta óptica. Se afirma entonces que el existencialismo no es una “filosofía de la crisis” (p. 38), sino más bien una “crisis de la

filosofía” (p. 39). Lo que con ello quiere dar a entender Astrada es que el existencialismo no es una transitoria afección llamada a ser aplacada por las tradiciones anteriores, sino un cambio rotundo en la mentalidad, lo cual implica un nuevo orden de sentidos. Dirá luego el cordobés que esta crisis “está bajo el signo de una ruptura radical con el platonismo y los principios y criterios provenientes del mismo” (p. 39), estableciendo con dicha afirmación un nuevo acercamiento a Nietzsche. A su vez, Alfredo Llanos aquí nos arroja una cuestión que explica lo novedoso del planteo astradiano. El discípulo de Astrada dirá que la actitud existencialista defendida en el libro “se enraíza con el idealismo alemán y las posiciones de él emergentes, según aparecen ilustradas en Feuerbach, Marx y Nietzsche, y cuyas últimas estribaciones llegan hasta el *Sein und Zeit* de Heidegger” (1962:64). Tal elucubración será posible ya que para Astrada el existencialismo tiene su génesis en la ruptura con el platonismo, logro que adjudica justamente al idealismo alemán.

Otro rasgo importante a destacar del humanismo de la libertad astradiano será su defensa de la praxis. Para el cordobés, si bien teoría y praxis son parte de una misma estructura existencial, en donde se afirman “teoría y práctica como comportamientos primarios que se implican recíprocamente” (1952:46) el primer contacto con el mundo no viene aparejado a un conocimiento desinteresado e inoperante, sino respecto a un obrar que producirá luego el conocimiento teórico. Es decir, el mundo de las cosas (sean estas tanto materiales como inmateriales) es inferido siempre en primer lugar por una actividad práctica que, a su vez, tiene para el autor un carácter “teleológico” (p. 45). En este marco la historia será, por otra parte, la posibilidad del hombre de acceder a su humanidad. La influencia de estos pasajes son de carácter más heideggerianos puesto que se impone aquí a la historicidad como carácter esencial del ente humano.²⁴ Y, además, el humano se halla en el mundo junto con sus semejantes, por lo que su existir implica la coexistencia en una situación colectiva.

²⁴ Esta idea se corresponde con el concepto heideggeriano del *Dasein*, el cual es de vital importancia no sólo para comprender la filosofía de Heidegger, sino también las influencias de Carlos Astrada. En principio, este concepto puede corresponder a varias traducciones al español entre las que elegimos en nuestro trabajo la de “Ser-en-el-mundo”, en tanto creemos que representa mayor fidelidad con lo expresado por el autor. De esta manera, el *Dasein* se corresponde a un ser finito que es arrojado al mundo, lanzado a una existencia incierta. Heidegger dirá entonces que el “ser-en-el-mundo” no es sólo un ente entre tantos otros, sino que tendrá la característica óptica fundamental de que mantiene una relación de ser con su mismo ser. Dirá el filósofo que “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” (1927:22). Con ello notamos que este “ser-en-el-mundo” puede observarse, o como bien menciona el filósofo, comprenderse desde su condición de arrojado al mundo entendiendo a su existencia como una posibilidad de sí mismo. Ante esto, nos explica Heidegger que al mantenerse una relación de ser con su mismo ser, la peculiaridad óptica del *Dasein* es que él mismo es ontológico. Luego, frente a la situación de un ser arrojado al mundo, para hacer una reflexión sobre el mismo, se debe observar en dónde es que este se capta, lo cual halla su respuesta nuevamente en la existencia.

Más adelante en su obra, Astrada desarrollará la ya comentada crítica hacia Heidegger como un “mitólogo del ser” (p. 71). Lo que el cordobés denuncia con esta caracterización es un viraje de la filosofía heideggeriana en donde se le otorga al concepto de ser un lugar central, de modo que al hombre lo enajena una supuesta verdad del ser que es concebida como “absoluto extratemporal” (1962:67).²⁵ Es decir, Heidegger acaba cometiendo un error muy presente en la historia de la filosofía occidental: el de divinizar un concepto específico y llevarlo hacia la categoría de principio regulador de toda realidad cognoscible. Afirmará entonces el filósofo argentino que “concebir el mundo como unidad presente, en la cual lo divino y lo humano también estarían presentes, y afirmar que sobre esta unidad impera el ser, es el camino que conduce a Heidegger a una mitologización del ser” (1952:74). Se deshumaniza entonces al individuo tras imponérsele otra idea trascendente a la cual se le debe todo esfuerzo filosófico por llegar a comprender. Cabe destacar que la crítica de Astrada en este punto posee influencia nietzscheana ya que el filósofo cordobés denuncia la intención de Heidegger por colocar un concepto como categoría trascendente.

El “ser-en-el-mundo” entonces, se encuentra atravesado por esta condición y en la misma, él está siendo. Es por eso que la existencia será también para el filósofo una cuestión óntica del *Dasein* a resolver. Lo que analizará entonces Heidegger, serán las estructuras que la constituyen, lo que de ahora en más él llamará “existencialidad”. De esta manera, la filosofía entendida como una “ontología fundamental” para Heidegger no puede ser otra cosa más que una analítica de esta existencialidad del *Dasein*. Una analítica por la constitución del ser del “ser-en-el-mundo”. Es en esta donde se podría encontrar la idea del ser en general. En otras palabras, la conclusión a la que se llega el filósofo alemán es que el *Dasein* se caracteriza ontológicamente por la posibilidad de la pregunta por el ser. No sólo eso, sino que a su vez, como mencionamos anteriormente, la posibilidad de interrogación le viene al *Dasein* como exigencia desde su mismo ser; por lo que se convierte en el ente adecuado para la investigación ontológica. Se demuestra con ello, como tal concepto se ve íntimamente ligado con un giro historicista al cual Astrada hace referencia. Más adelante, Heidegger radicalizará su postura respecto a la búsqueda del ser, cuestión que Astrada criticará con agudeza en pasajes posteriores de *La revolución existencialista* que se analizarán en breve.

²⁵ La *kehre* heideggeriana, que puede traducirse como “viraje” en el idioma español, es mencionada explícitamente por el filósofo alemán en sus *Cartas sobre el humanismo* de 1946. La misma denota un cambio de rumbo en el pensamiento del europeo. En dicho viraje, Heidegger nota que aquel *Dasein* entendido como auto reflexión sería incapaz de dar cuenta con una pregunta tan profunda como la del ser. En este sentido, las cuestiones referidas a la historia, el lenguaje y la verdad dejan de ser un territorio que puede ser captado por el “ser-en-el-mundo” y ocurre una radicalización del ser. Una analítica del *Dasein* se torna inviable y la finitud ontológica de aquel “ente primordial” heideggeriano en sus textos de la época de *Ser y Tiempo* acaba por tornar ya no complicada, sino imposible la tarea de una búsqueda por la pregunta fundamental. Será esto debido a que ahora es el propio ser quien eyectará al *Dasein* hacia la comprensión del mismo. En primera instancia, el “ser-en-el-mundo”, en tanto lo comprendemos como auto referencia que reflexiona sobre sí misma, es ya incapaz de lograr este acercamiento al ser por sí mismo. De tal manera, aquella necesidad de una analítica de la existencia del *Dasein* pierde su énfasis e inicia ahora una nueva etapa marcada por una “historia del ser”. Sobre tal situación, entonces, Heidegger comprende que en el período de *Ser y Tiempo* cae en un esquema de pensamiento similar al que criticaba, ya que intentaba alcanzar la comprensión del ser mediante el uso del lenguaje y con esquemas mentales aun patentes en la metafísica tradicional occidental. Aquí, encontramos la presencia del ser y la de un “sujeto” independiente enfrentado a objetos que no forman parte de él. Es entonces como el *Dasein* pasaría a ser el resultado de un acontecer histórico marcado por el ser, en tanto éste es el que trasciende y determina a aquel. Puede verse claramente que la importancia excesiva dada al concepto de ser será lo que Astrada se encargará de criticar a quien fue su maestro.

Luego de la denuncia a Heidegger y ya en el capítulo VI de *La revolución existencialista*, encontramos algunas de las argumentaciones centrales de la obra. Aquí, el filósofo cordobés afirmará que la finitud es aquello que otorga la posibilidad de libertad, dado que la muerte como límite ontológico de los seres humanos permite tener un destino. Es decir, sólo conscientes de nuestra propia mortalidad podemos elegir un proyecto de vida que creamos acorde a nuestros valores. Sobre esto dirá Astrada lo siguiente:

Si el ser del hombre fuese infinito, él no podría ser libre porque de su situación presente podría dirigirse, al margen de toda elección y decisión, a todas las posibilidades simultáneamente. Y si fuese inmortal y como tal estuviese consignado a una duración temporal infinita, la decisión tomada, a partir de su situación presente, por la cual realizaría el proyecto de su libertad al elegir uno de los posibles, descartando los demás, no implicaría frustración ni riesgo porque, si no su ser, sus actos serían reversibles, vale decir retrospectivamente siempre rectificables, desde que podría retomar el posible que había sido descartado, o liberarse de aquél por el cual se decidió. [...] Por ser infinito, el hombre [...] estaría condenado a una inexorable necesidad, de tipo mecánico, y carecería de un destino. [...] El destino de la libertad se delata en la finitud; la finitud es una propiedad de la libertad, así entendida. (p. 91)

Así, según el argentino, es por obra de la libertad otorgada a través de la finitud que el ser humano se identifica con un proyecto. El hombre, entonces, se aferra a la ipseidad de su ser mediante esta situación existencial. Y, si esta es la consecuencia individual de la relación libertad-finitud, dicha posibilidad genera a su vez, en un sentido comunitario, el horizonte de la historicidad. Se plantea con esta idea el hecho de que los pueblos también pueden proyectar un destino histórico a partir de su situación existencial. De este modo, a diferencia de Heidegger, para quien la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser, Astrada planteará el camino inverso. Para el filósofo argentino entonces, el ser humano, al sostenerse ontológicamente en su ipseidad, “se integra, por comprensión, en su unidad entitativa (con su sustrato biológico), se identifica con su finitud, concibiéndose como hombre, como un ser de la tierra, de la que ha de dar testimonio en su existir” (p. 113). Cabe destacar que esta postura plantea eliminar al ser como categoría trascendente en la constitución del ser humano, lo cual resulta coherente con el desarrollo filosófico de Astrada.

A su vez, el argentino criticará a Sartre por caer en un subjetivismo que impide al hombre acceder a su ser. Es decir, en su influencia cartesiana, Sartre afirma al hombre como yo pensante y no como existente y, por lo tanto, hace que este devenga sujeto en lugar de ser. Entendemos aquí que para Astrada la idea de eliminar toda estructura trascendente no implica caer en un mero subjetivismo, sino que la doctrina astradiana es, como dirá también Llanos,

de “inspiración universalista” (1962:66). De modo que, el argentino aspira a una revolución en donde el hombre se deshaga de toda estructura trascendente y sea libre para su propia humanidad. Humanismo y libertad se fusionarán así para rescatar al ser de sus enajenaciones. Para comprender mejor esta postura, veremos un extenso pasaje medular de *La revolución existencialista* en donde el autor clarifica estas cuestiones tratadas. Astrada dirá entonces:

Por su humanidad adviene (pre-ontológicamente) el hombre a la existencia, pero aquella sólo se determina y realiza históricamente, en su verdadera dimensión, en y por la existencia. Que el hombre haya accedido a la existencia ha sido consecuencia y destino de su devenir histórico; pero que el hombre haya podido elevarse hasta su humanidad, esto es, hacer de su acesión a la *humanitas* una tarea suya específica, es el resultado de su total evolución biológica y morfológica. Esta, a su vez, está condicionada por el ritmo de su proceso vital y la distensión temporal de su ser. El hombre no ha sido siempre hombre en el sentido de la *humanitas*, aunque sí lo ha sido por su procedencia de *humus*, tierra. En este último sentido, para distinguirlo de los demás seres vivientes y concretamente de las otras especies animales, tenemos que pensarlo en función de la diferencia específica que lo separa de estas últimas. Para destacarlo, empero, de su pertenencia, como individuo, a una especie biológica, tenemos, sin duda, que pensarlo también en dirección a la *humanitas*, virtualidad inserta en la dimensión temporal de su ser y, por lo mismo, llamada a realizarse en el tiempo histórico, siempre que el hombre, a través de frustraciones y recaídas en lo puramente biológico, lleve adelante por propio impulso y decisión la tarea de humanizarse que le compete. Sólo así puede el hombre convertirse de individuo de una especie animal en el hombre de la *humanitas*, vale decir en el hombre existente o sea en el ente en el cual, a un tiempo, alumbran el sentido de la tierra, del *humus* originario de su extracción, en virtud de su humanidad, y la finitud irreiterable de su ser, en virtud de su existencia. (1952:115)

Más adelante, en el capítulo VIII, Astrada retoma la cuestión del existencialismo como una crisis de la filosofía y critica los supuestos del platonismo. En dicho contexto, afirma que Nietzsche fue el primer subversor de dicho sistema metafísico y, por lo tanto, quién inaugura la mencionada crisis. Así, según el argentino:

Únicamente con Nietzsche va a producirse el primer intento radical de esa ruptura revolucionaria con el platonismo y los supuestos en que se inspira. Frente a un mundo trascendente, como verdadero mundo, afirmado por el platonismo y a una vida ultraterrena, como verdadera vida, postulado derivado de aquél (“el cristianismo es platonismo para el pueblo”), Nietzsche afirma la realidad histórica singular, la existencia humana concreta, enraizada en este mundo y proyectada en sus posibilidades hacia la vida y un destino en este mundo terreno (p. 131)

Luego de tal afirmación, Astrada realiza una interpretación del concepto de nihilismo. El intelectual cordobés verá a este fenómeno como el estado previo al desprendimiento y liberación del hombre de las estructuras trascendentes en función de las cuales había sido

puesta su existencia. El vaciamiento de los valores que la humanidad se había autoimpuesto radicaliza la crisis y con ello se invoca una posibilidad de superar la enajenación padecida a lo largo de la historia. Para que tal fenómeno tenga lugar, es necesario para Astrada “superar un tipo de hombre, el hombre gregario y enajenado y pensar en todo su alcance y significado la idea entrañada en el “Dios ha muerto”” (p. 133). Es a partir de aquí que Astrada comienza a realizar, ya no una mera interpretación del concepto de nihilismo en Nietzsche, sino una filosofía suya que, si bien tiene una influencia grande del alemán, también se vio nutrida de otras lecturas y se transformó en una obra de contenido final original. Es menester entonces destacar que, si bien Astrada esgrime sus propias ideas respecto al rescate del hombre y a los peligros que trae consigo el siglo XX, será el nihilismo nietzscheano aquel punto de partida que permite a la humanidad su salvataje. Por otra parte, las reflexiones astradianas que generan un horizonte político a partir del nihilismo serán analizadas en el próximo apartado, puesto que este discutirá más a fondo las proyecciones del ser humano para el filósofo cordobés.

