



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

T E S I S

EL CONTEXTO EN EL MITO GAUCHO DE CARLOS ASTRADA

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

| | |
|-------------------|---|
| Introducción..... | 5 |
|-------------------|---|

PRIMERA PARTE

Capítulo I

La experiencia en torno a la pregunta: ¿Cómo el ser humano puede hacerse responsable de su vida? Carlos Astrada a través de su obra

| | |
|--------------------------|----|
| Bibliohemerográfica..... | 25 |
|--------------------------|----|

- 1.1 La divergencia fundamental de la política
- 1.2 Astrada y su visión histórica
- 1.3 Inicio del debate
- 1.4 En el plano de las ideas

Capítulo II

Bases para el estudio de la obra de Carlos

| | |
|--------------|----|
| Astrada..... | 38 |
|--------------|----|

- 2.1 Temas y problemas
- 2.2 Aproximaciones a la biobibliografía de Carlos Astrada

Capítulo III

Análisis de “El Mito Gaucho” de Carlos Astrada

nietzscheanismo, heideggerianismo y

| | |
|---------------|----|
| kantismo..... | 61 |
|---------------|----|

- 3.1 Análisis de la primera edición de: *El Mito Gaucho*
- 3.2 Fuentes de la Idea de mito
- 3.3 La ontología del sentido de mundo
- 3.4 Kant como guía del discurso astradiano

Capítulo IV

Antropología filosófica. Telurismo y

| | |
|-----------------|----|
| naturaleza..... | 82 |
|-----------------|----|

- 4.1 Los fundamentos de la Antropología filosófica
- 4.2 Los postulados de la Antropología filosófica
- 4.3 Telurismo en *El Mito Gaucho*
- 4.4 Humanización de la naturaleza o naturalización de lo humano

- 4.5 Kant y la trascendencia
- 4.6 Las ideas de la tierra en Rilke acerca de la tierra

Capítulo V

Desarrollo de las nuevas ideas en torno a *El mito*

gaucho.....102

- 5.1 La unidad indivisible
- 5.2 Reconceptualización
- 5.3 La epifanía política
- 5.4 La interpretación de Martín Fierro
- 5.5 Enfoques étnicos y el estilo de vida del gaucho
- 5.6 Crítica a una visión intelectual
- 5.7 El tratamiento del indígena y su relación con el gaucho

SEGUNDA PARTE

Capítulo VI

El gaucho: origen etimológico y étnico, y su relación con el indígena.....119

- 6.1 La propuesta de Carlos Astrada
- 6.2 El gaucho ¿representativo de la argentinidad?
- 6.3 La búsqueda de la riqueza
- 6.4 El Gaucho
- 6.5 El epos y lo gauchesco
- 6.6 Sobre el poema y la visión de frontera
- 6.7 El valor de las ideas sobre el *Martín Fierro*
- 6.8 La historia de los pueblos indígenas del Plata
- 6.9 El origen étnico del gaucho según Astrada

Capítulo VII

Nuevas reflexiones en torno a la

argentinidad.....139

- 7.1 Pueblo político, pueblo y populacho
- 7.2 El sentir y su modo de actuar
- 7.3 Conciencia continental
- 7.4 La generación de 1837

Capítulo VIII

El pensamiento

ensayístico.....154

8.1 El ensayo

8.2 El ensayismo

8.3 El ensayo en Latinoamérica

8.4 El Karma, idea fundamental del ensayo astradiano

8.5 La enseñanza del ensayo de Astrada

Capítulo IX

Ensayos sobre la

argentinidad.....167

9.1 Dos casos ejemplares en la ensayística argentina

9.2 La pasión por la Argentina

9.3 Otra interpretación del Martín Fierro

9.4 En la línea de las ideas

Conclusiones.....182

Bibliografía.....194

INTRODUCCIÓN

El mito gaucho, del filósofo argentino Carlos Astrada, objeto central de esta investigación, es un ensayo que no ha recibido todavía la suficiente atención de los estudiosos y cuyo análisis presenta complicados aunque interesantes desafíos debidos tanto a las distintas reinterpretaciones de que fue objeto en sucesivas ediciones, como a la densidad del propio texto.

El ensayo de Astrada se inserta en diferentes campos de debate, cada uno de ellos con su correspondiente especificidad: el filosófico, el intelectual, el político, en cuanto se trata de una obra que busca ofrecer una interpretación a la vez filosófica e ideológica del hombre argentino a la luz de las fuertes sacudidas que vive la Argentina con la emergencia del peronismo y la aparición en la escena política de nuevos sectores populares procedentes en buena medida del interior del país. Por lo que, *El mito gaucho* es una mirada a la historia argentina pero también una toma de posición respecto de los debates intelectuales de su época, los cuales giraban en torno al gran tema del papel que jugaban las masas en la construcción nacional.

En un complejo entramado, el texto integra cuestiones filosóficas, ideológicas, histórico-sociales y literarias para ofrecer una original interpretación de la figura del gaucho, al que el filósofo considera el arquetipo y fundamento de la argentinidad. En su opinión, el pueblo argentino tenía un destino que cumplir, el cual sólo sería posible si las jóvenes generaciones volvían la mirada hacia adentro, esto es, a la historia nacional, para encontrar sus raíces humanas y culturales gestadas en los gauchos. Para desentrañar esta figura Astrada tomó como fuente principal el *Martín Fierro*, poema de José Hernández, escrito al que examinó con instrumentos teóricos provenientes del campo de la filosofía.

Un dato fundamental que despertó nuestro interés es la existencia de notables diferencias entre la primera y la segunda versión de *El mito gaucho*. La primera edición de la obra se publicó en 1948, aunque en realidad fueron tres ediciones, sin embargo, la segunda sólo tiene pequeños agregados, que posteriormente el autor amplió en la edición de 1964, y que cambian la orientación del texto. Por lo tanto, las ediciones de 48 y 64 sí presentan notables diferencias que traducen cambios en la postura política de Astrada respecto del peronismo y al análisis de la sociedad argentina: la primera fue de un abierto apego al peronismo; y la segunda tradujo un franco rechazo al mismo y por lo tanto un cambio ideológico importante.

La obra ofrece una interpretación del hombre argentino a través de la reflexión en torno de la figura del gaucho como fundamento de la nacionalidad. En tal sentido podría pensarse que *llega tarde* a los debates en torno a esos temas, que tienen larga data en la vida intelectual argentina, sobre todo si se considera el precedente fundamental de *El Payador* de Lugones, e incluso con los escauceos estéticos de Güiraldes en *Don Segundo Sombra*. Sin embargo, la obra de Astrada constituye un ejemplo singular en cuanto propone una metafísica de lo argentino apoyada en sólidas lecturas filosóficas que lo acercan a una antropología filosófica. Astrada lleva a cabo así, en Argentina, una tarea que habían emprendido en México algunos representantes del Grupo Hiperión, aunque, a diferencia de ellos, en el caso de Astrada la apelación a la figura del gaucho como fundamento de lo nacional lo conduce a una larga genealogía de discusiones.

Al mismo tiempo, si se toma en cuenta que la obra supone un acercamiento al peronismo desde un discurso divergente tanto de las posiciones católico-nacionalistas que dieron apoyo en un primer momento al movimiento como del discurso de la intelectualidad argentina de ese entonces -predominantemente antiperonista-, podemos

afirmar que la obra llega temprano a un debate que habría de tener lugar en años posteriores, cuando el peronismo dejó el poder. Es interesante destacar que el ensayo está pensado para despertar la conciencia de las jóvenes generaciones en cuanto a un proyecto de nación que principalmente en el siglo XIX tuvo como base la migración europea, ya que a estos grupos se les había asignado un papel fundamental en el imaginario civilizatorio, por lo que tenían que recobrar lo que en su opinión eran las verdaderas raíces, las legadas por los gauchos.

Por otra parte, la segunda edición de la obra da cuenta de un cambio fundamental en el discurso astradiano, en una verdadera fractura de sentido que constituirá uno de los elementos fundamentales a analizar en este trabajo.

Estudiar *El mito gaucho* implica superar varios niveles de omisión y olvido, por lo que es hacerse cargo de una obra marginada, tanto por estudiosos de la filosofía como por críticos literarios. En efecto, este ensayo está “fuera de lugar” respecto de los textos filosóficos propiamente dichos de Astrada. También resulta “fuera de lugar” respecto de otros textos de carácter marcadamente político. Pero a su vez el mismo Astrada es considerado por muchos un filósofo “fuera de lugar”, de difícil clasificación y cuya obra quedó por muchos años sepultada en el olvido. Por si esto fuera poco, *El mito gaucho* está ausente de la mayoría de revisiones de la recepción del *Martín Fierro*. En efecto, su ensayo ha sido marginado también por la crítica literaria, como lo prueba la notoria ausencia de la mención a la obra de Astrada en uno de los textos más autorizados en el estudio del *Martín Fierro* y su recepción crítica.¹

No deja de resultar llamativa la insuficiente atención que ha recibido su obra, tomando en cuenta que Astrada ocupó en vida un lugar de importancia en el campo de

¹ Me refiero al reciente estudio de la colección Archivos de la UNESCO preparada por Élide Lois y Ángel Núñez, coordinadores, *Martín Fierro*, edición crítica, Madrid, Archivos, 2001, donde no se mencionan las ideas de Astrada.

las ideas filosóficas argentinas. La originalidad de su pensamiento es indiscutible, así como también es indiscutible la vastedad de su producción.

Por otra parte, el análisis de la estructura misma del ensayo demuestra su complejidad y densidad, ya que se percibe un entrecruzamiento de las ideas de pensadores provenientes del campo filosófico europeo como Nietzsche, Kant y Heidegger, con autores provenientes del ámbito literario del viejo y el nuevo mundo, desde R. M. Rilke hasta el propio Hernández.² A ello se suma la inclusión de reflexiones provenientes de mundo griego, como el pensamiento pitagórico u otras ideas originarias de Oriente, como es el caso del budismo. Para dar un primer ejemplo de los cruces posibles que el lector encontrará en la obra, es oportuno citar un pasaje del ensayo astradiano. Así, en el apartado “Karma búdico y cosmogonía gaucha”, apunta que el “karma pampeano tiene profundas notas de semejanza con el karma búdico”,³ pues ambos tratan de aceptar el destino, con la certeza de que podía modificarse por obra del ser humano. Todo ello para construir, paradójicamente, una propuesta de interpretación de la figura del gaucho como arquetipo representativo de la argentinidad.

Por otra parte, esta investigación, además de enfrentarse a las problemáticas antes señaladas, afrontó el reto de encontrar una posible explicación al abandono en el que cayó toda la obra del filósofo argentino. En este sentido, es complejo comprender por qué los escritos de Astrada no han recibido la merecida atención de los actuales

² Una revisión de la bibliografía astradiana nos muestra que su interés se volcó al estudio en profundidad de la obra de filósofos y escritores. Pensemos por ejemplo en su obra más temprana, *La voluntad de Obermann* (1918), donde la reflexión en torno a los valores parte de la consideración de dos personajes literarios: el Brand de Ibsen y el Obermann de Sénancour, y que obras como *Hegel y el presente* (1931) fueron seguidas por otras como *Goethe y el panteísmo spinoziano* (1933) o *Nietzsche. Profeta de una edad trágica* (1945), que puede decirse constituyen estudios propiamente filosóficos.

³ Carlos Astrada, *El mito gaucho*, 1ª edición, 1948, para este trabajo consulté la obra editada en: Buenos Aires, Secretaría de la Cultura de la Nación - Editorial Catari, 1994. Col. Identidad Nacional N° 12. 124 pp., p. 83.

investigadores.⁴ Olvido que es más difícil de entender si se considera el hecho de que este filósofo hizo valiosas aportaciones a la reflexión filosófica de su época y que fue reconocido en su ámbito por distintos filósofos europeos. De allí que resulte paradójico el olvido de este pensador en el propio ámbito argentino, ya que a pesar de que se lo menciona en la mayoría de las historias de la filosofía de ese país, son muy pocos quienes han profundizado en el estudio de su obra.⁵ Y no se trata de ningún modo de un filósofo menor, ya que este autor fue uno de los primeros en establecer las diferencias entre las ideas de Husserl y de Heidegger. Así, se comprende si analizamos un comentario citado por Carlos Correas, quien apunta que Jean Wahl escribió⁶:

Libro interesante que podría intitularse sea: De Husserl a Heidegger, sea quizá más claramente: Heidegger contra Husserl. Carlos Astrada muestra, en efecto, cómo la intencionalidad husserliana no es un fenómeno primario. Ella no se puede explicar más que por la trascendencia definida en la metafísica de Heidegger. De una manera general, Astrada opone a la intuición esencial de Husserl la comprensión existencial de Heidegger [...].⁷

Es necesario mencionar que Astrada demostró que tanto el método como el tema filosófico central en la obra de Heidegger son fenomenológicos. De acuerdo con el filósofo argentino, para el pensador de la Selva Negra la filosofía era una ontología fenomenológica universal, y su aspecto más importante la constituyó con base en una hermenéutica de la existencia (*Dasein*).

⁴ Aunque es necesario reconocer los trabajos que tanto Carlos Alemián como Guillermo David, están realizando para rescatar las ideas astradianas.

⁵ Cf. Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad, El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989. Col. Temas. Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual*, II Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971. Farré, Luis y Celina A Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, editorial Docencia, 1981.

Por otra parte, mientras preparaba esta investigación en la Argentina se publicó el interesante estudio sobre la vida y obra de Carlos Astrada a cargo de Guillermo David.

⁶ *Recherches philosophiques* VI, 1936-7 :

⁷ Carlos Correas, "Historia del existencialismo en la Argentina", en *Cuadernos de Filosofía, Op. Cit.*, p. 104.

Así, la filosofía heideggeriana es una de las bases más fuertes del discurso astradiano. Con esta base, quiero señalar que el interés primario de la presente investigación, esto es, abordar las ideas expresadas en *El mito gaucho*, me abrió otras puertas útiles para comprender sus ideas, por ejemplo, el estudio de la situación político-social que experimentó la Argentina particularmente en la época del peronismo, además del estudio sobre las posturas que algunos de los intelectuales más destacados expresaron con respecto al peronismo y el justicialismo, así como su opinión con respecto a los grupos de intelectuales que apoyaron este régimen, como lo fue Astrada en un primer momento. Así, en su artículo “Intelectuales y peronismo”, la estudiosa Silvia Sigal afirma que era posible determinar claramente dos grupos de intelectuales en los inicios del mandato presidencial del peronismo. El primero se correspondía a la mayoría de escritores, artistas y universitarios liberales y democráticos, que fueron mayoritariamente antiperonistas.⁸ El segundo se conformó con pocos intelectuales peronistas, entre los que se destacaban figuras que gozaban ya de prestigio y reconocimiento, como Leopoldo Marechal y Carlos Astrada, además de Gustavo Martínez Zuviría (Hugo Wast) y Ramón Doll, entre otros.

Nos encontramos así con una personalidad como la de Astrada que, lejos de mantenerse estrictamente en el campo filosófico, en cuanto se trataba de uno de los primeros y más destacados representantes de la etapa de profesionalización del quehacer filosófico, tuvo a la vez una intervención importante como intelectual y activista político. De allí que en la presente investigación se aborden tanto algunos aspectos importantes de la vida y el pensamiento del filósofo argentino a la vez que su papel como intelectual. En este sentido, es oportuno recordar su participación en la Reforma

⁸ Silvia Sigal, “Intelectuales y peronismo”, en Juan Carlos Torre (Dir.), *Nueva historia argentina, Los años peronistas (1943-1955)*, Tomo 8, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002.

Universitaria de Córdoba de 1918, movimiento que se caracterizó por el cuestionamiento al sistema jerárquico y elitista de esta Universidad, así como al carácter anticuado de los planes de estudio, por lo que presentaron propuestas de actualización que comprendían las corrientes contemporáneas del pensamiento europeo. Y es precisamente Astrada quien se caracteriza en la Argentina por renovar el clima de pensamiento filosófico de su momento. De este modo, estudiosos como Hugo Biagini, Luis Farré y Celina Lértora, entre otros, coinciden en aceptar que Carlos Astrada propició un clima de renovación del historicismo de Dilthey, así como del vitalismo nietzscheano, además de reconocerlo como un potenciador de gran magnitud de la fenomenología husserliana y la ontología fundamental heideggeriana.

A este respecto, no se debe olvidar el clima cultural de la primera mitad del siglo, ya que es en éste en el que se forma Carlos Astrada. Por lo tanto, es importante señalar en primer lugar el espíritu francamente antipositivista de Astrada, además de la temprana aclimatación que propició en el campo filosófico argentino de los autores arriba mencionados. De acuerdo con Hugo Biagini, el positivismo tuvo un papel destacado en la Argentina, ya que en Europa esta filosofía surgió en los mismos años en los que surgió un sorprendente despegue científico, esto fue en la segunda mitad del siglo XIX, por lo que los sectores ilustrados argentinos lo adoptaron y adaptaron con gran entusiasmo, asimismo esta corriente de pensamiento fue asociada a su vez al proyecto de las elites gobernantes. El positivismo se convierte así en la ideología en el poder, desafortunadamente perdió su carácter movilizador para convertirse en una ideología que garantizaba el orden y el progreso sin participación social. Así, el positivismo se enlaza en muchos casos con posturas pesimistas y racistas que veían a la Argentina y la

América Latina como pueblos débiles por su inferioridad étnica.⁹ Éste fue el clima que propició una serie de posturas críticas que permitieron la eclosión de otro tipo de posturas. Por ejemplo entre las ideas que se desarrollaron en la etapa antipositivista se encuentra una revaloración de la metafísica y la religiosidad --aunque este último no es el caso de Astrada, como se señaló respecto de su participación en la Reforma Universitaria de 1918--, además de un creciente esfuerzo de diferenciación entre la órbita de la naturaleza y la de la sociedad, así como entre filosofía y ciencia. De tal modo, siguiendo las ideas de Biagini, las vertientes que enfrentaron al positivismo fueron el krausismo, el vitalismo (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Spengler, Unamuno, Ortega), el pragmatismo (James, Dewey), el neokantismo (escuelas de Baden y Marburgo), el neohegelianismo (Croce, Gentile), el neoteomismo (Maritain) y sobre todo las reflexiones fenomenológicas (Husserl y Scheler) y existencialistas (Heidegger, Sartre), sin olvidar el marxismo. Entonces se puede hablar de un clima intelectual de gran actividad que se desarrolló en la Argentina y, del cual Astrada fue connotado partícipe.

Además, es necesario resaltar en Astrada una personalidad heterodoxa, crítica y autocrítica, por parte de alguien que comenzó con textos antipositivistas para luego adoptar ideas de antropología filosófica, que volcará hacia posturas fenomenológicas y posteriormente, pasa de la filosofía de Husserl a las reflexiones heideggerianas, para posteriormente incorporar ideas marxistas y maoístas, a las que finalmente se esforzó por conciliar con el heideggerianismo. De allí se deriva la consideración de la compleja personalidad de un filósofo que nunca ha podido ser ubicado completamente en una corriente de pensamiento: ni siquiera su heideggerianismo, que fue la postura más fuertemente defendida por este pensador --recordemos su propia amistad con Martín

⁹ Cf. capítulo III de: Hugo Biagini, *Lucha de Ideas en nuestramérica*, Buenos Aires, Leviatán, 2000.

Heidegger, quien lo consideró como su discípulo y, en tal sentido, muy posiblemente fue el único latinoamericano que recibió tal distinción. Por lo tanto, se tiene a un pensador que no se ubica en una sola corriente de pensamiento filosófico ni en una postura política definida. Dada la enorme dificultad que conlleva ubicar a un pensador atípico como Carlos Astrada, se ha hecho necesario en esta investigación abordar de una u otra manera los temas anteriores (desarrollo intelectual, experiencia de vida y situación socio-política de la Argentina) para comprender en profundidad su propuesta.

Por fin, no olvidemos que otro tanto sucede con el género al que pertenece *El mito gaucho*: durante mucho tiempo el ensayo ha sido también considerado “fuera de lugar” por filósofos y literatos, por científicos y escritores. Así, algunos pensadores lo consideran un género con excesivas marcas de subjetividad y demasiado sumergido en la arena de la lucha ideológica y en las tomas de posición políticas como para que dé lugar a pensamiento estricto y objetivo. Otros intelectuales ven en la voluntad representativa del ensayo, en su permanente apelación al contexto y en su afanosa búsqueda de verdad, elementos que lo contaminan y evitan que pertenezca al campo de la creación literaria propiamente dicha. En el caso que nos ocupa se trata de un ensayo que se considera marginal tanto respecto del discurso filosófico como del literario. Sólo si lo consideramos con las nuevas herramientas que aporta hoy la teoría del ensayo y lo vemos colocado en el marco de la historia de las ideas y la historia intelectual, como una forma de la prosa interpretativa que entra en relación con otras formas discursivas. De tal modo, emprender una revaloración de *El mito gaucho*, en tanto ensayo compuesto con discursos filosóficos, literarios e históricos, es una tarea interesante.

El mito gaucho

Como ya se dijo, el ensayo que es objeto de esta investigación traduce la interpretación de Carlos Astrada sobre la fuente originaria del ser de los argentinos, que el filósofo asocia a la figura del gaucho, al que consideró el arquetipo y origen de la argentinidad. Fue el *Martín Fierro*, y particularmente en el protagonista del poema, en quien Astrada encontró representados los valores y la cultura en la que debían abreviar las jóvenes generaciones, integradas como sabemos por amplios sectores provenientes del interior del país que se instalaban alrededor de las grandes ciudades, por lo que ellos tenían, en opinión de Astrada, que conocer su historia. Para el filósofo argentino en el *Martín Fierro*, se plasmaron valores fundacionales como el amor por la tierra, la familia, las tradiciones, que conforman el ser argentino. Por otra parte, encontró también en el segundo hijo de Fierro sintetizada la historia de ese pueblo, ya que, así como el personaje es abandonado a su suerte, la cual cambió cuando fue adoptado por una tía que le heredó gran riqueza, pero que a la muerte de ésta y por ser menor se le nombró un tutor quien lo despoja de su herencia, Vizcacha fu el autor de esa mala obra. Por lo que en opinión de Astrada, esta parte del poema refleja la historia misma de su país y del pueblo que ha sido condenado a la minoría de edad, además despojado de su riqueza, por acción de un personaje como Vizcacha, quien, en opinión del filósofo argentino, representa a la oligarquía terrateniente y a la clase política.

Para Astrada el grupo en el poder había olvidado al pueblo y a la vez amplios sectores populares --sobre todo su juventud--, habían olvidado sus orígenes; sin embargo, es en el sector llegado del campo en el que nuestro autor encontró experiencias de vida cercanas a las que se narraron en el poema hernandiano, ya que fueron los grupos llegados del interior a los alrededores de Buenos Aires los que apoyaron a Juan Domingo Perón. Así, no duda en llamarlos “los hijos de Martín

Fierro”, tal como lo hace en el primer acápite del primer ensayo, intitulado: “La filosofía del viejo Vizcacha”, donde se lee:

En un día de octubre de la época contemporánea -bajo una plúmbea dictadura castrense-, día luminoso y templado en el que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores [...].¹⁰

No es difícil reconocer aquí una referencia al 17 de octubre de 1945, fecha que después fue llamada por los peronistas, el “Día de la Lealtad”, cuando una gran manifestación de obreros se concentró en la Plaza de Mayo, en Buenos Aires.

Precisamente es el peronismo el movimiento social y político central para entender la postura astradiana. En esta investigación expongo cómo a partir de la participación social que Astrada interpretó como fundamental en el primer peronismo, por lo que construyó una interpretación de la identidad argentina en la que privilegiaba a la figura del que llega del campo a la ciudad sobre el que migró de un continente a otro. A través de una propuesta que quiso afirmar la necesidad imperiosa de generar una toma de conciencia sobre lo importante que era sentir la tierra como propia, ya que consideraba que los jóvenes no sentían apego por el suelo patrio, debido a la necesidad de copiar actitudes y modas extranjeras. De tal modo, para Astrada era importante revertir esa tendencia, para ello era necesario provocar un retorno a las fuentes originales de la argentinidad, y sólo así se haría posible llegar a la idea de unidad y defensa de la nación para lograr un desarrollo y bienestar social.

Para comprender ampliamente la manera como nuestro autor organizó sus ideas fue necesario efectuar varias operaciones. En primer lugar, un recorrido que siga su trayectoria intelectual, así como sus experiencias de vida, incluyendo las claves de su activismo político, con la finalidad de exponer los fundamentos con los que sustentó sus

¹⁰ Carlos Astrada, *El mito gaucho, Op. Cit.*, p, 89.

ideas en torno a un movimiento que alcanzó grandes niveles de simpatía popular. Empero, es necesario señalar que tiempo después se desligaría del peronismo, actitud que lo forzó a generar algunas ideas nuevas con las que quiso apoyar su tesis primaria en torno a que los argentinos son fundamentalmente descendientes de los gauchos, cuya más alta misión era la de cuidar por el bien de su territorio. Ese segundo Astrada, desencantado del peronismo, advierte la necesidad de someter a crítica a los movimientos que, si bien se presentan como salvadores de la población, sólo buscan encumbrar a personajes de cuidado que huyen ante la primera amenaza de peligro (no es difícil aquí identificar a Perón ante la así llamada “Revolución Libertadora”). En este sentido, se hizo necesario profundizar en la fractura ideológica que Astrada expresó con respecto del peronismo en la segunda edición de la obra.

Con respecto al modo de abordar el ensayo astradiano, es necesario señalar en primer lugar la importancia de la ubicación histórica de *El mito gaucho*, a la vez que se hizo necesario abundar en la noción de “contexto”, y en tal sentido no sólo considerar el marco intelectuales de la obra sino también la situación político-social de la época. De tal modo, la novedad que encontré al analizar el ensayo astradiano fue la ubicación de un arquetipo específico, arraigado históricamente, cuya experiencia de vida nuestro autor relacionó con las supuestas experiencias de Fierro.

Un aspecto de suma importancia a declarar es que el ensayo de Astrada no es el primero en la línea de indagación en torno a la constitución de un ser nacional cuyas claves se encuentran en una obra literaria previa. En efecto, en el ámbito español contamos con antecedentes notables como los ensayos de José Ortega y Gasset y de Miguel de Unamuno, dedicados a la figura del Quijote; y ya en el propio medio argentino se encuentran los trabajos de Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas o Ezequiel Martínez Estrada, quienes ya habían recuperado el texto del *Martín Fierro* y la figura

central de su protagonista para elaborar profundas reflexiones sobre las claves de lo nacional y las características de la argentinidad. No debe tampoco olvidarse que es precisamente en el peronismo cuando se intensifican los debates entre los intérpretes revisionistas del *Martín Fierro* y los defensores del *Facundo*.

Por otra parte, el texto de Astrada, injustamente marginado de las revisiones de distinto tipo, se inserta también en una compleja línea de discusión en torno al tema de las masas y su relación con el peronismo: un tema que ocupó a distintas esferas de la vida política e intelectual argentina, a las que se sumaron los debates sobre el papel que jugaron los distintos grupos universitarios.

A la hora de leer un ensayo es también lícito buscar las preguntas, las obsesiones, los temas centrales que preocupan a un autor y que dan cierta tonalidad a su reflexión toda. Así, para el caso que nos ocupa, en cuanto al fundamento intelectual con el cual sustentó sus ideas es necesario mencionar que desde el primer hasta el último escrito de su vida, Astrada siempre mantuvo una misma pregunta: ¿cómo puede el ser humano hacerse responsable de la vida que le ha tocado en turno?¹¹ Fue en 1918, cuando publicó su primer ensayo: “*La noluntad de Obermann*”, reflexión que desarrolló en torno a dos personajes antinómicos: el Brand de Ibsen y el Obermann de Sénancour.

Es con base en este gran tema: la responsabilidad por la asunción de un destino, que analizo *El mito gaucha*, ya que en este escrito pude encontrar una honda preocupación por descubrir los valores que permitirían a los argentinos hacerse responsables de su vida política y de un proyecto colectivo. Así es como Astrada construye aquello que denomina “cosmovisión gaucha”, que explica cómo la fuente mítica de la personalidad del pueblo argentino, esto es, lo gaucha, resulta en una cosmovisión que más adelante reconsideró y amplió hasta incluir en ella a toda América Latina. No deja de resultar

¹¹ Roberto Mora Martínez, *Carlos Astrada, 1984-1970*, Salamanca, Orto, en prensa.

llamativo el modo como Astrada recurre al mito para explicar fenómenos ligados a aspectos sociohistóricos y geográficos de la Argentina.

La obra comienza con la presentación de una “Cosmogonía gaucha” en cuya primera sección se hace referencia a la “Tétrada Pampeana”:

La extensión yacía cubierta por un gran silencio. El silencio cuyo piélago iba a ser la cuna del mito pampeano, el que al cobrar voz, voz de canto, lo desgarraría para articular dentro de su cósmica concavidad una palabra, la palabra de un mensaje, la cifra de una cosmogonía, de una historia gaucha del mundo, cuyos elementos primordiales comienzan a organizarse, a articularse en cosmos en virtud de la medida y el rimo de las estrofas de un canto.

No sólo, en el mundo, primero fue la poesía, el canto, sino que el mundo mismo empieza a arquitecturarse, a surgir del caos primitivo en un canto plasmador.

Comienza pues por una postulación del origen, y como en diversos relatos cosmogónicos, en la presentación del momento en que el caos se hace orden, mientras que del silencio surgen el canto y la palabra: “la cifra de una cosmogonía, de una historia gaucha del mundo, cuyos elementos primordiales comienzan a organizarse, a articularse en cosmos en virtud de la medida y el rimo de las estrofas de un canto”.

En ese primer horizonte inscribe Astrada una cosmogonía en que confluyen elementos como cielo, tierra, mar, a los que se añade el silencio de la noche. Esta “tétrada pampeana” encuentra su voz cuando irrumpe el canto del gaucho. De tal modo, la pampa se constituye como un elemento fundante de la vida de los gauchos y por ende fundamental para la comprensión de la vida del hombre argentino, ya que según nuestro autor a partir del maleficio de la dispersión, del anonadamiento que arrebató el rumbo, se genera un ser humano reflexivo, en busca de sentido.

En la redacción del ensayo filosófico, Astrada empleó las propuestas de algunos pensadores europeos como Kant, Nietzsche y Heidegger principalmente, cuyas ideas le

permitieron sustentar una visión del ser humano que bien puede ser considerada una antropología filosófica. En este sentido, el filósofo argentino resume ya en una valiosa nota a pie de página los temas de la naturaleza y las fuerzas telúricas empleadas para sustentar las tesis de su antropología filosófica:

Los supuestos antropológicos del presente ensayo, en un aspecto, se toman en el sentido kantiano de una antropología pragmática, es decir, con referencia a lo que el hombre puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral y del influjo que recibe de los hombres que, con él, habitan el mismo suelo nativo; además por otra parte, sin contar, de manera exclusiva, con las predisposiciones ínsitas en él y heredades, sino también con el medio físico.¹²

En esta cita el autor apunta la importancia de las características individuales y sociales de los seres humanos; de las antropologías psíquica y cultural; el medio geográfico que incluye lo telúrico, en el que Astrada tomó en cuenta factores como suelo, clima y paisaje, es decir, tesis teluristas; así como las antropologías física y biológica que, a decir del mismo filósofo, concluyeron que el ser humano y sus características sólo eran producto de sus antepasados.

Contra otras posturas que considera extranjerizantes, Astrada postula un regreso a la fuente originaria del ser nacional: el gaucho, ya que para él, éste no fue un grupo humano que existió y que dejó de existir; por el contrario, fue un estilo de vida que se transformó y pervivió en los argentinos de fines de la primera mitad del siglo XX, a pesar de que ellos mismos lo ignorasen. Así, Astrada consideró a los obreros como los hijos de Fierro y puso énfasis en la migración interna como un fenómeno de suma importancia, que impidió el olvido del origen de la argentinidad. Dado que precisamente lo pampeano era constitutivo de su identidad, los argentinos podían encontrar las claves en sí mismos, buscando en su interior, en su historia.

Desde el propio título de la obra se anuncia la importancia que adquiere la noción de mito para Astrada, en cuanto le permite explicar su visión de la “disposición anímica”

¹² C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 35.

del hombre argentino. Así, empleó el mito en una acepción actualizada, no como un producto congelado de épocas primitivas o prehistóricas de la conciencia popular, sino como una elaboración que se podía desarrollar en un estadio elevado de cultura, además siempre susceptible de renovación o actualización:

En este último sentido, debemos comprender y valorar el mito como la forma y la añeja disposición anímica en que el hombre, en tanto unidad inescindible, adherido a un suelo nativo y saturado de sus esencias, contempla figurativamente, es decir, en imágenes, las ominosas fuerzas del ser y sus manifestaciones telúricas y vitales.¹³

El mito reviste una importancia central porque permite comprender mejor los supuestos filosóficos, históricos y políticos de este ensayo.