La cuarta y última etapa del pensamiento astradiano, que transcurrirá entre 1955 y 1970 estará marcada, como ya hemos comentado, por el rompimiento con el peronismo y la vinculación hacia el marxismo. En referencia a Nietzsche, es este período aquel en el que Astrada critica con mayor contundencia tanto al individualismo del alemán como a la escatología del eterno retorno. Dado que las principales influencias del alemán ya fueron observadas en apartados anteriores tanto desde una lectura de *El marxismo y las escatologías* como en los análisis de las reediciones de *El mito gaucho y Nietzsche*, nos reduciremos a mencionar que, si el estadio anterior fue aquel en donde Astrada cristalizó de mejor manera sus lecturas sobre el filósofo europeo, será en este último donde el argentino comience a alejarse de su pensar, gestando incluso una sólida crítica hacia las ideas nietzscheanas.

De todos modos, el período aquí presentado no implica un contundente alejamiento como, desde lo político, ocurrió con el peronismo. Podemos concebir entonces a la etapa 1955-1970 como una en donde si bien Astrada notó ciertas problemáticas en el pensamiento nietzscheano, estas funcionaron como simples averías que no descalifican la inmensa labor de Nietzsche por combatir contra la enajenación del ser humano. En este sentido, si bien el filósofo cordobés halló material para reformular en el pensar nietzscheano, el objetivo no fue el de criticar por completo su filosofía, sino más bien el de reformular ciertos puntos para así continuar con aquella ruptura con el platonismo que tan magna empresa había posibilitado.

La ostentosa denuncia a Lukács en *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* funciona aquí como prueba de que, aunque Astrada ya se había volcado más hacia el marxismo en su última etapa, siempre valoró la labor nietzscheana. Por otra parte, cabe destacar que el filósofo argentino, incluso en su momento final, no adhirió al marxismo completamente y de modo acrítico. Esto implica considerar al cordobés como un filósofo que siempre buscó su propio camino en el quehacer filosófico, camino en el que de todos modos aparece Nietzsche como uno de sus más grandes maestros.

Finalmente, podemos extraer de este apartado la idea de que el anti positivismo y la ruptura con el platonismo han sido las influencias nietzscheanas más importantes en la obra de Astrada. Desde los escritos de juventud en 1916 hasta las últimas obras de carácter más marxista en el período post 1955, la crítica hacia el pensar racionalizante y academicista y el objetivo de salvar al hombre de la enajenadora creencia en categorías trascendentales ha circulado a lo largo de todo el período filosófico astradiano. Dichas ideas, de carácter nietzscheano, son fundamentales para comprender en profundidad la riqueza de las ideas del filósofo argentino, cuyo existencialismo puede hasta la actualidad dialogar con las grandes producciones intelectuales de la época a nivel mundial.

II.4 Proyección del ser argentino en la obra de Carlos Astrada: entre la comunidad y la nada

Ya analizadas las lecturas e influencias nietzscheanas en Carlos Astrada, en este apartado nos encargaremos de interpretar la visión del filósofo cordobés en torno al devenir del ser nacional. Así como hemos investigado las ideas de Ezequiel Martínez Estrada respecto al provenir de la Argentina y tomamos nota de sus advertencias y recomendaciones, es momento de realizar lo mismo en el caso de Astrada. Observaremos por otro lado que, si bien este apartado contendrá caracteres antropológicos, ontológicos y metafísicos, también se nutrirá de apreciaciones en cuanto a la política. En este sentido, si bien ya hemos desarrollado bastante el contexto político de la Argentina al momento en que Astrada y Martínez Estrada escribieron, insistiremos en recordar datos y acontecimientos de aquella época para lograr una reconstrucción del ideario de ambos autores que sea lo más fidedigna posible. Cabe destacar también que será en esta sección donde las posiciones ideológicas de ambos autores se remarquen con mayor acento. Veremos, a su vez, una postura mucho más, si se quiere, optimista en el caso del filósofo cordobés, para quien la transformación hacia una sociedad

armónica y desarrollada era totalmente posible en su época. Respecto a la influencia nietzscheana, esta seguirá haciéndose presente en casi todo momento y haremos hincapié en ello siempre que no se torne demasiado reiterativo.

Así, si mantenemos nuestra división de la obra astradiana en cuatro etapas, hallaremos que el primer momento transcurrido entre 1916 y 1927 se da en un contexto de tenue florecimiento de la democracia argentina. El joven Astrada se encontraba aquí formando sus primeras ideas filosóficas y, en cuanto a la filiación política, se lo veía vinculado a una postura libertaria. Hemos de destacar que en esta etapa no existe aún producción literaria que se especifique en la proyección nacional, sino que se observarán escritos volcados a la crítica academicista o fervorosos artículos que apelan a una política más directa que trascienda los muros universitarios. Decidimos, de todas maneras, esbozar aunque sea pequeños trazos sobre esta cuestión puesto que Astrada aquí proponía un estilo de pensamiento para la política argentina. En este sentido, si bien no se encuentra todavía en este período material literario con un mensaje específico en torno al devenir argentino, las acciones del joven filósofo ya denotaban una preocupación clara por esta problemática.

Como señala Martín Prestía, a lo largo de esta época, Astrada “colaboró con la revista de orientación anarco-bolchevique *Quasimodo* dirigida por Julio R. Barcos, y con el diario anarquista *El trabajo*, ambas publicaciones de Buenos Aires” (2021:47). Hemos mencionado también en apartados anteriores que los dos fenómenos de mayor envergadura en este tramo histórico fueron la Revolución rusa y la Reforma Universitaria. Respecto al primer acontecimiento, Astrada buscará posicionarse dentro de un debate al interior del anarquismo en torno al rechazo o aprobación del hecho. Con su artículo “El renacimiento del mito”, el filósofo cordobés deja en claro que su postura era favorable a la Revolución rusa, advirtiendo quizás ya una salida del anarquismo que lo llevará en el futuro hacia nuevos horizontes ideológicos. Ahora bien, la intención de remarcar estos vaivenes en la vida de Astrada cumplen la función de comprender cómo las ideas del autor en torno al devenir argentino se corresponden con un modo de vida que el filósofo buscaba, crítico y vital, en torno a una constante transformación que asegure la libertad. En torno a ello, Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio ofrecen en su artículo “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada” (2015) un breve pantallazo del porque Astrada terminaría apoyando la Revolución Rusa. Sobre tal tema, Bustelo y Domínguez Rubio comentarán:

Mientras una fracción cada vez más numerosa del anarquismo impugnaba el proceso ruso por su autoritarismo y amplios sectores del socialismo lo analizaban desde parámetros económicos y sociales, Astrada se sumaba a quienes identificaban en Rusia y en la “dictadura de Lenin” el “gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre”. Ello no se debía al desarrollo de una nueva doctrina económica, ni a los datos arrojados por las estadísticas sociales, sino a que, en esos tiempos “de lucha y de riesgo” que llamaban a los Espíritus a intervenir en la Historia para encaminar un “nuevo ensayo de vida”, los revolucionarios rusos habían asumido el riesgo de la acción histórica y comenzaron a ensayar el nuevo ideal orientado a la libertad y la justicia. (2015:305)

Por otra parte, la Reforma Universitaria será el otro acontecimiento que marca el primer período del joven Astrada. Su notable colaboración hacia este fenómeno da a comprender que, si bien el filósofo aún no dirigía sus escritos a la problemática sociopolítica en torno a la cuestión nacional, las acciones del cordobés ya advertían un interés por inmiscuirse en los avatares históricos de la Argentina. De hecho, en 1919, encontraremos un fervoroso discurso que el joven Astrada pronuncia en Córdoba con motivo del primer aniversario de la Reforma Universitaria. En el mismo, ya se encuentran varias observaciones respecto al futuro del país y a la necesidad de trabajar por la patria. El filósofo cordobés tomará como tema principal de este discurso al vitalismo y lo asociará a la idea del patriotismo. Distingue entonces Astrada dos tipos de amor a la patria. El primero, nostálgico y petrificado en la contemplación del pasado y el segundo activo y lleno de esperanzas hacia el futuro. En torno a esta distinción, dirá el argentino en su discurso lo siguiente:

Nuestro patriotismo no puede ser la mera contemplación del pasado; ante todo y por sobre todo él debe ser voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad; en fin, nuestro amor a la patria, si ha de ser fecundo, debe traducirse por una amplia visión del porvenir (Prestía, 2021:166)

Debe tenerse en cuenta también que el año del discurso es aquel en donde culminaba la Primera Guerra Mundial, de modo que tres eventos habían tenido lugar en un período muy acotado de tiempo: La Revolución Rusa, la Reforma Universitaria y el fin de la Primera Guerra Mundial. Ante este panorama, Astrada apuesta por un futuro de libertad en donde los valores decadentes del capitalismo sean subvertidos por otros ideales. Ya en este mismo discurso, el cordobés mencionará a Nietzsche, afirmando que los dioses y la ley, en todo lo que se opone al espíritu, también ha perecido. (Prestía, 2021:167). Apelando entonces al vitalismo jovial, la rebeldía y la esperanza, Astrada ya en 1919 insiste en construir un nuevo tipo de país. Se asentará para ello en el logro de una Reforma Universitaria a la que él

bendecirá, en ese mismo discurso, como “Hija espiritual del Renacimiento” (Prestía, 2021:170).

Podemos decir entonces que este primer período ya nos muestra a un Astrada crítico de las estructuras rígidas institucionales y que creía que no sólo su país, sino occidente debía dar un brusco giro en su modo de vida y organización para no caer en los peligros de una vida decadente y enajenada. La Reforma Universitaria y la Revolución Rusa otorgaban, en aquel momento, una luz de esperanza y las bases de un modelo a seguir para el joven cordobés quien, ya en estos años, desconfiaba del relato moderno del progreso y de los valores que pronunciaba el sistema capitalista. Ante un occidente en decadencia, Astrada iniciaría ya por esas épocas su viaje en búsqueda de nuevos horizontes políticos para la Argentina y el mundo.

La segunda etapa de la vida intelectual de Astrada, que transcurre entre 1927 y 1945, tendrá como principal acontecimiento el viaje a Europa. Ahora bien, vale rescatar aquí las ideas respecto a la proyección argentina que ha dejado este paso por el Viejo Mundo en el cordobés. Hemos mencionado ya que este período implicó en Astrada un pasaje al existencialismo, pero también hemos observado cómo los primeros textos acerca de la influencia telúrica aparecen en esta etapa. Incluso, se ha comprendido que varias de las ideas propuestas en *El mito gaucho* ya tenían su gestación en estos años. Es así como, en este período, el filósofo cordobés comenzará a vincular el porvenir argentino con el “sentido de la tierra”, asociación que se observa ya cristalizada en escritos como “Meditación de Rumipal” y “Para una metafísica de la pampa”. Antes de volver sobre estos textos, sin embargo, destacaremos también que Carlos Astrada, tras su regreso de Europa en 1931, se adhirió al Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (F.A.N.O.E). Dicho frente, compuesto por figuras de renombre como Saúl Taborda, Luis Juan Guerrero, José Luis Romero y Horacio Coppola, entre varios otros, consistió en un espacio que proponía trabajar en la afirmación de una nueva conciencia social y de un nuevo orden espiritual ante el derrumbe definitivo del viejo orden (Prestía, 2021:92). Se observa ya en este momento el interés por establecer un espacio que conjugue los ideales de izquierda con una conciencia nacional.

Así, en los ya comentados artículos “Meditación de Rumipal” y “Para una metafísica de la pampa” hallamos los primeros esbozos de una interpretación astradiana sobre el devenir argentino. Bajo el contexto de la década infame, y a contramano de Ezequiel Martínez Estrada, el cordobés busca elementos de la nacionalidad que puedan servir como garantía de

un esperanzador futuro próspero. En ambos escritos, como ya también hemos analizado, aparecerá el suelo como un contenido que debe ser comprendido para así brotar de él sólidas raíces nacionales. De este modo, la técnica puede moldear la naturaleza para que esta, como en el caso de Rumipal, sea paisaje humanizado en donde se desarrolla el espíritu argentino. En dicho texto, Astrada afirmará que en el sitio descripto “hay un latido de futuridad” (2007a:78) dando a entender que aquel escenario privilegiado puede simbolizar el exitoso devenir argentino si es que los habitantes nacionales comprenden la misión que su propia tierra les encomienda.