En el presente trabajo de investigación empleo las propuestas metodológicas propias de la Historia de las ideas, a través de autores como Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Mario Magallón y Horacio Cerutti, entre otros, quienes han enfatizado la importancia de abordar el contexto social para comprender las ideas de los pensadores. Así también me he valido de algunos aportes que provienen de expertos en la Historia intelectual, línea de trabajo que hace particular énfasis en el análisis del discurso y en el empleo que se hace de algunas palabras clave en los escritos. Tal es la línea de trabajo adoptada por autores como Carlos Altamirano, Liliana Weinberg y Oscar Terán.

Por otra parte, es necesario apuntar que la revisión de textos actuales sobre la historia argentina ha sido valiosa, ya que para muchos años, la Historia de las ideas en Argentina había afirmado que en su mayoría los intelectuales de la época del peronismo habían mostrado una clara raigambre liberal y una postura francamente peronista. Sólo en años recientes, una nueva oleada de trabajos críticos (como los de Altamirano, Sarlo, Terán, etcétera) ha recuperado con mayor detalle el complejo panorama de la época y muestran también que en las filas del peronismo, o por lo menos en posturas cercanas a

¹³ *Ibidem*, p. 48

éste, hubo una amplia gama de posiciones que podían ir de las más extremas manifestaciones del nacionalismo católico hasta soluciones más originales, precisamente como la de Carlos Astrada, quien nunca comulgó con el espíritu religioso.

La originalidad de Astrada, puedo decirlo, estuvo en un doble movimiento: en primer lugar, pensar el mito gaucho como clave vertebral de la argentinidad y, en segundo lugar avalar su intuición con las herramientas filosóficas que le proporcionó Heidegger, a las que además complementó con el conocimiento que él poseía de otros autores como Kant y Nietzsche. De este modo, Astrada empleó herramientas atípicas respecto de los estudios generalmente dedicados al *Martín Fierro*, texto al que colocó en un lugar cercano al mito de origen. Por otra parte desarrolló una interesante combinación de trabajo filosófico con ensayo.

Resumen capitular

En el primer capítulo se aborda la divergencia fundamental de las dos ediciones de El mito gaucho y su concepción política. Así como su opinión, sobre la cultura de los diversos pueblos que ha absorbido a los aportes culturales y filosóficos llegados de otras partes del mundo. Además, también se exponen los debates en torno al peronismo que se suscitaron entre los intelectuales argentinos.

En el segundo capítulo, se desarrollan los textos del autor en orden cronológico, principalmente aquellos que sirven de guía para comprender su pensamiento hasta antes de la segunda edición de *El mito gaucho*. Se exponen datos biográficos de Astrada. Este capítulo sirve de guía para conocer su formación intelectual.

En el tercer capítulo se exponen temas centrales de *El mito gaucho*, como: a) desarrollo del concepto de mito, b) naturaleza y fuerzas telúricas, c) el gaucho como arquetipo humano de la argentinidad. A partir de esto, se relacionan las ideas que utilizó Astrada inspirado en autores como Nietzsche, Heidegger y Kant.

En el capítulo cuatro se expone el tema de la naturaleza pampeana y la concepción astradiana sobre su característica geográfica, cuyas fuerzas telúricas específicas moldearon el carácter y la emotividad de los seres humanos que la habitan. De tal modo, que se abordan las ideas de Astrada sobre la manera como a través del contacto con el *humus* (la tierra) se determinó el carácter del gaucho y sus características anímicas.

En el capítulo cinco se aborda las ideas nuevas en la segunda edición de *El mito gaucho*, así se exponen el tema de la cultura y su relación con la vida de un pueblo, punto en el que Astrada expone su propuesta sobre como la convivencia nacional debería estar orientada a un destino social e histórico. Por otra parte, se exponen las ideas del autor sobre la ascendencia de los gauchos y su carácter.

En el capítulo seis se exponen temas relacionados con las posturas sobre el origen de los términos sobre los gauchos, así como los grupos indígenas. Se abordan las posturas de Graciela Scheines, Emilio Coni, Alberto Gernuchoff, Carmen Bernand, etc.

En el séptimo capítulo se exponen otras ideas que Astrada introdujo en la segunda edición de *El mito gaucho*, como son los temas de pueblo y populacho, ya que es estas reflexiones cuando se dedica a atacar la figura de Perón a quien denominó un seudojefe el cual sólo dejó una doctrina: “el justicialismo: menos pobres y más ricos”. Asimismo, asumió la crítica contra la llamada “Revolución libertadora”. Además de otras ideas sobre la situación cultural de la Argentina.

En el octavo capítulo dirigido a exponer las virtudes del trabajo astradiano como ensayo, para lo cual se abordaron las tesis de autores como Mijail Málishev, Liliana Weinberg y Horacio Cerutti, para exponer las características de este género literario. Así, se expone como Astrada, en tanto ensayista asume la representación de un grupo, del cual deseó convertirse en portavoz, que fue el peronismo.

En el noveno capítulo se abordan dos ensayos que desde otras perspectivas abordan los temas de la naturaleza y su influencia en el ser humano. Los trabajos expuestos son los de Eduardo Mallea y de Ezequiel Martínez Estrada.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

LA EXPERIENCIA EN TORNO A LA PREGUNTA: ¿CÓMO PUEDE EL SER HUMANO HACERSE RESPONSABLE DE SU VIDA. CARLOS ASTRADA A TRAVÉS DE SU OBRA BIOBIOHEMEROGRÁFICA

La sistematicidad es condición necesaria a todo conocimiento, pero muy difícilmente puede ser suficiente. La sistematicidad es la clave o el medio para el entendimiento y el canal por donde fluye el poder explicativo.

Mario Magallón Anaya

1.1 La divergencia fundamental: la política

El mito gaucho (1948), motivo central de la presente investigación, es un ensayo con dos versiones diferentes en lo que se refiere a la política. En este sentido, es un ensayo social con bases filosóficas, sobre todo las ideas de Antropología filosófica, las cuales el autor relacionó con la cultura, la naturaleza y la historia de Argentina, todo ello para dotar de sustento a su propuesta del gaucho como representante de la argentinidad. Es cierto, el autor utilizó este trabajo para fundamentar su posición política en favor del peronismo. Apoyo que en la edición de 1964 se transformó en crítica y desprecio por ese gobierno. Empero, a pesar de que este último tema es el más importante, no es lo único, ya que la riqueza de ideas expuestas por Carlos Astrada es tal, que considero oportuno exponer en esta investigación la profundidad de las ideas astradianas.

Con respecto a los aspectos políticos, es oportuno señalar que en el ensayo de 1948, la cosmovisión política consta de dos partes, una negativa en la que Astrada expresó los vicios y corruptelas que atentaron contra las normas de la convivencia social, y otra en

la “que traza los lineamientos básicos de la comunidad nacional, aquellos que derivan de sus esencias históricas, del mandato del comienzo creador que la trajo a la vida y del impulso del mito que la informa”.¹T

Después de exponer sus ideas sobre la interacción entre el entorno físico y el estilo de vida del gaucho, Astrada exaltó los valores de respeto a la tierra, a la familia y al grupo humano en el que vive; a su vez, consideró que dichas virtudes estaban expresadas en el poema *Martín Fierro*, de José Hernández, por lo cual la actitud de los trabajadores que apoyaron a Perón la consideró como la representación de la actitud que supuestamente adoptarían los hijos de Fierro. Así, en el primer ensayo, en el acápite intitulado: “La filosofía del viejo Vizcacha”, se lee:

En un día de octubre de la época contemporánea -bajo una plúmbea dictadura castrense-, día luminoso y templado en el que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores [...].²

Astrada se refirió aquí al 17 de octubre de 1945, fecha que después fue llamada por los peronistas, “Día de la Lealtad”, cuando una gran manifestación de obreros se concentró en la Plaza de Mayo, en Buenos Aires, para protestar en contra de la detención de Juan Domingo Perón, quien debido al apoyo popular ese mismo día salió, dirigiéndose a la Plaza para pronunciar, el que fue, en opinión de varios especialistas, uno de los discursos clave de su carrera.

Para la segunda edición del ensayo de 1964, el autor incluyó nuevos apartados, entre ellos un acápite en el que replantea las últimas líneas del párrafo antes citado, que lleva por título “Paternalismo y resurrección de Vizcacha”; se lee:

¹ Carlos Astrada, *El mito gaucho*, 1ª edición, 1948, para este trabajo consulté la obra editada en: Buenos Aires, Secretaría de la Cultura de la Nación - Editorial Catari, 1994. Col. Identidad Nacional N° 12. 124 pp., p. 89.

² *Ibidem*, p. 106-107.

Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó empero, que el segundo óbito del Viejo Vizcacha fue, tras un simple letargo, sólo aparente [...] [el pueblo] Fue fraudulentamente ‘enfervorizado’ por un pseudo jefe, con aparatosidad de revolucionario, es el que, ante la primera amenaza, por sugestión de la oligarquía castrense y por la propia cobardía huyó al extranjero.

Y para no dejar dudas sobre la persona a la que hizo referencia, continuó:

Todo lo que ‘quedó’ para consuelo de desmentalizados, como caldo de cultivo de la olla de grillos de ese partido, es la ‘doctrina’ impar: ‘Ahora tenemos una doctrina, el justicialismo: menos pobres y más ricos’. Pero es el caso que, con ‘doctrina o sin doctrina, un jefe que ha huido no puede ser líder de ningún movimiento.’¹

En este cambio de posición política es difícil comprender la actitud de Carlos Astrada si se ignora la historia de Argentina, sobre todo el papel que desempeñó en el desarrollo de la misma, pues incluso hay referencias que lo señalan como el posible autor del discurso que Juan Domingo Perón leyó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Argentina).² Aunque esta versión fue desmentida por el mismo Astrada, hoy en día se sigue comentando sobre la posibilidad de que sí haya escrito dicho discurso.

Con respecto al cambio de postura política, me interesa señalar que éste es producto de un desencantamiento después de la caída y de la huida de Perón. Así, más que un intento de salvarse como filósofo, es un esfuerzo por salvar sus ideas, para que no se perdiera el mensaje sobre lo importante que era el amar a la tierra en la que se nació y con ello la historia y cultura, que debían utilizarse para proyectar un futuro.

En la segunda edición del ensayo, Astrada refirió una experiencia de vida en el desierto, el mismo donde Martín Fierro obtuvo una decantada sabiduría, producto de la solitaria meditación a través de la convivencia con la naturaleza, la cual integró su

¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, 2ª edición, p. 119-120.

² Cf. El libro de Horacio González, *Restos pampeanos, Ciencia ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999. 438 pp.

visión total del mundo y de la vida, esto es la cosmogonía gaucha. Esta experiencia le permitió cristalizar su ideario político y mantenerse en él. Así escribió:

De lo que se trata en nuestro trabajo, es de 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.³

Queda mucho por profundizar en las ideas, la época y la vida de Astrada. En su obra encontramos valiosas referencias para interpretar cómo algunos enfoques como el filosófico y el literario se concretan en un libro, en un ensayo filosófico.

1. 2 Astrada y su visión histórica

En “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”,⁴ Astrada sustentó sus ideas en la crítica situación mundial que se vivía en aquel entonces. Dirigió su atención en el papel que deberían asumir los seres humanos en sus diferentes ámbitos culturales, sobre todo en América Latina. Relacionó el quehacer histórico y la cultura, llamó a nuestros representantes —políticos, intelectuales etcétera— a la toma de una posición consciente y lúcida para colaborar con la tarea de la humanidad.

Una afirmación importante de Astrada fue que los españoles no encontraron pueblos salvajes, ya que un gran número de ellos tenían un alto grado de desarrollo social y cultural. Según Astrada dichos aportes se han ido perdiendo en el conocimiento académico con el paso del tiempo, pero algunas de sus prácticas han logrado sobrevivir gracias a la tarea de recuperación de etnólogos y antropólogos, claro que evidentemente le faltó decir que gracias a que los mismos pueblos las mantuvieron vivas. Por otra parte, el filósofo argentino aseguró que una de las ideas más estudiadas es el origen del cosmos, por lo que dos textos llamaron su atención el: *Popol Vuh* y el *Chilam Balam* de

³ Carlos Astrada, *El mito gaucho*, 2ª ed., Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964. p. 29.

⁴ Carlos Astrada, en *Kairós*, revista de cultura y crítica estética, Año I, N° 2, Buenos Aires, noviembre de 1967.

los pueblos mayas. En cada uno de ellos el tema más interesante para Astrada fue el carácter cíclico del tiempo.

No profundizaré aquí en el estudio de los pueblos indígenas americanos, pero sí destacaré, en este caso, que Astrada consideró que el pensamiento y el arte de las culturas precolombinas influyeron en las sucesivas generaciones. En este sentido escribió: “la veta telúrico-emocional y ‘conceptiva’, que aflora de lo americano a lo autóctono, no se ha perdido del todo”. En su opinión, la cultura de los diversos pueblos ha absorbido de manera lenta e inexorable los aportes culturales y filosóficos llegados de otras partes del mundo. Con esta base afirmó:

Estamos seguros de que cuando la filosofía interprete y esclarezca en su recóndito sentido los nuevos datos que la arqueología, la antropología y etnología irán aportando, se podrán lograr inferencias más claras y concluyentes sobre la entrañada índole de estas culturas. Esto nos permitirá valorarles en sus verdaderas dimensiones e incorporar sistemáticamente sus notas más definidas al acervo peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio, autónomo en el ámbito ecuménico de las culturas, pero con la vigorosa tendencia ínsita en ella a su integración universalista.⁵

Es oportuno señalar que por medio de su labor ensayística, llegó a conclusiones similares a las expresadas por filósofos como Leopoldo Zea.

Ahora bien, una vez que se desarrollaron algunas de las bases que emplearemos para estudiar *El mito gaucho*, es necesario exponer los aspectos más relevantes de la biografía de Carlos Astrada en relación con el peronismo, ya que éste es el régimen empleado por el filósofo argentino.

1.3 Inicio del debate

Uno de los argumentos de Carlos Astrada en su ensayo, consiste en darle importancia a la participación social. Específicamente se refería a los obreros, sector que mayoritariamente apoyó a Juan Domingo Perón cuando fue encarcelado. Sin embargo,

⁵ *Ibidem*, p. 22-23.

el debate en torno al papel de las masas es interesante, por lo que es justo revisar algunas de las posturas.

Para este acápite, debo señalar que las primeras investigaciones que abordaron directamente cómo y por qué inició el peronismo, surgieron en la Argentina a partir de la caída del régimen, ya que en esa coyuntura las ideas expresadas contra el justicialismo volvieron a cobrar fuerza, al cuestionarse tanto los motivos de su origen como los de su caída. Acerca de esto último Carlos Altamirano señaló:

[...] un ánimo de examen histórico iba ligado a la convicción de que se asistía a un momento que era a la vez de clausura y de inauguración —como en 1852 o aun en 1810— convicción corriente entre quienes se identificaban con la revolución libertadora y, en particular, con el curso que ella había tomado después del 13 de noviembre de 1955.⁶

La postura de Altamirano es compartida por Silvia Sigal y Beatriz Sarlo, quienes señalaron que el debate obedeció a una serie de interrogantes: qué había propiciado el peronismo; cuáles fueron los cambios en la mentalidad de los argentinos que se habían adherido a este movimiento y, por último, qué hacer para ocupar el lugar que dejó esa experiencia política.

En su artículo: “*Intelectuales y peronismo*”,⁷ Silvia Sigal comentó que existían dos grupos de intelectuales con el primer peronismo. El primero se correspondía a la mayoría de escritores, artistas y universitarios liberales y democráticos, que fueron antiperonistas. El segundo se conformó con pocos intelectuales peronistas, entre los que destacaban las figuras que gozaban de prestigio y reconocimiento, Leopoldo Marechal y Carlos Astrada, entre otros como Castelnuovo, Olivari, Manuel Ugarte, Ramón Doll, Jauretche, Scalabrini Ortiz, Homero Manzi y Enrique S. Discépolo.

⁶ Carlos Altamirano, ¿Qué hacer con las masas?, en Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001. p. 19

⁷ Silvia Sigal, “Intelectuales y peronismo”, en Juan Carlos Torre (Dir.), *Nueva historia argentina, Los años peronistas (1943-1955)*, Tomo 8, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002.

Sigal agregó un tercer punto de vista que se mantiene hasta la fecha, y es que a finales de la década de los sesenta se pensaba que los intelectuales antiperonistas no habían comprendido los componentes populares positivos del peronismo “sea porque se trataba de una elite espantada por la amenaza de las masas, sea porque contemplaba la realidad argentina con esquemas importados de Europa, sea porque veían en el hecho peronista un nuevo avatar de caudillos tradicionales”,⁸ o por cualquier otra razón, lo relevante es que no se preocuparon por tratar de entender ese fenómeno social.

Debido a la falta de interés de los estudiosos, la participación popular se constituyó en un enigma. Sigal señaló que “si el espacio internacional imponía a los intelectuales retículas de interpretación de la situación argentina, nada permite afirmarlo para las masas populares”,⁹ las cuales, para esta última autora citada, desarrollaron una labor social, con la tendencia a mejorar sus condiciones de vida.

Carlos Altamirano puntualizó de manera atinada que si Perón tuvo alguna genialidad, fue la de advertir las transformaciones sociales efectuadas por los mismos actores sociales organizados, al colocarse a la cabeza de los mismos. Sectores que vivían en el Gran Buenos Aires, que eran las masas de trabajadores que Astrada identificó con los hijos de Martín Fierro, esto es, con los gauchos que habían sido alejados de su modo de vida, maltratados y utilizados como “carne de cañón” para la lucha contra los indígenas y que al final no tuvieron ningún reconocimiento. Sector que estaba luchando por lograr derechos que los sectores patronales no les querían otorgar.

Por otra parte, es oportuno citar las ideas de Gino Germani, quien señaló que la clase popular del Gran Buenos Aires, así como las medias de la capital eran recientes, producto del rápido proceso de industrialización y urbanización que experimentó la Argentina sobre todo a principios del siglo XX.

⁸ *Ibidem*, p. 484.

⁹ *Ibidem*, p. 501.

El proceso de industrialización y urbanización que caracteriza a la sociedad moderna tiende a transformar radicalmente la composición y el volumen de las clases populares medias. En las primeras, los trabajadores rurales y urbanos (de oficios artesanales o similares) se transforman en ‘obreros’; en las segundas surgen y cobran un extraordinario impulso las ocupaciones burocráticas, mientras que las categorías de la llamada ‘clase media’ ‘independiente’ tienden a disminuir en poderío y significado económico-social.¹⁰

Para Germani podía hablarse de dos tipos de masas: las populares (obreros industriales y similares) y las de clase media (empleados, comerciantes, pequeños empresarios, etc.). De tal modo, que para este pensador, Perón fue capaz de brindar a las masas de obreros la experiencia (ficticia o real) de que habían obtenido y ejercían derechos que antes no poseían. Sin embargo, para Germani, los logros obedecieron más a las luchas sindicales que al buen olfato o las buenas intenciones de Perón.

Sin embargo, para Astrada, no sólo era importante considerar la participación de los habitantes del Gran Buenos Aires, sino que el ensayo *El mito gaucha*, también está dirigido a los hijos de los sectores medios y patronales de la ciudad, ya que en ellos percibe un aire de alejamiento de la historia nacional e incluso, de ignorancia respecto de su identidad. A ellos los considera como seres humanos que gustaban de todas las tradiciones extranjeras porque no se sentían argentinos; estos sectores medios que se concentraban en las universidades. En este sentido, puede decirse que eran opositores a Perón.

Del trabajo de Altamirano destaco dos expresiones de antiperonismo. El primero, a partir de la llegada del líder del justicialismo a la presidencia, ya que los intelectuales no consideraron a Perón como figura relevante en la política nacional. Por lo tanto, puedo afirmar que la crítica se dirigió contra lo que podría considerarse como un improvisado con pretensiones de líder. El segundo es el antiperonismo de los liberales, quienes se

¹⁰ Gino Germani, “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo” (fragmento) en Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 2001. Biblioteca del pensamiento argentino VII. 468 pp. p. 153.

opusieron al levantamiento militar que posteriormente fue conocido como la revolución del 4 de junio. Por lo tanto, se constituye como un antiperonismo antes de la llegada de Perón, al cual identificaron como un dirigente militar y, desde el inicio lo consideraron peligroso.¹¹

1.4 En el plano de las ideas

Al debate sobre el peronismo se llevó a cabo entre los intelectuales. El cuál comenzó cuando Perón ya no ejercía la función de presidente. Cuando grupos de intelectuales se interesaron por comprender el por qué las masas habían considerado a ese personaje como su líder, y se enfocaron al estudio del fenómeno peronista.

Para Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano era importante considerar las ideas al respecto, que se publicaron en la *Revista Sur*, número 237, a fines de 1955. En ésta se editó el artículo “*La hora de la verdad*”, de Victoria Ocampo, la cual pasó un tiempo en la cárcel, aseguró que allí vivió la realidad del régimen peronista. En el mismo sentido, Jorge Luis Borges señaló que el régimen era indisociable con la mentira y la ficción. Empero, a diferencia de las opiniones de los intelectuales, quienes vieron afectados sus intereses, otros pensadores plantearon el tema, sobre qué hacer con las masas, pues, según éstos, ya no permitirían que las regresaran a la situación en la cual vivieron antes del gobierno de Perón. Empero, para Aldo Prior, ese era un problema muy viejo, que

¹¹ En este punto es importante desarrollar una reflexión en torno a lo escrito por Silvia Sigal. Posiblemente sea un problema de atención o de redacción. En el texto habla de que entre los intelectuales liberales el peronismo no tuvo apoyo porque persistieron en considerarlo como un líder demagógico cuyo gobierno era tiránico. Poco después habla de los grupos ultranacionalistas católicos, corporativistas y simpatizantes del Eje, después dice: “Si esos intelectuales hubieran escuchado los discursos de Perón, lo cual es poco probable, habrían observado que durante todo el período que precede a las elecciones de 1946 el coronel habla siempre en nombre de la Revolución del 4 de Junio, y lo seguirá haciendo por mucho tiempo” (Op. Cit., p. 500). Ahora bien esta cita fue expuesta, porque en la lectura me causó dificultades discernir su consideración entre si había sido una postura correcta o incorrecta la asumida por los pensadores liberales.

remite a la Argentina profunda, y para este caso, era empleado en sentido peyorativo; que consideró como la Argentina atrasada.

Sin embargo, no todas las visiones fueron antiperonistas, también hubo posturas disidentes. Un ejemplo fue el de Mario Amadeo, ex canciller en la presidencia del general Leonardi. Este personaje publicó el artículo “*Ayer, hoy, mañana*” (abril de 1956), donde expuso la interpretación sobre la situación en la cual se encontraba el país.

Para Mario Amadeo hubo cuatro posturas ideológicas: La primera incluía sectores conservadores, para quienes el peronismo sólo había sido una pesadilla. La segunda era una variante de la primera, para aquellos el peronismo fue un hecho más serio y de huellas perdurables, pero sólo lo circunscribieron a la explotación de la vanalidad y de los sentimientos más bajos, de lo que consideraban la plebe. Mario Amadeo aseguró que la represión era el complemento político de esas dos posiciones. La tercera estaba constituida por el antiperonismo de la izquierda liberal: el Partido Socialista, el Partido Demócrata Progresista y la fracción unionista del radicalismo; sectores partidistas para los cuales el peronismo fue el nazi-fascismo. Empero, Amadeo la denominó como la izquierda liberal. La cuarta era la de la izquierda antiliberal, que sólo desaprobaba la persona del jefe, vio en el movimiento una forma de lucha contra el imperialismo.¹²

Esta parte del debate sobre las concepciones del peronismo quedaría un poco vacía si no se considera la que Astrada había establecido. Por ese motivo, es importante considerar a Horacio González, el cual señala que Astrada estableció una relación “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’ ”.¹³

Ahora bien, siguiendo las ideas de Mario Amadeo, este empleó su división para indicar que el peronismo tuvo elementos tanto positivos como negativos. La respuesta

¹² Cf. Carlos Altamirano “*¿Qué hacer con...*, *Op. Cit.*,

¹³ Horacio González, *Op. Cit.*, p. 131.

más elaborada –según Carlos Altamirano– proviene de la pluma de Ernesto Sábato, al señalar los tópicos compartidos del peronismo. Entre los más importantes destacó: 1) la relación entre peronismo y resentimiento, (el cual es el más socorrido); 2) el peronismo como nuevo capítulo del divorcio entre elites y el pueblo; 3) el peronismo cuya concreción culpable y que tuvo actores individuales y colectivos, responsables de lo que allí sucediera. Sábato apuntó que,

[...] le reprocha al autor de “Ayer, hoy, mañana”, que pasara rápidamente sobre la simpatía que los nacionalistas habían alimentado por Mussolini y Hitler, que censurara en Perón más la persona que la ideología, y que no mencionara ni extrajera las consecuencias del hecho de que las fuerzas de choque del expresidente provenían de las filas del nacionalismo. Pero su interpretación de las condiciones de emergencia del peronismo y de la verdad alojada en él tenía más afinidades que discrepancias con la interpretación de Amadeo, aunque se colocaba a la izquierda de su interlocutor.¹⁴

Sábato, según Horacio González, extendió su ataque contra los líderes de izquierda que le dieron la espalda a las masas, porque tuvieron en mente un “proletariado platónico” que se encontraba en los libros de Marx. Por ello despreciaron al proletariado que desfiló en las calles, al cual consideraron grosero.

En oposición a las ideas de Sábato entra al debate Arturo Jauretche, quien se encontraba exiliado en Montevideo, desde donde escribe, en opinión de Beatriz Sarlo, uno de su más famosos panfletos: *Los profetas del odio*, señala que lo esencial del peronismo radicaba en la industrialización, la independencia económica y la prosperidad de los trabajadores. Esta actitud provocó molestia entre la intelectualidad argentina. Por ese motivo Sarlo siguiendo las ideas de Jauretche señala:

‘No a los de arriba, porque el empresario sabe que esa prosperidad general es condición necesaria de las buenas ventas, es mercado comprador para sus productos’. Había irritado en cambio a ese mundo intermedio de la ‘sociedad pastoril’ trastornada por el peronismo, el de ‘los pequeños propietarios y rentistas, los funcionarios, los profesionales, los educadores, los intelectuales,

¹⁴ *Ibidem*, p. 25.

los políticos de segundo y tercer orden, elementos activos o parasitarios elementos activos o parasitarios de esa sociedad.¹⁵

De acuerdo con Horacio González, en este tema Astrada había dejado constancia de su posición, por lo cual hace un llamado a “abandonar tanto ‘la pugna suicida entre los dos imperialismos’ como la ‘lucha de clases’ ”.¹⁶ Idea que esgrime en defensa de lo que él consideró como la incuestionable “soberanía argentina sobre la Antártica”. Palabras que llegaron a oídos de los militares, que, a decir de González, las aprobaron.

Más adelante Altamirano precisa en su trabajo, que la llamada Revolución Libertadora provino, del sector que Mario Amadeo, llamó izquierda antiliberal, grupo que años antes, el sacerdote ultraderechista Julio Meinvielle había bautizado como “nacionalismo marxista”, que tuvo en Rodolfo Puigróss y Jorge Abelardo Ramos, los representantes más conocidos. Este dato es relevante para la investigación, ya que permite un acercamiento para comprobar porqué la figura de Carlos Astrada había caído en el olvido.

De acuerdo con Altamirano, el discurso de ese nacionalismo marxista adelantó y orientó el rumbo de la cultura política de izquierda en la Argentina y la ruptura con el legado ideológico del liberalismo. Fue también un componente de la llamada tradición progresista caracterizada por la búsqueda de una fusión entre socialismo y nacionalismo. Esta idea la defendió Fermín Mignone en 1960.

Durante esos años Carlos Astrada se había convertido al marxismo, razón por lo que fue complicado ubicarlo dentro de una corriente de determinada de pensamiento.

Astrada fue un pensador que defendió, a contracorriente, el peronismo, no obstante que la mayoría de los intelectuales de la época lo atacaron. Después, desde su postura

¹⁵ Beatriz Sarlo, *Op. Cit.*, p. 35.

¹⁶ Horacio González, *Op. Cit.*, p. 131.

marxista, va a lanzar severas críticas contra Perón, incluso, cuando la izquierda reconocía “los elementos positivos” de este régimen.

CAPÍTULO II

BASES PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA DE CARLOS ASTRADA

El hombre está atenido a sí mismo;
es un producto natural, ha tomado
en sí mismo y sobre sí su
responsabilidad.

Juan D. García Bacca

2.1 Temas y problemas

En este capítulo se van a exponer las experiencias de Carlos Astrada a través de la obra biobibliohemerográfica, y la relación de ésta con sus ideas. Además de algunos de los textos del autor en orden cronológico, principalmente aquellos que son útiles para comprender su pensamiento hasta antes de 1964, fecha de la aparición de la segunda edición de *El mito gaucho*. Lo cual, sirve de guiar para conocer la formación intelectual, y algunas de las ideas más importantes como filósofo universalista, como en torno de su concepción de la argentinidad.

2.2 Aproximaciones a la biobibliohemerografía de Carlos Astrada

Carlos Astrada nació en la provincia de Córdoba, Argentina, el 26 de febrero de 1894. En 1913 inició sus estudios profesionales en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, en la Universidad Nacional de Córdoba, mismos que abandonó en 1914. Sin embargo, nunca dejó de estudiar. De acuerdo con los datos proporcionados por su hijo,

Rainer Astrada, en 1915 empezó su formación autodidacta con “un amplio plan de lecturas filosóficas y literarias y de perfeccionamiento de idiomas”.¹

En 1916 comienza su participación como intelectual en las páginas de *La Nota*, donde cuestionó las ideas de Matías Calandrelli, quien fue un destacado filólogo, educador y periodista. Asimismo, abordó las polémicas entre positivistas y antipositivistas, militó entre estos últimos.

Para 1918 publicó su primer ensayo: “*La voluntad de Obermann*”, en este manifiesta, por primera vez, la duda central que mantuvo a lo largo de toda su vida, radicada en la pregunta: ¿cómo en el juego de la existencia, el ser humano puede hacerse responsable de su vida? Su reflexión la desarrolla en torno a dos personajes antinómicos: el Brand de Ibsen y el Obermann de Sénancour. Considera al primero representante del voluntarismo como norma de acción, mientras que en el segundo personaje, resalta la característica de la ausencia de una voluntad determinante. Aunque en palabras de Astrada, allí encuentra la diferencia “entre la afirmación de fe y de vida del uno y la postración moral que reduce a la inacción la vida del otro”.² Brand encarna la seguridad de un mundo ultraterreno, por lo cual se dedicó a redimir a sus congéneres, que se vengan de él, dejándolo solo; en tanto que, Obermann simboliza el espíritu atormentado por la duda, en este personaje, el cual descubre el misterio de la vida y la fugacidad de las cosas, lo inclinan por el abismo del nihilismo y la nada existencial.

Así, Obermann representa la búsqueda del ser humano en la tierra, pero no por la esperanza, que aseguran los vendedores de mundos ultraterrenos; pero estaba consciente del juego de la vida, de su finitud y el anonadamiento.

¹ Rainer Astrada, “Carlos Astrada: Biobibliografía”, p. 197, en Carlos Astrada, *Nietzsche, Poeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Almagesto / Rescate, 1945.

² C. Astrada, “La voluntad de Obermann”, en *Temporalidad*, Buenos Aires. Ediciones Cultura Viva, 1943. p. 16.

El vacío existencial y el nihilismo son temas muy importantes que prevalecen en la producción bibliohemerográfica de Astrada. De este modo, en cada caso señalaré la manera en que expresó, lo que he considerado: la duda fundamental de su vida.

También en 1918 participó de manera activa en la Reforma Universitaria de Córdoba, en la que considero importante detenerme para comprender cuál pudo ser su postura.

Por los alcances continentales de la Reforma para un gran número de estudiosos del tema, este movimiento marcó el nacimiento de una nueva rama de pensadores argentinos y latinoamericanos. Por ejemplo, desde Perú José Carlos Mariátegui³ afirmó que mientras la actitud de las generaciones previas fue evolucionista, la de los estudiantes de 1918 era revolucionaria. Para el periodista y filósofo peruano hubo varios sucesos que motivaron a la juventud de aquellos años, sobre todo, el cuestionamiento moral y material que se desarrolló a partir de la Primera Guerra Mundial. Entre los factores locales se encuentra la participación notoria de los estudiantes de clase media, esto propició una estrecha relación entre éstos y los trabajadores, lo que a su vez permitió la difusión de la teoría marxista.

Uno de los temas más importantes fue el cuestionamiento que se hizo a los métodos de estudio. También se evidenció el atraso de la Universidad con respecto a las entonces corrientes contemporáneas de pensamiento, lo que abrió el debate sobre la necesidad de renovación. Para Hugo E. Biagini la discusión en torno a las nuevas teorías constituyó un factor relevante, ya que en el manifiesto de la Reforma se denunció a “un régimen académico anacrónico montado sobre ‘el derecho divino del profesorado universitario’”.⁴ Éste es uno de los temas principales, ya que Astrada siempre se opuso a la enseñanza

³ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979. Fecha de la publicación original, 1928.

⁴ Hugo Eduardo Biagini, *La Reforma Universitaria, Antecedentes y consecuentes*, Argentina, Leviatán, 2000, p. 17.

dogmática, sobre todo a la de claro tinte religioso, lo que expone la orientación ideológica que tomó en la Reforma Universitaria.

Las ideas de Mariátegui acerca de la vinculación estudiantes-proletariado fundamentan lo expresado por Biagini, quien sostiene que la generación reformista intentó sobrepasar un realismo ingenuo, es decir, puramente teórico, por lo que se dedicaron a relacionar la alta especulación con el saber popular. Quehacer que Astrada consideró esencial en su ensayo sobre el origen de la argentinidad.

En 1922 Astrada fue designado director de publicaciones de la Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, cargo que ejerció hasta 1927; en este año escribió el ensayo: *El problema epistemológico en la filosofía actual*, con el cual obtuvo una beca para perfeccionamiento de estudios filosóficos en Europa. El primer país que visitó fue Alemania, donde asistió a los cursos dictados por Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann y sobre todo a los de Martin Heidegger. En 1928 murió Scheler, quien de su puño había escrito una dedicatoria a Carlos Astrada en su obra *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Este fallecimiento y otros sucesos motivaron al filósofo argentino a recorrer el sur de Alemania, Austria, Suiza y el norte de Italia.

En el semestre de invierno de 1929-1930 Heidegger dictó su curso *Der Deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, al que Astrada asistió. En 1932⁵ regresó a Argentina, debido a múltiples problemas, entre ellos el económico. Intentó establecerse como profesor en la Universidad Nacional de Córdoba, pero desafortunadamente el círculo académico de corte tradicional clerical comandado, según nuestro autor, por Nimio de Anquín y Martínez Villada, impugnaron su ingreso, por lo

⁵ De acuerdo con los datos que Alfredo Llanos expone en su estudio intitulado *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.

que se vio forzado a trasladarse a Rosario, donde fue designado Director del Instituto Social de la Universidad del Litoral.

Antes de continuar con el desarrollo de la vida de Carlos Astrada, es pertinente mencionar que algunos expertos, como José Fernández Vega, lo consideran —junto con Guillermo David, Hugo E. Biagini y otros— uno de los principales impulsores del amplio clima de renovación en el ámbito de la disciplina filosófica del historicismo de Dilthey, el vitalismo nietzscheano, la fenomenología de Husserl, pero sobre todo, de la ontología heideggeriana.

Respecto al historicismo de Dilthey, Luis Farré y Celina A. Lértora Mendoza señalaron que “fue uno de los primeros, quizá el primero, que seriamente expuso el pensamiento de Dilthey. Esta versación, en su juventud, con un filósofo de tendencia historicista contribuyó a librarle de la sumisión paralizante a una modalidad doctrinal determinada”.⁶

Acerca del vitalismo nietzscheano, Alberto Caturellí afirmó: “pero, en el fondo, me parece que la influencia de Nietzsche ha sido la más profunda”.⁷ Asimismo, los autores citados y varios más, reconocen el aporte de la fenomenología husserliana y la ontología fundamental de Heidegger. En opinión de José Fernández, la difusión de estos pensadores “comenzó con Ortega y encontró en Astrada un elemento potenciador de gran magnitud, al punto de que los autores alemanes de aquellas corrientes constituyeron referencias cruciales para la actividad filosófica nacional de todo un período e incluso para la actitud polémica con la que el neotomismo vernáculo los enfrentó”.⁸

⁶ Luis Farré y Celina A. Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina*, Argentina, Editorial DOCENCIA, 1981. p. 120.

⁷ Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina Actual, II Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971. p. 152.

⁸ José Fernández Vega, “En el (con) fin de la historia, Carlos Astrada entre las ideas argentinas”, p. 119. en *Cuadernos de Filosofía*, nueva época, abril de 1994, No 40.

De acuerdo con José Fernández (quien se apoyó en una referencia escrita por Aldo Prior), en 1932 Astrada dictó la conferencia “Heidegger y Marx”, que, a pesar de su característico espíritu de choque, fue un primer intento de “asociación de los dos filósofos a partir del tema de la praxis y la refutación de una antropología abstracta. Esta conferencia indica su intento de ruptura con el humanismo tradicional, a la vez que ensaya un espacio de tematización de lo no-contemplativo para el filósofo.⁹

En 1933 editó *El juego existencial*, en éste plasmó algunas de las ideas kantianas sobre la naturaleza, que años después emplearía para fundamentar *El mito gaucho*. Además, expuso de manera concisa su plan para que el ser humano pudiera asumir la responsabilidad del juego de la vida, así anotó: “para cumplir debidamente la tarea que es filosofar, cada uno debe esforzarse por ser su propio maestro”. Es posible que nuestro autor defendiera de manera implícita, la validez del saber que se puede producir aun estando alejado de la elite académica.

Desde esta premisa, el reto propuesto por Astrada era el de un enfrentamiento con la vida, pero no con lo material y biológico de ésta, sino con la hondura de su estrato metafísico. Por ello consideró la trascendencia misteriosa, misma que lanza al ser humano más allá de los límites somáticos y de la cual no puede evadirse a pesar de las prometeicas incitaciones de la imaginación y del espíritu.

En 1935 ingresó como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.¹⁰ En 1936 publicó: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, que a decir de nuestro autor, años después en ese trabajo incurrió

⁹ *Ibidem*, N a p p No 17, p. 123.

¹⁰ Astrada fue nombrado en 1939 titular de “Ética” en la Universidad de La Plata (en cuyo Colegio Nacional había dictado clases entre 1919 y 1921). En Buenos Aires se desempeñó como Profesor Adjunto de Filosofía Moderna y Contemporánea [...] (entre 1939 y 1950 fue también docente de Filosofía y después de Psicología en el Colegio Nacional de Buenos Aires). *Ibidem*.

en algunas imprecisiones.¹¹ A pesar de ello fue el primer pensador que expuso en América Latina las diferencias de método entre las propuestas de Husserl y de Heidegger, es decir, aclaró los interrogantes formulados por los filósofos europeos que no lograban explicar los planteamientos de *El ser y el tiempo* (1927), a la luz de una interpretación fenomenológica; pues sólo percibían una extraña y problemática continuidad, sin darse cuenta que Heidegger había desarrollado una ontología existencial.

Francisco Eduardo Maffei confirmó lo expresado por Carlos Astrada y también lo reconoce en la Argentina como el “primer expositor, en nuestra lengua de la filosofía de Husserl y de Heidegger, a los que confronta en sus supuestos básicos, señalando cuando aún no lo habían hecho los críticos europeos, la divergencia y hasta la oposición entre ambos pensadores”.¹²

Es notoria la divergencia de opinión entre Maffei y José Fernández —a quien párrafos antes nos referimos por su afirmación de que Ortega había sido el primer expositor de Husserl y Heidegger—. Por otra parte, es arriesgado afirmar aquí esta primacía astradiana, ya que no se desarrolló trabajo alguno que confirmara o desmintiera tales aseveraciones. Sin embargo, Carlos Correas refiere el comentario que Jean Wahl expresó en la revista *Recherches philosophiques*, VI, 1936-7, sobre el texto de Astrada y su interpretación del *Ser y el tiempo* de Heidegger y su relación con la fenomenología husserliana:

Libro interesante que podría intitularse sea: De Husserl a Heidegger, sea quizá más claramente: Heidegger contra Husserl. Carlos Astrada muestra, en efecto, cómo la intencionalidad husserliana no es un fenómeno primario. Ella no se puede explicar más que por la trascendencia definida en la metafísica de Heidegger. De una manera

¹¹ Cf. El “prefacio” a la obra: *Ser, humanismo, existencialismo (una aproximación a Heidegger)*, Kairós, Buenos Aires, 1949, 53 pp.

¹² Cf., “El prólogo” de Francisco E. Maffei a la obra de Carlos Astrada, *Ensayos Filosóficos*, Bahía Blanca, U. N. S., 1983.

general, Astrada opone a la intuición esencial de Husserl la comprensión existencial de Heidegger [...].¹³

Antes de comentar los puntos más importantes del trabajo de 1936, es necesario mencionar que Astrada expuso que tanto el método como el tema filosófico central en la obra de Heidegger son fenomenológicos. De acuerdo con el filósofo argentino, para el pensador del bosque negro, la filosofía era una ontología fenomenológica universal, y su aspecto más importante la hermenéutica de la existencia (*Dasein*). Así, para Astrada, el campo de la fenomenología era el dominio de las bases de la lógica pura, “concebida ésta como la teoría de las posibles formas de teorías o la pura teoría de la diversidad”.¹⁴ Mientras que “para Husserl toda verdad es o representa, según la posibilidad, de una unidad ideal en una infinita e ilimitada diversidad de enunciados justos de la misma materia. De aquí que las leyes lógicas puras sean verdades que puramente están fundadas en el concepto de la verdad”.¹⁵

En opinión de Astrada, el pensamiento heideggeriano tenía otro derrotero. De hecho el mismo Heidegger refiere en la introducción del *Ser y el tiempo*, publicado en 1927, que la temática central es el estudio del ser ente, del *Dasein*, que reflexiona sobre el sentido del ser en general. Así, para Heidegger, el ser humano es quien lleva a cabo la tarea de la indagación, por ello es primordial meditar sobre la existencia humana, ya que ésta se distingue por ser: “un ente que no sólo acontece entre otros entes o cosas, sino que se caracteriza ópticamente porque ella en su ser se interesa por este estar”.¹⁶ Y la particularidad del estar del *Dasein* es la temporalidad, de modo que para Astrada no es posible concebir normas y valores universales e intemporales. Al respecto Heidegger escribió: “el ‘ser ahí’ tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente,

¹³ Carlos Correas, “Historia del existencialismo en la Argentina”, en *Cuadernos de Filosofía*, *Op. Cit.*, p. 104.

¹⁴ C. Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Argentina, Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1936, p. 13.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia inmediata y constante, el ‘mundo’ ”.¹⁷ Por otra parte, no es deseable que el ser humano dejara de angustiarse por su temporalidad, ya que ello lo conduciría a apartarse de su realidad presente.

Posteriormente, ya en 1937 Carlos Astrada se estableció en Buenos Aires y ejerció la docencia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la Universidad Nacional de La Plata, hasta 1946. En 1938, a un año de su llegada a la capital publicó el libro *La ética formal y los valores*, por el cual recibió el Premio Nacional de Filosofía en 1940. En éste expuso las ideas acerca del *a priori* kantiano que, dicho sea de paso, me aclararon su propuesta sobre el gaucho.

En 1942 Astrada publicó *El juego metafísico*, al principio del cual sostiene que “la metafísica es un juego en el que una interrogación fundamental, identificada con el destino que interroga, se hace, aguza y deviene constantemente, y también se hace, se deshace y torna a hacerse la respuesta”.¹⁸ En su opinión, el juego metafísico nos acerca a la comprensión de las necesidades humanas que lo engendraron. Desde esa perspectiva, el discurso astradiano se desarrolló como una metafísica de la libertad, entendida a partir de un sentido histórico concreto.

En este desarrollo de la vida del filósofo argentino, una anécdota que nos llamó la atención es la referida por José Sebreli, quien afirmó que Astrada “protagonizó en 1942 un escándalo universitario, al ser atacado por los estudiantes por sus posiciones fascistas”.¹⁹ Nos parece curioso, porque en nadie más hemos encontrado referencia a este hecho, por lo que suponemos que Sebreli presenció tal acontecimiento.

¹⁷ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1988. p. 25.

¹⁸ C. Astrada, *El juego metafísico, Para una filosofía de la finitud*, Buenos Aires, El Ateneo, p. 7.

¹⁹ Juan José Sebreli, *Crítica de las ideas políticas argentinas, Los orígenes de la crisis*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003. p. 365.

Un dato relevante en la vida del filósofo argentino es el arresto de Perón, en 1945. Suceso que provocó un movimiento de rechazo en ciertos sectores de la población. Entre los dirigentes destacó la figura de Eva Duarte. El 17 de octubre de ese año se llevó a cabo la marcha que logró la liberación de Perón, a la cual se alude metafóricamente en *El mito gaucho*, como la participación de los hijos de Martín Fierro. Para Astrada, la movilización representó madurez política.

El filósofo argentino publicó en 1946 *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. En el tercer capítulo aborda la pasión del pensador germano hacia el genio de la antigüedad clásica expresado en la tragedia. De este libro sobre Nietzsche extraje las ideas fundamentales sobre la concepción de mito que Astrada defendería años más tarde. Para 1947, Astrada fue nombrado Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad, Nacional de Buenos Aires (cargo que desempeñó hasta 1956).

En 1946 Juan Domingo Perón llegó a la presidencia. Año en el que Carlos Astrada dictó la conferencia “Martín Fierro y el mito de los argentinos”, en la Universidad de Mar del Plata. De acuerdo con Rainer Astrada, esta conferencia formaría el primero y el segundo capítulo de la segunda parte de *El mito gaucho*.

En 1948 publicó *El mito gaucho*, en Ediciones Cruz del Sur. Texto, que representó un interesante esfuerzo por conciliar metódicamente los supuestos filosóficos y antropológicos en torno a la figura metafórica del gaucho. Empleó como arquetipo de esta experiencia de vida el *Martín Fierro*, de José Hernández. Astrada utilizó a la naturaleza, la tierra, el suelo y la sociedad para exponer el origen de la esencia de la argentinidad. De tal modo, en este ensayo el autor utilizó la participación popular de los años del peronismo signándola como la plena expresión de los hijos de los gauchos que llegaron desde la pampa a reclamar lo que les pertenecía. Astrada propuso una misión al

pueblo argentino, la cual venía dada desde los orígenes mismos de la tierra, de la pampa, como parte de la naturaleza del cosmos que influye en los seres humanos dotándolos de un modo de ser, que al cumplirlo estarían concretando su destino, esto es el karma pampeano.

Alfredo Llanos, uno de los discípulos más destacados de Astrada, sostiene que el ensayo sobre el origen de la argentinidad ubicó al filósofo dentro de la etapa existencialista,²⁰ ya que la influencia de Heidegger es notoria.²¹ Para Llanos esta etapa culminó en 1952 con el libro: *La revolución existencialista*; sin embargo, a pesar de puntualizar el periodo existencialista no especificó la relación que *El mito gaucho* guardó con las ideas planteadas por Heidegger. Un dato interesante es que el trabajo en el que Llanos expuso la obra de su maestro, se editó en 1962, por lo que ya no abordó los cambios introducidos en la segunda edición del ensayo.

Por otra parte, en 1948 Astrada fundó la revista *Cuadernos de Filosofía* (del Instituto de Filosofía) en cuyo primer número publicó el artículo titulado “*La demostración ontológica en círculo de la idea de ser*”,²² donde analizó las ideas que Martín Heidegger desarrolló en su ensayo *El ser y el tiempo*, en ésta se encuentran las propuestas que Astrada retomó y desarrolló a partir de la experiencia histórica de la Argentina de la etapa peronista.

En la participación de Carlos Astrada dentro del gobierno de Perón, debe destacarse, en primer término, la ponencia dictada en la Escuela de Guerra Naval: *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*.²³ Otra colaboración del filósofo argentino con las

²⁰ Cf. De Alfredo Llanos, Op. Cit.

²¹ Cf. El acápite 75 “La historicidad del ser ahí y la historia del mundo”, en Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, 5ª reimpresión, Trad. José Gaos, México, FCE, 1998.

²² C. Astrada, en *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo 1, Buenos Aires, 1948, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía.

²³ Que de manera reciente Horacio González empleó en su ensayo: *Restos pampeanos*, Buenos Aires, Colihue, 1999, para comprobar la relación que los trabajos de Astrada guardaban con el

instituciones peronistas fue la ponencia: *Ideal humanista y formación política*,²⁴ que se impartió a un grupo conformado en su mayoría por docentes. A decir de Sebreli, en este periodo nacionalista del discurso astradiano, se conciliaron su ateísmo con el catolicismo peronista “por considerarlo factor de unidad nacional, en tanto denunciaba al protestantismo como modo de infiltración imperialista [mientras que] en su etapa de izquierda fue severo crítico de la filosofía neotomista”.²⁵

Uno de los diversos momentos en los que se puede relacionar a Carlos Astrada con el gobierno peronista, es el Primer Congreso Nacional de Filosofía, efectuado en 1949 en la provincia de Mendoza, Argentina, entre los organizadores estuvo el mismo Astrada, y quien de acuerdo con José Fernández, fue vocal del comité ejecutivo, junto con E. Pucciarelli, A. Vasallo, H. Zucchi, entre otros.²⁶ Por otra parte, Astrada presidió la sección de metafísica y expuso tres ponencias. Al congreso asistieron filósofos reconocidos: Abbagnano, Croce, Gadamer, Hartmann, Jaspers, Klages; Heidegger no pudo asistir, pero envió un trabajo que fue leído.

Entre las experiencias relevantes del Congreso puede documentarse la polémica que desarrolló Ernesto Grassi y Carlos Astrada, a partir de dos trabajos correlativos que fueron publicados posteriormente,²⁷ en ellos exponen las ideas centrales que motivaron el debate. Este inició con la ponencia de Gras, quien argumentó que en sí la naturaleza argentina operaba a escala extrahumana, lo cual significa que el europeo se enfrenta a una experiencia extraña, novedosa, pues la pampa, los Andes y toda la naturaleza de la

texto de Perón leído en el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Conferencia dictada el 18 de agosto de 1947. Publicada hasta 1948 por el Instituto de Filosofía de la UBA.

²⁴ Pronunciada el 27 de mayo de 1949, en *Ier Ciclo Anual de Conferencias*, Ministerio de Educación de la Subsecretaría de Cultura, Buenos Aires, 1950, vol. 1.

²⁵ J. J. Sebreli, *Op. Cit.*, p. 364.

²⁶ Por debajo de las funciones de Coroliano Alberini, Vicepresidente del Congreso y de Guerrero, Secretario de Actas.

²⁷ Cf. Ernesto Grassi, “Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico, págs. 147 a 157, en Cuadernos de Filosofía, Fascículo III, Buenos Aires, 1949, año II, marzo-octubre 1949, núms. 3 y 4. De Carlos Astrada, “Historicidad de la naturaleza”, págs. 158 a 161.

Argentina era ahistórica. Así lo expresa: “nosotros, los europeos nos representamos este país más bien como una de las últimas creaciones de nuestro mundo occidental, que ahora allí, a 12 000 kilómetros de la madre patria, ofrece nuevas floraciones.”²⁸

Grassi fundamentó su punto de vista con el supuesto, de que la naturaleza europea había sido humanizada por completo, sobre todo desde que el saber técnico la hizo servicial. El mundo de las pasiones, es decir, los impulsos de la vida biológica también habían sido dominados. En este sentido escribió “recurrimos a experiencias, instalaciones técnicas, a mediaciones, para orientarnos de nuevo en la realidad, porque sabemos que ya no estamos más de manera originaria ni en la naturaleza ni en las pasiones”.²⁹ En consecuencia, la cultura, la filosofía, la ciencia, el arte, el amor y la amistad, incluso las hazañas, habían humanizado la naturaleza y los impulsos biológicos.

Al parecer, la noción de historia expresada por Grassi tenía el propósito oculto de explicar las guerras mundiales, pues inició su argumentación diciendo que la historia implica “ver la realidad atendiendo a la experiencia de épocas humanas”,³⁰ y distinguir el pasado del futuro, por lo cual la experiencia humana “es el presente de reclamos que no se agotan en la vida meramente instintiva”,³¹ en consecuencia “surge un mundo humano y una historia como triunfo o derrota de ese intento humano de imponerse”; después citó la teoría del eterno retorno, de G. B. Vico, para señalar “el refinamiento del entendimiento trae consigo la enajenación de lo originario, de lo natural y por lo tanto la aparición de una degeneración, que lleva a una segunda barbarie, la cual es mucho peor que la primera”.³² Todo ello había formado parte de la historia de los europeos, por lo

²⁸ E. Grassi, *Ibidem*, p. 147.

²⁹ *Ibidem*, p. 149.

³⁰ *Ibidem*, p. 150

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 51.

que se preguntó ¿si entonces debían olvidar su existencia histórica y volver a la primariedad de la naturaleza? Supongo que la respuesta fue negativa.

En relación con lo anterior Hugo Biagini sostiene: “de cualquier modo, no corresponde trivializar las apreciaciones vertidas por Grassi sobre nuestro entorno, pues las mismas denotan un inveterado cariz reaccionario y proclive al ejercicio de la dominación”.³³

La ponencia de Grassi, motivó que Astrada lo confrontara —como afirma Hugo Biagini— ya bien pertrechado de las ideas que había desarrollado en *El mito gaucho*. Astrada señala que la naturaleza argentina era sólo relativamente ahistórica, debido al escaso asentamiento humano en esa gran extensión, pero que desde mucho tiempo atrás, había comenzado para los argentinos “el proceso de transformación del espacio geográfico en medio histórico, o sea en tiempo de nuestro mundo histórico-espiritual”.³⁴ Sin embargo, justo por esa dilatada naturaleza, no sólo a los europeos les fue difícil comprender esa estructura existencial generada por la convivencia con el entorno, incluso, para los argentinos era complicado aprehender su peculiar existencia.

En opinión de Astrada la naturaleza argentina no podía ser ahistórica, pues se partía de la supuesta afirmación “ajena a nuestro mundo, no podríamos llegar jamás a la comprensión de éste, ni a su proyección o bosquejo existencial”.³⁵ Por lo tanto no se hubiera podido centrar la mundanidad a partir de la cual se conocieron a los entes intramundanos, entre los que se encuentra la naturaleza misma. Por último, dijo que debido a la extensión del territorio, “será” un trabajo prometeico transformar su agreste paisaje originario en un ámbito en el que se conjuguen naturaleza e historia en la experiencia integral de la humanidad argentina.

³³ Hugo E. Biagini, “*El ingrediente americano en los Cuadernos de Filosofía*”, p. 63, en Cuadernos de Filosofía, nueva época, abril de 1994, número 40. I de F-FFyL-UBA

³⁴ C. Astrada, *Op. Cit.*, p. 158.

³⁵ *Ibidem*, p. 159.

Biagini refiere, que en respuesta a lo expresado por Astrada, Grassi se retractó en parte, al indicar que había un vestigio de la cultura de Occidente entre los argentinos debido al desplazamiento de esa “cultura superior”. Es fácil entender que Grassi no abandonó sus prejuicios primordiales. Ahora bien, en la polémica Astrada-Grassi, se puede entender cómo se utilizaron las reflexiones e ideas concretas vertidas en un trabajo serio, para enaltecer Argentina y América Latina, como a la vez, corregir a los pensadores de otras latitudes, quienes a pesar de poseer una interpretación, a veces más objetiva, por estar alejados de un modo de vida Latinoamericanos, aunque no siempre están en lo correcto.

Otro tema que derivó del Congreso de Filosofía remite al discurso leído por Perón “*La comunidad organizada*”, el cual, por mucho tiempo, se pensó que Carlos Astrada lo había escrito. Horacio González³⁶ sugiere comparar dicho discurso con uno previo pronunciado por el filósofo argentino en la Escuela de Guerra Naval: *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* (1948). Un dato importante a considerar es que no es ésta la única colaboración de Astrada en las instituciones peronistas. Sin embargo, a pesar de la extensa exposición de González al relacionar ambos escritos, llega a la conclusión que Astrada no fue el autor de ese escrito. En nuestra opinión, Astrada como miembro de la intelectualidad peronista y del comité organizador, existe la posibilidad de que hubiese leído, e incluso aportara ideas al texto de Perón, pero no es fácil colegir autoría alguna, pues la tendencia ideológica peronista respecto a la postura religiosa, era contraria al pensamiento de nuestro filósofo.

En este sentido, Horacio González expone la divergencia del discurso leído en el Congreso:

³⁶ Cf. El segundo capítulo “teorías del carácter pampeano: Mitos de revelación” en Restos pampeanos, *Op. Cit.*

En cuanto al comunismo militante del escrito peronista –cribado de sabor cristiano– no pertenece a la idea de la historia que mantiene Astrada, aunque es posible que algunas de las derivaciones que el texto establece –el pasaje de la angustia heideggeriana a la náusea sartreana– sean pedazos rápidamente compactados de problemas a los que sí Astrada les dedicó mucho tiempo de escrituras y reflexiones.³⁷

Sin embargo, tal vez Astrada lo revisó y aportó ideas, pero él no lo escribió. Por otra parte, la relación entre el filósofo argentino y Perón desarrolló, porque “el Estado facilitaba el acceso a la cultura erudita, pero sobre todo distribuía cultura ‘popular’ que incluía mucho de lo folclórico nacional [...] y mucho de lo comercial”.³⁸ Vertientes por las cuales Astrada estaba interesado.

Para continuar con la vida del filósofo argentino, otro dato aportado por Rainer Astrada, es que en 1950, el pensador se convirtió en el primer profesor titular de tiempo completo en filosofía en la Universidad de Buenos Aires; sin embargo, José Fernández estudió el legajo del 21 de junio, fecha en que Astrada fue designado profesor “en la cátedra de Antropología y Etnografía General (sic. [de acuerdo con Fernández] quizá se trate de un error por Gnoseología y Metafísica), pero no hace referencia al hecho de que represente el primer cargo full-time del departamento de filosofía”.³⁹ Ahora bien, tal vez un documento de estas características no tenía por qué registrar esa información.

En 1952 Astrada editó *La revolución existencialista*, donde hace una crítica al heideggerianismo desde una postura marxista. Uno de los supuestos que sustentó fue el de un humanismo, que ahora únicamente podía validarse mediante la total recuperación del hombre de las diversas formas de alienación en que se diluía su ser. Por lo tanto, el ser humano implicado en ese entonces y la situación histórica presente, muestra que sólo podía decidir su destino existencial en función de ésta. De manera que, en la medida que el ser humano fuese capaz de decidir, de: “señorear -como anotó Astrada-

³⁷ *Ibidem*, p. 303.

³⁸ L. A., Romero, *Op. Cit.*, p. 175.

³⁹ J. Fernández, *Op. Cit.*, N a pp 8, p. 119.

socialmente el presente para transformarlo en consonancia con las necesidades del propio devenir, y determinar así la constelación estructural del futuro inmediato”,⁴⁰ podía aproximarse a la libertad.

En 1952 Astrada realiza su segundo viaje a Europa. Dicta conferencias en las universidades de Roma, Turín, Friburgo, Hamburgo, Heidelberg y Viena. Según José Fernández, el filósofo en Alemania dicta la conferencia: *El carácter nacional argentino y el prototipo del gaucho*. Este viaje fue seguido de cerca por la diplomacia argentina, que reconoció el nivel académico de su compatriota, sobre todo, durante su estancia en Italia.

En Europa se reencontró con su ya entonces amigo Martin Heidegger, quien le escribió una dedicatoria en su texto *Holzwege*. De hecho, se sabe que cuando otro argentino viajaba a Alemania, Heidegger siempre preguntaba sobre la producción del filósofo argentino.⁴¹

En 1954 Astrada participó en el Congreso Internacional de Filosofía de San Pablo, Brasil, donde pronunció la conferencia: *La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona*. De acuerdo con Juan José Sebreli, Astrada retoma una corriente de pensamiento, que este pensador considera, de forma errónea, de “derecha” donde ubica también a José Vasconcelos, Leopoldo Zea, Samuel Ramos y Ernesto Mayz Vallenilla, con quienes Astrada coincide en propugnar un ser americano distinto del europeo. Al respecto es oportuno preguntar, ¿si lo que ahora se conoce como el derecho a la diferencia (que es una demanda latinoamericana, incluso anterior a estos pensadores) es una postura de la derecha? Por otra parte, Sebreli mismo menciona que

⁴⁰ C. Astrada, *La revolución existencialista, Hacia un humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, p. 7.

⁴¹ Tal como lo expresan Ricardo Maliandi y Dina Picotti, entre otros. Por otra parte, también se comenta que Astrada fue el único latinoamericano al que Heidegger consideró su discípulo. Pero esta información no la he podido confirmar. Por este motivo sólo la expreso, para exponer mi conocimiento de ella.

Astrada alude a la idea que el color de piel del indígena irrumpía de manera victoriosa en función de “su ancestral determinación telúrica, en los descendientes de los europeos venidos a estas tierras (...) el aluvión sanguíneo de las migraciones que sucesivamente se asentaron en Latinoamérica (...) fue asimilado por la tierra, envuelto en un poderoso aliento telúrico”.⁴² Por otro lado, cabe la pregunta ¿en qué parte de los discursos de derecha se encuentran este tipo de afirmaciones? En el caso mexicano en la primera mitad del Siglo XX, la derecha se preocupó por eliminar todo rasgo de indigenismo en la población.⁴³

Un dato relevante, para este trabajo es que en 1955 acontece el alejamiento de Juan Domingo Perón de la presidencia, lo que propicia la desaprobación de Astrada. Fue el movimiento iniciado en la ciudad de Córdoba, liderado por el general Eduardo Leonardi, quien el 16 de septiembre inició un alzamiento militar. Luis Alberto Romero opina que aun cuando el movimiento recibió múltiples apoyos, incluso el civil, en realidad no fueron numerosos, fueron más simbólicos que de participación efectiva. Pero contó con la fortuna de que “entre las ‘fuerzas’ leales a Perón había poca voluntad de combatir a los sublevados”.⁴⁴ Sin embargo, fue depuesto el 20 de septiembre de 1955. Precisamente, la acción de huir sin combatir, fue lo que provocó la molestia de Astrada, que años después expresara en la segunda edición de *El mito gaucho* (1964).

Astrada visitó Europa dos veces más, en 1956 y 1960, en el último viaje impartió una conferencia en la Academia de Ciencias de la entonces URSS. También pisó el suelo del continente asiático dicta conferencias en la Universidad de Pekín y en la de Shanghai.

⁴² J. J. Sebrelí, *Op. Cit.*, p. 366.

⁴³ En este punto es conveniente diferenciar entre los discursos y actividades de la derecha que promovían el alejamiento de las culturas indígenas, de las teorías filosóficas que vieron en el mestizaje la oportunidad de construir una forma de ser que respetando las diferencias nos condujera a la unidad. Como lo señaló Leopoldo Zea: la unidad en la diversidad.

⁴⁴ L. A. Romero, *Historia... Op. Cit.*, p. 193.

En 1957 Astrada editó *El marxismo y las escatologías*, obra en la que analiza cómo se fundamentan las distintas visiones religiosas, sobre todo la cristiana, concepciones a futuro ultraterrenas. Aunque con diferencias, por ejemplo, todas las escatologías orientales son de salvación, mientras en la cristiana prevalece un sin fin de horrores, debido a la corrupción imperante en los seres humanos. Empero, el marxismo no podía ser escatológico, puesto que se sustenta en leyes objetivas del acontecer histórico, excluyente, por lo tanto, del causalismo mecanicista de los fines providenciales. Por otra parte, después de analizar los supuestos fundamentales del marxismo, concluye que la abolición de la propiedad privada y el advenimiento de la sociedad sin clases no constituía la realización plena del ser humano, sino sólo el comienzo de la tarea dentro de la pluralidad de posibles opciones, en la construcción de un mundo más humano y libre.

En 1960 viaja de nuevo a Europa y Oriente. Visita Shanghai, la Universidad de Pekín y el Instituto de Filosofía de Moscú. Publica en 1963 una serie de textos como: *Ensayos filosóficos*, y *Tierra y figura*. Ambos reúnen trabajos editados y algunos escritos en este año, tratan temas afines con los expresados en *El mito gaucho*, constituyen la lectura de los textos posteriores a la obra central que aquí estudiamos, donde Astrada pule algunas de las ideas que ya antes había expresado.

En 1964 sale a la luz la segunda edición de *El mito gaucho*, obra que se caracteriza por el cambio de postura política de su autor, pues muestra a Juan Domingo Perón como pseudolíder que engañó al pueblo, al presentarse como gran dirigente, que huyó frente a la primera amenaza, por lo que, en opinión de nuestro autor, no se le podía seguir como líder. Critica, además, a los todavía numerosos enfervorizados simpatizantes del peronismo.

Censura la llamada “revolución libertadora”, porque para él ni fue revolución, ni liberó a nadie. Sin embargo, existen otras diferencias de fondo, ya que en la segunda edición, Astrada profundiza en algunas ideas que no habían sido lo suficientemente claras en la primera. Por ejemplo, puntualiza dos nociones fundamentales: el origen etimológico de la palabra gaucho, que él considera proveniente del árabe; y precisa lo que entiende por primitividad y aclara que este término no era peyorativo aplicarlo al indígena, por que no era sinónimo de barbarie o salvajismo, sino sólo se refiere a quien está atrasado respecto a una forma de civilización más desarrollada tecnológicamente.

Asimismo expresa que esa cultura creada por los grupos originarios de América Latina, brinda la raíz en la cual florece la cultura posterior de Argentina y se fusiona la latinoamericana, ambas representadas por el gaucho, figura, que en su opinión, no es sólo de la Argentina porque existía en otros lugares, pero con diferentes nombres. En este sentido Astrada habla del principal valor del gaucho, que radica en haber creado un estilo de vida de acuerdo con el orden natural.

En la segunda edición encuentra nuevas posturas, respecto a la formación de una conciencia de la argentinidad, ya que Astrada, al utilizar al gaucho como fuente del mito, cuestiona los fundamentos de la llamada civilización de “la democracia representativa” occidental y cristiana —arraigada en Argentina—, propone la recuperación histórica para preservar la idiosincrasia, pero sobre todo, la autonomía del propio pueblo.