Por su parte, en “Para una metafísica de la pampa”, el mensaje ya contiene también una advertencia: hemos de descifrar el secreto que la naturaleza nos esconde, ya que sino nuestro destino será de infortunio. Se configura ya a la pampa como esfinge, en tanto esta nos trae un acertijo a ser develado. Expresará por ello Astrada que, para saber qué somos y qué queremos ser los argentinos, debemos, antes que nada “esforzarnos por indagar y precisar la forma peculiar de existencia del hombre pampeano” (2007a:16). Con el acertijo de la pampa aparece también entonces la necesidad de poner al descubierto “la estructura esencial y las posibilidades del hombre argentino” (p. 16). Cabe destacar la urgencia y angustia que dicho problema constituye para el filósofo cordobés, puesto que con él nos jugamos nada menos que nuestra propia identidad. De este modo se referirá Astrada a la cuestión aquí tratada:

Más aun que un problema inquietante, es una incisión abierta en nuestro destino en ciernes, el que se siente y se sabe vacilante en la encrucijada de las posibilidades y la decisión; es una acuciosa oportunidad existencial, de la que, según cómo la afrontemos y absolvamos, depende el rumbo de nuestras realizaciones y de todos nuestros contenidos vitales, como asimismo el de las expresiones culturales propias de nuestra humanidad histórica, en trance de acceso a la universalidad (2007:17)

Posteriormente, hemos de recordar también que Astrada describe en este escrito a la pampa como una “inercia totalizadora” la cual carga de nihilidad al ser argentino y lo invita con ello a la ardua tarea de sobreponerse a estas argucias para asentar una comunidad justa y armónica. La hostilidad de la pampa y su secretismo funcionarán entonces como un desafío que, de acometerse, llevaría a los argentinos a establecer un futuro más que prometedor. A diferencia del terreno europeo, que ya parece premoldeado para la existencia de los seres humanos, la inmensa y desértica pampa es símbolo de hostilidad, pero también de una poderosa libertad de acción que permite al habitante argentino a formar un carácter único con una fortaleza inédita.

Mientras tanto, aun sin el sostén del peronismo, estos escritos que iban consolidando el pensamiento astradiano se corresponderán con el vínculo a círculos nacionalistas de diversa índole que fueron confluyendo finalmente en la figura de Perón. Es por ello que, más allá de las obras filosóficas, Astrada escribirá otros artículos en donde llamará a la unidad del nacionalismo y fundará, junto con otras figuras cercanas, el partido “Afirmación argentina” en 1940. Menciona Martín Prestía (2021:120) que el Manifiesto de dicha organización, fechado el 31 de julio del susodicho año y titulado “El destino de los argentinos debe ser fijado por los argentinos”, llamaba a la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial y criticaba con dureza las intenciones estadounidenses en la región americana. En un momento donde Europa se hallaba convulsionada, “Afirmación argentina” proponía centrarse en los problemas nacionales en lugar de preocuparse por un conflicto en el cual no había injerencia alguna por parte de la Argentina. Luego del golpe de Estado de 1943, la organización volverá a publicar un repudio hacia el *Libro Azul* (1946)²⁶, documento publicado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos que buscaba desprestigiar a la figura de Perón y así influir en las elecciones que lo llevarían, a pesar de ello, a convertirse en presidente. En ese mismo documento, manifiesta Prestía, se “denunciaba a la propia “Afirmación argentina” como una organización de propaganda que llevaba acciones a pedido de Alemania y en la que se destacaban los directores Gugliemini (...) y Astrada”. (2021:123).

Uno de los textos políticos más importantes de esta época, que marca con claridad el pensamiento de Astrada en aquel entonces es “Nacionalismo” de 1940. Aquí, el filósofo cordobés distingue entre un nacionalismo revolucionario y otro de corte reaccionario o tradicionalista. La defensa hacia este primer tipo de nacionalismo acercará a Astrada con los que serían más adelante principios básicos del justicialismo. En principio, el filósofo escribe aquí que la idea de “nación” supera la falsa antinomia entre “colectivismo” e “individualismo” y que el objetivo a lograr por las sociedades no es la libertad, sino la justicia social. Ante ello, la nueva imagen del hombre y el nuevo orden social se estructurarían en base a un equilibrio entre lo social y lo nacional, produciéndose así una suerte de socialismo nacional. Mientras tanto, volviendo a la imagen del hombre, Astrada criticará de racional, ahistórico y anónimo a aquel sujeto que devino del liberalismo progresista bajo el lema

²⁶ *Blue Book on Argentina. Consultation among the American Republic with respect to the Argentine Situation.* Memorandum of the United States Government. Washington, D.C., Febrary 1946. Greenberg Publisher: New York. Recuperado de <http://www.cedinpe.unsam.edu.ar/content/blue-book-argentina>. el 24 de septiembre de 2022. También puede consultarse la declaración del gobierno argentino sobre el *Libro Azul* del 16 de febrero de 1946: *La República Argentina ante el “Libro Azul”*, Buenos Aires: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.

“libertad, igualdad y fraternidad” y lo opondrá al hombre del nacionalismo revolucionario. Sobre este tema afirmará luego el filósofo lo siguiente:

El hombre solo puede elevarse hasta la verdadera universalidad cuando hunde profundamente sus raíces en su propia tierra y en su propio pueblo, vale decir, cuando se siente vitalmente adscripto a una nacionalidad, identificado con su estirpe. La idea racionalista del hombre es una idea construida dogmáticamente, al margen de la humanidad concreta y de la realidad vital. Frente a ella, hoy se yergue una imagen real y viviente del hombre, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos imagen que será fiel expresión de la idiosincrasia popular y de los fines biológicos y espirituales de una concepción y de una voluntad política determinada (Prestía, 2021:625)

Otra cuestión que cabe destacar de este período es que Astrada encontrará a la figura del Quijote como representativa de sus ideales. Se entiende con ello que el filósofo se sumó al ya existente planteo de una recuperación y valoración de las tradiciones hispánicas. Dirá Prestía aquí que el catolicismo hispánico “presenta una suerte de religiosidad popular que se opone al protestantismo y su culto a los valores materiales y al éxito económico como revelación de una predestinación de salvación” (p. 126). También, el filósofo realizará en esta época un análisis en donde distinguirá a la técnica como “instrumento que puede ser puesto al servicio de fines espirituales” (p. 126) de la técnica concebida por el mundo anglosajón como religión que deriva en tecnocracia. Nuevamente aparecerá aquí la figura del Quijote, quien, según Prestía, tendrá como contrafigura al robot. Este último, en tanto máquina sin alma que enfrenta a su creador, representará para Prestía a “una técnica que se ha convertido en un elemento aún más importante que las manos y los procesos productivos que le dieron vida, pasando de ser un medio a un fin en sí mismo” (p. 127). Observamos entonces, para cerrar esta etapa, que Astrada ya se encontraba programando sus deseos respecto de la comunidad argentina en estrecho vínculo con su propia filosofía. Notamos, sin embargo, que el cordobés aún carecía de aquella figura que sirviera como ejemplo a seguir. Perón aún no había asumido la presidencia y el Quijote aparece, en este período, ocupando el puesto privilegiado que más adelante le será cedido a Martín Fierro. Podemos criticar incluso que, más allá del naciente nacionalismo, Astrada todavía carecía en esta época de la capacidad para zambullirse de lleno en su propia cultura.

En sintonía con Prestía, podemos decir que el proceso de militancia y producción nacionalista de Astrada culminará en 1945, cuando por fin el peronismo aparece como intento de respuesta a las aspiraciones del filósofo. Diremos intento, puesto que sabemos que más adelante la caída del peronismo traerá una nueva ruptura en donde Astrada virará hacia el

marxismo. De todos modos, será este período de maduración y fuerte optimismo aquel en donde el filósofo cordobés despliegue sus más fervorosos escritos en torno al devenir del habitante argentino.

Podemos, así, iniciar nuestro análisis del tercer período astradiano con algunos pasajes correspondientes a *El mito gaucho*. Cabe destacar que, en tanto esta obra tuvo dos ediciones, trataremos aquí lo especificado en la primera edición y mantendremos lo expresado en la segunda para la última etapa, puesto que la reedición de este escrito se realizó en 1961. De tal modo, ya partiendo desde la idea claramente existencialista de que el hombre argentino es “una tarea”, Astrada menciona que, si bien el gaucho ha sido silenciado y sojuzgado por las élites gobernantes a lo largo de su historia, éste es “el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad” (2006:84). En tanto el mito se asienta en la tradición vernácula nacional, el gaucho como arquetipo argentino no será aquel “sujeto acabado” de Martínez Estrada, sino que se transformará en un protector de la identidad argentina. En este sentido, afirmará Astrada que la existencia del mito en Argentina es “un privilegio singular” (p. 101) ya que, a diferencia de los demás países en Latinoamérica, es aquí donde se ha cifrado el rumbo de un destino que debe consumarse.

La tarea que se encomienda a los habitantes es, por lo tanto, la de cumplir con los designios del mito, el cual toma al gaucho como su figura heroica. En este punto Astrada critica a la dirigencia nacional por olvidar sus verdaderas raíces y observar siempre a Europa, dando a comprender que el futuro argentino sólo puede ser exitoso si se es coherente con un modo de vida nacional. Aquí, si bien Martínez Estrada también apela al auto reconocimiento, el uso del gaucho como arquetipo no estará presente. Por el contrario, el santafesino será crítico con esta figura y de hecho tampoco observa algún indicio de proyección tal y como lo hace el filósofo cordobés. Es decir, si bien se encuentra en Martínez Estrada la idea de un comprenderse como sociedad, no existe ejemplo posible que permita hacer esto tal y como aparece en Astrada la figura del gaucho como modelo a seguir. Para el cordobés, a su vez, la pampa no actúa como elemento netamente negativo en la constitución de la argentinidad. Según Astrada, la revelación del mito logra que el gaucho se enfrente al escenario pampeano para proyectar en él su identidad. De tal manera, en lugar de caer en el fatalismo telúrico martinezestradiano, el filósofo cordobés afirmará lo siguiente:

Nuestro hombre [...] tiene que interpretar el mito en que enraíza y del cual se nutre su propia existencia, liberando su fuerza latente, sus impulsos dormidos: vale decir que

ha de afrontar la tarea reclamadora por el destino que le incumbe forjar. En vez de abandonarse a la fuerza y poderío de las cosas, en el vórtice de la violencia arrebatadora de los elementos, que encuentran libre espacio en la pampa, debe centrarse en el conato de plasmación, interpretación y estructuración de su mito vital, fuente de toda creación perdurable. Para ser plenamente hombre, fiel a sus más íntimas esencias, y trazar con heroísmo y amor a la órbita histórica de su trayectoria existencial, debe, ante todo, asentar firmemente sus plantas en el predio nativo. [...] Cuanto más indómito y desolado es el fragmento de cosmos que le ha tocado en suerte, más honda y vigorosamente el hombre tiene que hundir sus raíces en el suelo natal, y más fuerte ha de ser también la garra espiritual que él tienda –en decidido además de asimiento- a la oculta y rebelde esencia de las cosas. (2006:87)

Pero, ahora bien, ¿cómo debe hundir el habitante argentino sus raíces en la pampa? Dicha afirmación, si bien puede resultar en exceso metafórica, involucra para Astrada un plan de acción concreto. Según el cordobés, como ya se perfilaba en “Meditación de Rumipal”, la tarea argentina consiste en urbanizar aquel suelo inmenso y solitario que es la pampa. Insistimos aquí en que la idea de “urbanización” no implica meramente la construcción de ciudades y edificios, sino que inspira a dar contorno y estilo propio al terreno en donde se habita. Se apela así a una “segunda naturaleza” (2006:99) planeada en función de la existencia argentina y no en base a la hostilidad inicial pampeana. Llama Astrada así a encontrar la “fórmula constructiva” del destino nacional para impedir con ello que la inercia totalizadora invada a los habitantes de la Argentina y construir de tal manera una comunidad armónica. Cabe destacar también en este contexto que el filósofo cordobés considera al ser nacional como una nueva estirpe conformada bajo un crisol de razas enriquecido por diversos aportes étnicos.

Por otra parte, una gran diferencia con Martínez Estrada proviene de la propia comprensión que el argentino tiene respecto a su futuro. En dicho sentido, mientras para el santafesino encontramos una imposibilidad de progreso que es negada mediante delirios ilusorios que provienen de un pasado mal interpretado, según Astrada, el 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” (2006:118). Con esta cita, diferencia el cordobés entre el futuro y el provenir, en tanto el primero implica un mero esquema aún inacabado en donde el presente no tiene potestad y el segundo consiste en una proyección que sí está ya contenida germinalmente en el presente. A diferencia del futuro, entonces, el porvenir puede ser ya visualizado teniendo como evidencia al momento actual. Esto hará que el habitante nacional conciba al tiempo desde la perspectiva de la “tardanza” (p. 118), puesto que lo ya fijado o comprendido sobre el

futuro trae consigo la impaciencia de algo prometido, pero que aún no llega. Así, expresará con mayor desarrollo Astrada lo siguiente:

En el sentido de esta distinción, podemos decir, con exactitud, que el hombre argentino no es futurista, sino porvenirista. Para él el tiempo se temporaliza desde el futuro, en tanto este es expectativa vital y existencial de lo que ya se encuentra en gestación, en un proceso henchido siempre de novedad, de realidades inéditas. De modo que este futuro, como futuro viviente, establece, tiene ya, un nexo con su pasado inmediato, con su ayer, y está inmanente en su hoy. (p. 118)

Podemos ver, a partir de esta cita, que para Astrada existe una conexión verdadera entre presente y futuro, a diferencia de Martínez Estrada quien creería que dicha relación no poseía fundamento alguno. A su vez, si para el santafesino el futuro era producto de una proyección del pasado, según el cordobés es a raíz del futuro que temporalizamos nuestro presente. En resumen, Astrada observaba una identidad aún en construcción, pero ya encaminada hacia un porvenir fijo, mientras que Martínez Estrada concebía el devenir argentino como simple quimera.