En otro texto publicado en 1965, *Trabajo y alienación en la filosofía y en los manuscritos*, es la segunda edición de otro anterior, cuyo título se anteponían los nombres de *Marx y Hegel, Trabajo y...* Señala los errores de varios pensadores que intentaron relacionar el método dialéctico marxista con el método dialéctico idealista de Hegel. En la segunda edición introduce diferentes temas, entre éstos, el desarrollo sobre

el significado del concepto de alienación, la categoría histórica, el fenómeno social mediante el cual, se reflejan las relaciones imperantes en el capitalismo. Respecto de la alienación propuesta por Hegel, Astrada apunta que es algo parecido a los supuestos religiosos; la alienación religiosa, en sí, sin contenido, no vivía del cielo, sino de la tierra. Con base en ello, nuestro autor cita a Marx:

Es en primer lugar, la tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, después que ha sido desenmascarada la forma santa de la autoalienación en sus formas profanas. La crítica del cielo se convierte con esto en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.⁴⁵

Así, para Astrada la forma que habían adquirido las relaciones de trabajo, es decir, la socialización en virtud de la actividad industrial, constituye la principal manera de alienación del ser humano. Por ello sugiere que Marx concibió la historia como el proceso cuyo sentido residía en la aniquilación de la potencia extraña del trabajo capitalista y de sus categorías económicas, que consolidan la autoalienación del hombre. Debido a esto, el pensador alemán, según Astrada, “no reconoce, por tanto, que la alienación sea una objetividad insuperable. De donde, la historia, para Marx, es el rescate del hombre de su alienación mediante una praxis social”.⁴⁶

En 1970 Carlos Astrada edita: *Heidegger*, texto en el que intenta la reconciliación de posturas con el pensador germano, pero desde la perspectiva marxista. Con esa base escribe: “el hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar, la praxis determina la teoría y no a la inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional”⁴⁷. Y concluye, “esta existencia centrada en el cuidado, en la preocupación solícita, en el comercio con el instrumento manual, es sólo el

⁴⁵ C. Astrada, *Trabajo y alineación en la filosofía y en los manuscritos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965. pp. 70-71

⁴⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁷ C. Astrada, *Heidegger, De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Juárez, 1970.

trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión de ser, da el salto de la trascendencia”.⁴⁸

En esta última idea se vislumbra la presencia del supuesto heideggeriano de trascender los límites somáticos del ser humano. La vida de Carlos Astrada se extingue el 23 de diciembre de 1970 y sus cenizas fueron arrojadas al mar.

Considero pertinente formular una pregunta, ¿por qué a pesar de ser uno de los principales exponentes del existencialismo (la ontología) y de otras corrientes filosóficas en Argentina y en el mundo, no se han desarrollado investigaciones que indaguen a profundidad su pensamiento filosófico?

⁴⁸ *Ibidem*, p. 166.

CAPÍTULO III

ANÁLISIS DE *EL MITO GAUCHO* DE CARLOS ASTRADA KANTISMO, HEIDEGGERIANISMO, Y NIETZSCHEANISMO

“En cuanto se rasca un poco aparece la pampa”

Refrán popular argentino

3.1 Análisis de la primera edición de *El mito gaucho*

Nuestro objetivo en este capítulo consiste en desarrollar los temas más relevantes de *El mito gaucho*. Una de las ideas fundamentales del ensayo la encontré en el prefacio de la obra. En éste Astrada señala que el verdadero nacimiento de la Argentina ocurrió con la revolución de independencia en mayo de 1810. En su opinión toda creación histórica traía a la vida una estructura anímica esencial que no podía abolirse ni ser superada, por lo que no existía progreso que la pudiese destruir o minimizar. Todo lo que llegó con la conquista española (instituciones, leyes, feudalismo degenerativo) se transformó radicalmente con la independencia.

De ese comienzo, Astrada considera el verdadero origen, del cual dependía toda posibilidad de grandeza del país. Por lo tanto, el alumbramiento político estuvo “bajo la advocación de un destino a realizar, de una misión que cumplir en función de universalidad”.¹

¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 29.

Respecto al tema del gaucho, consideramos que Astrada no lo trata sólo como un acto político de apoyo al peronismo, sino como la instauración de un destino. Por ese motivo, en el prólogo señala que la ascendencia efectiva en la Argentina fue la hispano-árabe, en la cual se injerta el caudaloso aporte inmigratorio, en su mayoría latino, asimilado hasta “el tuétano por la tierra”. Para el autor, el gaucho no fue una promoción humana que existe y que después sucumbe, por el contrario, su existencia da lugar a un estilo de vida que se transforma y pervive en los argentinos, dando origen a un arquetipo primigenio.

Para el filósofo argentino, el gaucho es resultado de la unión del indígena con el hispano-árabe (idea que puntualiza en la segunda edición). Ese grupo humano desarrolla una peculiar cosmogonía cultural y política. Este es el punto más interesante, ya que el estilo de vida del gaucho se caracteriza por experimentar la libertad en armonía con la naturaleza. Estas son las bases de comprensión de esa cosmogonía que, como nuestro autor dice se compone de cielo, tierra, mar y silencio de la noche. Tétrada pampeana que encuentra su voz, cuando irrumpe el “canto del gaucho”.

Desafortunadamente, el estilo de vida del gaucho enfrenta la embestida de un ambiente de factoría, cuya expansión cobra gran fuerza debido a los intereses creados, por lo cual su existencia representara muy poco. Aquí aparece el anticolonialismo, posición propia del mundo intelectual de la época.

Por otra parte, según Astrada el aporte aluvional impulsado por los dirigentes políticos provocó un alejamiento de la fuente, del mito, por lo cual el país comienza a adquirir una fisonomía que no corresponde a la historia de la población.² El gobierno se dedica a satisfacer intereses extranjeros. Esto es lo que se debía corregir, y, para hacerlo

² C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 93.

de manera correcta, era necesario volver al “mito originario”, principio fundante y constituyente de la humanidad, destino a alcanzar.

Astrada encuentra la expresión cabal de la experiencia histórica del gaucho en el *Martín Fierro*, de José Hernández,³ pues en el ámbito de lo anímico en este poema “está omnipresente la pampa”, con todo su misterio telúrico amasado por el gaucho en el tiempo. Lo importante del poema de Hernández, fue la manera en que Fierro tuvo que vérselas con la extensión de la pampa y cuidarse de los peligros que entraña al lado “del maleficio de la dispersión, del anonadamiento que arrebatara el rumbo”. La pampa representa la inmensidad espacial donde el gaucho vive sin fronteras que obstruyeran su libertad, con lo cual conquista el espíritu que le da seguridad y le permite orientarse en ese extenso territorio. Todo ello ha sido posible a través del diálogo con los seres y las cosas de ese “ámbito desolado”.

Para el filósofo argentino, en esa inmensidad telúrica el gaucho atisba los signos cósmicos consultando el canto de las aves, la dirección de los vientos, el crecimiento de la fauna y la flora. Es otra manera de convivencia con la naturaleza, que se combina con el altivo disconformismo, en contra de una sociedad injusta regida por intereses ajenos e impulsada por un gobierno que impidió que los pobladores pudieran asentarse en un sedentarismo productivo.

Otro de los pasajes del *epos* hernandiano, que emplea Astrada para señalar la gran fuerza de atracción que ejerce la naturaleza sobre los argentinos, es aquel donde Fierro escapa y huye hacia la tierra de “salvajes”, “para después huir de ellas empujado por la nostalgia del ‘pago’, encariñado incluso con viejos sufrimientos y dolores, con todo aquello de que lo privó el infortunio”.⁴ Para nuestro autor, el regreso obedece al llamado

³ De acuerdo con Ángel Núñez la primera edición fue de 1872 y la segunda se publicó siete años después, en 1879 conocida como “La vuelta de Martín Fierro”, Cf. introducción del coordinador, en Élica Alois y Ángel Núñez (ccords.) José Hernández, *Martín Fierro*, *Op. Cit.*

⁴ *Ibidem*, p. 75.

imperioso de la tierra, así como a la convivencia con la comunidad humana de nacimiento. Es decir, es la vuelta a todo aquello que lo había conformado como ser humano.

Astrada escribió un ensayo de ontología fundamental o como la definió él mismo, ontología existencial.⁵ Para entender el significado del párrafo anterior, es necesario citar a Alberto Caturelli quien señala con referencia al ensayo astradiano que: “la ontología fundamental sólo sabe del tiempo como progresión infinita y de lo permanente en él, o sea el ser, como su intraesencia, quedando privados del ‘sentido’ para el *Dasein* todos los absolutos y eternidades extraexistenciales”.⁶ Según este pensador, la idea principal en el ensayo de Astrada es que los argentinos debían liberarse del trágico juego de la enajenación que padecieron a causa de las clases dominantes, los cuales en el poema hernandiano están representadas por Vizcacha, el tutor del hijo segundo de Martín Fierro, quien despilfarra toda su herencia.

El ensayo astradiano fue un esfuerzo por sustentar una propuesta de construcción de la nación, con elementos fundantes anteriores al proyecto político. En este sentido, era imperioso conquistar una conciencia de la patria que recuperara los problemas que habían preocupado a la generación de los fundadores de la nación argentina como Moreno, Belgrano, Echeverría y Alberdi, entre otros. Recuperar sus ideales implicaba tener que mejorarlos, ya que para el filósofo argentino ellos no pudieron resolver los problemas sociales en el plano de la elucidación doctrinaria, porque no alcanzaron a ver los hechos posteriores a la revolución de independencia. Astrada señala que el vivir los acontecimientos no les permitió distanciarse de los mismos y poder reflexionar con calma, situándose en el escenario de la historia. De allí la tarea que asigna a la juventud de aquella época: tratar de corregir los desvíos que se suscitaron en su sociedad, así

⁵ C. Astrada, *El juego existencial*, Op. Cit.

⁶ A. Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971. p. 152.

como la adopción de modos de vida y de escuelas de pensamiento de otros países, que poco o nada tenían que ver con su propia tradición. Con esta base, Astrada cita a Herder, al expresar que resultaría poco factible imponer a una población los modos de vida de otra. Por ello concluirá en el ensayo con el llamado a perseverar en la idiosincrasia y la autonomía del pueblo.

Con base en la importancia que el autor concede a conocer y amar al territorio, a la gente y su cultura, contextualizaremos los diversos ámbitos del conocimiento que empleó Astrada en la conformación del ensayo. Entre los más importantes consideramos: a) el desarrollo del concepto de mito, b) naturaleza y fuerzas telúricas, c) el gaucho como arquetipo humano de la argentinidad. Con base en los incisos señalados es posible relacionar los distintos contextos vinculados con el tema central de la investigación.

En los siguientes acápites desarrollaré algunas ideas expresadas por Astrada inspirado en autores como Kant, Heidegger y Nietzsche. El primer tema el mito, entendido en la acepción positiva, ya que es el fundamento en el que se expresaron las primeras figuraciones poéticas de la esencia de la argentinidad, narradas en el poema de José Hernández. Así, en el discurso astradiano se lee: “sobre esta primera concreción de mito, en su forma de naturaleza, surge la unitaria y más o menos uniforme estructura del mito del héroe, el gaucho, con cuyos rasgos se entretajan recuerdos históricos”.⁷

3.2 Fuentes de la idea de mito

Para el filósofo argentino el mito empleado en acepción positiva, no es producto de épocas primitivas o prehistóricas de la conciencia popular, sino que es elaboración que

⁷ C. Astrada, *El mito...*, 1ª edición, *Op. Cit.*, p. 49

se podía desarrollar en un estadio elevado de cultura, siempre susceptible de renovación y actualización. Así lo define:

En este último sentido, debemos comprender y valorar el mito como la forma y la añeja disposición anímica en que el hombre, en tanto unidad inescindible, adherido a un suelo nativo y saturado de sus esencias, contempla figurativamente, es decir, en imágenes, las ominosas fuerzas del ser y sus manifestaciones telúricas y vitales.⁸

El mito reviste una importancia central porque permite comprender mejor los supuestos filosóficos, históricos y políticos del ensayo. Entre las diversas ideas que expresó el filósofo argentino respecto de ese tema, resalta la siguiente:

[...] es el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita que ella tiende a alcanzar como autocomprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades.⁹

Es necesario reflexionar sobre aquello que denomina “el conjunto de enunciados anímicos y emocionales” de la comunidad argentina, idea que empleó más tarde para abarcar toda América Latina.

El entorno físico y humano del mito argentino son la pampa y el gaucho, de los cuales nacieron y se nutrieron las posibilidades históricas de la comunidad argentina.

Para comprender más las ideas de Carlos Astrada acerca del mito, es pertinente citar su texto: *Nietzsche*,¹⁰ en cuyo tercer capítulo: “La musa trágica”, aborda el pensamiento del filósofo germano quien, deslumbrado por el genio de la antigüedad clásica realizó rigurosas investigaciones bajo la dirección del filólogo Federico Ritschal en Leipzig. Según Astrada, la validez que adquirieron los conocimientos emanados del mundo clásico radica en el hecho de que Nietzsche siempre mostró clara inclinación al estudio del arte y al goce de la música. Tendencias que enriqueció con las satisfacciones

⁸ *Ibidem*, p. 48

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ C. Astrada, *Nietzsche, Profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, editorial la Universidad, 1945.

espirituales provenientes de la lectura del educador Schopenhauer. Complementó su deleite estético e ideológico con el descubrimiento del genio musical de Ricardo Wagner, “el mitólogo que nos presenta resurrecta, en apoteosis sinfónica, a la musa trágica”.¹¹ Manifestó su admiración por la energía con que Schopenhauer y Wagner mantuvieron su fe en ellos mismos, frente a las escandalosas críticas del mundo ilustrado.

Antes de continuar con el trabajo sobre el ensayo de Astrada, me parece conveniente citar a Nietzsche para exponer sus reflexiones sobre la época clásica. Un texto fundamental es: *El origen de la tragedia* (1871). Aquí es pertinente hacer dos aclaraciones, la primera, dicha obra está íntimamente relacionada con el arte, sobre todo con la música de Wagner. La segunda, radica en la importancia de recurrir a otro ensayo, *El ocaso de los ídolos*, escrito en 1886, en éste se pregunta por qué los griegos crearon la tragedia. La búsqueda de una respuesta, lo condujo a la necesidad de valorar la existencia. Nietzsche se cuestiona además, si ¿el pesimismo es el sino de la decadencia, de la desilusión, del cansancio y del debilitamiento de los instintos, como fue para los indios y para todos los seres humanos modernos y europeos, o fue más bien, es una inclinación intelectual? De acuerdo con este pensador el problema que había provocado tal inquietud fue la ciencia.

Al estudiar a Wagner afirmó que la posibilidad de liberación del espíritu no estaba en la moral, sino en el arte al cual considera una actividad esencialmente metafísica, ya que el mundo sólo podía representarse como fenómeno estético. En este sentido, en el cuerpo de la obra no se reconoce de manera explícita la intención de un artista, “de un dios artista, más allá de escrúpulos morales”. Nietzsche retoma estas palabras para abordar el pensamiento de Schopenhauer sobre la tragedia, refiere que para este último

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

pensador, lo trágico permite al ser humano volar hacia lo sublime, ya que el mundo y la vida como la conocemos, no puede satisfacernos, por lo cual no es digno de otorgarle adhesión.

Por otra parte, en el texto citado encontré referencias que me guiaron para comprender las ideas que se concretaron en *El mito gaucha*; por ejemplo el pasaje donde Nietzsche asegura que de los griegos sólo “es posible aprender la verdadera significación de este brusco y milagroso despertar de la tragedia, respecto de los principios vitales más secretos del alma de un pueblo”.¹² ¿Quién hubiera creído que ese pueblo sacudido por el demonio dionisiaco, durante varias generaciones, fuera capaz de crear un desbordamiento de la alegría y del combate primitivo y viril, en una manifestación del espíritu político más elemental y de los más naturales instintos nacionales?

En el texto de Nietzsche, encontramos una idea expresada por Astrada en *El mito gaucha*. A decir del filósofo argentino, Nietzsche afirmaba que para que un pueblo saliera del estado orgiástico no había más que un camino: “el budismo indio, que sólo para ser soportado con su aspiración apasionada hacia la nada exige en raras condiciones estáticas que transportan más allá del espacio, del tiempo y del individuo; del mismo modo que éstas necesitan a su vez una filosofía que enseñe a vencer, con ayuda de una representación imaginaria, el hastío de los estados intermedios”.¹³ Astrada indica en el apartado “*Karma* búdico y cosmogonía gaucha”, que el “*karma* pampeano tiene profundas notas de semejanza con el *karma* búdico”,¹⁴ pues ambos tratan de aceptar el destino con la certeza de que éste podía modificarse por obra del ser humano. Así, la fidelidad del individuo hacia la comunidad donde nació, no significaba

¹² F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, 5ª edición, España, Espasa –Calpe, 1969. p. 122.

¹³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁴ C. Astrada, Op. Cit., p. 83. Tema que será abordado más adelante en el capítulo sobre el ensayo.

abandono, sino el alerta que venía del estrato más profundo del ser humano “para articularse en la conciencia de un firme vínculo de nosotros mismos con un destino que, como potencia lejana, pero efectiva, planea por encima de nuestra existencia”.¹⁵

Sobre el texto de Nietzsche, Astrada señala que la tragedia acoge en sí, el delirio orgiástico de la música, pero también añade el mito trágico y al héroe trágico, combinación que le permite mostrar, en esta vida, el deseo de vivir la idea de otra existencia y una alegría más elevada.¹⁶

Antes de abordar las ideas de Schopenhauer, debo mencionar que en el libro *El ocaso de los ídolos*¹⁷, Nietzsche expresa: “Schopenhauer es el último alemán que merece ser tenido en cuenta (que es un acontecimiento europeo, como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y no sólo un acontecimiento local, <<nacional>>); para un psicólogo, es un caso de primer orden”.¹⁸ En específico, Nietzsche cita la concepción de belleza de Schopenhauer, y se refiere a ésta como el puente en el cual se podía ir lejos o despertar la sed de ir más lejos, ya que es la liberación de la voluntad. Es decir, por unos instantes invita a la liberación eterna alejada de toda materialidad e incluso, puede decirse de toda corporalidad. Aunque según Nietzsche, existió alguien cuyo pensamiento lo contradecía: el divino Platón (como ambos lo llamaron), quien señaló que en Grecia no hubiera existido la filosofía sin la presencia de jóvenes tan bellos.

Astrada opina que Nietzsche concilió los postulados de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer con las teorías del arte de Wagner, es decir, la conjunción íntima de arte y drama, poesía y música “todos ellos enraizando en una vida caldeada

¹⁵ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶ De acuerdo con Nietzsche el alcance del mito trágico no fue del todo percibido por los griegos, poetas y menos por los filósofos. La tragedia se conoce por su forma de drama hablado, por lo que él había hecho notar una falta de armonía entre el mito y la armonía ya que a ésta última sólo se puede llegar por el poder preponderante de la acción musical.

¹⁷ Friederich Nietzsche, *Obras selectas*, Edimat Libros, España, S. F., Trad. Francisco Javier Carretero Moreno.

¹⁸ *Ibidem*, p. 607.

por el fuego interior de la música, fuego purificador, atizado por el viento de la tragedia, por el *pathos* que dio su temple heroico a los personajes de la tragedia griega”.¹⁹ Acontecimiento artístico, ya que tanto los espectadores como los artistas, se movían encarnando a los héroes mitológicos y, pudieron percibir el nacimiento del arte. Se debe puntualizar, no se trató de un arte sin más, o de una moda, sino del arte mismo. Nietzsche cuestiona las tendencias modernas, por el ruido que produjeron y reclama el silencio como un deber, postula como ejemplo el silencio de los pitagóricos que se caracteriza por el sentido de purificación religiosa, la cual mantenían durante cinco años.

Nietzsche sustentó la fuerza poética creativa de Wagner, porque no imaginó ideas abstractas, sino “fenómenos visibles y sensibles, es decir, piensa de una manera mítica, como el pueblo ha pensado siempre”.²⁰ Este último párrafo, me permite relacionar el texto sobre Nietzsche con la investigación sobre el tema del mito, ya que Astrada basándose en el filósofo germano, anotó: “es que el mito no se basa en una idea abstracta, él es la idea misma, encierra una representación del mundo, evoca y conjura una serie de hechos vividos, acciones y dolores”.²¹ El hecho de que el mito no sea una abstracción, es lo que prevalece en la concepción que expone el autor en el ensayo sobre el origen de la argentinidad.

Astrada refiere que, a diferencia de los músicos modernos, Wagner fue a la vez: el filósofo, el historiador, el esteta, el mitólogo, el estilista y el poeta mítico. Su conocimiento le permitió renovar el drama simple, descubrir el lugar de las artes en la verdadera sociedad humana; interpretar las antiguas concepciones de la vida de manera poética que le brindó una fuerza creadora poco común en sabios y eruditos de su época,

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

esto es valioso, porque lo asemejó “a la relación en que estaban los griegos con sus mitos, a los que consideraban como algo que se modela y recrea poéticamente con amor y una especie de recogimiento temeroso, pero sin abdicar del derecho soberano del creador”.²²

El tema de la fuerza de la creación, en contra de los determinismos, tuvo por objetivo demostrar que el arquetipo de la esencia de la argentinidad se resiste a los designios deterministas que lo señalaban como un ser humano incapaz de productividad. Lo anterior puede dar lugar a una confusión, puesto que Astrada menciona en el primer capítulo, que los argentinos debían someterse a ley del propio destino, sin traicionarla ni adulterarla. ¿Entonces, por qué someterse al destino?, ¿qué es el destino?, y, sobre todo ¿someterse al propio destino es diferente a resistirse al fatalismo? Al respecto, es oportuno aclarar que Astrada fundamenta sus ideas del destino en el principio budista del *karma*. Por ejemplo, el autor señaló que en el *epos* pampeano se encuentra la aceptación del propio destino:

En este sentido, la sabia advertencia de Martín Fierro es una incitación para los argentinos, que nos llega realzada por su ejemplo magnífico, en el que a esa ley nos la ofrece plenamente cumplida en cada uno de sus actos y en la total trayectoria de su conducta, en la plenitud del karma prebosquejado en el mito pampeano.²³

La importancia de incluir el concepto de *karma*, como destino radicado en la necesidad que los argentinos conocieran su origen. La aceptación del gaucho como arquetipo permitiría obtener fuerzas para la creación espiritual y, por ende, para constelar una cultura y una cosmovisión. En este orden de ideas, para Astrada el destino es una acepción cósmica que irradia con determinadas características a la geografía pampeana y al ser humano nacido allí; esto es diferente de la concepción determinista utilizada en sentido peyorativo, porque éste significa la forma en que otros seres humanos signaron

²² *Ibidem*, p. 47.

²³ C. Astrada, *El mito...*, *Op Cit.*, p. 57.

la vida del gaucho de manera negativa, empero, debido a su espíritu creador, reveló la falsedad de los postulados deterministas y negativos.

Por otra parte, para Astrada el espíritu no era sólo el fin al que se enfocó toda cosmovisión, sino también fue desvelo y arremetida para alcanzarlo, por lo que el espíritu era un impulso ontológico que ascendió desde las capas más profundas de la existencia. Era un principio operante. Contrario a lo que opinaban Scheler y Husserl, para quienes el espíritu era impotente, reducido a proyectar su fulgor sobre la corriente de la vida, pero sin acción alguna sobre ésta.

Por lo tanto, en el origen Astrada encontró un principio esencialmente operante. De tal modo, el mito no es “una mera función analítica de la mente, ni una vaga y difusa razón cósmica”²⁴. Con base en esto sustentó la importancia del mito en el ser humano, ya que, en su opinión “el hombre sólo existe desde el espíritu, porque éste es la raíz personal de su ser, el encendido impulso ontológico que lo proyecta hacia el mundo y lo mantiene en vigilia”.²⁵

3.3 La ontología del sentido de mundo

Para exponer las ideas que Astrada retomó de Martin Heidegger, me apoyaré en el artículo “*La mostración ontológica de la idea de ser*”,²⁶ donde el filósofo argentino hizo una reseña de las reflexiones de *El ser y el tiempo* (1927) de Heidegger. Un dato importante es que en la investigación consulté dos traducciones del trabajo del filósofo alemán, la de Astrada y la de José Gaos, por ende es oportuno mencionar que cuando citamos a Heidegger, aludimos a la versión de Gaos, en la que nos apoyamos para confirmar las interpretaciones de Astrada.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ C. Astrada, en *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo 1, Buenos Aires, 1948, Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Filosofía.

La pregunta con la que Heidegger comienza su ensayo se sustenta en la pregunta sobre el por qué la “necesidad de formular la pregunta que interroga por el ser”. En su opinión fue un cuestionamiento al que se le impuso el dogma que declaró superflua la pregunta, pero que, a la vez, sancionó toda omisión de la misma. Podemos decir que Heidegger señaló la evidente contradicción. En este sentido escribe: “se dice [que el]: ‘ser’ es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición”²⁷, por ello no es necesario definirlo porque “todos” entienden. De aquí parte Heidegger para afirmar que no sólo faltó la respuesta, sino que hasta la misma pregunta es oscura y carente de sentido.

En relación con esto, Carlos Astrada expuso en su trabajo el alcance y el carácter que Heidegger “asigna a la idea del ser en general, aclarada ontológicamente y obtenida mediante la elaboración estricta de la comprensión del ser, que es propia del *Dasein* (el estar presente del hombre)”.²⁸ Afirmó que la comprensión del ser sólo puede fundamentarse a partir de la interpretación primaria de la experiencia del *Dasein*, por lo cual “la elucidación del problema ontológico [...], en su intrínseco desarrollo, se mueve en círculo”.²⁹

Así, la comprensión forma parte del *Dasein* y, por lo tanto, existe o como señala Astrada, es un existencial (*Verstehen*), de modo que el desarrollo del entendimiento es la explicitación que el *Dasein* se ofrece a sí mismo. En consecuencia, se apropia de lo comprendido, por lo tanto “en el explicitarse, que le es propio, la comprensión no llega a ser algo distinto de sí misma, sino lo que es por sí misma”.³⁰ Pero, la explicitación no es la toma de conciencia de lo comprendido, sino sólo la elaboración de las posibilidades bosquejadas en la interpretación. Aspecto que, de acuerdo con Astrada,

²⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 5ª reimpresión, México, FCE, 1988. p. 11.

²⁸ *Ibidem*, p. 42.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

aleja a la filosofía de toda pretensión de conocimiento verdadero u objetivo de la realidad.

Después de analizar los distintos enfoques sobre el ser, Heidegger indicó que las ciencias positivas no podían ni debían aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, ya que, de hacerlo, el avance de su investigación no sería un progreso sino una reiteración. Sin embargo, en el ámbito de la filosofía, el intento por ofrecer una y otra vez la definición de mundo natural fracasa a menudo. Por tal razón, según Heidegger: “el sincrético –metódico de- compararlo todo y tipizar no da simplemente de suyo un genuino conocimiento de esencias. La posibilidad de dominar lo múltiple dentro de una tabla no garantiza una real comprensión de lo que se tiene ordenado allí adelante”.³¹ En este sentido, la ordenación no está en la mente sino en el mundo, mismo que es parte constitutiva del *Dasein*. De aquí se deduce que no es posible conocer la realidad, es decir, la universalidad metafísica.

Astrada opina que toda comprensión del *Dasein*, como es el estar presente, concierne, a la totalidad de estar en el mundo, por lo cual es pre-estructura, “de modo que en toda comprensión del mundo es co-comprendida la existencia, y a la inversa”.³² Así, toda comprensión es actualización del conocimiento común del ser humano y del mundo, porque el mundo es articulación o elemento de la pre-estructura unitaria del estar-el-hombre-en-el-mundo. Esta última idea es relevante en el ensayo de Astrada, pues explica el grado de comprensión que alcanza el gaucho de su existencia. En el inicio del capítulo II Heidegger dice que hablar de mundo es ya hablar de unidad.

Por otra parte, Astrada anotó que la explicitación tenía la tarea de elaboración del tema científico, es decir, partir de la situación concreta que la cosa misma (en sí misma) configura. Lo cual marca una diferencia, porque ésta no puede reflexionar sobre

³¹ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 64.

³² C. Astrada, *La mostración...*, *Op. Cit.*, p. 43.

sí misma, algo que el ente sí puede lograr, es decir, interesarse por el mundo y por su ser mismo. En nuestra opinión, esta idea configura la interpretación astradiana en torno a la reflexión que experimenta el gaucho sobre sí mismo, cuando se descubre solitario en la inmensa extensión de la pampa.

A decir de Heidegger, el *Dasein* pertenece antológicamente, a un modo de ser propio de la cosa material que está ahí. Así, el ser humano no es el rey de la creación, o algo superior a la naturaleza, sino una parte de ella. Sin embargo, para Astrada, es un círculo que podía ser vicioso, ya que va del *Dasein* al mundo y viceversa.

No obstante, en el modo de ser del *Dasein* el círculo no tiene nada de vicioso, ya que éste no queda despejado por la tendencia explicitadora, pues el *Dasein* debe conquistar o recuperar la interpretación ontológica, contra la tendencia a la ocultación. Este punto me aclara, por qué el filósofo argentino sostiene que la introspección del gaucho le brinda el conocimiento más verdadero y sólido sobre sí mismo.

Según Astrada, para Heidegger la ontología del *Dasein* se singulariza debido a que la comprensión de éste no es sino el esbozo de un ente, es por esto que, “precisamente, la tarea de la interpretación ontológica no es otra que bosquejar a un ente, ya dado, sobre el ser que le es propio, a fin de conceptualizarlo en lo que atañe a su estructura”.³³ Considero que Astrada se preocupa por exponer la esencia de la argentinidad, la cual estaba prebosquejada, en el gaucho de la pampa, que sólo se tenía que conocer, ya que la interpretación depende del índice que señala la dirección hacia el conocimiento del ente, del gaucho.

Para defender esta interpretación, Astrada, cita *El ser y el tiempo*, donde Heidegger refiere que “el ‘ser ahí’ es en su ser fáctico, en cada caso como ya era, y ‘lo

³³ *Ibidem*, p. 44.

que' ya era".³⁴ "El Dasein es su pasado en el modo de ser, que dicho toscamente 'se gesta' en todo caso desde su advenir. El 'ser ahí' [...] está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella".³⁵ Éste es uno de los principales aspectos en el discurso heideggeriano, ya que especifica que la determinación de "historicidad" es anterior a lo que se conoce como historia, es, propiamente, la estructura "del ser" del "gestarse del ser ahí", lo que permitiría estructurar una historia mundial.

Astrada señala, de acuerdo con Heidegger, que "asimismo el proceso del análisis de la cotidianidad inauténtica se regla por el establecido concepto de existencia. Es merced a éste, y bajo la luz un tanto velada de la supuesta idea de existencia, que podemos afirmar que el Dasein decae o declina, y por este motivo hay que conquistar para él, contra su tendencia ontológica a decaer, la autenticidad del poder ser".³⁶ Esta idea permite entender la preocupación en el discurso astradiano, por las nuevas generaciones argentinas que se habían alejado de la fuente del mito del gaucho.

Heidegger plantea que la diferencia entre existencia y realidad estaba lejos de concretarse en un concepto ontológico, pero el *Dasein* interpreta de modo erróneo la existencia como realidad, no sólo al considerarse como presente materialmente, "siempre se ha comprendido a sí mismo en una explicitación mística y mágica, cualquiera que ella sea. Si no hubiese sido así, el Dasein no se habría concebido y vivido espiritualmente en un mito y no hubiera cuidado de su magia en el rito y en el culto".³⁷ A partir de esto, el autor se preocupa por fundamentar la concepción de mito, aplicándolo a un específico estilo de vida: la gauchesca.

³⁴ M. Heidegger, Op. Cit., p. 30.

³⁵ *Idem.*

³⁶ C. Astrada, La mostración..., Op. Cit., p. 44.

³⁷ *Ibidem*, p. 45.

La explicitación mítica es parte del *Dasein*, del estar en el mundo. Sin embargo, el término mundo no se refiere a un ente terrenal separado de lo espiritual o en su caso de lo celestial, sino que es la apertura del ser, y como tal, es el ser mismo; ya que mientras el *Dasein* es, vale la posibilidad óptica de comprensión del ser y, por ende, sólo él es existente. Respecto a este tema, *El ser y el tiempo*, de Heidegger indica que “la exégesis temporal del ‘ser ahí’ cotidiano debe iniciarse por las estructuras en que se constituye el ‘estado de abierto’ ”.³⁸ Ahora bien, estructuras como el comprender, el encontrarse, la caída y el habla, fueron modos de temporación de la temporalidad.

En referencia a esto, se puede comprender por qué Astrada afirma que el argentino no es un ente cerrado en sí mismo, sino un ser en apertura al mundo, es decir, a las demás manifestaciones de otros entes, y en general, del mundo entero, porque “el mundo inmediato del ‘ser ahí’ cotidiano es el mundo circundante”.³⁹ Pues el mundo se comprende como “aquello” donde el *Dasein* fáctico, en cuanto este ser ahí, vive, existe.