Es importante también resaltar, respecto a la problemática del devenir argentino, que existen para Astrada dos etapas en cuanto a la cosmovisión política en el *Martín Fierro*. Mientras que en la primera se refleja la crítica de todo aquello que desmotiva y corrompe al punto de culminar en escape, en la segunda el héroe regresa dispuesto a sentar las bases para una nueva comunidad argentina. Para Astrada aquí "la misión argentina de Martín Fierro se cumple en dos etapas [...] primero, la hostilidad y la injusticia cuya consecuencia sería la expatriación" (p. 120) y "después, el retorno, el reencuentro con la patria, con sus dolores, pero ya en el plano del enjuiciamiento crítico" (p. 120). Respecto a esta división, dirá el filósofo que el gaucho murió "porque era su destino renacer" (p. 124). Pero ¿de qué se trataría este renacer? Hay que tener en cuenta que en el ideal de Carlos Astrada el mito argentino se escribe con el fin de brindar un objetivo histórico a la Nación. Es por ello que en los consejos del protagonista a su hijo vemos las bases que el filósofo argentino considera como fundamentales para fortalecer el espíritu nacional y alcanzar ese tan ansiado porvenir.

Por otro lado, hemos visto que Astrada concibió a la figura del viejo Vizcacha como el antagonista, quien también presentará enseñanzas ya comentadas en nuestro trabajo. Estas, insistimos, serán perjudiciales para la construcción de la identidad nacional. En la contraposición entre los intereses de Martín Fierro, que representan el espíritu nacional, y los de Vizcacha como representante de la oligarquía aparecerá la gran disputa de la Argentina. A

su vez, en la segunda edición de *El mito gaucha*, Astrada expresará que la figura de Perón, antes considerada como conductora de la Argentina, se asemeja también al personaje de Vizcacha. Debemos aclarar que el viraje político del filósofo cordobés implicó un cambio de visión respecto de la dirigencia tanto así como del pueblo argentino. Es así como, en la segunda edición, dirá Astrada que el pueblo político, entendido este como el pueblo ideológicamente politizado “está disperso y no ha sabido nuclearse en torno a un verdadero programa argentino” (p. 142). Comentaré también el filósofo que ninguna facción partidaria, el peronismo incluido, ha sabido construir un programa que sea de ejemplo para los pequeños núcleos descontentos en los que se encuentra fragmentado el pueblo argentino. Esta situación, sin embargo, no lleva a Astrada hacia un pesimismo sobre el devenir nacional, puesto que las enseñanzas de Martín Fierro permanecen latentes, esperando que el pueblo argentino las reconozca para producir sus lineamientos proyectivos. Es por esta razón que nuestra próxima labor será analizar algunos de los consejos de Martín Fierro, interpretados desde la visión del filósofo cordobés.

Respecto a esta temática, entonces, dirá Astrada en principio que los consejos de Martín Fierro denotan, además de normas aristotélicas de temperancia individual, “nociones rectoras, de ética social, moldeadas en la esencia de la vida argentina y válidas para todo tiempo” (p. 149). Es decir, lejos de ser advertencias personales para la constitución de un código de conducta individual, los consejos del protagonista del mito argentino apelan a normas sociales sin las cuales sería dificultoso concebir una vida en comunidad. Así, dirá el filósofo cordobés que Martín Fierro predica, ante todo, “un evangelio de eficiencia moral” (p. 150) ante la existencia de principios detallistas, intrascendentes e impracticables en la realidad. Es por ello que, según Astrada, aconseja el protagonista del mito que “Es mejor que aprender mucho / El aprender cosas buenas” (José Hernández, 2000:243). Más adelante, menciona el filósofo cordobés que la comunidad argentina ha de basarse en el trabajo productivo, tal así como expresa Martín Fierro al decir que “El trabajar es la ley” (p. 242).

Por su parte, el trabajo viene acompañado de una coexistencia pacífica en donde la paz interna como expresión de solidaridad y cohesión social se transforma en supuesto imprescindible y, a su vez, en testimonio del pacifismo internacional por el que aboga la Argentina. Esta intención de unidad nacional, en conjunto con la pretensión de un orden pacífico internacional, se expresará en uno de los más famosos pasajes de *Martín Fierro*, a

saber: “Los hermanos sean unidos,/Porque esa es la ley primera;/Tengan unión verdadera/En cualquier tiempo que sea,/Porque si entre ellos pelean/Los devoran los de ajuera.” (p. 243).

Para que todo esto pueda lograrse, es básico e imprescindible para Astrada asegurar las condiciones de trabajo y vida dignas para que así no existan errantes o linyeras en la pampa. Esta cuestión, dirá el filósofo, figura en *Martín Fierro* cuando el protagonista señala que “debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derechos”. (p. 248). A su vez, la causa que permite llegar a estos logros tiene un claro perfil político. Es necesario, por tanto, incluir al pueblo en las decisiones fundamentales de la nación y que éste se halle “no afuera sino dentro de la forma del Estado” (2006:153). Martín Fierro expresará lo mismo al cantar “Pero se ha de recordar / Para hacer bien el trabajo, / Que el fuego, pa calentar, / Debe ir siempre por abajo.” (2000:248). Dirá por último Astrada que Martín Fierro es consciente de la dificultad que este interés acarrea. No por ello, sin embargo, dimite el protagonista de dicho objetivo. Es por ello que expresará: “siempre corta por lo blando / el que busca lo siguro; / mas yo corto por lo duro, / y así he de seguir cortando.” (p. 247).

Ahora bien, una temática que no hemos desarrollado lo suficiente hasta ahora es la del alcance universal que posee la constitución de un pueblo bien asentado y con un programa concreto. Es decir, hemos analizado por el momento la necesidad nacional de seguir los consejos de Martín Fierro y el mensaje de nuestro mito, pero ¿qué impacto tiene por fuera de nuestras fronteras la concreción de un modo de vida auténtico? Para responder a dicha cuestión, diremos que en la segunda edición de *El mito gaucho* Astrada se encargó de establecer un vínculo entre lo nacional y lo universal. Así, dirá en primera instancia el filósofo que lo universal “sólo existe y adquiere vida en la singularidad de lo nacional” (p. 47). Sin embargo, expresará luego Astrada que “lo nacional no adviene a la universalidad, no dilata su molde sino cuando sus raíces han penetrado profundamente en una tierra acotada por la voluntad de ser y perdurar de un pueblo, de una comunidad, de un linaje” (p. 48). Por lo tanto, sólo asciende a la universalidad una nación cuando sus habitantes han establecido bases sólidas que pueden expresar su modo de vida no sólo hacia dentro de sus fronteras, sino también para con el afuera.

Respecto a esta temática, cabe aclarar también que para Astrada lo nacional no se concibe en un sentido estético, folclórico, ni haciendo alusión al concepto político de “nacionalismo” (concepto que, remarca el propio autor, no aparece en ningún momento de la obra), sino que alude a “la raíz originaria de la futura estructura de la sociedad argentina, de

sus formas objetivas, es decir, políticas, en función de la vitalidad de esa raíz, esto es, de nuestra idiosincrasia y nuestras costumbres” (p. 49). En torno a ello, dirá Astrada entonces lo siguiente:

Nacional y universal son términos correlativos, en tensión dialéctica, de un solo todo: lo humano pulido, ahondado, transfigurado en vida expansiva, vaciado, empero, en el molde de la cultura, que es más que simple y nuda vida porque es espíritu viviente y ecuménico [...] Sólo el hombre plenamente nacional, por entero de su tierra, volcado a ella y emergente de ella, es hombre plenamente universal y humano. (p. 48)

El hecho de que esta cita pertenezca a una época de Astrada donde la ruptura con el peronismo ya estaba consumada, demuestra que el autor ha buscado de modo incesante dar con el espíritu nacional más allá de las figuraciones partidarias. Y es que, tal y como hemos ya expresado, el pensamiento filosófico del cordobés siempre concibió al peronismo como un paso previo para la constitución de un objetivo aún mayor. Esta visión del movimiento político conducido por Perón como un estadio previo hacia fines más trascendentes puede observarse con claridad en *La revolución existencialista*. Antes de desarrollar dicha cuestión, destacaremos algunas ideas de la mencionada obra que se vinculan al porvenir argentino. Como punto de inicio al análisis que nos proponemos, esbozamos las siguientes preguntas disparadoras, a saber: ¿cómo llega el nihilismo nietzscheano a vincularse con una defensa de la tercera posición peronista en Astrada? ¿Qué límites encuentran tanto el nihilismo como el peronismo en la visión del filósofo cordobés? ¿Cuál es la noción, idea o concepto que Astrada presenta como superadora tanto del nihilismo a nivel filosófico como del peronismo a nivel político?

Notamos hasta ahora que Astrada vincula, en *La revolución existencialista*, a la figura de Nietzsche con el despertar de una crisis de la filosofía. La misma parece encontrarse bastante ligada a lo que la “muerte de Dios” nietzscheana ha generado en el hombre. De tal modo, el humanismo existencial de Astrada y la dimensión política del mismo deben atravesar esta crisis primero, a modo transitorio, para luego afirmar al ser humano en su humanidad y lograr con ello la revolución existencialista. Así, el filósofo argentino escribe en el texto que analizamos, un capítulo denominado “formación política y humanismo universal”. Al inicio del mismo, Astrada menciona lo siguiente:

Asistimos a la crisis y caducidad de la moderna concreción, la estético-moral-clasicista, del humanismo como ideal formativo, ideal que, si quiere salvar el plasma de sus valores tradicionales y la persistencia de su influjo en la configuración del núcleo más íntimo del espíritu del hombre, ha de integrarse en un nuevo tipo de

formación cultural [...] Nos referimos a la idea de la formación política del hombre, idea que se traduce por una verdadera tarea formativa. (p.181)

Luego de ello, el argentino explicará lo siguiente:

Ciertamente si la idea formativo-humanista, de un humanismo universal de este tipo, poseyese fuerza de irradiación e influjo catalizador, ella contribuiría a que el declinar inevitable del capitalismo consume su proceso sin colapsos y sin luchas, cuyas consecuencias pueden interceptar el porvenir del hombre y el de la civilización [...] El corolario, precisamente, de aquella nueva idea formativa es el humanismo activista o existencial de la libertad. (p.183)

Vemos luego de esto que Astrada tiene, a partir de la cuestión del nihilismo, un proyecto que sólo puede ser consumado a partir de una formación que involucre un horizonte político. Se vincula así el nihilismo con la política como actividad que los seres humanos realizan necesariamente en comunidad. Aparece aquí la principal problemática con Nietzsche, puesto que Astrada observa una obligación colectiva a partir de un fenómeno que el filósofo europeo desarrolló siempre centrándose desde una perspectiva individualista. Ante tal cuestión, en la tesis de Mauro Ariel Moratto llamada *Hacia la dimensión política del pensamiento metafísico: Carlos Astrada en su periplo peronista (1945-1952)* (2009) se menciona que el peronismo, en tanto rescate de una determinada comunidad nacional, tendría “un carácter transitorio” (p. 133) al igual que el mismo nihilismo. Esto será ya que, aunque el peronismo para Astrada consigue sentar las bases de una liberación frente a modelos pasados de pensamiento que enajenaban al hombre, el mismo debe 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*” (p. 133). Respecto a esta última cita, entenderá Moratto que “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” (p.133).

Lo que pretendemos decir con esto, y lo que el autor de la tesis asimismo resalta, es que, si bien Astrada invoca un proyecto político a partir de su filosofía, el argentino excede tanto al nihilismo como al peronismo en su pensamiento. Es decir que el humanismo de la libertad de Astrada es una filosofía de “una época por-venir” (p.134) en donde “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” (p.134). De tal manera, así como el nihilismo es un concepto que en Astrada ayuda a sentar bases para un futuro en donde el hombre reconozca su presente en crisis y, a partir de ello, logre liberarse de aquello

que lo enajenaba, el peronismo es también un movimiento político necesario, pero de transición. Es, relacionado con el nihilismo, el momento en que la humanidad descubre su nuevo horizonte, pero no por ello el fin de la historia. Será respecto de ello el humanismo existencial o de la libertad esa fase superior en donde estarán involucrados como bases tanto el peronismo como el nihilismo activo nietzscheano.

Para fundamentar esta unión entre peronismo y nihilismo, Donnantuoni Moratto se sostendrá en lo que el historiador Daniel James sintetizó como el “carácter herético del peronismo” (2009:136)²⁷. Dicho concepto alude al impacto simbólico que significó la entrada del peronismo en el ámbito político argentino. Para el historiador, este movimiento implicó una inversión de los valores oligárquicos, vigentes hasta aquel entonces. Según James, las diferencias entre la década infame de 1930 y la época que se inicia en 1943 no se limitan a una nueva distribución más equitativa de la riqueza material argentina, ni en una mera inclusión de la clase trabajadora a la participación política formal y al mercado de consumo, sino que lo puesto en juego fue “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” (2009:137).

De este modo, James no sólo destaca como Perón subvirtió el significado de ciertos vocablos e imágenes asociados a las clases desposeídas en un modo despectivo, sino también al modo en que dicha transvaloración permitió el ascenso no sólo material, sino simbólico de una clase que comenzaba a adquirir reconocimiento social. Una imagen que quizás demuestra con total claridad lo expuesto por el historiador es la Plaza de Mayo el 17 de octubre de 1945, en donde una zona que hasta ese entonces estaba reservada a las clases dirigentes fue cooptada por un aluvión de trabajadores. Otra cuestión que representa lo expuesto por James es el ideal industrialista del peronismo. Si bien éste no era el único partido político que apoyaba tal proceso, lo que distinguía al peronismo de las demás expresiones partidarias era que el impulso industrializador no se asociaba meramente a lo material, sino que cargaba con significados políticos y sociales como los de la independencia económica, la soberanía nacional y la movilidad social ascendente.

²⁷ Hacemos referencia aquí sólo a lo explicado por Donnantuoni Moratto respecto al carácter herético del peronismo. Para un estudio más desarrollado de lo escrito por Daniel James en torno a la temática aquí tratada, puede consultarse el siguiente material bibliográfico: James, Daniel (1990): *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.

A partir de esta idea que Donnantuoni Moratto extrae de James y con la cual adherimos, podemos establecer de modo más claro la relación entre el peronismo como movimiento y fenómeno político argentino y el nihilismo. La transvaloración de los valores que realizó el peronismo en la Argentina permite estrechar un lazo con el pensamiento nietzscheano, si bien dicho lazo es a la vez bastante frágil dado el sostén de ciertos valores tradicionales por parte del movimiento político liderado por Perón. En todo caso, la discusión respecto a si el peronismo fue o no realmente rupturista en la arena política persiste hoy en día y el propio Carlos Astrada cambió de parecer respecto a esta temática en sus escritos. Desde nuestra perspectiva, el lazo que tejió Astrada entre nihilismo y peronismo poseía tensiones muy dificultosas de sobrellevar, lo cual culminó en un alejamiento del filósofo con respecto al movimiento. Así, aunque el peronismo no logró ser la base política de un nuevo modo de organización que cristalice el desarrollo material y espiritual argentino, el nihilismo se mantendrá en el ideal de Astrada como punto de quiebre. La desilusión con el peronismo, por otra parte, no implicó un total derrotero para el filósofo cordobés, quien intentó buscar por otras vías la forma de organizar al pueblo-nación argentino desde la más profunda raíz identitaria. Ante este panorama, la cuarta etapa del pensamiento astradiano se caracteriza justamente por una nueva búsqueda que permita reencausar el objetivo de una Argentina desarrollada y con bases estables.

A partir de 1955 y hasta su muerte, Carlos Astrada tomó un viraje hacia el marxismo. Si bien se trató de un marxismo heterodoxo, podemos decir que las influencias nietzscheanas fueron debilitándose, así como también el peronismo pasó de ser un faro a un movimiento apócrifo. La reedición de *Nietzsche* en 1961, *La revolución existencialista*²⁸ en 1963 y *El mito gaucho* en 1964, junto con nuevas publicaciones como *El marxismo y las escatologías* y *Tierra y figura*, entre otras, marcaron una última etapa que alteró ciertas nociones en torno al devenir nacional. En principio, San Martín se transformará en aquella figura política que Perón no ha sabido ser, y, por otra parte, el conocimiento de los pueblos originarios tomará mucho más protagonismo ante la cosmovisión gaucha que en un principio se constituyó como

²⁸ La reedición de esta obra en 1963 se realizó bajo el título *Existencialismo y crisis de la filosofía*. La razón por la que no hemos tratado con mayor profundidad esta publicación se debe a que los cambios respecto a su anterior edición no representan un viraje importante en torno a los temas centrales del pensamiento astradiano que nos proponemos analizar. En sintonía al pasaje hacia el marxismo, Guillermo David (2004:320) mencionará que esta reedición se transformó en un escrito más cauto, menos vehemente y ceñido a su actual posición. Se sumará un epílogo en donde Astrada rectifica algunas ideas y las enmarca desde el marxismo si bien, al mismo tiempo, critica desde su heterodoxia a los marxistas ortodoxos. Cabe destacar que, aunque Astrada se alejó del peronismo en 1955, su marxismo nunca se cerró hacia la ortodoxia, produciéndose con ello una suerte de soledad en los círculos políticos de la época.

ancla de la filosofía astradiana. Con mayor precisión, en el capítulo II de *Tierra y figura* Astrada retomará la máxima sanmartiniana que expresa “serás lo que hay que ser, si no, eres nada” (2007b:36). Si bien este capítulo ya había visto la luz en forma de artículo hacia 1951, resulta interesante ver como el fracaso peronista de aquel entonces no llevó al filósofo a un pesimismo absoluto como el de Martínez Estrada. La idea de una base prospectiva para la conformación de un pueblo libre y armónico aún se mantenía en pie. Restaba para Astrada, sin embargo, realizar un mayor esfuerzo en la búsqueda de aquella chispa que parecía ser Perón.

En la búsqueda de aquella chispa, concluiremos con el artículo “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana” (1967). En el mismo, Astrada sostiene que los aportes culturales foráneos, sobre todo de occidente, vienen a “injertarse en el tronco desgajado, quebrado (pero con profundas raíces vivas todavía) de las culturas aborígenes” (2007b:143). Con esto expresa el filósofo argentino que, a contramano del indigenismo ingenuo o el cosmopolitismo apócrifo, las sociedades latinoamericanas son una suma de complejidades que excede el conocimiento vernáculo de los pueblos originarios o la imagen peyorativa de “apéndice de Europa”. Sostiene también Astrada que la dimensión telúrica se impone sobre las generaciones hijas de migrantes. Los europeos, una vez llegados a América, van perdiendo a lo largo de las generaciones su color blanco para tomar un color cobrizo producto del mestizaje. Dirá el filósofo cordobés que el aluvión sanguíneo de las migraciones asentadas en Latinoamérica “fue asimilado por la tierra, envuelto por su poderoso aliento telúrico, captado íntegramente por el *genius loci*, por el espíritu del paisaje, el medio físico y humano” (2007b:145). Es así como, a pesar de la fallida experiencia peronista, Astrada retomará la máxima sanmartiniana para, en sus últimos años, ofrecer la siguiente prosa con respecto al devenir argentino y latinoamericano:

Latinoamérica no será el extremo Occidente culturalmente colonizado como consecuencia y epifenómeno de su colonización económica por el capital financiero-monopolista internacional, la que tocará a su fin con la irrupción autonómica de Latinoamérica en la convivencia con todos los ámbitos étnicos, continentales y culturales. Ella, con su extracción cultural originariamente dual, bifronte, será sí misma o no será. En el camino hacia la autonomía de su cultura superará incluso esa dualidad para cobrar dimensión universalista, es decir, pluralista por los factores que contribuirán a su integración cultural. Enriquecerá su acervo inicial, con el aporte asimilado de todas las culturas, pero manteniendo su identidad consigo misma, con su destino. Será pues, sí misma en la plenitud de su mensaje original, o no será. (2007b:145)

III. Nihilismo, pampa y política: crítica a las ideas de Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada

El objetivo de este tercer apartado es el de sacar conclusiones respecto a las nociones que Martínez Estrada y Astrada esgrimieron acerca de la influencia telúrica en el devenir de la cultura argentina y observar el nivel de importancia que otorgaron al nihilismo desde una perspectiva nietzscheana. Veremos entonces dichas cuestiones apuntando a la particularidad de cada autor para ofrecer luego una interpretación propia acerca de la relación entre nihilismo y pampa en la conformación del ser nacional. En última instancia, centraremos nuestro análisis en una crítica al modo en que ambos autores toman el fenómeno cultural europeo del nihilismo y lo importan hacia la Argentina.

Hemos afirmado en nuestro capítulo sobre Ezequiel Martínez Estrada, que el intuicionismo ontológico no debe considerarse como un método inferior al utilizado por sociólogos de base más científicista como lo pueden ser Gino Germani o Juan José Sebreli. De hecho, hemos observado que Carlos Astrada fue también un gran crítico de la pretensión de los intelectuales científicistas por negar toda conclusión que escape a sus modos de inferencia y herramientas analíticas. Para defender la postura intuicionista por sobre los análisis más racionales basta con mencionar que adherimos a las críticas esbozadas por Astrada en el capítulo anterior. A su vez, hemos expresado también que los problemas “intuidos” por el intelectual santafesino permanecen vigentes en la Argentina actual. Ante ello, consideramos poco profesional intentar desprestigiar o negar la abultada bibliografía de Martínez Estrada.

Sin embargo, una pregunta que sí creemos pertinente para el desarrollo de nuestra tesis es la de por qué el santafesino eligió este tipo de método para su análisis. Es decir ¿qué llevó a Martínez Estrada a expresar sus intuiciones? ¿Cuál fue la motivación del pensador para expresar su mensaje y cuáles fueron sus influencias? Si echamos un vistazo al primer capítulo nuevamente, comprenderemos que obras como *La decadencia de Occidente* de Spengler, *Meditaciones sudamericanas* de Keyserling o el propio *Facundo* de Sarmiento han sido escritos que el santafesino leyó con gran interés. También, la tradición modernista marcó fuerte influencia en el aquel entonces joven Martínez Estrada. Pero sería imposible hablar de la decadencia occidental si no se consultara a otro de los autores leídos por el santafesino: Friedrich Nietzsche. Además de la cita antes expuesta, en donde el propio Martínez Estrada

considera al alemán como su “autor más querido”, consideramos que Nietzsche ha sido el autor pionero en lo que respecta tanto a la visión de una Europa en decadencia como a la crítica del análisis lógico racionalista. Frente a esta cuestión, la pregunta es ¿no sería erróneo realizar un análisis de Argentina o Latinoamérica desde la misma perspectiva? Además, cuando Martínez Estrada se refiere tanto al gaucho como arquetipo del habitante nacional, cae en un esencialismo donde dicho sujeto ya está condenado a la decadencia. Y, cuando se expresa que el gaucho ha ido mutando en otras figuras sociales, el santafesino insiste en que el arrastre de los mismos problemas hace de las multitudes argentinas una masa incapaz de romper con su ciclo de fracaso y frustración.

Más allá de lo que podamos considerar errores de interpretación de Martínez Estrada respecto a la obra nietzscheana, lo que verdaderamente nos interesa es comprender cómo la influencia del autor europeo implicó una distorsión en el análisis de la realidad nacional. En este sentido, no criticamos el método intuitivo esgrimido por Martínez Estrada, pero sí su similitud con otras obras que aluden al mismo problema en Europa. De hecho, puede argumentarse que la decadencia argentina tiene, según el intelectual santafesino, su causa en un proceso de mimetización fallida con Europa. Si bien Martínez Estrada critica también el modo de vida de los originarios, la aparición del gaucho se debe a un devenir en donde aparece el conquistador frustrado como elemento clave. A su vez, la mediocre dirigencia es también un síntoma de aquel intento por adoptar las características europeas. Y, si bien Martínez Estrada se reduce a la crítica, comprende, aunque de modo limitado, que existen otros tipos de pensamientos latentes en América Latina, específicamente en Argentina. Podemos preguntarnos entonces por qué es que el intelectual santafesino hace más hincapié en el proceso de decadencia argentina y no en las condiciones de posibilidad para una redención. Entendemos, que la influencia de lecturas sobre el carácter nihilista de la sociedad europea ha conformado en Martínez Estrada un estilo que con claridad se asienta sobre la narración de la tragedia en lugar de apuntar a la superación de la misma.

Por otra parte, la idea de que una redención resulte casi imposible se asienta (de modo casi imperceptible), en la causa de que no tenemos una historia pasada. Aquí, si bien Martínez Estrada evita en la mayoría de sus obras unir dichos puntos, muestra que la mimetización con Europa proviene también de una necesidad de llenar el “vacío histórico”. Cabe preguntarse entonces ¿Existía la cultura precolombina para el intelectual santafesino? Si bien poco se detiene Martínez Estrada sobre este punto de modo directo, podemos concluir

con facilidad que la condición de posibilidad de los europeos para asentar sus costumbres provino de una falta de los pueblos originarios para gestar una cosmovisión afianzada (o siquiera una cosmovisión). De modo que, si en Carlos Astrada aparece de un modo más visible la idea de una cultura originaria anterior, en el santafesino la historia nacional inicia con los desencuentros entre pobladores nativos y conquistadores europeos. Sobre esta cuestión, dirá Sebrelí lo siguiente:

América del Sur estaba, pues, según Martínez Estrada, excluida de la historia, de la acción y del tiempo, porque pertenecía al mundo de la naturaleza. La historia argentina no era, por lo tanto, historia sino etnología, es decir la historia de los pueblos que no tenían historia. Prisionero de la naturaleza, esclavo del paisaje, el hombre sudamericano era un ser natural, primitivo, salvaje, que vivía inconscientemente de sí mismo como un animal o una planta. (2007:70)

Ante dicha situación, el europeo implanta su cultura y sus problemas en Sudamérica y, con ello, trae el nihilismo y su germen de decadencia. Se produce así la curiosa historia de una región cuyo origen es ya decadente. No existió época de oro en Argentina ni en Latinoamérica dado que no hubo jamás historia. Por lo tanto, ¿en comparación con qué período se puede decir que hay decadencia? Convenimos en que una visión de estas características sólo es posible si se anexa la historia latinoamericana a la europea. A su vez, de esta yuxtaposición²⁹ surgen problemas adicionales: si el nihilismo europeo está asociado a una pérdida del sentimiento religioso, específicamente cristiano que imperó en Europa durante siglos, ¿es posible decir que existió una “pérdida de los valores” en una región donde los valores de los que se hablan fueron impuestos en un complejísimo proceso hace 400 años? ¿Podemos asegurarnos de que hay una pérdida del sentimiento religioso en Latinoamérica o Argentina? ¿Cabe siquiera tratar el tema del nihilismo con la misma gravedad siendo que se la historia europea posee un devenir propio y la Argentina es parte de un proceso de yuxtaposición?