Astrada analiza otros temas heideggerianos, como el de la muerte, señala que el *Dasein* se interpreta a sí mismo a partir de la exigencia ideal, fundada en un anhelo que postula la posibilidad que superar la muerte.

3.4 Kant como guía del discurso astradiano

En una nota a pié de página del ensayo, *El mito gaucho*, Carlos Astrada hace referencia al *a priori* antropológico kantiano. Para el caso de este acápite, considero necesario ir más allá de lo que el mismo Astrada expuso, como buen conocedor de la filosofía de Immanuel Kant.

³⁸ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 362

³⁹ *Ibidem*, p. 79.

Para corroborar la influencia de Kant en el pensamiento de Astrada nos apoyamos en el texto *¿Qué es la ilustración?* (1784). Del cual extraje la siguiente reflexión: “la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Idea que relacionamos con la pregunta que Astrada se formula y que fue el motivo de su quehacer filosófico a través de la pregunta: ¿cómo el ser humano podía hacerse responsable de su vida? El texto Kantiano, muestra una preocupación semejante, y contesta a la pregunta: ¿cómo el ser humano debe tener confianza en el ejercicio de su razón, y lograr con ello liberarse de la ignorancia?

Para Kant, la ilustración significa “tener el valor de servirse de la propia razón”, opina que es demasiado cómodo no estar emancipado y delegar la responsabilidad en otros. Esto provoca incapacidad del individuo. Para Kant la ilustración no requiere más que libertad, por lo que es indispensable hacer uso público de la razón; es decir compartir con los demás las propias reflexiones. Al respecto, argumenta que una generación no podía permitirse colocar a la siguiente, en un estado que le impidiera ampliar sus conocimientos. Esta idea está presente en el discurso astradiano, cuando considera que, si algunas generaciones desertaron del mito gaucho, fue porque sus predecesoras así los orientaron. Por lo tanto, el deber de la generación antecesora tenía que haber sido legar el conocimiento sobre la esencia de la argentinidad a las siguientes generaciones.

Kant señaló que el escritor, el maestro, que expresa en público sus razonamientos, debe considerarse como miembro de un ser común total de la sociedad cosmopolita de los seres humanos. Idea similar es expresada por Carlos Astrada, cuando afirma que el argentino tenía que sentirse consubstanciado con su tierra y con su comunidad, sin por ello cerrarse al mundo (aspecto que se liga con el

heideggerianismo), además, él era un miembro de esa comunidad, que voltea a lo propio tradicional y a lo cosmopolita.

Otro tema importante, es el de la libertad en ambos filósofos. En relación con éste Kant escribe: “un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija al mismo tiempo límites infranqueables”. En este sentido Kant dijo que el ejercicio de la libertad repercute en el sentir del pueblo y esto, a su vez, en los principios del Gobierno, supuesto, por cierto, al que quería llegar el filósofo argentino cuando menciona el modo de vida en libertad que caracteriza la existencia del gaucho. Este es el ejemplo que la Argentina debe seguir para construir sus instituciones.

En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784),⁴⁰ Kant señala que las acciones humanas, como los demás fenómenos naturales, están determinadas por las leyes generales de la naturaleza. Para el filósofo alemán no se podía defender la idea de un propósito racional propio en los seres humanos. Reflexión que también se puede identificar con el discurso astradiano, en el supuesto destino del pueblo argentino prebosquejado en el mito, por lo cual la gente debía esforzarse para llevarlo a cabo. Nuestro autor divide el texto antes citado en nueve principios, de los cuales, para este trabajo, sólo analizó el octavo. Según Astrada es posible considerar la historia de la especie humana en su conjunto, como la ejecución de un plan secreto de la naturaleza, por ello “en la actualidad los Estados se hallan entre sí en una delicada relación, que ninguno puede perder su cultura interior, sin padecer enseguida en poder e influencia sobre los demás”. El pensador argentino se preocupó además por recuperar la cultura de la pampa, para estar en posibilidad de recibir la cultura del mundo.

⁴⁰ Immanuel Kant, en *Filosofía de...*, *Op. Cit.*

Kant señala que si se le impedía al ser humano ejercer su bienestar en forma compatible con la libertad de los demás, disminuiría la vivacidad del todo. Desde esta perspectiva Kantiana, Astrada critica a las elites que trataron al pueblo como menores de edad, pues, en su opinión, ello evita su avance y crecimiento.

Por último, todo parece indicar que las ideas vertidas por Astrada, en ese capítulo sustentan en la lectura de pensadores europeos. Sin embargo, hubo varios temas que se discutieron en Argentina y América Latina.

En el siguiente capítulo profundizo en el tema de una antropología pragmática en sentido kantiano presente o que subyace a todo el ensayo del mito gaucho.

CAPÍTULO IV

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. TELURISMO Y NATURALEZA

[...] biológicamente, el centramiento en el siglo XX es para nosotros una necesidad, impuesta por el momento en que nos ha tocado física y realmente vivir.

Juan David García Bacca

La naturaleza en nuestro ámbito es, pues, relativamente ahistórica, es decir, atendiendo a su escasa o mínima densidad demográfica, ya que hace mucho comenzó para nosotros el proceso de transformación del espacio geográfico en medio histórico, o sea en tiempo de nuestro mundo histórico-espiritual.

Carlos Astrada

4.1 Fundamentos de la Antropología filosófica

Para conocer mejor las ideas que desarrolla Astrada en *El mito gaucho*, sobre la concepción del ser humano, que bien pueden calificarse como antropología filosófica, es necesario mencionar que en las primeras páginas del ensayo explica la manera en que el gaucho asimila de la tierra en las características anímicas y emocionales de su peculiar carácter. El filósofo rechaza la idea de recepción de tipo metafísico, es decir, como si el carácter emotivo se encontrara en el ámbito cósmico.

Astrada señaló que la naturaleza pampeana está dotada de una característica geográfica (como cualquier otro entorno natural), cuyas fuerzas telúricas específicas moldean el carácter y la emotividad de los seres humanos que la habitan. El contacto con el *humus* (la tierra) determinó el carácter del gaucho y sus características anímicas.

Astrada resumió los temas de la naturaleza y las fuerzas telúricas para sustentar la antropología filosófica¹ en breve nota a pie de página:

Los supuestos antropológicos del presente ensayo, en un aspecto, se toman en el sentido kantiano de una antropología pragmática, es decir, con referencia a lo que el hombre puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral y del influjo que recibe de los hombres que, con él, habitan el mismo suelo nativo; además por otra parte, sin contar, de manera exclusiva, con las predisposiciones ínsitas en él y heredades, sino también con el medio físico.²

En esta cita el autor apunta la importancia de las características individuales y sociales de los seres humanos; de las antropologías psíquica y cultural; el medio geográfico que incluye lo telúrico, en el que Astrada tomó en cuenta factores como: suelo, clima y paisaje, es decir, tesis naturalistas; así como las antropologías física y biológica que, a decir del mismo filósofo, concluyeron que el ser humano y sus características, sólo eran producto de sus antepasados.³

Astrada considera que, de acuerdo con las tesis mendelianas, los seres humanos (como todo ser viviente): “traen al mundo virtualidades, una serie de predisposiciones vitales que devienen en realidad por acción del medio físico”.⁴ La interacción de dichas virtualidades con el medio ambiente favorece determinadas características de lo humano. Las diversas predisposiciones ínsitas en los seres humanos, sólo algunas, son impulsadas por la interacción con el medio ambiente natural y social. Así lo expresa al señalar: “las cualidades reales en que se transforman las posibilidades o

¹ Ahora bien, para comprender la manera en la que los distintos pensamientos tuvieron presencia en el pensamiento de Astrada es necesario separarlos, en dos capítulos, el presente aborda las características de la antropología filosófica, mientras que el siguiente desarrollará la presencia de las fuerzas telúricas y las ideas que sobre la naturaleza se tienen.

² C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 35.

³ Las características naturales son todas heredadas de sus antepasados, incluyendo a la razón como un aspecto más, no el único ni el más importante. M. Landmann, *Op. Cit.*,

⁴ Carlos Astrada, *Op. Cit.*, p. 35.

predisposiciones, que traemos al mundo como herencia, son el resultado del medio, tanto físico como social, y están en función de sus factores integrantes”.⁵

Según Astrada, el *genius loci* (el espíritu del lugar) representa un factor constante y determinante de las estructuras anímicas que diferencian las peculiaridades nacionales que, por otra parte, son permanentes por el hecho de convivir en un mismo paisaje. En opinión del autor, las fuerzas telúricas actuaron de un modo más enérgico y constante que las fuerzas o predisposiciones sanguíneas.

Es importante resaltar que Astrada escribió a partir de su experiencia en la pampa, en la soledad y monotonía de esa zona desértica, con sus horizontes en fuga, vivencia que lo hizo sentir apego especial por esa tierra, lo cual será decisivo en su vida. Durante su primera estancia en Europa, relata que había experimentado una dispersión, un desamparo, se sintió acometido por una especie de discontinuidad interior, por un silencio emocional, al que denominó como: el enigma de la pampa que viajó a su vera. Una pampa espiritual que lo hizo sentir nostalgia y pertenencia a la geografía de la que había emigrado.

En su opinión, en la pampa el ser humano no es nada y aquella es todo “es un todo que totaliza la dispersión y nihilidad de un ser, diluido en ese todo sin partes, absorbido por él”.⁶ Del mismo modo que Tales de Mileto afirmó, acerca de la metafísica de la realidad, al señalar que el agua lo era todo, Astrada asegura que la pampa adquiere para los argentinos, el carácter de un elemento cósmico primordial.

El último aspecto a resaltar en este acápite, es que la especial relación del gaucho con la pampa, lo dotó de un peculiar carácter emotivo y le permitió crear una determinada cosmovisión, cuya expresión fue legada a las siguientes generaciones a través del poema de Hernández.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶ *Ibidem*, p. 43.

4.2 Los postulados de la antropología filosófica

Como señalé antes, Carlos Astrada expone en nota a pie de página, los postulados de antropología filosófica en los que sustenta sus ideas. Sin embargo, considero oportuno revisar las fuentes de donde abrevó el filósofo argentino, con la finalidad de acercarme a su interpretación. Por ello desglosaré de nuevo la primera cita de este capítulo. Astrada comienza señalando:

Los supuestos antropológicos del presente ensayo, en un aspecto, se toman en el sentido kantiano de una antropología pragmática, es decir, con referencia a lo que el hombre puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral y del influjo que recibe de los hombres que, con él, habitan el mismo suelo nativo...”.⁷

Es necesario saber cuáles fueron los supuestos defendidos por Kant en cuanto a su concepción de ser humano, ¿por qué Astrada encontró valiosos los aportes del filósofo de Königsberg?

Un texto que me ayudó a comprender la importancia de los supuestos filosóficos de Kant en el discurso astradiano, es: *La ética formal y los valores*⁸, en esta obra el pensador argentino defendió la ética kantiana, de lo que él considera ataques injustos por parte de la entonces filosofía moral contemporánea, en específico los autores como Max Scheler y Nicolai Hartmann.

La primera observación de Astrada contra de las críticas de los representantes de la ética material y axiológica, fue que sustituyeron la moral apriorística del deber ser por una moral absolutista del valor, basada en crítica al supuestamente inoperante pensamiento kantiano y su formalismo. En opinión de Astrada éste fue el error, ya que los supuestos del prusiano nunca estuvieron vacíos de contenido, así como considera el

⁷ *Vid supra.*

⁸ Carlos Astrada, *La ética formal y los valores, Ensayo de una revaloración existencial de la moral orientado en el problema de la libertad*, La Plata, FHyCE-Universidad de La Plata, 1938.

hecho de la actualidad de las premisas kantianas actuales y, por lo tanto, pueden brindar sustento a las ideas y las acciones de los filósofos en la actualidad.

En defensa de la ética del “deber ser”, Astrada señaló que Kant quiso fundamentar en primer lugar, una “metafísica de las costumbres”, es decir, una filosofía que reflexione sobre la práctica cotidiana de los seres humanos, que no tiene por objeto la naturaleza, o sea un determinismo, sino la libertad del arbitrio, considerada como una de las principales características del ser humano. En otras palabras, la fundamentación de una metafísica de las costumbres.

Entonces para Kant, fue necesaria una metafísica u ontología del ente humano, considerado, a la vez, origen y objeto de las costumbres. Este supuesto Astrada lo acepta al señalar:

El hombre actual, infiere en la historicidad de sus preocupaciones especulativas, de sus urgencias ontológicas y humanas, no sólo se esfuerza por determinar la esencia del fenómeno moral, sino que incluso aspira a verla realizada en su existencia concreta y en el coexistir básico que a ésta informa y polariza hacia otros seres humanos.⁹

Para Astrada era innegable la idea de que para toda moral, como la filosofía en general, corresponde siempre a una época determinada. Así, la vocación moral y filosófica de su tiempo debía esforzarse por la creación de:

[...] una filosofía integral de la existencia humana y, por lo tanto también a involucrar en la misma el fenómeno ético con sus implícitas dimensiones ontológico-existenciales. De aquí que el pensamiento contemporáneo trate de instaurar una relación viva con los problemas éticos y antropológicos.¹⁰

Las últimas líneas son de suma importancia, porque uno de los principales intereses que recorren el ensayo, es la revisión de la condición antropológica del gaucho y la crítica a la oligarquía terrateniente, por entregar la riqueza nacional a los extranjeros.

⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9 y 10.

Astrada sustentó la teoría del deber ser, al señalar que la ética kantiana era formal no formalista. En este sentido, no considera a lo formal como sinónimo de carencia de contenido, ya que en la ley moral la forma y el contenido están en correlación irrevocable. Astrada muestra la diferencia entre lo formal y lo material. Para Kant lo formal significa algo esencial, que a su vez fundamenta en una ley moral de validez universal. Así, el contenido esencial de la moral kantiana es la libertad, pero no como algo objetivo y material, pues debe recordarse que la moral corresponde a una época determinada. Por lo que, la libertad se tenía que comprender como un poder ser:

la libertad como poder ser alcanza remate y culminación en la autonomía moral como auto-legislación de una voluntad racional. De donde autonomía entendida en sentido práctico, es absoluta espontaneidad.¹¹

Para lograr validez universal, la moralidad —como expresión de la libertad— tiene que ser la expresión misma de la moral humana, y no un espejismo de la universal. A decir de Astrada, ésta fue la causa de la contradicción entre el particularismo de la moral y la universalidad que se pretendía alcanzar. Para salvar esta aparente dificultad, nuestro autor señala que es necesario atribuir racionalidad a la voluntad, que en última instancia, sería la ejecutante de la libertad.

Astrada asegura que Kant, como hombre representativo de la ilustración, confió en la razón, y ser libre le significó moverse y actuar dentro de la esfera de la racionalidad, por lo que ésta, se constituyó como la capacidad que impediría caer en el error. Por ello otorgar racionalidad a la voluntad evitaría que se cayera en una contradicción. Esta idea, anota el filósofo argentino, es la base del imperativo categórico: “obra de acuerdo a una máxima por la que puedas querer al mismo tiempo que ella llegue a ser universal”.¹²

Kant reconoce la dualidad ontológica humana: 1) un ser natural, compuesto por la *res corporalis*, y 2) un ser moral, persona y razón. Astrada refiere que el pensamiento

¹¹ *Ibidem*, p 21.

¹² *Idem*.

de Kant llega a señalar que la naturaleza se encontraba bajo la autonomía de la razón práctica, por ende, lo que caracteriza al ser humano como tal era el ser persona; de acuerdo con la ley del *a priori*, el ser humano no debe ser un medio sino un fin en sí mismo.

El hecho que el humano sea, por un lado, un ente natural, brinda la posibilidad de ser tratado como un medio; debido a que la libertad constituye el contenido de la ley moral y expresa la autonomía del ser humano. Empero, ni como ser natural ni como ser moral, puede ser usado como medio. Por lo que siempre debe ser tratado como un fin. El ser humano existe con otros que son sus iguales, por ende es coexistencia.

Al relacionar los trabajos de Astrada sobre Kant y la esencia de la argentinidad, encontré que para el filósofo alemán es fundamental comprender que la filosofía práctica está determinada por la idea de “humanidad”, en el sentido de participación en el destino de ésta. Por lo cual a todo ser humano le corresponde asumir su responsabilidad moral con el conjunto social. Por su parte Astrada menciona que en el texto *Metafísica de las costumbres*, Kant afirma que las relaciones morales del ser humano con otro, constituye el objeto de la filosofía práctica. Idea presente en el mito gaucho, donde Astrada señala:

Para que la etapa creadora advenga, para que se cumpla, en él, el pindárico ‘deviene el que eres’, es necesario que el hombre argentino se entregue a su propio ser, que, centrándose del todo en su sustancia inalienable, pura y clarifique su mito vital e histórico, y todo esto en función de su paisaje nativo, de las esencias de la tierra. Ahondando en nosotros mismos, siguiendo el rumbo de nuestro devenir, tenemos que abrazarnos con entusiasmo y amor a nuestras posibilidades inmanentes y a las que nos ofrece nuestro sustrato telúrico, ya trazadas por el destino y certificadas por los astros [...] Estos requerimientos, que fluyen de nosotros mismos y de nuestra existencia histórica, suponen otros esfuerzos, un empeño renovado y múltiple.¹³

¹³ C. Astrada, *El mito... Op. Cit.*, p. 65.

En la cita está implícito el principio de ley moral kantiana, que afirma una exigencia universal, ya que desde el primer momento de su existencia el ser humano coexiste con otros y cada uno de esos otros, era y es su igual.

Posteriormente, Astrada analizó el texto de Kant: *Antropología*, donde expuso la importancia del principio de la relación recíproca, el cual depende de la conciencia del ser humano que posee carácter.

El carácter según Kant, no es el que uno posee por naturaleza, en razón de ser natural, sino lo que uno ha hecho - y con esto está dicho lo que debe hacer - de su naturaleza por obra y decisión de su carácter moral.¹⁴

Al término de la cita anterior, en nota a pie de página, Astrada agrega:

En esto no depende de lo que la naturaleza hace del hombre, sino lo que éste hace de sí mismo, pues, lo primero pertenece al temperamento (en el cual el sujeto es en gran medida pasivo), y sólo lo último da a conocer que él tiene un carácter.¹⁵

Las dos citas me parecieron importantes, porque en ambas se identifica la idea rectora que sustenta todo el ensayo sobre el gaucho concebida desde los supuestos antropológicos en el sentido kantiano y respecto a lo que el ser humano puede hacer de sí mismo, por obra de su carácter moral y del influjo que recibe de los hombres que habitan con él en el mismo suelo nativo. A decir de Astrada, para Kant la importancia del carácter radica en que éste no se posee por naturaleza, sino que se conquista a cada momento. Según el filósofo alemán, el ser humano es independiente de su naturaleza sensible, en la medida que la somete a la virtud de la acción de su carácter moral, por lo que todo ser humano tiene derecho, al respeto pero también está obligado a respetar. En este sentido, lo único que podía determinar la voluntad es la ley moral. Con base en ello, puede afirmarse que Astrada expone en unas líneas, lo que puede considerarse la justificación de *El mito gaucho*:

¹⁴ C. Astrada, *La ética...*, *Op. Cit.*, p. 54.

¹⁵ *Ibid.* Traducción del autor, del texto de Kant, *Anthropologie*.

[...] toda ética que desde los principios básicos va a desembocar en un hacer moral requiere conocimientos antropológicos de índole pragmática para lograr concreción.¹⁶

Astrada considera que en la forma de vida de Martín Fierro se expresa el ejemplo correcto del carácter moral, desde el cual debían dirigir su comportamiento los argentinos. Es decir, la preocupación por lo propio.

4.3 Telurismo en *El Mito Gaucho*

En el acápite anterior desarrollé las propuestas kantianas sobre el ejercicio de una moralidad específica en que el ser humano pudo llegar a la práctica de la libertad, porque esta era la culminación de la autonomía moral, es decir la autolegislación que cada comunidad estableció para vivir en paz. Armonía que está garantizada porque la voluntad es racional y exige reconocer, *a priori*, la existencia de otros.

Para despejar las dudas sobre el papel del carácter moral y la función que desempeña la naturaleza del ser humano, es necesario citar el texto de Kant, *Antropología en sentido pragmático*. En esta obra el filósofo expresa su concepción sobre el carácter:

[...] tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón.¹⁷

Ahora bien, a pesar de que los principios morales fueron considerados erróneos e incluso defectuosos, para Astrada, el aspecto formal de actuar de acuerdo con principios firmes, constituiría *per se* una acción encomiable.

Las ideas kantianas puntualizaron la importancia del carácter, a partir del cual el ser humano puede hacerse a sí mismo (frase que Astrada utiliza). Por lo cual, no se

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, versión de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 238.

consideran sus rasgos de comportamiento que le han sido otorgados por la naturaleza, pues Kant llamó a esto último “temperamento”, algo muy distinto.

Para explicar la diferencia en el empleo entre los dos últimos conceptos, se debe tener en cuenta al temperamento, disposición natural del individuo, el cual depende de nuestras disposiciones orgánicas. En este sentido, el temperamento como la alegría o la tendencia a la ira, entre otros, son hereditarios; por otra parte la diferencia con el carácter es que éste se forja con patrones de conducta creados por el ser humano en su convivencia con otros. En este sentido, se trata de una formación psicológica, de modo que el comportamiento es de índole moral.

Es posible señalar que a pesar de que la naturaleza depositó en los seres humanos determinadas predisposiciones como los rasgos fisiognómicos (Kant dio como ejemplo los gestos faciales), además de las características de cada uno de los sexos. Así, el filósofo de Königsberg amplía su alcance más allá de individuos al señalar que cada pueblo posee un carácter propio.

Antes de avanzar en el análisis sobre las características de los pueblos, es oportuno citar la definición kantiana de pueblo: “el conjunto de seres humanos unidos en un territorio, en cuanto constituye un todo”.¹⁸ En este punto hay una divergencia terminológica con Astrada, pues Kant se refiere al carácter del pueblo no incluye lo telúrico astradiano.

Al escribir sobre el carácter del pueblo, Kant se refiere a un conjunto, en el que no es necesario considerarlo todo, porque sólo una parte de éste puede ser reconocido con esa denominación, debido a que los componentes sociales están unidos en un todo civil de origen común, al que Kant llamó nación (*gens*). Con base en ello, argumenta que la diferencia de caracteres era notoria entre dos pueblos, en específico, las naciones

¹⁸ *Ibidem*, p. 263.

más civilizadas: como, por ejemplo, Francia e Inglaterra, que, precisamente, por su diferencia de caracteres innatos se hallaban en constante guerra, por lo que el carácter adquirido y artificial sólo era una consecuencia. A partir de la cual, no se podía comprender el estado de conflictividad permanente.

Para Kant, por lo tanto, es infundada la afirmación de que las peculiaridades de los pueblos se debían a la forma de gobierno, empero, de dónde o de qué manera iba a nacer una forma de gobierno sin el carácter del pueblo. En este sentido señala:

Tampoco el clima y el suelo pueden dar la clave de ello; pues las emigraciones de pueblos enteros han probado que no han cambiado de carácter con sus nuevas residencias, sino que se han limitado a adaptarlo a éstas según las circunstancias, dejando traslucir siempre, empero, en la lengua, la industria, incluso en el vestido, las huellas de su origen y con ello también de su carácter.¹⁹

En mi opinión, a partir de la propuesta kantiana comienza el aporte reflexivo de Astrada, ya que acepta la propuesta de antropología pragmática kantiana entendida como lo que el ser humano puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral, por la influencia que recibe de otros seres humanos que habitan en el mismo suelo, así como por las predisposiciones psíquicas, sociales y culturales ínsitas en él, y las heredadas. Astrada agrega: “en lo ‘telúrico’ los factores de suelo, clima y paisaje”,²⁰ que como puede constatarse en la anterior referencia de Kant, éste no creía que el clima o el paisaje tuviera alguna influencia en la formación del carácter moral de los pueblos.

La noción del telurismo, Astrada complementa la propuesta kantiana con las acepciones provenientes de las antropologías psíquica y cultural. Por ello, juzgo pertinente revisar los principales postulados de las antropologías filosóficas señaladas, antes de continuar con el estudio de la obra de Carlos Astrada.

En la antropología cultural se considera que el ser humano está ligado y en estrecho intercambio con su mundo vital natural. Se creyó, además, que la falta de

¹⁹ *Ibidem*, p. 266.

²⁰ C. Astrada, *El mito...*, *Op cit.*, p. 35.

especialización instintiva, lo lleva a generar su cultura a través de la transformación y adaptación de la naturaleza a sus necesidades y condiciones. En este sentido, estoy de acuerdo con Michael Landmann cuando señala “si bien la naturaleza lo despide incompleto, al mismo tiempo le presta parte de su propia potencia creadora, en virtud de la cual él debe completarse y terminar de crearse a sí mismo”.²¹ El hecho de que el ser humano se haya completado a sí mismo, no significa que alcanzara una forma perfecta de ser. En este sentido, Landmann sólo expresa que se guía a sí mismo en la búsqueda de hacia un fin, pero al mismo, le dio forma definitiva.

En lo que corresponde a la antropología psíquica, no puede entenderse sin la parte somática, por lo cual, en opinión de Michael Landmann, es necesario hablar de la estructura somático-psíquica que recibe el ser humano desde su nacimiento, sólo constituyó una parte de la realidad total. Y es que un individuo nunca comienza desde el principio, sino siempre desde una situación histórica que no eligió, su memoria reúne experiencias que permiten continuar la fabricación de herramientas que siguen modificando las relaciones con la naturaleza.

Landmann señala que las cualidades somático-psíquicas sólo podrán entenderse a cabalidad si se comprende que tuvieron origen en el espíritu objetivo, es decir, al relacionar las condiciones naturales del nacimiento y las condiciones culturales con aquellos aspectos que perteneciendo a una cultura, cualquiera que esta fuera, variarán de acuerdo con la población de origen. Porque los entes sociales como las sociedades y culturales son irrepetibles.

Astrada asume las posturas kantianas, como los principios de las antropologías culturales y psíquicas. A todos esos postulados el pensador argentino agregó:

²¹ Michael, Landmann, *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1978, p. 245. Col. Manuales UTEHA, Ciencia 63, 295 pp.

Hoy sabemos que el hombre no es únicamente producto del medio, como hace cien años, lo pretendió la teoría de este nombre, ni sólo producto de sus antepasados, como preconiza, con criterio unilateral ya superado la antropología física y biológica²².

El filósofo argentino considera que las cualidades reales heredadas por nuestros antepasados, se modificaron y generaron formas concretas, resultado del medio tanto físico como social. De esta forma, Astrada da peso al supuesto *genius loci* (genio del lugar) y argumenta que el influjo anímico del paisaje representa el factor determinante en la conformación de las peculiaridades nacionales y diferenciales. Por lo cual, puede decidirse con Astrada que las fuerzas telúricas actuaron de manera más enérgica que las fuerzas de la sangre en la consolidación de un ser humano. En opinión del autor, esto explica el rápido proceso de asimilación de lo sanguíneamente heterogéneo en tierra pampeana y latinoamericana.

Anota que la diversificación física y somática de los individuos de la misma raza fue propiciada por el medio ambiente, cuando vivieron en condiciones climáticas y sociales diferentes.

Astrada impulsó la noción de las fuerzas telúricas, con ello modifica de forma notable, la propuesta antropológica kantiana, que niega toda posibilidad de influjo de la naturaleza en los seres humanos y los pueblos. Mario Casalla cita en la presentación del *mito gaucho*, donde cita la misma nota de pie de página a la que hemos dedicado una parte de este capítulo; pero no detalla ninguna de las peculiaridades que se han descrito aquí. Casalla describe la importancia que América debe dejar de ser eco de vida ajena, pero no para estar cerrada en sí misma, sino una América dialogante en el ámbito de lo universal.

Casalla continúa explicando las características del ensayo de Carlos Astrada y reflexiona sobre los principios que rigen al mito gaucho.

²² C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 35.

Los fundamentos antropológicos de este ensayo se apoyan en la doctrina kantiana, tal cual se expresan en la antropología en sentido pragmático: develar lo que el hombre puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral y del influjo que recibe del suelo y de la comunidad que lo habita. De la combinación de esas virtudes humanas, el influjo anímico del paisaje y las fuerzas telúricas, brota la forma que cristaliza como nacionalidad (algo más que un hecho geográfico o político).²³

Lo interesante es destacar que en un texto de presentación como el de Carlos Astrada, este error puede tergiversar la interpretación del lector no aseasonado en el tema filosófico incluso, éste puede llegar a pensar que Astrada no conoció bien la obra de Kant, como fue mi caso. De ahí la relevancia que otorgué a la cita. Además porque considero que en ésta se fundamenta el texto y la idea central de Astrada en la que otorga consistencia a una manera peculiar de existir, de una humanidad que fue negada, como es el estilo de vida del gaucho, pero que nuestro autor consideró como perviviente, incluso, como el modelo a seguir, en el sentido de que para poder sostener un verdadero diálogo universal era necesario partir de lo propio, y con ello contribuir, desde una experiencia de vida, al desarrollo de toda la humanidad.

Ahora es necesario desarrollar las ideas que se han propuesto sobre la naturaleza permita comprender el nivel del debate, así como otras ideas de Carlos Astrada.

4.4 Humanización de la naturaleza o naturalización de lo humano

La propuesta astradiana sobre la naturaleza se presenta en las primeras líneas del ensayo, como se anotó en los subcapítulos anteriores, no sólo el ser humano humaniza a la naturaleza, sino que ésta también lo dota de especiales características que, de acuerdo con la demarcación sociogeográfica, va a conformar una específica humanidad.

En el primer capítulo de *El mito gaucho*, Astrada describe el enraizamiento en el *humus* nativo. De manera metafórica Astrada señala que, al igual que el árbol, siente

²³ *Ibidem*, p. 13. Ahora bien, para comprender la manera en la que los distintos pensamientos tuvieron presencia en el pensamiento de Astrada es necesario separarlos, en dos capítulos, el presente aborda las características de la antropología filosófica, mientras que el siguiente desarrollará la presencia de las fuerzas telúricas y las ideas que sobre la naturaleza se tienen.

bienestar en el hondón de las raíces. Así, el argentino también goza del contacto con la tierra: “vale decir que el hombre de nuestro clima y de nuestra historia, a la que la tierra argentina con su influjo múltiple ha venido moldeando, haciéndolo suyo en la medida en que le infunde sus esencias y lo hace depositario de su mensaje”.²⁴ Afirma que el argentino debe buscar el ideal que ha de encaminarse el ser humano real, como ser dueño de sí mismo. Para ello es necesario ahondar en la huella del suelo nativo, representado por la pampa. Así en el acápite “El paisaje originario, o mítico, del hombre argentino”, Astrada define como extensión ilimitada de paisaje originario, el escenario y los elementos constitutivos del mito.

La naturaleza pampeana, según Astrada, estaba compuesta de una tétrada: el silencio de la noche, el cielo, la tierra, el mar. De las características de cada uno de estos componentes se desarrolló una pampa espiritual, a través de la convivencia del ser humano con ésta, aunque de raíz débil debido a que había desertores, pero que a pesar de todo pervivía en ellos. Por lo que en el capítulo “Cosmovisión gaucha” escribió:

[...] la extensión yacía cubierta por un gran silencio. El silencio de cuyo piélago iba a ser la cuna del mito pampeano, el que al cobrar voz, voz de canto, lo desgarraría para articular dentro de su cósmica concavidad una palabra, la palabra de un mensaje, la cifra de una cosmogonía, de una historia gaucha del mundo, cuyos elementos primordiales comienzan a organizarse, a articularse en cosmos de virtud de la medida y el ritmo de las estrofas de un canto.²⁵

Ésta era la concepción astradiana del mundo pampeano. Al respecto, surge la pregunta ¿cuáles fueron los supuestos que llevaron a Astrada a fundamentar la idea de mundo? Para responderla es necesario ahondar en sus fuentes.

²⁴ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 36.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

4.5 Kant y la trascendencia

Las fuentes inspiradoras del pensamiento astradiano, fue la obra de Kant, Dilthey, Husserl, Heidegger. Sin embargo, hubo otros autores que influyeron en Astrada. En el texto *El juego existencial* (1933)²⁶ abordó un problema humano “el pensar, que lleva al filosofar”. Con respecto a este tema señala, que ya sea mediante el estudio de fuentes de pensamiento o de la introspección el ser humano no podía dejar de reflexionar, por lo que formula la pregunta ¿cómo cumplir debidamente con la tarea que es el filosofar? Su respuesta consistió en señalar que “cada ser humano debía esforzarse por ser su propio maestro”, lo cual implica dedicación, tomar el compromiso de autoformarse a través de la reflexión y el estudio. Esto significa una invitación a convertirse en un ser humano pleno o, como expresó Astrada, “hombre de mundo”.

Para el filósofo argentino la frase “hombre de mundo” denota el carácter humano y su coparticipación en el gran juego de la vida. Poseer mundo significa beneficiarse de la enseñanza de las máximas, es decir, del conocimiento y de los saberes existenciales por ello es necesario invertir grandes esfuerzos. Por otra parte, el concepto de mundo alude a una existencia humana que se preocupa por reflexionar sobre su existencialidad.