En torno a las últimas preguntas, podemos introducir el vasto trabajo realizado por el filósofo y antropólogo Rodolfo Kusch, en donde se mencionan varias experiencias relacionadas a la cosmovisión de los distintos pueblos originarios. Ellas nos demuestran que en la diversa inmensidad de la Argentina existen formas de percibir el mundo diametralmente

²⁹ El concepto de yuxtaposición aquí utilizado puede asociarse al del filósofo Leopoldo Zea, quien para referirse a América Latina se valdrá de la frase de Bolívar “no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles” (Zea, 1978:5). La cultura latinoamericana, para Zea, lejos de mestizarse o asimilarse, se ha yuxtapuesto de modo que el latinoamericano siente muy comúnmente una pérdida de su noción de identidad. Así, nuevamente para Zea, “Ante la mirada europea, el nacido en esta América se sabe el subordinado; en cambio, ante la mirada indígena, será el explotador, al servicio del colonizador” (p.5).

opuestas al nihilismo en cuestión. Temáticas como el miedo a la ira de Dios, el azar o la magia son recurrentes en la obra del filósofo argentino mencionado y su expendio da a comprender lo limitado que es un análisis nacional atravesado únicamente desde el nihilismo como fenómeno proveniente de Europa. La caída de los valores cristianos y la sospecha frente a la moral, entonces, no conforma un episodio homogéneo en la historia de los pueblos americanos, por lo que un análisis centrado sólo en el devenir nihilista de la psicología del conquistador frustrado (como ocurre en Martínez Estrada) o en la errancia del gaucho pampeano frente al terreno hostil (como en Astrada) no agotan el panorama, si se quiere, espiritual, de la Argentina. Desde una posición kuschiana, podemos incluso advertir que existe ínfima (cuando no nula) bibliografía en donde quienes profesan estas otras cosmovisiones den su veredicto sobre el devenir argentino.

Ahora bien, cabe aclarar antes de continuar que no es nuestra intención el volcar sobre este apartado todos los estudios realizados por Kusch respecto a las creencias y los valores precolombinos. Un trabajo de tal magnitud extendería de modo desmesurado nuestra tesis, además de tratarse de una mera repetición. La intencionalidad que poseemos al citar aquí a Kusch es la de criticar una visión de hacer filosofía que compartieron tanto Martínez Estrada como Astrada. Entendemos, que en tanto se omite una gran parte de la propia historia y cultura latinoamericanas para introducir la experiencia del nihilismo y sus derroteros provenientes de Europa, los pensamientos de estos autores no terminan de dialogar por completo con aquello que hace a la verdadera estructura de pensamiento argentina. Podríamos aquí argüir que el gaucho ha sido una figura icónica y hegemónica en cuanto al modo de vida nacional y que por ello se le debe prestar toda centralidad, pero ello sigue sin explicar el por qué a dicha personalidad se le atribuyen los pesares de una experiencia cultural europea y se la transforma en una especie de “pensamiento único argentino”. Por otra parte, tanto Astrada como Martínez Estrada concuerdan en que el proceso de mestizaje ocurrido en América Latina genera complejidades culturales enormes. Resulta ante tal afirmación, absurdo que se proponga luego un esencialismo del sujeto argentino en base al avatar pampeano.

En torno a Astrada, como ya hemos ido adelantando, el nihilismo se plantea como un fenómeno “clave de la recuperación del hombre”. Absorbido por sus estudios existencialistas, el filósofo cordobés olvida que el proceso histórico asumido por el gaucho no necesariamente haya sido aquel que generó el surgimiento del existencialismo europeo. Como bien menciona

en *El Mito Gaucho*, también “el *karma* pampeano tiene profundas notas de semejanza con el *karma* búdico” (2006:114). Nuestra intención al presentar esta cita no es la de asimilar al modo de vida pampeano con la ideología budista, de hecho, trasciende a nuestra comprensión actual si la afirmación de Astrada es correcta. A primera vista, incluso, dicha aseveración parece como mínimo apresurada, dado que el budismo es una corriente en extremo compleja para que este tipo de relaciones sean esgrimidas de modo tan gratuito. Lo que pretendemos demostrar aquí es que, si el modo de vida pampeano es auténtico, ninguna relación con corrientes foráneas (ya sea con el budismo o con el existencialismo) cobraría sentido. Por supuesto que se puede establecer un nexo o encontrar similitudes, pero otra cuestión de mayor dificultad sería la de asociar directamente las ideas o cosmovisión de una cultura con corrientes de pensamiento que se han gestado en pueblos de otros continentes.

Así como el budismo y el existencialismo tienen puntos en común, pero su complejidad estructural los separa en varias cuestiones, de seguro un modo de vida auténticamente latinoamericano producirá sus propios detalles que la tornarán distinguible de estas otras dos corrientes de pensamiento. Es por tanto que la asociación astradiana entre existencialismo y nihilismo con un tipo de tarea argentina para la liberación se torna incompatible, a menos que el filósofo crea que la influencia europea es la única de peso en el mundo de las ideas nacional, situación similar en la que incurre Martínez Estrada. Respecto a esta temática, a pesar de su postura positiva con respecto al devenir del gaucho como avatar del pensar nacional, Astrada, al igual que su par santafesino, incurre en la diferenciación entre historia y naturaleza. Y, si bien como ya se ha mencionado en instancias anteriores, el gaucho astradiano no se halla imposibilitado de generar una cultura y cosmovisión que le sean propias, estas aún no se han alcanzado. A su vez, se sigue manteniendo al poblador pampeano como la figura central, que debe enriquecer históricamente al país. Es decir, se asume que el prototipo argentino se encuentra en el gaucho, afirmación complicada de sostener cuando se comprende la vastedad del país y su pasada historia. En todo caso, se comprende a la Argentina como un espacio geográfico aún sin un espíritu consolidado. La diferencia entre Astrada y Martínez Estrada es que el primero cree en que la tarea de formular una cultura e historia argentinas es posible bajo el estado de cosas presentes en su época y confía tal empresa a un sector o a una idiosincrasia que el santafesino injurió con contundencia.

Mientras tanto, la idea de una historia aún no cristalizada permanece como estado de la cuestión en ambos autores, así como también la fuerte influencia telúrica de la región pampeana y la decadencia espiritual. Podría decirse que el filósofo cordobés y su par santafesino ven el mismo objeto de estudio con distintos lentes, o incluso que la diferencia reside sólo en el plano de lo potencialmente posible (si para Martínez Estrada el gaucho es un sujeto “acabado” en sus potencialidades, para Astrada es una figura que aún tiene todo por hacer). Cabe recordar aquí que, si bien para el filósofo cordobés no existe una naturaleza ahistórica, la argentina “comparada con la europea, tan saturada historia, tan humanizada por el arte y las empresas de los hombres, es, sin dudas, ahistórica” (2007a:81). Y, si bien esa cuestión puede revertirse a futuro, implica una negación de todo lo que hasta aquel entonces habrían planteado las culturas originarias.

Podría responderse aquí, en defensa de Astrada, que el filósofo refería su tarea a la puesta en común de los diversos modos de pensar de los sujetos y comunidades habitantes de la argentina para desplegar ante el mundo un modo más homogéneo de cultura que se corresponda con la visión del Estado-Nación argentino. Es decir, las distintas cosmovisiones halladas en la Argentina deberían ponerse de acuerdo en construir una estructura cultural más coherente y unificada que determine unidad de pensamiento en torno a la idea de Estado-Nación. Pero este planteo también toma como punto de partida la existencia de un Estado pensado desde la lente europea. Sin lugar a dudas una tarea que se proponga derrumbar toda influencia europea para gestar un modo de pensar esencialmente latinoamericano denota, a estas alturas, una infantil inocencia (e incluso ya en el siglo XX lo denotaba), pero resulta también inviable argumentar que la tarea por generar un modo de pensamiento argentino es un emprendimiento que se inicia sin otra herramienta más que el influjo telúrico. Cabe entonces, realizar un esfuerzo mayor por entender de qué modo se piensa la Argentina desde la lente no sólo del poblador ciudadano o pampeano, sino abordando la totalidad de las miradas. Es por ello que, en el cuarto y último apartado de esta tesis mencionaremos algunas cuestiones lindantes a la existencia de un modo intercultural de hacer filosofía y confrontaremos dicho modelo con el caso específico tratado en nuestro trabajo, aquel en donde se redujo el contexto cultural argentino a una historia de las ideas dominada por las corrientes europeas. Particularmente, sostuvimos que el nihilismo como fenómeno cultural específico del Viejo Mundo ha sido tratado con especial importancia no sólo para valorar los vaivenes de la identidad argentina, sino incluso como plataforma para profesar sobre el

devenir de nuestra cultura. Podríamos preguntarnos incluso si, en aquella exagerada sobrevaloración de la región pampeana, no se esconde también un germen europeo.

IV. El secreto de la esfinge: la filosofía intercultural como respuesta

He aquí que creímos vivir en un mundo donde los dioses ya no molestan, ni se caen, ni hay que adorarlos. Pero los dioses siguen cayendo. ¿Cuándo caen? ¿Cuándo decimos “yo trabajo, yo opino, yo gano plata”? No. Caen cuando no dejan ni trabajar, ni opinar, ni ganar plata, caen ahí donde ni “yo” somos, en una zona donde tenemos miedo. Es peor, llevamos adentro la posibilidad de no creer en los dioses, pero, y eso es lo espantoso, también llevamos adentro el sentimiento de culpa cuando caen (Rodolfo Kusch: “Obras completas” 2007).

A lo largo de la historia, el concepto de filosofía ha guardado una celosa restricción respecto de los países no europeos. Se suele calificar de “pensamiento” a toda aquella producción que provenga de sectores ajenos al Viejo Mundo o, en todo caso, al denominado mundo desarrollado. Como si se tratase del ingreso a un cierto “grupo selecto”, las ideas de otros continentes, para ser concebidas como filosofía, deben cumplir con un punteo de características determinadas. Así, los propios latinoamericanos se han interrogado por dicha cuestión, algunos adhiriendo a la idea de que no existió ni existe un tipo regional de filosofía y otros, por el contrario, sosteniendo que sí lo hubo y lo hay. Dentro del segundo grupo, que es al cual le daremos relevancia en esta tesis, Enrique Dussel expresa que la tradición filosófica occidental ha impuesto el pensamiento de que no ha existido una filosofía en sentido estricto en las culturas latinoamericanas previas a la llegada de Cristóbal Colón. Esto ocurre dado que la idea común que se tiene de la filosofía parte de una referencia al “pasaje del mito al logos”. En dicho proceso, se supone el fin de un modo fantástico de explicar los distintos fenómenos naturales y sociales para dar inicio a los discursos racionales. Este fenómeno, que tiene lugar en la Antigua Grecia, demostraría a su vez el nacimiento de la civilización occidental como se la conoce en la actualidad.

Sin embargo, esta narración omite el hecho de que los mitos no han dejado de convivir con las explicaciones de pretendida naturaleza racional o científica y que, en diversas ocasiones, los sistemas filosóficos ocultan en su matriz algún componente derivado de los mitos. Para aportar un ejemplo, Dussel (2011:19) nos dirá que Emmanuel Kant argumenta en favor de la “inmortalidad del alma” para solucionar la cuestión del “bien supremo” (ya que recibiría el alma después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal virtuosa). Pero esta idea de “alma”, y mucho más su “inmortalidad”, nos muestra la

permanencia de elementos míticos del pensamiento griego que contaminaron todo el mundo romano, medieval latino-cristiano y moderno europeo. A su vez, a pesar de que la transformación discursiva que se da en el “pasaje del mito al logos” produce, según Dussel, un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad y en la fuerza conclusiva de la fundamentación, genera por otra parte “una pérdida de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos” (2011:16). Es decir, la narrativa hegemónica según la cual el despertar filosófico implicó un acercamiento a la discursividad racional no sólo no es sinónimo indiscutible de progreso, sino que además no es del todo verdadera.

Por otra parte, este discurso del proceso europeo conocido como “pasaje del mito al logos” se extiende hacia todos los confines del mundo, de modo que se lo toma como la fecha de nacimiento de la filosofía en un sentido universal. Así, nuevamente Dussel menciona que:

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía mundial, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen [...] Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica. (p. 19)

En consonancia con lo expuesto por Dussel, entendemos que existe un tipo de filosofía en la cultura argentina y que la misma es opacada por aquella idea hegemónica que se posee del quehacer filosófico. Como consecuencia, se importan problemáticas existenciales europeas y se les da una centralidad que quizás no condice con el verdadero pensar regional. Pensar entonces en que el gaucho es, producto del fatalismo telúrico, un sujeto sin profundidad de pensamiento o que el nihilismo es la clave para su recuperación demuestran una ceguera a la hora de considerar lo que verdaderamente impulsa culturalmente al habitante nacional en el planteo y resolución de sus problemas comunitarios. Para ello, consideramos, es necesario alejarse de la visión tradicional de la filosofía y adoptar un nuevo modo de pensamiento que nos llame a utilizar categorías propias. Esta nueva concepción se corresponde con lo que el filósofo y teólogo Josef Estermann (2006) calificó en su obra *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* como “filosofía intercultural”.

En la obra mencionada, Estermann enumera tres tipos de concepciones para hablar de la filosofía: la concepción clásica de occidente (moderna), la postmoderna y la intercultural. Respecto a la concepción moderna, dirá el autor que existen dos aspectos en ella que han

desaparecido. Hablará, en este caso, primero de la definición etimológica de filosofía como “amor a la sabiduría”. Aquí, mientras que el amor representa “la pasión y el compromiso” (p. 21), la sabiduría resalta “el nexo necesario con la experiencia vivencial [...] la madurez personal, la riqueza experimental, la meditación profunda e incondicional” (p.21). El problema, como explica Estermann, es que justamente el amor pasará a ser sólo método y ciencia, al mismo tiempo en que la sabiduría reflejará un análisis mucho menos profundo, que se tornará más analítico, racional y cerrado. Quedará entonces, para el autor, sólo aquella filosofía que fue pensada por Husserl como “ciencia estricta” o la idea de Carnap como “análisis lingüístico”, incluso como mera historia de sí misma.