Astrada refirió que varios de los grandes pensadores habían concebido la filosofía como sabiduría del mundo. Después expuso un breve recorrido por la historia de la filosofía, acerca de las distintas reflexiones que se han desarrollado sobre el concepto de “mundo”, hasta llegar a la propuesta de Kant, quien lo define como una idea. A decir de Astrada, el filósofo de Königsberg, “mundo designa, por una parte, una determinación de las cosas materiales presentes; pero no es ninguna cosa material. Por

²⁶ C. Astrada, *El juego...*, *Op. Cit.*

otro lado, el mundo es referido al hombre y surge como idea de la naturaleza misma de la razón”.²⁷

En síntesis, Carlos Astrada expresa que el mundo era la totalidad de lo creado, por lo que este concepto forma o es un rasgo esencial de la existencia humana. Así, estar en el mundo es la estructura de la trascendencia y, trascender, es filosofar, por ello es posible establecer relación con todas las cosas. En este sentido, la existencia es trascender, que a su vez constituye la estructura fundamental del estar en el mundo.

Estar en el mundo, como conjunto de lo humano existencial, implicó para Astrada un juego. A la sentencia de Heidegger ”nosotros no jugamos porque hay juegos, sino que hay juegos porque jugamos”,²⁸ el filósofo argentino agrega que el juego era (y es) fundamental para los seres humanos. Precisó que esta actividad se había asignado de manera errónea sólo a los niños; pero que en realidad todos jugamos el juego de la vida, que es el juego de trascender la existencia. Con base en ello, apunta: “la existencia humana está puesta en el juego de la comprensión del ser”, es decir, de estar en el mundo. Esto se debe a que la existencia es esencialmente nula y por ello constituye el juego en el cual el ser humano está dispuesto a jugar.

Antes de seguir avanzando, debo aclarar que el hecho de citar los temas “estar en el mundo”, la “trascendencia” y “juego”, obedece a que éstos subyacen en las ideas expresadas en *El mito gaucho*. Astrada siempre se preocupó por la manera en la que el ser humano debía jugar el juego de la vida, es decir, consiste en cómo construir las propias reglas y vivir feliz. En el texto *Juego existencial*, encuentro algunas de las ideas sobre el juego de la existencia, en la que todavía los seres humanos deben buscar su sentido de mundo. Idea que varía en *El mito gaucho*, pues la existencia tiene un porqué,

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ *Ibidem*, p. 20.

un fundamento que le llega al gaucho desde lo más hondo de la naturaleza y permite la construcción del mito gauchesco.

4.6 Las Ideas de Rilke acerca de la tierra

En el artículo “*El encargo de la tierra*” (1943)²⁹ Astrada cita a Rilke y lo define como un “místico de estirpe”, porque su obra le permite encontrar en la poesía un sutil, pero perfecto, órgano expresivo sobre el sentimiento del absoluto.

En dicho texto, Astrada explica que el dios de la búsqueda rilkeana escapa a todas las determinaciones conceptuales, empero, lo pudo sentir en su entera y completa cercanía. El escrito abordó otras ideas en torno a lo absoluto, mismas que después dirige hacia lo terrenal, ya que, en su opinión, nada escapa a la muerte. Por ello, “todo lo de aquí abajo, todas las cosas que nos son familiares, en síntesis, todo lo telúrico, con su mensaje todavía no descifrado, debe surgir en nosotros como vocación esencial y definitiva”.³⁰ Reflexiones que sirvieron de sustento al ensayo sobre el origen de la argentinidad.

Al profundizar en la propuesta rilkeana, Astrada señala que la tierra era nuestra morada. Por lo tanto, “el único rumbo de nuestro destino humano, también la esencia invisible que en nosotros cotidianamente crece hasta absorbernos y transmutarnos en fieles depositarios de su encargo, de su tácito mandato, conforme al pindárico ‘llega a ser lo que eres’ ”.³¹ Así, el cometido radica en no distraerse en un más allá, cuando aquí hay tareas pendientes. A lo que puede agregarse, hasta cuando hay que cumplir con el juego de la vida.

En este orden de ideas, puede decirse que lo importante es cumplir con el encargo de la tierra, tarea que para Rilke, según Astrada, es lo único absoluto. En este

²⁹ C. Astrada, “El encargo de la tierra” págs. 179-194, en *Temporalidad*, Buenos Aires, Universidad de Cuyo- Instituto de Filosofía, 1943.

³⁰ *Ibidem*, p. 184.

³¹ *Ibidem*, p. 185.

sentido, el poeta se pregunta: “a nosotros, seres temporales, ¿se nos ofrece, acaso, otra posibilidad de planificar nuestra vida que no sea ahondando el surco, abierto ya por nuestro destino impermutable en la blandura del cuerpo telúrico?”³² Para Astrada, la tierra no tiene otra posibilidad que ser invisible en nosotros, por lo cual podemos llegar a mencionar nuestra estancia de lo invisible durante nuestra residencia aquí.

Por último, en el ensayo sobre Rilke, de Astrada, se encuentra otra de las raíces del pensamiento astradiano, aunque no de manera tan marcada como la presencia de Nietzsche, Heidegger o Kant.

Sin embargo, el tema de la naturaleza y la función que desempeña en la formación del ser humano no es nuevo en América Latina. Por lo que a continuación expondré de manera sucinta, algunos puntos de vista que se han desarrollado al respecto, para después conocer cuál fue la interpretación de Astrada.

³² *Ibidem*, p. 191.

CAPÍTULO V

DESARROLLO DE LAS NUEVAS IDEAS EN TORNO A *EL MITO GAUCHO*

Los libros encierran sentidos ocultos; descifrarlos es tarea del lector. Cada vez que un libro se lee, se ilumina una perspectiva que enfoca una forma y esconde otras. Las prerrogativas del tiempo y del espacio, esto es, la ubicación de un hombre en su época y en su lugar son evidencias irrefutables del escorzo obligado...

Mónica Bueno

5.1 La unidad indivisible

En esta parte de mi investigación analizo la segunda edición de *El mito gauchó* (1964)¹ y la relación que guarda con otros escritos previos. Sobre todo, abordo las ideas con las que el autor busca reforzar las tesis establecidas en la primera edición. En la segunda versión, Astrada dedica algunas líneas a enmendar los enfoques de algunos pensadores que, en su opinión, no comprendieron el ensayo de 1948.

Un aspecto interesante de la segunda edición es que el filósofo argentino incluye un “prefacio” donde expone algunos de los temas que trata más adelante, tanto en la “introducción” como en el cuerpo del ensayo.

En el prefacio Astrada parte del supuesto de que toda convivencia humana concreta se caracteriza por una estructura anímica específica. Impulso originario que sigue operante, irradiando su influjo casi místico, en el ser colectivo que habita el mismo suelo. Es oportuno agregar que Astrada aborda el mismo tema en el “prólogo” a la obra:

¹ Carlos Astrada, *El mito gauchó*, 2ª edición, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964. 154 pp.

*Tierra y figura*² (1963). Enfoca su interpretación al *genius loci* (el espíritu del lugar), este concepto que le permite inferir las características anímicas de la esencia de la argentinidad, no obstante, la falta “de noticias históricas fehacientes la índole y el estilo vital de las configuraciones individuales y colectivas que de su *humus* emergieron y por él pasaron para luego perderse o desaparecer”.³ Me atrevo a decir que Carlos Astrada aludió a una sobrevivencia de la cultura de los pueblos indígenas, es decir, a sus aportes culturales.

Considero oportuno comentar que durante un largo período en Argentina, se creyó que los grupos autóctonos habían desaparecido de este país. Ahora sabemos que no fue así. Sin embargo, con seguridad Astrada se mantuvo cerca de la idea de la no existencia de indígenas, ya que en la primera edición de *El mito gaucha*, cita unas líneas en las cuales Del Valle Inclán se refiere en tono de reproche, a los poetas insensibles a la propia tierra; no obstante, en opinión de Astrada, este autor “se olvida que al ‘sentimiento clásico’ de origen lejano –de lejanía en distancia geográfica e histórica– se aduna un sentimiento de oriundez cercana, pero remoto en profundidad, que proviene de nuestro subsuelo amerindio y del testimonio de las melancólicas ruinas de las culturas aborígenes soterradas, las que nos hacen llegar su aliento no extinguido, en mensaje tácito, más siempre sugestivo”.⁴ Es decir, grupos que hicieron llegar su mensaje a través de sus aportes culturales.

A lo anterior debe agregarse que en el artículo “*Paisaje, Cultura, Estilo*” (1960) Astrada escribe una definición de cultura: “cultura es la actividad específica que tiene preponderantemente por objeto el desarrollo pleno y armónico de la humanidad en el hombre, y a través de éste el del contenido humano de un pueblo, diversificado en sus

² Carlos Astrada, *Tierra y Figura, Configuración del numen del paisaje*, Argentina, Ameghino, 1963. Colección Altipampa. 121 pp.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ C. Astrada, *El Mito...*, 1a edición, *Op. Cit.*, p. 63.

modalidades de acuerdo a su peculiar idiosincrasia”.⁵ Desde este punto de vista, cultura es un todo organizado desde el interior de una comunidad humana constituida por una multiplicidad de nexos históricos y sociales.

Astrada explica que ningún pueblo, a pesar de su extraordinaria capacidad de razonamiento y creatividad, puede acceder sólo a la desocultación de la verdad, la belleza y al logro de la humanidad plena, por que en esa tarea concurren todos las demás comunidades humanas. Por ende, la consideración de la cultura y sus formas no era un asunto que tuviera que ver simplemente con una actividad teórica alejada de la historia: “la cultura, en su intrínseca relación con la vida de un pueblo, es, en sus direcciones específicas, convivencia orientada en un destino, social e histórico”.⁶

Es oportuno señalar que en su análisis Astrada no sólo tomó en cuenta la cultura, sino, además, al indígena mismo. En el prólogo a *Tierra y figura*, Astrada muestra la impronta cultural de las poblaciones autóctonas que dejaron plasmada en la tierra en la que vivieron. De ese modo, intenta Astrada superar las críticas que calificaron su trabajo como naturalista o biologicista. Por lo que argumenta que la naturaleza del ser humano es una unidad indisociable de psicosomáticos, por lo que cuando se produce la separación de alguno de los componentes “la parte ausente evoca a la otra: el paisaje, a los seres que lo habitan o habitaron; éstos –sobre todo, el hombre que le sugiere y hasta lo trasunta en su estampa personal y en su estilo de vida– evocan su paisaje entero”.⁷

Más adelante refiere que tanto las culturas precolombinas como las americanas actuales están determinadas por la tierra, no por el espíritu en sentido hegeliano, el cual fue inoperante en el suelo americano.

⁵ C. Astrada. “Paisaje, Cultura, Estilo”, en *Tierra y figura...*, *Op. Cit.*, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

Por último, el tema de la independencia en los nuevos capítulos que añadió al ensayo, le permite redondear su idea sobre la importancia de conquistar la conciencia nacional.

5.2 Reconceptualización

En la introducción de *El mito gaucha*, Astrada afirma que los argentinos ya eran algo y alguien, aunque no fueran más que una brizna de pampero. Por lo que al recuperar las ideas de *El mito gaucha* –treinta años después de haber concebido el tema y a dieciséis de haber publicado el ensayo– era necesario revisar sus propuestas y el gran número de ideas, exposiciones y puntos de vista divergentes que había acumulado durante ese tiempo y ofrecerlas al público.

Astrada se propuso corregir los puntos de vista que, en su opinión, no habían sido comprendidos. Sin embargo, hay un dato curioso: no cita los nombres de los autores que escribieron acerca de su obra –con excepción del de Rossi–; además se limita al análisis de los textos editados antes de la publicación del primer ensayo. Un dato adicional es que en su afán por “corregir” algunos puntos de vista equivocados, modifica los propios, dotándolos con nuevo sentido.

Un ejemplo de las ideas que Astrada modificó fue el tema de los mitos. En este sentido, considera el mitologema (el mito mismo) no sólo como un relato humano concerniente a lo pre-histórico, sino como instancia perteneciente a la historicidad. Explica que dicha narración parte de la realidad, por lo que no puede tratarse como simple invención. Asimismo, lo real mítico se vale del *logos* poético para poder expresarse, pero que no era identificable con lo poético. Al citar a Walter F. Otto, Astrada señala algunas características del mito, como que “él es dinámico, posee una

potencia, penetra en la vida, configurándola [...] [así] no hay no sólo ningún auténtico culto sin mito, sino tampoco ningún mito auténtico sin culto”.⁸

En otro tema, Astrada rebate las críticas del clero con el argumento de que el personaje de Hernández, Martín Fierro, estaba fuera de la fe cristiana y que su autor se había inspirado en otras fuentes religiosas como la India y Persia, así como en las culturas míticas americanas. Con el fin de demostrar lo equivocado de la educación impartida por la Iglesia, Astrada citó la experiencia del hijo menor de Fierro, quien en uno de los pasajes es maltratado por sus fervorosas y católicas tías.

Otra de las ideas que se esfuerza por corregir, fue la de un marxista (supuesto marxista, anotó él, de quien no dio su nombre), que señala que Vizcacha era también un gaucho. Para corregir esa apreciación Astrada escribió:

No ha caído en cuenta [el supuesto marxista] que, con relación a Martín Fierro y al Viejo Vizcacha, aplicamos el método de una axiología dialéctica, el que nos permitió hacer una valoración tipológica, lograda a través de los hechos y dichos de ambos personajes. De ahí que hayamos afirmado que, en la trama del poema, Martín Fierro encarna el valor positivo, y el Viejo Vizcacha el valor absolutamente negativo.⁹

El sentido negativo se comprende como la encarnación de una oligarquía anglófila de origen español. De modo que esta antinomia representó las características de la política en Argentina.

5.3 La epifanía política

En la introducción, Carlos Astrada aclaró que en la primera edición no intentó exaltar la epifanía política de la argentinidad. Por nuestra parte, podemos señalar que después de haber leído el texto varias veces consideramos que ése fue uno de los temas por los que Astrada desarrolló las propuestas de la esencia de la argentinidad y su relación con las fuerzas telúricas, es decir, lo llevó a especificar los orígenes de las características de la

⁸ C. Astrada, *El mito..., Op. Cit., 2ª edición*, p. 43.

⁹ *Ibidem*, p. 2.

política en Argentina. Nuestra interpretación obedeció, quizá, al énfasis que puso el mismo autor en dicho tema, por ejemplo, en la primera edición apuntó: “es necesariamente actualización de un pasado, de una modalidad humana consustanciada con la comunidad social y política en la que ella encuentra su integral posibilidad de expresión”.¹⁰ Por otra parte, es probable que cuando Astrada se dio cuenta del salto de postura política respecto al peronismo, señaló que la primera edición no trató sobre la epifanía de la política argentina, para evitar que se le cuestionara sobre el cambio, que a él mismo debió resultarle molesto.

Ahora bien, la cita anterior es una idea, entre otras, que tiene el mismo sentido. Al parecer Astrada se quiso deslindar de toda su creencia y actividad política. Para ejemplificar lo anterior, basta recordar la primera cita que este mismo capítulo, que ahora por mi parte amplió para exponer con mayor claridad lo escrito por el filósofo argentino:

Una nación no es sólo el resultado de un proceso que tiene un sustrato físico y se cumple dentro del marco de una realidad sociogeográfica, sino que nace en virtud de un alumbramiento político y está bajo la advocación de un destino a realizar, de una misión que cumplir en función de universalidad.¹¹

En mi opinión a pesar de que Astrada se quiso deslindar del tema de la especificidad de la política argentina, ésta estuvo tan arraigada en su pensamiento que no le fue posible lograrlo.

Por otra parte, en este supuesto sobre la política, señaló que otros críticos de su ensayo no tuvieron la sensibilidad para comprender el tema de lo nacional, por ello confundieron la postura del filósofo como un “nacionalismo” e incluso “fascismo”. Astrada indicó que no se entendió que lo nacional era el vehículo que conducía, en tensión, hacia lo universal. No obstante, en mi opinión el filósofo incurrió en el error de

¹⁰ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.* 1ª edición., p. 35.

¹¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.* 2ª edición., p. VII.

hacer obvia su tendencia política. Aquí es necesario recurrir de nuevo a la primera edición, en donde apuntó:

La cosmovisión política consta de dos partes, una negativa, crítica, en la que se expone sin eufemismos los males, vicios y corruptelas que desvirtuaron nuestras instituciones, atentaron contra las normas de la convivencia social y estuvieron a punto de torcer el rumbo de la vida argentina [...] y otra positiva, constructiva, que traza los lineamientos básicos de la comunidad nacional, aquellos que derivan de sus esencias históricas [...].¹²

Tal vez Astrada quiso deslindarse de un tipo específico de experiencia nacionalista (como se abordará más adelante en el capítulo sobre el ensayo), pero eso es muy distinto al hecho de asegurar que algunos lectores no lo entendieron; aunque la interpretación sobre el tema de lo nacional como un vehículo para alcanzar lo universal fue una idea que también encontramos en la primera edición del ensayo. Sin embargo, la interpretación de un nacionalismo no se puede rechazar sin más.

5.4 La interpretación del Martín Fierro

El hecho que Astrada utilizara el poema de José Hernández obedeció a que en éste encontró el bosquejo de una realidad germinal, es decir, el diseño de las posibilidades de desarrollo y representación de un estilo de vida. Astrada opinó que el autor de Martín Fierro nunca afirmó que la plasmación fuera la consecuencia de lo que está en el origen, como si fuese un acicate mítico, es decir, algo que forzosamente tenía que ocurrir. Nuestro punto de vista al respecto es que el autor quiso destacar cuáles eran las directrices de las que se tenían que nutrir para proyectar una nación.

En la segunda edición Astrada fue más allá de su misma obra, al reflexionar sobre las críticas de varios literatos en torno a la obra de José Hernández. En su análisis el filósofo argentino cuestionó los pasajes que habían elegido los escritores respecto a

¹² C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.* 1ª edición., p. 89.

las imágenes del gaucho folclórico, el negro de candombe, así como del indio de la resistencia. Censuró el hecho de que los autores abordaran los personajes por separado y, por ende, cayeran en el error de considerarlos vasos comunicantes, es decir, como si los grupos no tuvieran relación alguna.

Astrada se percató de que la confusión se debía a que José Hernández presentó los personajes de manera individual, es decir como *dramatis personae*, ello porque en su época se ignoraban los avances de la antropología cultural. Se puede decir que la interpretación del filósofo a la obra de Hernández radicó en haber explicado la experiencia histórica, narrada literariamente, con los aportes provenientes de otras áreas del conocimiento humano, es decir, llevó a cabo un trabajo interdisciplinario. De ahí que omitiera el enfoque estético de la obra, para avocarse al aspecto de la experiencia histórica.

En opinión de Astrada, el error de los críticos de la obra de Hernández, fue aferrarse a la noción de raza que el autor consideró “perimida”. Esto significa que hicieron a un lado el fenómeno de la hibridación y el avance logrado por la antropología cultural, cuyos hallazgos demostraban que en la configuración de los tipos humanos era más importante el influjo telúrico que la sangre. En ese sentido, los indígenas, los negros y los blancos que habitaron en América experimentaron una síntesis de sus factores biológicos disímiles. Por ese motivo era fundamental para Astrada la influencia de la naturaleza en los seres humanos.

Ahora bien, el tema de la experiencia de vida de Martín Fierro condujo al filósofo a realizar un análisis detallado sobre el origen étnico del gaucho, como una exposición de la raíz etimológica de esta palabra en la segunda edición de su libro. Trabajo que ampliamos en los capítulos ocho y nueve. En el siguiente capítulo profundizamos en los aportes astradianos.

5.5 Enfoques étnicos y el estilo de vida del gaucho

Para Astrada la ascendencia de los gauchos no fue la hispana sino la árabe, por lo que el origen de dicha palabra es la misma. Sin embargo, son temas que trataremos en un capítulo aparte. Por ahora continuamos con el análisis de la introducción y de las críticas que dirigió el filósofo argentino a quienes cuestionaron el estilo de vida del gaucho, signándolo como incapaz de producir civilización.

El filósofo argentino corrigió las percepciones erróneas sobre el gaucho y cuestionó la supuesta incapacidad de este grupo humano para adaptarse a la propiedad capitalista, y implantada después de la revolución de Mayo.

Astrada asegura que el establecimiento del capitalismo en el Río de la Plata, trajo consigo la implantación del mercantilismo inglés, el cual penetró de manera pacífica¹³ apropiándose de las riquezas. El propósito de los ingleses era controlar la producción del país, por ello se dedicaron a estudiar el territorio. De acuerdo con el pensador argentino, los gobernantes que cedieron a los intereses de los británicos no se dieron cuenta de que la revolución de independencia fue de tipo pre-burgués, es decir iluminista, hija del ideario de la Revolución francesa. Por lo que el objetivo era superar el monopolio mercantilista español, para lo cual aplicaron falsos esquemas sociológicos y económicos, que impusieron al gaucho una adaptación y estilos de vida ajenos a los creados por él.

El estereotipo del gaucho incapacitado para el capitalismo comenzó con el supuesto de que las masas eran holgazanas, por lo que al asentarse en la tierra impidieron la aparición de propietarios. Además de que, supuestamente, sólo se

¹³ Es importante señalar que Inglaterra ya había intentado apoderarse del territorio por vía de las armas.

acomodaron a las ganancias, es decir, no estimularon la industrialización complementaria.

Para Astrada, los críticos obviaron el hecho de que el gaucho no tuvo elección, sólo se insertó o lo insertaron en un sistema del cual desconoció su mecanismo; su ignorancia se debió a la falta de todo tipo de educación y de formación política, condiciones que provocaron un ser humano sin ideario; pero consciente de su primitividad. En este punto debemos detenernos, ya que Astrada replanteó sus ideas sobre la primitividad,¹⁴ así escribió:

[...] no es sinónimo de inferioridad ni salvajismo. En cambio, los caudillos analfabetos o semi-letrados e incluso los ‘estadistas’ letrados –como Sarmiento– representan lisamente la barbarie moral, la civilización foránea, la que oculta la verdadera barbarie, predatoria, en más de una de sus formas.¹⁵

Asimismo Astrada cuestiona la idea de civilización encarnada en ciertos objetos, como un piano así como en determinados ámbitos del pensamiento como la pedagogía de Horacio Mann, e incluso en el abalorio exhibido por los gobiernos mendicantes de Latinoamérica acerca de la democracia representativa, occidental y cristiana.

Por otra parte, cuando el autor se refirió a las diferentes características de las argentinas pampeanas y la citadina, las designó respectivamente la cultura del silencio y la cultura de la cháchara (así la llamó también Ezequiel Martínez Estrada en su *Radiografía de la pampa*).

En este orden de ideas, Astrada se refiere a las impresiones que Carlos Darwin escribió en su *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*,¹⁶ cuando traba contacto con los gauchos, a quienes considera “muy superiores a los habitantes de las ciudades” y también muy obsequiosos y hospitalarios. El filósofo argentino resalta la sobriedad

¹⁴ La manera en la que Astrada redactó esta parte del trabajo, indica que en la primera edición de *El mito gaucho*, fue cuestionado por emplear el término de primitividad, aplicándolo exclusivamente a los indígenas

¹⁵ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, 2a edición., p. 25.

¹⁶ Editorial Gil. 1964.

moral y el control sobre las características temperamentales, virtudes que atribuyó a la cultura del silencio que poseyeron los seres humanos de la pampa “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”.¹⁷ A diferencia de las ciudades en las que se arremolinó el aluvión migratorio y donde se había arraigado la cultura de “la cháchara, 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”.¹⁸

Según Carlos Astrada, lo que debe interpretarse como urbanización de la pampa, en un sentido moral, resulta en la explotación de ésta, debido a los más feroces fines de lucro mercantilista.

5.6 Crítica a una visión intelectual

Uno de los pocos apellidos mencionados en la segunda edición del ensayo fue el de un tal Rossi¹⁹, a quien Astrada lanza severas críticas por los comentarios negativos que dirige al lenguaje utilizado por Hernández en *Martín Fierro*, pues, no corresponde al “idioma de cultura”. A partir de los comentarios de Rossi, el filósofo pregunta sobre: qué entendería Rossi por idioma y por cultura. En opinión de Astrada, este fue un ejemplo evidente de las críticas provenientes desde la academia universitaria, es decir de la burguesía “intelectual” argentina,²⁰ que siempre estuvo alejada del pueblo y que vivía encerrada en sus cubículos y bibliotecas con excelentes textos de pensadores extranjeros.

¹⁷ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, 2a ed., p. 32.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ De quien sinceramente no puedo decir nada, por no contar con referencias.

²⁰ *Ibidem.* Astrada cita el texto de Rossi como “Romance de la pulpería”, p. 9, Río de La Plata, 1944.

El filósofo también cuestiona a Rossi su actitud mostrada ante el uso de ciertas palabras que se encuentran en el *Martín Fierro*, postura que Astrada resume en la frase “inmoralidad hablando de moralidad”. Apunta que sólo los detractores del poema ignoraron que en “todo el epos la acción se localiza en un ámbito tempo-espacial, y que en aquél se exalta y glorifica no sólo el coraje, la generosidad, la fidelidad a lo gentilicio, sino también la crueldad y la astucia”.²¹

Astrada llama la atención en la censura que hicieron los críticos de la ortografía utilizada por Hernández, pues no cumplía las reglas del castellano. A lo cual el filósofo respondió, no habían comprendido que las voces transcritas pertenecían al lenguaje popular y que la intención del autor fue recuperar la oralidad. Al respecto puedo argumentar que Hernández conservó la métrica y el ritmo de las octavillas y además incorporó los arcaísmos que aún empleaban los gauchos.

Otro de los temas censurados que retomó el filósofo fue la exaltación de la valentía de algunos de los personajes de *Martín Fierro*, aspecto que lo motivó a preguntar por la validez de un cuestionamiento proveniente del estrecho criterio de la moral burguesa que, al igual que con las críticas sobre el lenguaje, también estaba alejada de la manera en la que vivía el pueblo.

Esta última idea resaltó las intenciones de Carlos Astrada de distanciarse de la visión académica y colocarse dentro de lo social-popular, quizá con el propósito de expandir el ámbito de influencia de sus ideas.

5.7 El tratamiento del indígena y su relación con el gaucho

En relación con el tema del indígena, Astrada escribió una apología de la forma en la que Hernández presentó este personaje en su texto. Debido a que los detractores de la

²¹ *Ibidem*, p. 8.

obra no se percataron de que la idea del autor fue hacer una “copia de la realidad”. Así, la mala imagen del indígena en el poema era una síntesis de “lo que pensaban acerca de los mismos las poblaciones de la campaña sugestionadas por las leyendas creadas ex profeso”.²² El filósofo argumentó que el estereotipo creado en torno al indígena en aquella época tenía el fin de justificar la conquista del desierto.

Otro de los temas revisados por Astrada fue la manera en la que el *epos* hernandiano presentó la relación del indígena con el gaucho. El filósofo ubicó en un marco histórico el concepto de un doble sello telúrico, mismo que se sustentó con el hecho de que durante la revolución de independencia, se intentó unir a los indios pampas con los gauchos para enfrentar a los españoles. Por esa razón es que después de la gesta emancipadora, se hizo la paz con los indígenas, cuyos jefes se entrevistaron en Buenos Aires con el presidente del primer triunvirato, Feliciano A. Chiclana. Sin embargo, según Astrada, las buenas intenciones de este personaje no se cumplieron y la guerra contra los indígenas se consumó en 1881.²³

En contra de la imagen negativa del indígena, el filósofo argentino señaló que quienes se aventuraron a cruzar la frontera, a pesar de las terribles historias que se contaban acerca de la barbarie de los indígenas, encontraron sociedades bien organizadas, donde se había instituido el matrimonio, se respetaba a la mujer, se obedecía al cacique y el pueblo era consultado cuando sus intereses estaban en juego. Según Astrada estas sociedades se encontraban en un estado medio, es decir, en transición de la primitividad hacia la civilización. De hecho había una mayor civilidad entre los indígenas que en el resto de la sociedad, ya que éstos nunca privaron de la vida

²² *Ibidem*, p. 11.

²³ Es importante hacer notar que Astrada escribió “el genocidio contra el aborigen, iniciado en 1740, se consumó en 1881” *Ibidem*, p. 12. En este sentido el filósofo expresó la creencia de una época que consideraba que efectivamente los indígenas habían sido exterminados en su totalidad de territorio argentino. Sin embargo, actualmente existen agrupaciones de indígenas que reclaman su pertenencia al país y el reconocimiento de su etnicidad india.

a nadie por la obtención de tierras, por lo que el concepto de civilización no sólo debería aludir a la creación de instituciones para mantener la armonía social, sino el cumplimiento de una práctica humanista. Ahora bien, respecto a las características de civilización, el filósofo señaló que los indígenas establecieron un comunismo primitivo, similar al de los iroqueses. Un dato relevante que ofreció Astrada, desde su postura marxista, es que los indígenas no conocieron la propiedad privada.

Acerca de las leyendas de la fiereza del indígena, el pensador argentino citó a Daireaux, quien levantó el velo sobre todas las falsedades utilizadas para justificar la campaña del desierto. Una de éstas fue la supuesta crueldad de los castigos que infligían los nativos a los capturados, acerca de lo cual señala que ni eran tan malos, ni tan audaces, ni su fuerza numérica tan grande como se hizo creer. En cuanto a la captura de la gente, en particular mujeres, Astrada refiere que Daireaux tuvo una explicación, la cual consistió en señalar que el indígena busca la hibridación con el fin de mejorar su raza, así apuntó: “en su inocencia de primitivo y en la certera intuición de su instinto vital, estaba exento de la superchería de la pureza racial”.²⁴ Posteriormente, el autor señala que robaba en especial a la mujer cristiana por amor a la civilización, ya que era la única manera de recibir lecciones de civilización.

En defensa de las ideas de Daireaux, Astrada señaló que los indígenas no secuestraron a las mujeres para hacerlas esclavas de sus propias mujeres, sino que las convirtieron en sus esposas legítimas. En este punto, pudimos inferir que los cuestionamientos se orientaron a señalar como justificable el robo de mujeres por el hecho de querer mejorar al propio pueblo. Esto último tiene que ver con la anécdota relatada por el pensador argentino, en la que un cacique propició las relaciones de su

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

propia mujer con un francés, con lo cual esperaba asegurar a sus herederos todas las cualidades de raza.

Líneas más adelante Astrada pregunta qué superioridad podrían reclamar el español y sus descendientes, tal vez sólo la de haber llevado animales domésticos, entre ellos el caballo y la vaca, sobre todo los equinos, ya que los indígenas se convirtieron en excelentes jinetes, maestría que heredó el gaucho de la primera promoción pampeana.

Posteriormente, Astrada expresa que, de acuerdo con sus investigaciones, hubiera sido más importante analizar la influencia de las leyes europeas que las de las armas modernas sobre los pueblos indígenas.

Este último punto me da la pauta para desarrollar el tema sobre el origen etimológico y étnico del gaucho.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO VI

EL GAUCHO: ORIGEN ETIMOLÓGICO Y ÉTNICO, Y SU RELACIÓN CON EL INDÍGENA

Aquí me pongo a cantar
Al compás de la vigüela,
que el hombre que lo desvela
una pena extraordinaria,
como la ave solitaria
con el cantar se consuela.

José Hernández

6.1 La propuesta de Carlos Astrada

En este capítulo desarrollo las ideas de Astrada acerca del origen etimológico y étnico del gaucho. En la segunda edición de su ensayo, el autor consultó el artículo “Das Wort Gaucho” de R. Lehmann-Nitsche, quien apuntó que la palabra “proviene de la andaluza *gaúdsho*, que surgió a fines del siglo XVIII, en los países de El Plata y significaba ‘bandido vagabundo’ ”.¹ Para el pensador argentino la información era errónea, ya que el concepto peyorativo se troqueló en ciertos círculos coloniales y en la posterior oligarquía de ascendencia española. Investigación que por lo tanto no le mereció ninguna confianza.

Para Astrada, hubo otros análisis más afortunados como el de E. Daireaux, quien en 1888 dijo que gaucho tenía origen en la palabra árabe *chaucho* que designaba al pastor.

¹ Carlos Astrada, El mito gaucho, 2ª edición, *Op. Cit.*, p.38.

A decir del filósofo la invasión árabe a España posibilitó la introducción de este vocablo, una vez en América “al vocablo los criollos lo trocaron en gaucho en las provincias de El Plata”.² Esta justificación histórica dejó más convencido a Carlos Astrada. Incluso recordó que por aquellos años, en la década de los sesenta, todavía en Sevilla (Andalucía) y en Valencia, se le llamaba *chaucho* al conductor de ganados.

En la introducción del ensayo Astrada expuso que en lo que corresponde al sentido étnico el gaucho no fue heredero directo de los hispanos, ya que la efectiva “ascendencia es árabe, proliferación en la que vino a injertarse el caudaloso aporte inmigratorio, principalmente latino, asimilado en parte hasta el tuétano por nuestra tierra, nuestro medio y nuestro clima”.³ Este supuesto le permitió al autor apoyar su propuesta sobre el origen de la palabra “gaucho”, así como las características en el estilo de vida de los gauchos mismos.