Por otra parte, Estermann hace distinción entre la filosofía en sentido amplio como “el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado” (p.22) y la comprende en tanto modo de pensar que compete a todos los pueblos en las diferentes épocas. Mientras tanto, la filosofía en sentido estricto resaltarán algunas características que justamente provienen del pensamiento surgido en occidente. Aspectos como la racionalidad lógica, la metodología sistemática, la cientificidad y la separación con el carácter mítico se transformarán en aquello que representa, de algún modo, a la filosofía en su esencia. Respecto a ello Estermann se acercará a la visión antes expuesta por Dussel y dirá que:

Como por arte de magia, esta definición a priori concuerda con el “tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. con los presocráticos, y después con Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas postaristotélicas”. Con lo que quedaría ‘demostrado’ que la ‘filosofía’ en sentido estricto fuera un privilegio exclusivo de Occidente (*quod erat demonstrandum*). (p.22)

Pero, ahora bien, restan dos concepciones de la filosofía según Estermann. Debemos así desarrollar la concepción postmoderna de la filosofía, puesto que es aquella que mayor peso está teniendo en nuestra actualidad. Y, a su vez, si bien la filosofía postmoderna se basa en un cuestionamiento tajante a la visión racional pensada por la concepción clásica, también se puede decir que hablamos aquí de una “crítica principalmente intra-cultural” (2006:30). Esto, en palabras de Estermann, significa que “La modernidad criticada y reconstruida por la postmodernidad es una modernidad occidental, es decir: una modernidad culturalmente determinada, y no una supuesta modernidad universal.” (p.30).

Así, si bien la postmodernidad se encargará de dar voz a aquellas culturas silenciadas a lo largo de la historia, lo hará en un sentido de “absoluta indiferencia ética, política y

social” (p.31) El modo de visibilizar será entonces, más que nada, en tanto “modos estéticos de vida” (p.31). Dirá Estermann, para cerrar con esta concepción, lo siguiente:

No hay ningún compromiso, ningún ‘amor’ del que hablaron los primeros filósofos, ninguna pasión (*eros*) por la verdad y justicia, ningún afán de debatir y luchar por algo que no se aprecia estéticamente. No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, del menosprecio racial, político y sexual, de la explotación neocolonial, de la pobreza de sus protagonistas y de la injusticia existente entre observador/a y observado/a. (p.35)

En tercera instancia, la filosofía intercultural se diferenciará de la tradición postmoderna puesto que cuestiona verdaderamente al metarrelato racionalista de la modernidad en tanto interpretación cultural determinada en lugar de apelar al carácter anticuado de la modernidad y su necesidad de superación a través de un “post-ismo”. De modo que:

Mientras que la postmodernidad presupone que la ‘modernidad’ (se sobrentiende que se trata de la modernidad occidental) es una época de la filosofía que tiene que ser superada (y que se cree ya superada de hecho en muchas partes de la tierra) como un paradigma del pasado, la filosofía intercultural relaciona el concepto de ‘modernidad’ occidental con los principios de una cierta racionalidad culturalmente determinada, que en primer lugar no depende de una cierta época (la ‘época moderna’), sino de un paradigma cultural. (p. 38)

Así, para Estermann, la filosofía occidental es simplemente otra de las múltiples expresiones filosóficas surgidas en la historia. Al mismo tiempo, la concepción intercultural tomará otros tipos de sabiduría sin caer en la cuestión esteticista en que cae la postmodernidad. Es decir, que analiza y engloba otras posturas con la intención de contextualizarlas y pensar en la realidad que las envuelve. En contraposición con la filosofía postmoderna, dirá Estermann que

Se trata entonces de un camino medio entre la absorción total del concepto de ‘filosofía’ por la noción occidental (dominante) y la incomunicación total en un solipsismo cultural. En este camino, nos hallamos en medio de un ‘círculo hermenéutico’: lo que es ‘filosofía’, recién se definirá a través de un diálogo “dialógico” (y no dialéctico) entre las y los pretendientes de hacer ‘filosofía. No existe un árbitro o un *tertium determinationis* para ‘sintetizar’ las nociones particulares de ‘filosofía’ de distintas culturas y tradiciones en una sola. Cada una de las culturas define autónomamente lo que es ‘filosofía’, pero lo pone sobre el tapete en el diálogo intercultural “libre de dominación”. (p.47)

Es así como hallamos en Estermann la noción de un tipo de filosofía cuyo objetivo es la inclusión de aquellas culturas olvidadas por la tradición canónica occidental. De todas maneras, es necesario ofrecer una opinión propia respecto de esta concepción y responder a la pregunta por la posibilidad de pensar los desafíos culturales argentinos fuera de la lógica de los fenómenos europeos. Frente a ello responderemos no sólo que sí es posible aventurarse a analizar los problemas nacionales desde una óptica más situada. Esto, aclaramos, no significa que las influencias europeas (ya sea culturales como de cualquier otro tipo) deban ser menospreciadas, sino que es necesario establecer una mayor introspección a la hora de plantear nuestras problemáticas, las cuales son en variados sentidos distintas a las europeas.

En este sentido, otro concepto que cobrará importancia será el de “geocultura”, presentado por Rodolfo Kusch. Con dicho término, el antropólogo da a entender que el pensamiento de un grupo siempre está condicionado por las características del suelo en que habita, de modo que no puede considerarse a las diversas culturas como un producto concebido únicamente de la mente individual y colectiva. Será importante también analizar cuál es la idea que Kusch posee respecto a la idea de cultura. Así, en *Geocultura del hombre americano* (1976), el autor nos describe a la cultura como una entidad dinámica y vital, como algo que se desprende del cuerpo biológico de los individuos y trasciende a partir de las costumbres, instituciones, religiosidad, útiles y herramientas, entre otras variadas actividades y producciones.

Por otra parte, dirá Kusch, la cultura no se comprende en su totalidad desde la racionalidad, puesto que en diversas ocasiones las costumbres no pueden explicarse desde este horizonte lógico, sino que se justifican desde la tradición o, según el antropólogo, desde un mero ““porque sí”, porque “seguramente mis padres fueron así” (2007:170). Esto lleva al autor a considerar que la idea de cultura se asienta en gran parte bajo la “resignación a estar” (p. 171). Es decir, tenemos prácticas específicas y vivimos de un determinado modo en gran parte por el hecho de que nos condiciona el suelo en que habitamos. Es en este punto donde Kusch menciona que la cultura es ante todo una decisión que consiste en la conciliación de dos aspectos en tensión: la defensa existencial de aquello que el suelo enraizó en mí, lo cual implica un aceptar pasivo de mis condiciones de vida; o la fuga hacia lo “universal”, entendido este concepto por la identificación con lo cosmopolita y la indiferencia ante lo que en mi suelo ocurre. El autor se referirá a dicha tensión de la siguiente forma:

Entonces la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo “universal”, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el ser de mi consistencia, y el otro el estar de ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido? Si afirmo que es lo primero será porque fugo de la realidad, y si afirmo lo segundo será porque la tolero pasivamente. El problema cultural propiamente dicho consiste en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los opuestos (2007:171)

Comprendemos así que la idea de “geocultura” propuesta en Kusch se relaciona con la necesidad planteada de una filosofía intercultural en Estermann, puesto que no existe una pretensión de universalizar conceptos, sino más bien de esbozar un diálogo entre culturas asumiendo la dificultad que implica el acercamiento entre ellas. Por otra parte, si bien tanto Carlos Astrada como Ezequiel Martínez Estrada dieron importancia al suelo como factor de condicionamiento cultural, las consecuencias de habitar un espacio como la pampa se corresponden de un modo muy estrecho con las problemáticas existenciales europeas. Dichas problemáticas, creemos, son más bien una importación cultural y no verdaderos cuestionamientos surgidos en el suelo nativo. Por lo tanto, la decadencia ontológica planteada por Martínez Estrada o el nihilismo esbozado por Astrada no forman parte de un real sumergimiento en el suelo pampeano, sino más bien un intento de plantar en aquel suelo la tradición extranjera. Existe una voluntad de conocer el terreno, pero tal intención se distorciona cuando a la hora de colocar un “estado de la cuestión” se utilizan lecturas procedentes de otra realidad. Quizás, el error conceptual más importante de Astrada y Martínez Estrada fue el de no aceptar sumergirse en la óptica del pueblo a analizar y partir desde supuestos individuales y propios, que por otra parte estaban fuertemente influenciados desde Europa. Se asumen entonces la crisis, la decadencia o el nihilismo europeos sin estar habitando aquel suelo. Dirá frente a estas situaciones Kusch que “recibimos la crisis convertida en cosa sin la posibilidad de juego” (p. 186).

Observamos también que la madurez filosófica tanto de Astrada como de Martínez Estrada demuestran esta incapacidad para enraizarse en el suelo y la inevitable fuga hacia lo universal. Mientras que el santafesino culminó sus días maravillado por el marxismo aplicado en territorio cubano, el cordobés se alejó de las visiones más nacionalistas asociadas al peronismo para centrarse en el marxismo. La posición latinoamericanista de ambos autores es destacable, pero la misma se subsumió a la tendencia del acercamiento a los ideales universales del marxismo. Más allá del plano intelectual, la biografía de los pensadores centrales de nuestra tesis demuestra también una fuga hacia el final de sus días. Ya sea desde el interés por la revolución cubana o los viajes a Rusia y China para importar ideas hacia la

Argentina, tanto Astrada como Martínez Estrada demostraron, ya sea por cansancio o frustración, un progresivo desinterés en torno al devenir del ser nacional pensado desde su propio acervo cultural. Este alejamiento final puede pensarse desde Kusch en relación al “vacío intercultural”, idea que se centra en la siguiente afirmación del antropólogo:

El problema de la investigación no radica tanto en un procedimiento que consiste en encontrar la racionalidad en los objetos investigados, sino también, y eso mucho más en América, en ver hasta qué punto se logra tolerar una racionalidad diferente propuesta, en cierta medida, por el objeto. [...] Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizá para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. Esto mismo habrá de restituir lo que vitalmente se desgarró entre nosotros, porque facilitaría la intuición de una coherencia interna que nivelaría los conflictos. Esto mismo convierte a la investigación de una simple reiteración de una racionalidad prevista, en un problema de comunicación. Recuperar la racionalidad del sujeto observado, significa frustrar la propuesta inicial de la investigación para subordinarla a la posibilidad de una comunicación. (p. 204)

La comunicación aquí planteada por Kusch, permite entonces pensar al “objeto” de la investigación no como un objeto precisamente, sino que como a otro sujeto con el cuál se dialoga, de modo que desaparece la relación observador-observado para establecer la posibilidad de una convivencia.

Así, finalmente, en una actualidad que parece estar reaccionando al impulso globalizador originado en la segunda mitad del siglo XX, creemos sumamente pertinente retornar hacia la reflexión sobre aquello que nos constituye y que no puede encontrarse en el exterior. La búsqueda del autoconocimiento es, desde nuestra perspectiva, el pilar fundamental para el sano florecimiento de las culturas y, en sucesión, el asentamiento de una cultura definida es vital para que las naciones se desarrollen y puedan ejercer su soberanía frente a imposiciones o sometimientos externos de cualquier tipo. Insistiremos también en que dicha búsqueda no puede realizarse sólo en el plano de lo teórico o mediante la mera lectura, sino que exige un aspecto práctico que muchas veces es desestimado en el circuito académico. Es por ello que decidimos no extendernos en las categorías luego planteadas por Kusch respecto al modo de vivir americano, sino que nos interesó plasmar en la conclusión únicamente su método y sus aportes para dar con una respuesta clara. Mientras tanto, la respuesta final por la definición de una cultura argentina permanece todavía insondada, haciendo de la paradoja aquel drama que, según Astrada, acontece en nosotros mismos. En señal de persistencia, cerraremos este trabajo con una todavía insuficiente, aunque allanadora cita de Rodolfo Kusch:

Una cultura americana no ha de consistir en ver alguna vez un cuadro y decir que ese cuadro es americano. Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América. (2007:105)

V. Conclusión

“La base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social”
(Rodolfo Kusch: “La negación en el pensamiento popular” 2008)

A lo largo de este trabajo hemos realizado un recorrido por las obras de Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada con la finalidad de exponer, del modo más fidedigno posible, sus consideraciones respecto a la identidad nacional. Tratándose de dos pensadores que convivieron en la misma época y abrazaron una concepción política e ideológica contrapuesta, hemos advertido que existe entre ellos un punto en común: la influencia de lecturas europeas a la hora de tomar conceptos que expliquen los procesos socioculturales de la Argentina. Hemos insistido en que no consideramos negativo que los autores se hayan nutrido de obras propias de la cosmovisión europea, pero sí que su influencia haya gravitado a la hora de dar una explicación sobre la forma de ser en una región lejana como la nuestra, en donde se presentan diferentes hábitos y prácticas de vida.

En particular, visualizamos la presencia de dos temáticas principales que recorrieron de principio a fin la obra de estos autores: en primer lugar, el rol de la naturaleza y su diferencia con la producción de pensamiento, es decir, la antinomia naturaleza-cultura. Cabe aclarar que, en este antagonismo, tanto Astrada como Martínez Estrada concibieron a la Argentina como país en donde predomina el vitalismo natural por sobre la racionalidad o la producción cultural. Así, ambos coinciden en distinguir a la Argentina como espacio en donde aún no se consolidó un modo de ser y en señalar dicha cuestión como problemática. La segunda temática presente en ambos pensadores es el aparente proceso de decadencia cultural al que está sometido el país por su incapacidad para establecer una identidad consolidada. Las temáticas expuestas estarán, entonces, relacionadas para ambos pensadores, aunque su vínculo, como hemos ya demostrado, fue tratado de distinta forma. De tal modo, si para Martínez Estrada la pampa como estandarte geográfico del país somete, por la fuerza de su influjo, al país a un estado decadente, Astrada mencionará que en la influencia de dicho territorio se haya la clave de las virtudes que el argentino debe capitalizar.