En cuanto a la representación del gaucho, Astrada mencionó que Rossi (de quien ya se habló) otorgó a este personaje un origen uruguayo y que Hernández se inspiró en los gauchos que observó en Paysandú. Este tipo de afirmaciones le parecieron disparatadas al autor, pues ignoraban que en Latinoamérica esta figura era de una *generatio aequivoca* ya que hay gauchos en Río Grande do Sul, en el litoral argentino-uruguayo, Chile y Venezuela, sólo que en esos países tienen otro nombre. Cabe aclarar que Astrada hizo referencia a un estilo de vida más que a un determinado grupo humano. Además, el gaucho en el que se inspiró Hernández era el de la pampa.

En lo que se refiere al aporte étnico del gaucho existen diversas propuestas, por ejemplo, el caso de los gauchos judíos, sobre quienes Alberto Gernuchoff escribió una obra, donde expuso el estilo de vida y las experiencias del grupo al que él perteneció, y

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p. VIII.

que llegó de Ucrania.⁴ El prologuista del texto de Gernuchoff, Luis Emilio Soto, expresó “abundan en los gauchos judíos páginas de aguda observación sobre la idiosincrasia de los inmigrantes originarios de Ucrania así como la influencia del medio sobre sus rancias costumbres”.⁵ En nuestra opinión, entonces Astrada no anduvo tan errado.

Antes de proseguir con las anotaciones históricas de Astrada, es necesario desarrollar una breve historia del gaucho.

6.2 El gaucho ¿representativo de la argentinidad?

En este capítulo no intentamos descubrir nuevos datos sobre el gaucho o el origen de la palabra ni sobre las peculiaridades o rasgos de personalidad que caracterizaron a este grupo humano, sino profundizar en datos relevantes sobre este grupo, para ampliar nuestro entendimiento sobre la concepción astradiana.

Años antes de la publicación del ensayo de Carlos Astrada, ya había voces que alertaron o anunciaron el error en que se incurrió al considerar al gaucho como el grupo humano característico de Argentina, ya que junto a ellos se desarrollaron otras asociaciones humanas que tuvieron importancia semejante para representar el modo de vida y los rasgos esenciales de la argentinidad. Sin embargo, lo fundamental es comprender por qué los gauchos han ocupado un lugar predominante en la historia de Argentina, y aquí se debe la trascendencia del *Martín Fierro*.

⁴ Al huir del antisemitismo europeo del siglo XIX, algunos judíos emigraron buscando su Sión, que de acuerdo a disputas de la época ya no se ubicaba sólo en Palestina, sino en aquel lugar donde reinara la paz y la felicidad. La propuesta de Inglaterra de trasladarse a alguna región de Uganda no convenció a la mayoría de ellos y decidieron viajar a otros territorios. Los principales destinos en América fueron Estados Unidos o Argentina, siendo el segundo el preferido. Así, con la ayuda del barón Hirsch, fundaron las colonias agrícolas de Moisés Ville (hoy Santa Fe), y de Domínguez (Entre Ríos). Aunque si bien la comunidad judía databa desde 1868, fue a partir de 1888 cuando se intensificó el arribo de un gran contingente de judíos originarios.

⁵ Alberto Gernuchoff, *Los gauchos judíos*, Buenos Aires, Mila-Editor, 1988. Col. Raíces 34, p. 23. El énfasis es mío.

Un ejemplo crítico del gaucho como representante de la argentinidad se encuentra en Ángel Emilio Coni, ya que en 1938 fue uno de los primeros historiadores en llamar la atención sobre lo que él consideró un error de ignorancia. Señaló que la Argentina se caracterizó como una zona habitada por los indios pampas de quienes, según historiadores, recibió su nombre una porción muy extensa del territorio. No obstante, para Coni en esa región no existió la mezcla entre el español y el indio, pues la mayoría de los nativos que habitaban allí, huyeron hacia el norte; es decir, se alejaron cuando advirtieron la llegada de los primeros hispanos. Asimismo afirmó que los indígenas locales no eran pampas ni araucanos, sino que pertenecieron (o pertenecen) a la gran familia guaraníca. En opinión de Coni, la confusión provino debido a que éstos (pampas y araucanos) fueron vistos por el expedicionario Garay, quien fundó por segunda vez Buenos Aires.

Otra idea respecto del nombre la expresó Carmen Bernard quien señaló: “la pampa todavía no existía: ese nombre peruano le será dado por los españoles, que designarán todo cuanto no tiene equivalente en Europa mediante términos tomados de la lengua indígena”.⁶

Sin embargo, a pesar de los aportes históricos legados por Coni, entre otros que cito más adelante, los datos más recientes apuntan a que los pampas habitaron esa región.

Ahora bien, los pampas fue una denominación que en realidad agrupaba a distintas etnias: araucanos, tehuelches, querendíes y dixguitas (estos últimos de una importancia considerable, ya que afirmaron conocer el territorio donde Atahualpa escondió sus tesoros), entre otros; además de los yaganes y los onas, en las islas meridionales.

⁶ Carmen Bernard, *Op. Cit.*, p. 15.

Un dato relacionado con el tesoro de Atahualpa no es de menor importancia para mi investigación, ya que permite comprender por qué los españoles se interesaron en explorar el territorio que hoy ocupa Argentina. De modo que este es un punto de apoyo para continuar la reflexión sobre el gaucho.

6.3 La búsqueda de la riqueza

Una interpretación interesante sobre la formación de Argentina la encontré en *Las metáforas del fracaso. Desencuentros y utopías en la cultura argentina*, de Graciela Scheines, quien se refirió al descubrimiento del continente americano. Ella sostiene que fue el mismo Cristóbal Colón quien inició el mito del paraíso, por lo que después se concibió América Latina como el espacio propicio para la utopía, para la construcción de la sociedad perfecta, alejada de los males creados por las viejas sociedades europeas y donde, supuestamente daría inicio una nueva humanidad.

La búsqueda del oro motivó a los posteriores viajeros a adentrarse al territorio al que recién habían llegado. En esos años cobró vida la leyenda de El Dorado, que impulsó a los conquistadores a destruir y matar para obtener información sobre la localización de la tierra imaginaria. También es oportuno recordar las especias, que para algunos historiadores como Josefina Muriel, fue lo que motivó el viaje del almirante.

Uno de los relatos que confirman las intenciones de obtener riquezas, es el citado por José Luis Romero en su *Breve Historia de la Argentina*,⁷ donde refiere que fue Alejo García (sobreviviente de la expedición comandada por Juan de Díaz Solís en las costas orientales) quien narró la historia del Rey Blanco, que había escuchado de los indios, en cuyas sierras abundaban el oro y la plata. Seducido por esa noticia, emprendió el camino hacia ese lugar “luego de llegar y de confirmar la noticia, regresó hacia la

⁷ José Luis Romero, *Breve historia de la Argentina*, 3a edición, Buenos Aires, EUDEBA, 1971., Colección Estudios, Serie del siglo y medio. 95 pp.

costa”,⁸ lo que comunicó logró entusiasmar a sus compañeros quienes se lanzaron a la búsqueda de ese territorio, Alejo García también fue muerto por los indios.

Con base en ello, José Luis Romero escribió: “poco después, El Mar dulce, como lo llamó Solís, comenzaría a ser llamado Río de la Plata, en testimonio de esa esperanza”.⁹ Palabras que coinciden con lo dicho por Gabriela Scheines respecto a la esperanza en la riqueza de ese territorio, Scheines además señaló que si no fuera así, entonces por qué los nombres de Río de la Plata y Argentina a un territorio que carece de minas.

Debido a la búsqueda de riquezas, los primero exploradores fundaron ciudades que sirvieron de base para expediciones posteriores. Además de los problemas causados por las pestes, el hambre, los ataques de los indios y, por si eso fuera poco, también tuvieron que protegerse contra los ataques de los piratas ingleses y holandeses, por lo que “la fundación de Buenos Aires (Sta. María del Buen Ayre) en 1536 está marcada por ese sino atroz”.¹⁰

Al igual que en el resto de los territorios conquistados, los españoles implantaron el sistema de la encomienda. Para José Luis Romero, el autoritarismo de los Austrias se impregnó en el territorio. Así, el poder del rey fue, de alguna manera, legado al encomendero, quien se sirvió de los indígenas a completa satisfacción de sus intereses. Así también, fue la unión forzada de las indias con los españoles, de la cual nació un nuevo grupo humano cuyo individuo fue conocido en Argentina como gaucho.

⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁹ *Idem*.

¹⁰ G. Scheines, *Op. Cit.*, p. 18.

¹² Estudio Introdutorio de Beatriz Bosch, en Emilio A. Coni, *El gaucho, Argentina- Brasil-Uruguay*, SOLAR/Hachette, 1969, p. 8.

¹³ *Ibidem*, p. 7.

6.4 El Gaucho

Las profundas y difíciles discusiones que se suscitan en la actualidad en torno del gaucho, comienzan con los debates sobre la oscura etimología del nombre mismo. Raimundo Lazo dice que hay dos etimologías: gauderío y gaucho y que, por no haberse deslindado la historia de ambos nominativos de manera condensada, se continúa en el debate. Esto se debe a la distinta acentuación de los términos, por lo cual es posible inferir que se trata de elementos de diferente formación lingüística, tal vez incluso desde su origen mismo.

Lazo afirma que no se ha seguido una investigación rigurosa de la influencia de la palabra *gaudere* proveniente del latín. Lo mismo ocurrió con la palabra francesa *gauche*, por esa causa aún se desconoce su repercusión en los vocablos gauderío y gaucho.

Como señaló Astrada, cuando se hacía referencia al gaucho se hablaba del vagabundo o changador de ganados, sujeto que por ser nómada fue considerado como una pesadilla por parte de los estancieros y autoridades de la banda orientada de Uruguay, en Entre Ríos y en Santa Fe.

Por tradición, el gaucho se le asocia con el caballo y el ganado vacuno, datos históricos imprescindibles para interpretar la representación en el imaginario social de los argentinos, y su concepción acerca de ese grupo humano, así como por qué se convirtió en uno de los símbolos del espíritu argentino. Por ello profundizaremos en la historia del gaucho, junto con otros temas, como el caballo y el ganado.

En el caso de los equinos, éstos se introdujeron en 1536 por Mendoza, pero al despoblarse la ciudad por primera vez en 1541, los caballos se dispersaron por el campo, donde encontraron terrenos fértiles para su alimentación, lo que propició su reproducción.

La historia del ganado vacuno es un poco más extensa, ya que como lo señaló Ángel E. Coni, este tipo de vacada no fue exclusiva de Buenos Aires, por lo que no se debe asignar esta peculiaridad a los gauchos, ya que otros grupos humanos también experimentaron esa convivencia. Para Coni, el rebaño vacuno entró por el Brasil:

[...] y de allí a la Asunción, llevado por los hermanos Goes en 1555, y en 1568 Felipe de Cáceres trajo otra partida, ya más numerosa, de Santa Cruz de la Sierra. Del Paraguay el vacuno se extendió a Santa Fe, Buenos Aires y Corrientes, a donde fue llevado en el momento de fundarse cada una de estas ciudades. En el norte, fue traído a Santiago del Estero desde la Jerena en Chile y el conquistador Pérez de Zurita en 1557; sucesivas partidas desde el alto Perú concluyeron de poblar con ganado vacuno el resto del territorio de la gobernación de Tucumán.¹¹

En cuanto a la historia de los gauchos podría mencionar varios datos, pero sólo citaré uno de los puntos relevantes: este grupo humano se desarrolló después de la revolución de independencia, a partir de 1820, cuando Rosas comenzó la expansión de Buenos Aires con sus milicias de gauchos, ocupando las tierras al sur del río Salado, como consecuencia se corrió la frontera, lo que comenzó a transformar la vida de ese grupo humano. En 1833 Rosas se asoció con Facundo Quiroga y emprendió una nueva campaña conquistadora.

Para Carmen Bernard las acciones de Rosas en contra de los indígenas provocaron una exitosa intimidación. “Rosas no trata de exterminarlos, sino de someterlos, y, llegado el caso, manipularlos”.¹² Esta expedición le permitió presentarse como el héroe del desierto y además repartir tierras a sus parientes, factor que pocos años después tuvo gran importancia, ya que la reaparición de los propietarios se combinó con una mayor demanda de carne debido a la invención de cámaras frías. Descubrimiento propiciado por la Revolución Industrial y que permitía conservar alimentos por periodos considerables, como por el cuero que sirvió para fabricar las bandas, por lo que los terratenientes ya no vieron con buenos ojos que los gauchos

¹¹ Ángel Emilio Coni, *El gaucho*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1969, p. 28.

¹² C. Bernard, *Op. Cit.*, p. 150.

mataran vacas sólo para alimentarse, pues en su opinión se desperdiciaba mucha carne y cuero.

Un dato interesante es que 1873 se convirtió en una fecha importante, pues se produjo la muerte de Calfucurá (líder indio) y esto disgregó la Confederación de las Pampas, por lo que se pensó había llegado la hora de barrer a los últimos indígenas, tarea encomendada al coronel Julio Argentino Roca, quien ostentaba el cargo de comandante general de la frontera.

Para Roca era necesario transformar la Patagonia en territorio de cría. Para formar el ejército que llevaría a cabo las batallas se consideraron óptimos a los gauchos, pues con ellos se consiguieron dos objetivos, eliminar a indios y a los gauchos al mismo tiempo. Aunque los segundos, puedo decirlo, fueron transformando su estilo de vida. Como lo dijo Bernard, para 1880 “los gauchos ven que su territorio se encoge con el desarrollo de las estancias y los alambres de púas”.¹³ En este sentido, los textos como: *Martín Fierro*, o folletín *Juan Moreira*, de Eduardo Gutiérrez, publicado de 1879 a 1880 en *La Patria Argentina*, cumplieron una función de denuncia sobre las atrocidades que se cometieron en contra de los gauchos, a pesar de que el mensaje era más sutil. De modo que los abusos y el cambio en las condiciones de vida se combinaron para extinguir al gaucho tradicional. Aunque para Astrada el espíritu de este grupo pervivió en los migrantes que se asentaron alrededor de Buenos Aires.

6.5 El epos y lo gauchesco

Beatriz Bosch afirmó que con la llegada de los ingleses a Argentina, se aplicó el vocablo gaucho a todos los pobladores del campo. Desde el poderoso propietario hasta el errabundo matrero. Confusión que ayudó a crear un halo de simpatía alrededor de

¹⁴ *Ibidem*, p. 204.

ellos. Pero, en opinión de Bosch, ocurrió que fue precisamente esa simpatía junto con “los cambios sociales y económicos sobrevenidos en las últimas décadas del siglo anterior [es decir del siglo XIX] condenan al exilio al gaucho real”.¹⁴ Circunstancia que fue aprovechada para conformar un gaucho ideal, representativo nacional.

Por ejemplo, para Bosch de 1820 a 1870 se utilizó poco el vocablo gaucho, son escasos los documentos o libros en los que se le llegó a nombrar. Pero siempre se hizo referencia a un sujeto deambulante, fugitivo y desertor. Sin embargo, en 1872 se editó el poema *Martín Fierro*, de José Hernández, el cual siguió la línea estilística de Bartolomé Hidalgo e Hilario Ascasubi, por lo que atribuyó “al gaucho un alma sin dobleces, capaz de cantar verdades paladinas”. No obstante, Bosch sostiene que en esta etapa se transformó el mundo de los gauchos y con ello desapareció el estilo de vida que los caracterizaba, como hombres libres del campo que montaban y preparaban buenos asados. Sin embargo, esa forma de vida fue utilizada por los hombres de letras de las ciudades, que se valieron de ellos como vehículos para reclamos políticos y sociales.

Aquí debo aclarar que el estudio introductorio de Beatriz Bosch se basó en las referencias al libro de Emilio A. Coni, para este último no se debía considerar representativa de la argentinidad a una sola provincia en la que se desarrollaron los gauchos, esta fue Santa Fe. Así, Coni no aceptó la doctrina que en su opinión trató de imponer una leyenda como símbolo de lo argentino, pues argumentó que las diez provincias no pampeanas o gauchescas no tendrían importancia para la formación de la Argentina de hoy día. Para Coni, la que tenía el derecho a esa representación era la población criolla que se desarrolló desde la conquista.

¹⁴ Arturo Andrés Roig, en revista *Análisis*, Homenaje a Arturo Andrés Roig, Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano, Universidad Santo Tomás, Colombia, N° 53-54, Vol. XXVIII, enero-diciembre de 1991.

En nuestra opinión, la asignación del gaucho como representante de la argentinidad, se debe a que este grupo recibió más atención por parte de los intelectuales e incluso del pueblo en general. Por ejemplo, Hernández fue el continuador de una literatura gauchesca que tuvo como representantes –como ya apunté– a Bartolomé Hidalgo quien escribió, *Un gaucho de la guardia del monte* (1820) y *Nuevo diálogo patriótico* (1821); a Bernardo Echeverría con su obra *Federales y patrióticos sentimientos del Libre Pueblo Argentino* (1851), y a Hilario Ascasubi y su poema, *Santos Vega* (1872).

De modo que Hernández desarrolló su obra en un contexto que puede definirse como el de un horizonte histórico-cultural común. Al respecto, como Jorge B. Rivera escribió que Hernández no propuso una lectura original, o por lo menos no tan autónoma como podría pensarse, sobre todo si se considera el hecho de que los temas abordados formaron parte de las ideas que caracterizaron ese horizonte común.

En este orden de ideas, es oportuno preguntar, ¿cuáles fueron las características del epos hernandiano que le permitieron destacar sobre otros escritos, y además en el ámbito mundial? Para Jorge B. Rivera, una de las principales características que impartió Hernández a su narración, fue haberla editado como un folleto y esto le permitió llegar a los lectores populares, es decir, el público tuvo un lector que narraba en voz alta la historia de Martín Fierro.

Para entender la relevancia del folleto, es necesario citar a Arturo Andrés Roig, quien en su artículo “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”,¹⁵ apuntó que era fundamental considerar la invención de la prensa periódica una de las innovaciones tecnológicas que permitieron un cambio en la manera de escribir en

¹⁵ *Idem.*

nuestra América en siglo XIX; y que a finales del mismo siglo se generalizó en el continente como prensa diaria.

La importancia del texto de Roig radica en que destaca el hecho de que cada época experimenta una necesidad diferente, nueva, con respecto a las que le anteceden. En este caso, la prensa periódica propició un descubrimiento antropológico: el de la vida cotidiana –bajo la influencia del romanticismo que, como más adelante abordo, permitió una óptica diferente sobre la vida diaria y la construcción de los estados-nación–. De modo que los escritores de los diversos géneros literarios: novela, poesía, crónica y el ensayo adoptaron el estilo periodístico, es decir, con la intención de informar. De ahí la gran importancia de la prensa periódica en el siglo XIX.

Así, la función del lector colectivo –como se llamó al personaje encargado de comunicar el contenido de las gacetas políticas y noticiosas en los medios rurales– sirvió también para incrementar la difusión de gran parte de los tirajes de folletería, lo cual fue relevante en el siglo XIX, ya que su labor no sólo se consistió en mantener informados a pequeños grupos, sino que es probable que ese personaje anónimo despertará en el auditorio el deseo de aprender a leer.

Esos lectores populares no deben ser tomados a la ligera, pues el mismo Hernández recuperó el estilo payadoresco prefigurado por los gauchos cantores para construir su personaje. Además de la ayuda que recibió del grupo letrado para difundir el poema.

Datos importantes son las fechas de edición del *Martín Fierro* es de 1872, mientras que *La vuelta de Martín Fierro* salió de la imprenta en 1879, sin embargo, conocieron el formato de libro hasta 1910. No obstante, Rivera asegura que Hernández ya había advertido la fuerza mercadológica del folleto que, por otra parte, fue tradición en el Río de la Plata.

Otro aspecto relevante es el hecho de que precisamente Buenos Aires y la región del litoral, donde tuvo mayor divulgación el texto, era zona de inmigrantes, ya que entre 1872 y 1894 hubo 15 ediciones de la obra, sin contar las versiones fraudulentas que llevaron a Hernández a entablar juicio contra aquellos que las vendieron.¹⁶

Para Rivera, uno de los aspectos más valiosos de la obra que permitió su difusión fue el hecho de que era un texto de amalgama sincrética. Para comprender esta idea es oportuno citar a Jorge B. Rivera:

La incipiencia del mercado de lectura encontró un elemento correctivo en la figura mediadora del <<lector>>, en tanto que la aparente <<indisponibilidad>> de los sectores inmigratorios o neocriollos fue paliada por un proceso complejo de conflicto e identificación con los componentes, valores mitos y expresiones simbólicas de la cultura criolla, y en especial con las figuras arquetipizadas del gaucho y de su mundo.¹⁷

Esa amalgama sincretizadora, en la que incluyó el tango, el sainete, el circo criollo, el lunfardo y la poesía payadoresca, entre otros elementos culturales, según Rivera fue promovida, o mejor dicho, se consolidó gracias al poema de Hernández. En este sentido, la amplia gama de elementos y de situación geográfica abrió un espacio para analizar la visión de frontera que contextualizó la vida del gaucho.

6.6 Sobre el poema y la visión de frontera

Ezequiel Martínez Estrada calificó el poema *Martín Fierro* como una obra de fronteras, pero no sólo por su ubicación geográfica, política e histórica, sino porque los elementos ambientales que la integraron encajaron perfectamente en un panorama concreto y, el campo y su habitante tienen una iconografía y una psicología que pueden determinar

¹⁶ Rivera menciona que a pesar de que los primeros tirajes no se pueden calcular con exactitud, para la duodécima edición de 1883 alcanzó un tiraje de 58 000 ejemplares, que llegaron a 64 000 con la décimoquinta edición de 1894. Se puede decir, con base en la carta de José Puig y Clavera, editor en 1878, que en el lapso de tres años se vendieron 8 000 ejemplares, lo que significa un promedio de 190 ejemplares vendidos por mes, lo que para la época, y no sólo en Argentina, es una cifra extraordinaria.

¹⁷ Jorge B. Rivera, "Ingreso, difusión e instalación modelar del *Martín Fierro* en el contexto de la cultura argentina", en Élica Lois y Ángel Núñez, *op. cit.*, p. 548.

casi por entero el aspecto más importante y significativo de toda la vida argentina, que momentáneamente puede calificarse, correlativamente, de <<frontera de la inmigración>>.¹⁸

Al respecto, Martínez Estrada destacó que fue entonces cuando se percataron los mismos argentinos de que la historia no era la de Argentina, su país. Se puede decir que la trascendencia de *Martín Fierro* obedeció en gran parte a mostrar el contexto de la vida de los gauchos, respondió a las inquietudes del resto de las comunidades de argentinos. Así, para Rivera, la difusión y recepción de la obra radicó en el hecho de que:

Se lo exhibió, con cierta pertinencia, como el fruto de un enlace casi místico entre el autor, el tema y sus lectores, y no como el producto, menos misteriosos al cabo, de una suma de circunstancias en la que intervenían la calidad literaria del texto, su adecuación nada fortuita a un conjunto de datos del contexto, y la apelación – tampoco aleatoria– a estrategias promocionales que coincidían con los objetivos de Hernández y con la naturaleza específica de sus mercados potenciales.¹⁹

La fuerza que Rivera encontró en la poesía de Hernández, lo llevó a mencionar el trabajo de Carlos Astrada y a reflexionar sobre la posibilidad en ciernes del hombre argentino, que era una tarea definitivamente política. En este punto estoy de acuerdo con Rivera. Aunque este autor también abordó la interpretación de Borges sobre dicho poema. Borges deconstruyó una visión del epos, que según él, estuvo llena de supercherías y asombrosas inadvertencias. Por ello se desentendió de las implicaciones político-culturales, para reivindicar el disfrute de la lectura como placer y no como cumplimiento de una obligación. En este sentido, Rivera presentó dos vertientes distintas y a la vez representativas de la intelectualidad argentina de la década de los cuarenta.

¹⁸ Ezequiel Martínez Estrada, “Muerte y transfiguración de Martín Fierro”, en Élica Lois y Ángel Núñez, *op. cit.*, p. 939.

¹⁹ *Ibidem*, p. 545.

La obra hernandiana permite identificar similitudes con el resto de los pobladores de América Latina, ya que en estos países se tuvo la misma imagen del desposeído, indio o mestizo: un ser flojo, al que había que castigar para que trabajara, perezoso por naturaleza y falta de espíritu emprendedor. Es decir, no se consideraron las circunstancias en las que éste vivió (y se vive), además se ignoró la peculiar visión del mundo que se fue gestando, hasta dar luz a una particular manera de vida. De ahí la vigencia de la obra de Hernández en buena parte del continente.

Martín Fierro adquirió relevancia por su belleza, por su descripción de un estilo de vida y porque denunció las acciones de los gobiernos y de sus funcionarios, que proclamando una progenie “europea civilizada”, abusaron del poder político. Para dar cuenta del valor del epos pampeano, debo citar a diversos autores que lo han abordado a lo largo de la historia.

6.7 El valor de las ideas en el *Martín Fierro*

Para exaltar el valor de las ideas sobre el gaucho y la poesía gauchesca, recurro al trabajo de Liliana Weinberg *El Martín Fierro y la gauchesca en la interpretación de Ezequiel Martínez Estrada*,²⁰ sostiene que lo gauchesco estuvo (y está) presente en Argentina, tanto en las masas sociales como en la esfera intelectual. Weinberg señaló una paradoja citando a Ezequiel Martínez Estrada “lo gauchesco es <<precisamente lo que no vemos porque es lo que somos y además lo que no queremos ser>>”.²¹

Por lo tanto es el dilema de conocer lo que se ha sido, pero para proyectar algo distinto, como ha sido el caso en la mayoría o incluso en todos los países de nuestra América. También se advirtió la lucha por emplear ese pasado que ha sido negado, para

²⁰ Élica Lois y Ángel Núñez, *Op. Cit.*

²¹ *Ibidem*, p. 615.

construir una propuesta de identidad que dé luz sobre las actitudes que se han de tomar para proyectar un mejor futuro.

Por ejemplo, Liliana Weinberg señaló que Martínez Estrada construye una interpretación del gaucho como “sino” histórico y cultural, y con ello le otorgó un valor genético a lo gauchesco, por lo que podía ser comparado a lo normando o sajón. En este sentido, Martínez Estrada lo convirtió en un valor estilístico y fisiognómico-cultural, presentándolo, por lo tanto, en un destino. Tal y como lo hizo Carlos Astrada, pero desde una perspectiva diferente ya que Martínez Estrada se enfocó en la visión de un folclor viviente jamás tomado en cuenta; mientras que para Astrada el gaucho fue la imagen del paria, del desheredado, es decir, en lo político, sin resaltar tanto lo cultural. En opinión de Liliana Weinberg, Martínez Estrada lo consideró representante del mestizo, pero asociando el poema a la denuncia política, ya que Fierro era uno de tantos que sufrieron y sufren el despojo perpetrado por sus autoridades.

Hasta aquí es posible advertir cuatro líneas de recepción del epos hernandiano. La primera destaca el carácter reivindicativo y aleccionador, que hizo Pablo Zubieta. La segunda, presenta argumentos que desarrollaron las desventuras y cualidades de un personaje característico, “en trance de desvanecimiento como tipo histórico”, fue el caso de Juan María Torres. La tercera intenta legitimar a los sujetos del poema como símbolos de los valores fundantes de la argentinidad, es el caso de los textos de Lugones y Rojas. Por último, la cuarta línea de recepción expuso el carácter artístico de la obra, la sometieron a las convenciones y retóricas de la literatura, como lo hizo Borges.

Finalmente, la riqueza del texto de Hernández, aunada al desarrollo anterior y posterior a la poesía gauchesca, permitieron considerar al gaucho símbolo de la argentinidad. De una u otra forma la historia argentina se vio reflejada en la experiencia de esos seres humanos. Esto no significa que no existan otros grupos, como lo señaló

Ángel Emilio Coni, pero su historia, modo de vida y aportes culturales no se han abordado con tanta meticulosidad y abundancia, como ocurrió con los gauchos.

No es posible terminar esta parte de la investigación sin mencionar lo que sucedió con la historia de los pueblos indígenas.

6.8 La historia de los pueblos indígenas del Plata

Para relacionar este acápite con la investigación es pertinente aclarar que la visión de la naturaleza en Argentina prescindió de la imagen del indígena ya que supuestamente éste fue exterminado, por lo que su lugar fue tomado por el gaucho como fundamento de la argentinidad.

En el caso de Buenos Aires, la historiografía desarrollada hasta mediados del siglo XX deja establecido que para 1695, es decir, a finales de siglo XVII (cuando adquirió el rango de capital), no hubo una historia de los pueblos indígenas que recuperar. Esta propuesta se fue consolidando con el correr del tiempo, sobre todo, a partir del siglo XIX con la campaña de conquista del desierto. Proceso que se desarrolló junto con el impulso a la inmigración europea, la cual adquirió relevancia para el progreso de la nación.

En este sentido los debates suscitados acerca de la posibilidad de “abordar” el tren de la modernidad, trayendo para ello gente nacida en Europa, fue un proyecto que subsumió el trabajo de otros seres humanos, que buscaban preservar el conocimiento de los pueblos indígenas de la región para el futuro. Así, el proyecto civilizador impuso una manera de pensar en gran número de los sectores educados, sin embargo, como ya expresé con anterioridad, con el desarrollo de la historia del gaucho y de lo gauchesco, siempre hubo voces que intentaron luchar contra esas exigencias intelectuales y economicistas.

En los últimos años una de las contraposiciones que trataron de ofrecer un panorama más completo de la historia, así como del pensamiento de la región del Plata, proviene de Hugo Eduardo Biagini, quien escribe que las intenciones de excluir las cosmovisiones indígenas en nuestra América fueron constantes, pero como ya se mencionó, el caso de la región del Plata fue más notorio, ya que a los indígenas que habitaron allí se les consideró seres que vivían en un craso salvajismo. Por otra parte, el mismo autor refirió que desde la época virreinal se encontraron testimonios enaltecedores sobre el nivel de desarrollo cultural de dichos pueblos. Además, esas investigaciones se reforzaron en la época de la independencia. Entre los autores que Biagini citó, destacan los nombres de Juan María Gutiérrez, Francisco Bilbao, así como Ricardo Rojas y su ideario nativista, entre otros.²²

Al respecto, las orientaciones que intentaron conocer las culturas que habitaron nuestra América son fundamentales para reconstruir el pasado, al igual que las investigaciones que trataron de evitar que se perdieran los aportes culturales de los pueblos indígenas, por lo que posibilitaron la reconstrucción con criterios más amplios, así como proyectar opciones para el futuro.

Abordar la historia del gaucho, de lo gauchesco, así como las diversas interpretaciones de Martín Fierro, me permitió comprender el contexto en el que se desarrolló el poema pampeano y acercarme al por qué Astrada lo eligió como base de su ensayo.

6.9 El origen étnico del gaucho según Astrada

Para Carlos Astrada el gaucho fue resultado de la hibridación del indio con árabes andaluces, además, consideró la afirmación, que el indio resistió la penetración hispana

²² Cf. Hugo Eduardo Biagini, *Panorama Filosófico argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985. Col. "Lectores".

y el gaucho no, porque el primero era de índole servil. A decir del filósofo argentino lo que ocurrió en, la conquista del desierto, fue que el gaucho reingresó genéticamente en el aborigen –pues ya provenía de éste– por ello lleva doble sello telúrico.²³

En cuanto al destino histórico del gaucho, el autor declara que fue falsa el acta de defunción que se le hizo al gaucho, pues éste, como clase social, alentó, metamorfoseando en constante palengenesia, el sector mayoritario de la vida argentina. En cambio la clase acomodada, minoritaria, fue la de lo forastero, la colonialista, lo antiargentino que requiere ser superado por vía de la insurrección.

Astrada recordó que en los “señorcitos” encomenderos (vascos y asturianos) que llegaron a Argentina con Juan de Garay en 1580, quien arribó a las costas del Río de Solís o de La Plata, tenían prohibido macular la pureza racial por medio de uniones con mujeres indígenas. En cambio los soldados “moros andaluces, llamados soldados rasos o libres, sí podían convivir con las mujeres indias. Este fue el origen de la hibridación fecunda, de la que salió nuestro gaucho hijo de la llanura”.²⁴

Para Astrada, el pulso vital de la liberación sólo late en el corazón de los criollos, cuyo ancestro telúrico y sanguíneo fue el gaucho ya injerto en el indio. Por ello, la clave de la empresa liberadora fue la insurrección agraria.

²³ Más adelante Astrada habló de los tres principales grupos indígenas que se encontraban en la región, como los quichúa, guaraní y los araucanos, razas “por una singular coincidencia [...] estas tres razas dirigieron al mismo tiempo y por acuerdo común sus emigraciones hacia un mismo punto, que parece ser el punto indicado por las misteriosas leyes de la naturaleza, para su concentración”, *Ibidem*, p. 13.

²⁴ *Ibidem.*, p. 41.

CAPÍTULO VII

NUEVAS REFLEXIONES EN TORNO A LA ARGENTINIDAD

El sentido de la argentinidad.
Ya con sólo enunciarla,
esta frase suena extraña
porque apenas tiene crédito en nosotros,
no encuentra en la persona
el necesario campo crédulo
y responsable. Es una oración blanca,
por similitud con esas voces blancas
con que se habla en América de las cosas
del espíritu y la cultura, es decir,
en términos puramente locutorios
y no consubstanciados.