Mientras tanto, la decadencia material y cultural aquí esbozada se corresponde con una pérdida de valores relacionable al fenómeno del nihilismo europeo. Hemos tomado como principal analista de dicho proceso a Friedrich Nietzsche, pues sostuvimos que su obra es la que describe este fenómeno cultural con mayor profundidad. De tal modo, no es coincidencia que tanto Astrada como Martínez Estrada tengan como una de sus principales influencias a

dicho autor, cuestión que también demostramos a lo largo de la tesis. Es de este modo como el análisis respecto a la pampa se vincula, en ambos pensadores, con una supuesta crisis de valores que guarda relación con el nihilismo.

Ante ello, el cuestionamiento principal expuesto en este trabajo es el de por qué se ha tratado al nihilismo como un factor influyente en los problemas culturales argentinos. Del mismo modo podríamos también cuestionar la centralidad indiscutible de la pampa en ambos autores. ¿Por qué esta región es la única responsable de moldear la identidad nacional? ¿Y por qué moldea la identidad al punto en que la somete a una crisis existencial de similares características que el nihilismo? ¿Es la cultura nacional, en síntesis, una cultura de fuga, desarraigo y nihilismo que se corresponde con el ambiente geográfico de la pampa? ¿O es más bien un abanico complejo de creencias, hábitos y prácticas determinados por múltiples factores ambientales y culturales? Por último ¿Qué se esconde en el análisis que limita la cultura al supuesto nihilismo que provoca la influencia pampeana?

Esbozamos también una apuesta por comprender a la Argentina no sólo como aquel país reducido a su ciudad principal y al flujo de inmigrantes que impactó en nuevos usos y costumbres foráneas. Intentamos decir con ello que, como bien ha sabido comprender Rodolfo Kusch, la realidad citadina es sólo una cara del prisma argentino, en el cual se ocultan otras realidades no tan permeadas por la influencia del Viejo Mundo. Todo ello amalgama un tipo de *ethos* que, si bien parece vibrar en torno a aquel mito citadino de la inmigración, esconde también procesos como el mestizaje, lo gauchesco y la presencia de comunidades originarias que aún mantienen sus costumbres precolombinas. Debemos aclarar aquí que, a la hora de destacar la variedad de comunidades y culturas que escapan a la ciudad cosmopolita, tanto Martínez Estrada como Astrada han agotado su análisis en la dimensión gauchesca. Si bien algunos pasajes pueden hablar de las comunidades originarias, poca preocupación es esgrimida respecto a ello por parte de ambos intelectuales.

En este sentido, si bien consideramos que el trabajo de ambos autores representa un avance a la hora de pensar nuestra propia identidad, sus producciones no estuvieron en su totalidad abiertas a la vasta complejidad que representa la realidad nacional. Esto no quiere decir, sin embargo, que los autores aquí tratados no hayan ampliado horizontes en torno a dicha situación. Hemos encontrado en ellos críticas hacia la representación sarmientina basada en su paradigma “civilización y barbarie”, lo cual implica una salida del reduccionismo en que el ex-presidente sometió al debate por el devenir de una identidad

local. Más aún, se propusieron demostrar que la pretensión de imitar el modo de ser europeo fue uno de los principales problemas metodológicos a la hora de querer establecer una identidad nacional.

Pero, a pesar de ello, la confrontación con esta visión sarmientina se sustenta en un análisis del suelo pampeano y reduce la discusión a aquel territorio. Dada su condición inhóspita, la pampa provocará en el habitante el despertar de sentimientos existenciales que producirán el vacío del nihilismo. Sin cultura erigida entonces, el argentino caerá, por causa de la influencia territorial, en una crisis de valores. A su vez, los autores aquí tratados coincidirán en que la ciudad de Buenos Aires se monta como un escape a esa realidad cruel que impone la pampa, de modo que la imitación europea en vistas al sueño civilizatorio no será más que un deseo frustrado. La fuga como solución, es por tanto inviable. Así, tanto Martínez Estrada como Astrada abrazan la idea de comprender en profundidad la realidad pampeana, con la diferencia de que el cordobés cree con cierto optimismo en que ello puede derivar en un desarrollo favorecedor. El santafesino, por su parte, habla de comprender nuestra verdadera naturaleza como quien se resigna a admitir una verdad desagradable e inalterable.

Es así como, mientras para Martínez Estrada la pampa es el fatal forjador del país entero, incluyendo a la ciudad, Astrada también tomará a la pampa como influencia central. En todo caso, la crítica hacia Sarmiento será, del lado del pensador santafesino, una denuncia al querer esconder nuestra verdadera naturaleza y, por parte del cordobés, se plantea la idea de que el desarrollo argentino sólo es posible mediante la potencia de aquella identidad reprimida y desdeñada por el ex-presidente, la cual, al haber sido reprimida, no pudo desarrollar sus potencialidades. A partir del binomio civilización y barbarie entendemos entonces que para Sarmiento la primera debe imponerse frente a la segunda, para Astrada la operación es inversa y para Martínez Estrada ambas partes constituyen un único cuerpo enfermo. En este marco, la visión del intelectual santafesino será criticada como un mero pesimismo y sólo Astrada reivindica el pensar que ocurre lejos de la ciudad (puesto que Martínez Estrada, en realidad, pretende revelar la ignorancia que existe tanto del lado ciudadano, civilizado, como del costado rural). Observamos sin embargo también que aquella posibilidad que Astrada vislumbra respecto a la reivindicación del pensamiento gaucho y su vitalidad para el desarrollo de una identidad concreta se encierra en el sujeto del gaucho

como único estandarte y, además, alude al nihilismo como paso previo para que los nuevos (¿o podríamos decir, verdaderos?) valores argentinos sean alcanzados.

Dado este marco, hemos advertido como conclusión que los análisis tanto de Martínez Estrada como de Astrada son aún incompletos para comprender la profundidad que implica la pregunta por la identidad argentina. También, sus investigaciones toman como base lecturas que han servido principalmente a los europeos a pensar sus propias sociedades, pero que no surten efecto a la hora de comprender la realidad nacional. Ante ello, la filosofía intercultural de Josef Estermann y la geocultura de Rodolfo Kusch se aproximan a producir nuevas categorías y conceptos que expliquen la identidad nacional en base a aquello que realmente hace a la cultura: el subsuelo social. Entendemos así que una pregunta tan honda como aquella por nuestra razón de ser no se encontrará jamás leyendo las páginas escritas por alguien que no habitó el mismo suelo, puesto que, a fin de cuentas, la razón de ser de ninguna sociedad se halló de tal modo.

VI. Bibliografía

- Aldonati, Lucas (2015): “Nihilismo, juego y pampa en la filosofía de Carlos Astrada” En revista *symploké*, n°1, pp. 20-25. Disponible en <https://docplayer.es/132545350-Symploke-revista-filosofica-issn.html>
- Astrada, Carlos (1933): *El juego existencial*. Buenos Aires, Babel.
- Astrada, Carlos (1942): *El juego metafísico*. Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial.
- Astrada, Carlos (1945): *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires, Editorial La Universidad.
- Astrada, Carlos (1952): *La revolución existencialista*. La Plata, Nuevo destino.
- Astrada, Carlos: (1957): *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires, Procyon.
- Astrada, Carlos (1961): *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Buenos Aires, Editorial Dédalo.
- Astrada, Carlos (2006): *El mito gaucho*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes.
- Astrada, Carlos (2007a): *Metafísica de la pampa*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Astrada, Carlos (2007b): *Tierra y Figura*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Astrada, C. (2021): “Unamuno y el científicismo argentino”, en *EE I*, pp. 137-144. Aparecido originalmente en *La Nota*, revista semanal, Buenos Aires, n°56, [1916].
- Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2015): “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada”. En *Políticas de la memoria* n°16, pp. 295-310. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/69765>
- Bustos, Nora (2009). “El uso del concepto de mito en la obra de Carlos Astrada” En *Actas V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. En <https://www.aacademica.org/000-089/13>
- Bustos, Nora (2010): “Martín Fierro filósofo: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional” En *Revista científica de UCES*, vol. XIV n°2. Pp. 37-48. Disponible en <http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/handle/123456789/896>
- Calzón Torres, María Florencia (2011): “La cabeza de Goliath: ensayo de un desengaño”. En *Letras históricas*, número 5 Otoño 2011-invierno 2012. Pp.155-173. Disponible en <https://biblat.unam.mx/es/revista/letras-historicas/articulo/la-cabeza-de-goliath-ensayo-de-un-desengano>

- Cragnolini, Mónica (2020): “(Ausentes) presencias de Nietzsche en la cultura argentina (entre dos Lucías)”. En *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 24-25 ISSN 1666-2849, ISSN (en línea) 1853-2144, pp. 75-88. Disponible en <https://www.instantesyazares.com.ar/article/ausentes-presencias-de-nietzsche-en-la-cultura-argentina/>
- David, Guillermo (2004): *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, El cielo por asalto.
- David, Guillermo (2012). “Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina”. En *Nombres*, (13-14). Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2219>
- Devés Valdés, Eduardo (2000): *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950), Buenos Aires, Biblos / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel (2009): “Hacia la dimensión política del pensamiento metafísico: Carlos Astrada en su periplo peronista (1945-1952)”. Tesis de grado. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/897>
- Dussel, E.; Mendieta, E y Bohórquez, Carmen (editores) (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, México, Siglo XXI.
- Estermann, J. (2006): *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. LaPaz. ISEAT.
- Ferrer, Christian (2014): *La amargura metódica. Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*, Buenos Aires, Sudamericana
- González, Horacio (2007): *Restos pampeanos*. Buenos Aires, Colihue
- González Acosta, Alejandro (1994): “La figura del gaucho como elemento de la identidad nacional en Radiografía de la pampa, de Ezequiel Martínez Estrada”. En *Revista de historia de América*, número 117, pp. 23-39. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/20139882>
- Heidegger, Martin (1927): *Ser y tiempo* edición digital extraída de <http://www.philosophia.cl> Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera en www.heideggeriana.com.ar.
- Heidegger, Martin [1936] (1960): “El origen de la obra de arte”, en Heidegger *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.

- Heidegger, Martin (2000): *Nietzsche* tomos I y II traducción de Juan Luis Vernal, Destino, Barcelona.
- Hernández, José (2000): *Martín Fierro*. Editorial Sol 90, Barcelona.
- Kant, Immanuel (1987): *Filosofía de la historia*. México, FCE.
- Kusch, Rodolfo (2007): *Obras completas*. Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2008): *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Llanos, Alfredo (1962): *Carlos Astrada*. Buenos Aires, Ediciones culturales argentinas.
- Majul, Octavio (2019): “Una filosofía de las sombras: el Nietzsche de Martínez Estrada”. En *Estudios de teoría literaria*, año 8 núm 15, pp.165-176.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1956): *Sarmiento*, Buenos Aires, Argos.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1957): *Heraldos de la verdad*. Buenos Aires, Nova.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1958): *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Estrada, Ezequiel: “Victoria Ocampo y Ezequiel Martínez Estrada. Correspondencia” En *Revista sur*, N° 295 disponible en <https://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/20.-Victoria-Ocampo-y-Ezequiel-Mart%C3%ADnez-Estrada-Correspondencia.pdf>
- Martínez Estrada (1967): *Análisis funcional de la cultura*. Buenos Aires, Centro editor América Latina.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1974): *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, Losada.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1983): *La cabeza de Goliath. Microscopía de Buenos Aires*. Buenos Aires, Losada.
- Martínez Estrada, Ezequiel (2001): *La cabeza de Goliath. Microscopía de Buenos Aires*. Barcelona Sol 90.
- Martínez Estrada, Ezequiel (2005): *¿Qué es esto? Catilinarias*. Buenos Aires, Colihue
- Mingot Marcilla, María Jesus (2010): “El vértigo del amor fati: libertad y necesidad en Nietzsche”. En *Revista de filosofía*, n°35, 1, pp. 67-87. Disponible en <https://www.uv.mx/personal/jmercon/files/2011/08/AmorFati.pdf>
- Nietzsche, Friedrich (2002): *La Gaya Ciencia*. Madrid, Biblioteca Edaf prólogo de Agustín Izquierdo.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza Editorial.

- Nietzsche, Friedrich (2005): *El ocaso de los ídolos*. Buenos aires, Tusquetes.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Así habló Zaratustra*. Versión digital extraída de <https://www.educ.ar/recursos/131128/asi-hablo-zaratustra-de-friedrich-nietzsche>
- Nietzsche, Friedrich (2013): *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Gredos.
- Olmedo, Pablo (2015): “Carlos Astrada lector de Nietzsche”. *Encender la teoría. Lecturas de la modernidad desde América Latina contemporánea*, Unirío Editora, Río Cuarto, 2015, pp.71-96.
- Perón, Juan Domingo (1949): "Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo 1, pp. 131-175.
- Perón, Juan Domingo (1974): *Filosofía peronista*. Buenos Aires, Editorial Freeland.
- Prestía, Martín (2021): *Carlos Astrada: escritos escogidos*. Buenos Aires, Caterva editorial.
- Prestía, Martín (2022): “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, en *Revista de Filosofía* 47 (1), 157-175.
- Rapoport, Mario (2013): *Historia económica y social de la Argentina*. Buenos Aires, Emecé.
- Sánchez Meca, Diego (ed.) (2016): *Friedrich Nietzsche. Obras completas*, vol. IV. Madrid, Tecnos.
- Schopenhauer, Arthur (2009): *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Editorial Trotta.
- Sebrelí, José (2007): *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Terán, Óscar (2015): *Historia de las ideas en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo veintiuno Editora.
- Vattimo, Gianni (2002): *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós.
- Velarde Cañazares, Marcelo (2011): “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”. En *Cuadernos de Filosofía*, 40, pp. 165-178. Disponible en http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342011001100111
- Zea, Leopoldo (1978): “América Latina: largo viaje hacia ella misma”, en *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios

Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras; Unión de Universidades de América Latina, México D.F. Disponible en http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2962/18_CCLat_1978_Zea.pdf?sequence=1