Francisco Romero

7.1 Pueblo político, pueblo y populacho

Entre las reflexiones que Carlos Astrada introdujo en la segunda edición de *El mito gaucho* destaca el acápite “Las dos muertes de Vizcacha”, éste es el ejemplo más claro sobre su cambio de pensamiento político. Es importante señalar que en el subcapítulo 7 de la primera edición, “las dos muertes de Vizcacha”, de la primera edición, Astrada expresó su idea del despertar del pueblo argentino, por lo que terminó el párrafo señalando que la oligarquía había muerto “con susto y sin gloria, sin un gesto viril, sucumbió, pero no de muerte natural”. En el último párrafo de la segunda edición, el autor agrega otro, en el que se lee: “sucumbió, pero no de muerte natural ni definitiva”. Después de ese punto final, nuestro autor añadió una serie de acápites nuevos. Sin embargo, en la reedición de 1994 –en la cual fundamenté los principales datos de la presente investigación–, Alfredo Llanos (el editor) conservó el final de la edición del 1964, pero no agregó los 12 subcapítulos, ya que de acuerdo con él se mantuvo fiel a la

primera publicación. De la nueva información incluida por Astrada sólo quedaron las siguientes líneas: “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”. De manera que Llanos combinó las dos ediciones.

El tema sobre la enfervorización del pueblo por un seudojefe que sólo dejó una doctrina: “el justicialismo: menos pobres y más ricos”, iba dirigida a Perón, en primer lugar por su huida, ya que un líder que abandona no puede considerarse como tal: “sólo puede seguir figurando como tal para masas y dirigentes moralmente pauperizados o para deshonestos albaceas que quieren capitalizar su herencia”.¹ Pero la mayor molestia del autor hacia Perón fue que éste desvió la atención de los argentinos, quienes, en lugar de avocarse al estudio y conocimiento de su pasado, se dedicaron a discutir acerca del justicialismo, es decir, el pueblo fue “enfervorizado”, por lo que volvió a perder el rumbo y, por ende, no pudo proyectar un futuro.

En los subcapítulos que el autor introdujo en la segunda edición del ensayo, compara el movimiento peronista con otro que consideró también engañó y timó al pueblo como un hermano gemelo, la llamada “revolución libertadora”, a cuyos miembros Astrada también llamó como lo hacía el resto de la población: una tribu de gorilas. Aunque con sus diferencias, pues en opinión del filósofo argentino, la última fue éticamente inferior al peronismo, ya que los gorilas vengativos que la dirigieron sólo se abalanzaron sobre los cargos públicos, entre éstos los puestos docentes de la Universidad. Esta crítica refleja su alejamiento de las aulas. En este sentido, sólo se trató del revés de la tortilla “revolucionaria”. Para él, no hubo ningún cambio para beneficio de la población.

¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, 2ª edición, p. 119.

La crítica que Astrada hizo a los líderes de la “revolución libertadora” se enfocó en la actuación de éstos en el ámbito académico, que a decir del filósofo, se caracterizó por llenarse de “genios” que se afanaron por mostrar su sapiencia, pues se adueñaron de personajes, y en muy poco tiempo se hicieron pasar por especialistas en Rivadavia y Sarmiento, entre otros. El pensador cuestionó la improvisación de profesores, cuya calidad de novatos quisieron superar presentándose como expertos en el conocimiento de personajes centrales para la construcción de la nación Argentina. De ahí que, como abordamos más adelante, el autor se preocupó por integrar capítulos finales en los cuales reconsideró los aportes de Echeverría y de la “Joven generación Argentina de 1837”, para exponer cuál había sido el proyecto de nación de estos ilustres personajes.

Consideramos oportuno señalar que la crítica astradiana fue semejante a la objeciones formulados por gran número de maestros cuando el peronismo llegó al poder, esto significa que todos los profesores fueron improvisados y que por ende descendió la calidad de los estudios. Por lo que si somos consecuentes, entonces hubo un atraso de muchos años en la calidad de la enseñanza, por lo que se tendría que evaluar si realmente los cambios en el profesorado perjudicaron de manera sensible la calidad de los profesionales que egresaron de la universidades argentinas.

Es evidente que Astrada no se dio cuenta de que repitió las críticas, sobre todo al cuestionar las tesis de algunos historiadores que quisieron demostrar ciertas originalidades, por lo que para señalar los errores que el había advertido citó las palabras que Nietzsche pronunció en contra de los cultores de la historia monumental, negadores del presente: “dejad a los muertos enterrar a los vivos”. Frase que Astrada adoptó a las circunstancias del momento histórico y en un sentido más directo expresó: “dejad que los vivos vivan de los muertos”. Como los enterrados ya no podrían corregir a los vivos, él se consideró apto para corregirlos.

Otro de los grandes problemas que planteó la época consistió en el cambio político, por lo que fue principalmente el de la falta del gran ideal argentino de liberación lo que en opinión de nuestro autor más afectó, ya no sólo porque la elite no tomó en cuenta al pueblo, sino porque incluso los ortodoxos de izquierda siguieron de manera ciega los postulados de las instancias internacionales. De tal modo que, en su opinión, el bastón de mando les exigió una sumisión sectaria, racista y occidentalista, inspirada en un marxismo indocto y de cartilla.

La sociedad, en general, careció del ideal de liberación porque: “el pueblo político, es decir, el pueblo ideológicamente politizado, con *pathos* nacional, está disperso y no ha sabido nuclearse en torno a un verdadero programa argentino”.²

Así, Astrada retomó algunas propuestas del primer ensayo, y en la segunda versión de éste trató el tema de la conquista de la conciencia nacional. Sobre el mismo refirió que cuando el pueblo existe en verdad “es *natura naturans*, que cohesiona una comunidad y un Estado que es lo *naturato*”.³

Aquí es oportuno preguntar qué entendió Astrada por pueblo. Antes de responder cabe mencionar que el filósofo concibió el término en dos sentidos: el pueblo político y el pueblo. Por pueblo político comprendió el conjunto humano que “protagoniza siempre la evolución o la revolución económica, social y política, y así crea sus propias estructuras, dentro de las que ha de encauzar su vida y sus realizaciones”.⁴ Por otra parte, pueblo sin el agregado de político fue “un vocablo de sentido indeterminado con relación al grado de conciencia que de su unidad y orientación ideológica poseen los que lo integran”.⁵ Visto así, la conciencia de unidad y una orientación ideológica constituyen la razón de existencia de una Nación, porque

² *Ibidem*, p. 125.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

también se concreta una interpretación que concierne a su vigencia histórica, y a su futuro. Según Astrada, se crearía lo que Renan denomina “un plebiscito cotidiano”. Por nuestra parte, podemos agregar que, cuando un pueblo alcanza la madurez ideológica, crea los mecanismos para su participación en las decisiones del gobierno y se convierte en pueblo político.

Entre los nuevos aportes que ofreció Astrada en su concepto de pueblo, distinguió el populacho, ya que el pueblo no era una suma de unidades integradas en una bandería o dicho de otro modo, conglomeradas en torno de algún espectáculo del cual forman la parte pasiva. Tampoco es pueblo la plebe bárbara “sin sentido del deporte, que llena los estadios de fútbol de nuestras ciudades y de las del Continente”.⁶ A decir del filósofo, el populacho era tanto la suma de las unidades de la tribu selecta de los gorilas que se consolidó en la mal llamada revolución libertadora, como las unidades peronistas. Así como los terratenientes y profesionales que buscaron colocarse en las unidades administrativas del Estado. Con base en ello, puedo inferir que para Astrada, todo aquel que viera por sus intereses personales sin preocuparse por el destino del pueblo argentino, formaba parte del populacho.

Astrada señala que la noción de pueblo, se desarrolla desde el Renacimiento, en todo discurso, sin un conocimiento pleno de lo que designa en su origen: “de ahí que la invocación indiscriminada al pueblo por parte de nuestros políticos, o es demagogia o se tiene una noción del ‘pueblo’ ya perimida”.⁷ El filósofo argentino se apoya en las ideas de Renan para referirse al pueblo que empezó a asumir las modernas democracias. Astrada buscó la manera de abrir un espacio a la población en general, para que se percatara de la importancia de unirse en torno de un proyecto de nación; pues desde la

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem*, p. 126.

perspectiva del pensador, el pueblo estaba disperso por todo el territorio argentino y sólo el norte de su acción sería “señalado por una doctrina y un ideal de liberación”.⁸

7.2 El sentir y su modo de actuar

Astrada abordó también el tema de la distinción sobre los modos de sentir y actuar de los argentinos del pueblo y de la elite. Para ello recurrió a otro personaje del *epos* hernandiano, Picardía el infortunado hijo del sargento Cruz, quien se hizo amigo del hijo segundo de Fierro ya que la experiencia era semejante.

La vida del segundo hijo de Fierro está marcada por tristes sucesos a causa de su pobreza. Tiempo después es acogido por sus religiosas tías, quienes le inculcan sus creencias de manera tan estricta y contradictoria que por el simple error de expresar en un rezo el nombre de San Camilucho en lugar de San Camilo, refiere Astrada, “poco faltó para que le preparasen una hoguera purificadora”. Por otro error de dicción, el castigo fue quedarse sin un mechón de cabellos, vía un tirón furioso por parte de las tías. Como resultado de ese persuasivo método de catequización, Picardía se volvió escéptico respecto a las excelencias del dogma. Sin embargo, a pesar de la incredulidad, este personaje mantuvo a través de sus acciones una actitud habitual en los argentinos, la exaltación de “la necesidad y bondad de la tolerancia, virtud ingénita en la mayoría de los argentinos, al pedir la extirpación del odio ultramontano, al que con toda razón, veía y sentía exhaustivamente encarnado, personificado, en las adustas tías”.⁹

Astrada encontró en el *epos* pampeano la prédica en contra de los lineamientos católicos legados por los hispanos a Argentina, pero que nunca se practicaron. Por este motivo, el filósofo expresó la necesidad de la enseñanza de todo un evangelio de la eficiencia moral, exaltando la necesidad de un saber asimilado, transformado en

⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁹ *Ibidem*, p. 130.

sustancia espiritual. En contra de la polimatía y profundidad, causas de la pedantería intelectual, citamos un pasaje del poema hernandiano:

Hay hombres que de su cencia
tiene la cabeza llena;
hay sabios de todas menas,
mas digo, sin saber ducho;
es mejor que aprender mucho
el aprender cosas buenas.

Con base en ello Astrada encontró en el *epos* una idea relevante.

El hombre no mate al hombre
ni peleé por fantasía:

Astrada utilizó estos versos para hacer énfasis en la cohesión social. Principio ineludible para la realización de un destino común. Aunque en su opinión, para construir los lineamientos esenciales era necesaria la conciencia histórica.

7.3 Conciencia continental

En relación con el tema de la conciencia histórica, Astrada consideró fundamental la creación de una conciencia continental. Señaló que cada una de las etapas históricas ha estado vinculada con alguna de las diversas y sucesivas concepciones sociológicas y filosóficas que dominaron el desarrollo del pensamiento europeo. En su opinión “este nexo fue mucho más acusado en la época de la formación de la autoconciencia nacional de los pueblos latinoamericanos, entregados todos ellos a la tarea de cimentar sus instituciones políticas y sociales”.¹⁰

Antes de avanzar, debemos detenernos en este aspecto, porque en uno de los últimos subcapítulos: “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”,¹¹ señaló la trascendencia que tuvo para los países de América Latina proclamar una toma de

¹⁰ *Ibidem.* p. 135.

¹¹ C. Astrada. “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós*, revista de crítica y cultura estética, págs. 18 a 27., Año I, No 2, Buenos Aires, noviembre de 1967.

posición consciente y lúcida respecto al destino y a la participación en la tarea común de la humanidad, para lograr dicha postura apuntó que era necesario partir del carácter y la cultura a la que pertenecemos.

El autor especificó que desde el momento de la Conquista, los españoles encontraron pueblos con cultura, y apuntaló esta idea con el caso de los azteca “que si bien tenían una religión de carácter politeísta, ofrecía en sus dos divinidades principales (Huitzilopochtli y Quetzalcoátl) acentuadas tendencias monoteístas”.¹² En nuestra opinión, hubiera sido más oportuno que el filósofo argentino generalizara con el grupo de los nahuas ya que éste comprende a más poblaciones que sólo la azteca (cuyo nombre correcto es mexicana).

Para ejemplificar las características de la cultura de América Latina, Astrada refiere las formas de vida creadas por los pueblos amerindios. Con base en los trabajos de antropólogos y etnólogos, afirmó que estos pueblos “tenían como sustentáculo una concepción cosmogónica cíclica y otra implícita de carácter ontológico”. De acuerdo con nuestro pensador, en el *Chilam Balam*, pero sobre todo en el *Popol Vuh*, están plasmados ejemplos del *logos* cosmológico y teológico de una de las culturas amerindias: la maya. El cual fue quebrantado con la conquista, pero no extinguido, pues: “de su desarticulada y rota armazón brota un poderoso aliento telúrico que envuelve todas las manifestaciones culturales y artísticas de Latinoamérica”.¹³ Dijo además que de la destrucción cultural brotó un aliento telúrico que envolvió a todas las manifestaciones culturales y artísticas latinoamericanas.

A decir del filósofo argentino, la concepción mítica de los indígenas de América se fundamenta en la noción del movimiento cíclico, de la repetición y del retorno, la

¹² *Ibidem*, p. 19. Es oportuno hacer notar que si bien es cierto existen rasgos monoteístas, por tener una deidad principal, la religión era politeísta.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

cual se heredó a los siguientes grupos humanos. Como un paradigma de la presencia de esa concepción en seres humanos que no se pueden considerar como indígenas, el autor citó un verso de *Martín Fierro*: “... ‘el tiempo es una rueda -y rueda es eternidá; y también que ‘el tiempo sólo es tardanza- de lo que está por venir’ ”.¹⁴

Es posible afirmar que nuestro autor consideró que la filosofía de la historia, de la literatura y de otros saberes eran necesarios para el desarrollo y complementación de nuestros conocimientos:

Estamos seguros de que cuando la filosofía interprete y esclarezca en su recóndito sentido los nuevos datos que la arqueología, la antropología y etnología irán aportando se podrán lograr referencias más claras y concluyentes sobre la entrañada índole de estas culturas. Esto nos permitirá valorarles en sus verdaderas dimensiones e incorporar sistemáticamente sus notas más definidas al acervo peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio, [y] autónomo en el ámbito ecuménico de las culturas.¹⁵

En el párrafo anterior es fácil identificar las características de la interdisciplinariedad latinoamericanista, que por diferentes caminos expusieron autores como José Gaos, Arturo A. Roig, Leopoldo Zea, entre otros. Empero, en opinión de Astrada, en la literatura es donde se encuentra lo mejor del aporte vernacular. Asimismo, los principales hitos que –según el autor– conformaron la cultura de América Latina, están en el aluvión inmigratorio que, a pesar de ser dominante en un principio, fue absorbido de manera lenta e inexorable por el estrato originario de las culturas autóctonas amerindias.

Astrada también indicó que en las etapas históricas de América Latina predominaron doctrinas filosóficas, las cuales proporcionaron uno de los fundamentos que se combinaron con las diversas sociedades y el territorio para crear las nuevas expresiones culturales. No está de más añadir, que podemos estar de acuerdo o no con la

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

división que formuló el autor, pero es importante destacar que estas ideas formaron parte de su legado en torno a nuestra América.

Un primer ejemplo de lo expresado por el filósofo argentino lo constituye el virreinato, en este periodo predominó el *scotismo* con su ruda y radical afirmación voluntarista plasmada en las actitudes de los primeros conquistadores. Después penetró la escolástica tomista; mientras que en la etapa de la independencia prevalecieron las ideas de los enciclopedistas, cuya aplicación dio lugar a las revoluciones de independencia. Luego, con el positivismo se retomaron los aportes de la cultura gala del siglo XIX, la cual siguió el influjo de diferentes concepciones filosóficas y sociológicas, sin embargo, la que tuvo mayor repercusión en el siglo XX, según Astrada, fue el marxismo cuya difusión obedeció a las condiciones sociales y económicas y a la afinidad de su doctrina con “el carácter de las comunidades primitivas de la *gens* americana y asimismo con el sistema de organización comunista [...] del incario y las proliferaciones de su civilización hacia el norte y el sur”.¹⁶

Sobre lo anterior, Astrada indicó que la cultura latinoamericana estaba viviendo un momento fecundo, cuya apertura a otras expresiones y programas de vida de otros ámbitos étnicos posibilitaría la colaboración en la historia universal.

Más adelante Astrada apunta que en el pasado de nuestra América se recurrió a las concepciones sociológicas y filosóficas provenientes de Europa, pero debido a las circunstancias de nuestras sociedades, no fue posible recuperar esos aportes como actividades puramente teóricas, “sino como medio para solucionar los problemas que atañen al hombre de nuestro medio social, a su vida, a sus urgencias políticas y formativas”.¹⁷ Por nuestra parte, podemos afirmar que éste es uno de los rasgos

¹⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit*, 2ª edición, p. 135.

distintivos de América Latina, es decir, enfocar las ideas a la solución de los problemas sociales.

Al referirse a los aportes de la cultura europea, el pensador argentino indicó que se debía tener en cuenta que éstos se sedimentaron sobre los restos sobrevivientes y desintegrados de las culturas aborígenes, por lo que en América surgió una diferente *Weltanschauung*, en la cual el autor consideró necesario interiorizar.

Entre los múltiples aspectos culturales que interrelacionan a la América Latina, Astrada apunta la tendencia a la integración del ser humano con su comunidad histórica, lo que encontró fuerte impulso en la educación que incorporó una corriente practicista. Así lo definió el filósofo:

Es una praxis instrumentalista, mediante la cual hemos ido absolviendo la tarea de estructurar, de acuerdo a la idiosincrasia argentina [...] y al mismo tiempo una praxis politicista, adunada a un humanismo práctico, porque su objetivo es la afirmación y consolidación de un módulo peculiar de convivencia social, vale decir, política en la acepción originaria de la palabra.¹⁸

Astrada fusiona esta idea con el tema de la conquista de una conciencia nacional, para la que empleó a los pensadores de la generación de 1837.

7.4 La Generación de 1837

El autor utilizó los últimos capítulos, agregados al ensayo, para profundizar en el pensamiento de intelectuales que, como Esteban Echeverría, se encargaron de exaltar la importancia de llevar a cabo ideas practicistas e instrumentalistas del romanticismo en una proyección social. Respecto a estas ideas hubo dos artículos de Astrada: *Romanticismo, historicismo y teluria*,¹⁹ escrito en 1952 y reelaborado en 1958 y, *La*

¹⁸ *Ibidem*, p. 139.

¹⁹ C Astrada, *Tierra y Figura, Op. Cit.* Págs. 45 a 63.

Generación de 1837,²⁰ publicado en 1968. Al comparar ambos textos con la segunda edición de *El mito gaucho* no encontré diferencias significativas en la interpretación del papel que desempeñó la generación de 1837. Por este motivo, sólo revisaré la parte final del ensayo sobre el origen de la argentinidad.

En cuanto a las figuras centrales del pensamiento latinoamericano, Astrada recurrió a las ideas del filósofo francés Descartes, para indicar que era necesario olvidar lo aprendido para entrar con toda la energía en la búsqueda de la verdad de los hechos de la historia, obviamente la propia, así como de la comprensión plena de las costumbres y del espíritu de la nación. Es decir, los conocimientos del mundo civilizado sólo se debían usar como instrumento para crear y aportar la cultura gestada en tierras americanas. Esa fue la idea fundamental que impulsaron Echeverría, Alberdi y sobre todo Sarmiento.

Otro aspecto que expuso Astrada está relacionado con las características de la propia cultura, diferenciándola de lo que es una cultura de imitación. Comenzó el tema afirmando que Echeverría no negó la importancia de la pura especulación ni de la teorización científica. Incluso en ambos puntos reconoció el magisterio de Europa, pero también apuntó que nada pudieron hacer éstas respecto a la manera de estructurar a la sociedad. Por lo que la organización política del país era tarea de los argentinos.

En tal sentido, la especulación teórica sólo sirve como instrumento para la troquelación “original de una sociedad y una cultura en íntimo acuerdo con las esencias históricas de un pueblo”.²¹ Así, Astrada denominó como “social-humanista” a la manera de utilizar el conocimiento europeo en América Latina, ya que en su opinión, las ideas

²⁰ C. Astrada, “La generación de 1837, Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina”, en Varios autores, *Claves de Historia argentina*, Buenos Aires, Ed. Merlín, 1968. Col. Nuestros ayer. pags. 9 a 28.

²¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit*, 2ª edición, p. 141.

desarrolladas en nuestros territorios se caracterizaron por ser una praxis social de cuño argentino, así como latinoamericano.

Con base en la importancia de un pensamiento instrumentalista destinado al bienestar social, el filósofo argentino afirmó que la entonces *Joven Generación Argentina* de 1837-1846, tuvo plena conciencia de que la única manera de echar los cimientos de la civilidad en su país debía estar en relación directa con la situación histórica.

Para apuntalar sus reflexiones Astrada citó a Echeverría y a Alberdi, y expresó que en las ideas de este último había una clara influencia de Herder, por lo que nuestro autor precisó que “seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia aunque imperfecta y no copiar las civilizaciones extranjeras”.²² En este tenor se refirió a las ideas de pensadores como Juan María Gutiérrez y Bernardo Monteagudo.

Astrada siguió con la crítica a la literatura de *pastiche*, es decir, de las expresiones escritas que continuaron las modas o, dicho de otro modo, con ciudadanías literarias que los literatos argentinos europeizados no contribuyeron a crear. En síntesis, el aporte de la *Joven Generación Argentina* de 1837 y 1846 consistió en tomar en cuenta la idiosincrasia histórica para sus propuestas de estructuración de la sociedad. Contra esta postulada unidad, atentaron las banderías políticas que dividieron y estancaron al país. En el pasado fueron los federales y los unitarios; en el siglo XX sus herederos teratológicos desarrollaron, por un lado, un revisionismo de tipo teocrático e hispanizante y, por otro, una línea ideológica, engendro del liberalismo del siglo XIX. Ambas posturas al servicio de las clases terrateniente y del capitalismo financiero internacional, que además dispusieron de un aparato de exégesis histórica tan sutil, que les permitió rescribir la historia argentina, pero distorsionada. Como ejemplo, Astrada

²² *Ibidem*, p. 142.

mencionó que les dio por vociferar un aberrante nexo entre “San Martín, Rosas, Perón”.

Para el filósofo era una ofensa a San Martín, quien fue un libertador de pueblos.

Astrada concluyó su ensayo resaltando la necesidad de conquistar una conciencia nacional, para ello echó mano de la propuesta de espíritu nacional de un pueblo. Para fundamentar su interpretación, el pensador argentino citó a Herder, quien sentenció que tratar de imponer a un pueblo una manera diferente de pensar, por lo general resultó inútil y dañino.

Para evitar incurrir en equívocos, Astrada apunta que “la manera de pensar de un pueblo es la manifestación de sus sentimientos”²³ o como lo llama Herder “espíritu genético de un pueblo”. De manera que conocer el carácter de un pueblo es un hecho básico que “no puede ser sustituido por ninguna construcción teórica”, pues de éste surgen una serie de deberes históricos y el consiguiente imperativo de su cumplimiento. Y para el filósofo argentino lo valioso fue mantener la fidelidad al *karma* pampeano con la finalidad de pulir el mito de los orígenes nacionales.

²³ *Ibidem*, p. 151.

CAPÍTULO VIII

EL PENSAMIENTO ENSAYÍSTICO

He aquí un libro de buena fe, lector.

Michel de Montaigne

8.1 El ensayo

En los capítulos precedentes desarrollamos algunos temas que consideramos centrales. En éste analizamos las argumentaciones complementarias a dichos tópicos. Sin embargo, antes de profundizar en las características del ensayo del discurso astradiano, es necesario recordar las críticas a este género.

Aquí sólo exponemos una de las ideas base: la del karma, ya que para Astrada este concepto tuvo especial significación. Además, ésta me permite analizar las características de *El mito gaucho* como ensayo.

Según Liliana Weinberg, por muchos años algunos estudios asociaron el ensayo con nociones de subjetividad, arbitrariedad, dispersión, falta de profundidad. De hecho, en la lista de calificativos peyorativos que se esgrimieron en contra de este género, lo calificaron característico de los países de pensamiento débil, es decir, que no crearon una escuela de pensamiento propio, por lo que sólo se intentaron reflexiones, que por estar dirigidas al entorno social inmediato no permitieron el desarrollo conceptual. Sin embargo, se han hecho otras observaciones respecto a las características del ensayo, en este sentido Liliana Weinberg agregó:

se lo calificó como género, antigénero, género desenmarcado, género periférico en el sistema literario, forma discursiva no tradicional; fue saludado, a la vez que criticado, por su desapego de la verdad 'científica', por su crítica de toda ilusión de

neutralidad, por su marginalidad respecto del discurso filosófico y por su intelectualización de las búsquedas poéticas.¹

Debido a esas características, algunos autores juzgaron al ensayismo como un híbrido, un género fronterizo. Sin embargo, a pesar de las críticas negativas, para Liliana Weinberg y para otros pensadores, el ensayo presenta opciones para la creación de ideas.

Un dato importante es que la fuerza epistémica que se ha desarrollado en el pensamiento latinoamericano, a través de los ensayos, se generó a partir de la dimensión pública, lo que permitió la construcción de un ámbito pedagógico, esto es el del ejercicio crítico sobre las situaciones sociales y políticas. Por lo tanto, para comprender la fuerza interpretativa del ensayo, es necesario ahondar.

8.2 El ensayismo

Mijail Málishev desarrolló una investigación sobre el origen y la esencia de este género. En su opinión, el ensayo guarda estrechos vínculos con el pensamiento renacentista, así surgió a la luz en 1580 con la edición de los *Essais*, de Michel de Montaigne, por ende tiene una larga historia, aunque ha sido uno de los géneros menos analizados.

Y persiste la pregunta ¿qué es el ensayo?, la pregunta obedece a que el ensayo se resiste a cualquier definición sobre su especificidad. Málishev caracteriza al ensayo como “el pequeño tratado o la investigación crítica que se apoya en la experiencia y evita detenerse en los problemas metafísicos”.² Un dato interesante es que las características de los trabajos que reciben el nombre de “ensayo” son diversas, por este motivo no es fácil especificar regularidades.

¹ Liliana I. Weinberg, *El ensayo entre el paraíso y el infierno*, México, FCE-UNAM, 2001. p. 21.

² M. Málishev, “Ensayo: El origen y la esencia del género”, p. 267, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, para una reconceptualización*, México, CCyDEL-UNAM, 1993.

Málishév cita un diccionario francés,³ para destacar la idea de que el ensayista expresa la espontaneidad de sus reacciones, es decir, le interesa todo lo que acontece en el presente y por ello tiende a actualizar las ideas y valores del pasado a la luz de la época contemporánea. Me permito anotar que la obra de Astrada es un claro ejemplo de la fuerza creativa sobre las interpretaciones que construyó sobre la cosmovisión política del pueblo argentino y de los valores del gaucho.

Con base en las ideas de Montaigne, Málishév expresa que la personalidad del autor se confunde con la palabra que está en el devenir. La peculiaridad del yo en el ensayo es que éste se considera a partir de su relación con los diferentes objetos, o más bien contextos, porque no se habla sólo de cosas o sucesos del pasado, sino de personas en su actualidad.

Uno de los puntos que me sirvieron de apoyo para analizar el ensayo astradiano, lo menciona Liliana Weinberg, quien reflexionó sobre el estado psicológico de un pensador con respecto a su obra, esto es la condición de un ensanchamiento del yo-aquí-ahora. De un yo del autor hacia la comprensión de un nosotros de la comunidad cultural.

Un aspecto importante del yo en el ensayo es que “su presencia se revela en cambios antojadizos de puntos de vista, en los cambios bruscos de un objeto a otro”.⁴ En relación con el tema central del presente trabajo, el cambio radical de Astrada acerca del peronismo, fue para mí revelador, por su crítica destructiva hacia Perón, así como a sus seguidores. Sin embargo, este cambio le permitió al filósofo reafirmar sus ideas sobre la esencia de la argentinidad y el origen pampeano de los valores.

Para finalizar este acápite es necesario agregar que, según Málishév, en el ensayo no sólo el yo se relaciona con los diferentes contextos sino que a través de este género se provoca un encuentro con otros pensadores, es un diálogo consigo mismo y

³ Diccionario del saber moderno, La literatura. Bilbao, Mensajero.

⁴ M., Málishév, *Op. Cit.*, p. 275.

con el lector que bien puede ser otro ensayista, por lo que el autor no se encierra en sus ideas, las reelabora. De acuerdo con el pensador ucraniano, la parte de reflexión no es superior a creación, es decir, la reflexión sobre los contextos y la creación o interpretación de las ideas, así como el desarrollo de las mismas, tienen igual importancia.

Para Málishev el ensayo no incluye todos los géneros de la obra artística y filosófica, sino que está en la periferia de cada uno de ellos, en buena medida es el centro de una síntesis cultural.

8.3 El ensayo en Latinoamérica

En este acápite expongo de manera breve la importancia que este género ha tenido en nuestra historia. Para María Andueza los intelectuales de América Latina buscaron hacer “eco y espejo de la palabra y la imagen de la vida latinoamericana, a la que dedicaron lo mejor de sus inquietudes”.⁵ En su opinión, el ensayo es una “respuesta al tiempo”; así, al denunciar las injusticias que se han vivido en el continente, el escritor latinoamericano, “se relaciona estrechamente con las historias de las ideas y al desarrollo de su acontecer temporal. Por ello también se conoce el ensayo como ‘literatura de ideas’”.⁶

María Andueza menciona que algunos de los temas abordados desde los distintos ámbitos del conocimiento fueron: los del ser de América, la identidad latinoamericana, el mestizaje, la civilización y la barbarie, la ciudad y el campo. La misma autora indicó que en la década de los cuarenta del siglo XX la búsqueda de la “identidad latinoamericana” llegó a un estado de esplendor. Por medio de ese género,

⁵ María Andueza, “Trayectoria y función del ensayo hispanoamericano del siglo XX”, p. 1, en Varios, *El ensayo...*, *Op. Cit.*

⁶ *Ibidem*, p. 2.

pensadores como Mariano Picón Salas (*De la conquista a la independencia*, 1944) y Germán Arciniegas (*Este pueblo de América*, 1945), entre otros, se dedicaron a indagar las peculiaridades existentes entre los pueblos de Latinoamérica. De manera paralela a las posturas americanistas, acontece la búsqueda del nacionalismo, en el que se buscó lo propio de cada país. Algunos ejemplos son los ensayos de Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, (1933) y Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950). Tanto uno como otro ofrecieron un panorama de preocupaciones compartidas que se desarrollaron en América Latina en el ámbito del pensamiento.

María Andueza afirma que a finales del siglo XX, era imposible calificar las tendencias del ensayismo. Sin embargo, lo fundamental es reconocer que continúa evolucionando a la par de las urgencias de la realidad.

Ahora bien, para orientar la reflexión en el conocimiento que se puede obtener al pensar la realidad, es necesario citar a Horacio Cerutti, quien se propuso formular una teoría del ensayo, y por ese motivo, recurriremos a sus ideas en este trabajo.

8.4 El karma, idea fundamental del ensayo astradiano

En su trabajo “*A la búsqueda de nuestra expresión*”,⁷ Horacio Cerutti abordó el tema de la trascendencia de la ensayística para el conocimiento de la realidad sociohistórica. Para este filósofo es importante analizar el problema sobre “la ilusión de la transparencia”, que consiste en la falsa creencia de que al describir alguno de los procesos sociales, enfocándolo “objetivamente” se refleja la situación social.

⁷ Horacio Cerutti, Hipótesis para una teoría del ensayo”, en Varios Autores, *El ensayo... Op. Cit.*,

La dificultad es considerar como verdadera la representación de un proceso, ya que la percepción de quien lo describe estuvo mediada por múltiples aspectos: el lenguaje, la formación ideológica, los valores, los prejuicios, el poder, entre otros no menos importantes. Por lo que cabe preguntar, si cualquier visión está mediada por la propia experiencia, entonces ¿dónde radica la validez de las investigaciones, sobre todo en el ensayo? A decir de Cerutti, está en la novedad, en el ordenamiento de las reflexiones, es decir, en la interpretación que se construye de aquello que se estudió.

Acerca de lo anterior, nos permitimos señalar que al principio de su interpretación, Astrada describió las características del arquetipo humano de Argentina, para ello construyó una identidad para los trabajadores, mito gaucho al que añadió un elemento de originalidad: la noción del *karma* proveniente del budismo. Para entender de qué manera combinó cada uno de estos elementos, es pertinente citar una frase de Martín Fierro, referida por el autor:

...firme en mi camino
Hasta el fin he de seguir
—todos tienen que cumplir
Con la ley de su destino.

Una idea relevante de Astrada fue la del destino, pues ésta implicó una finalidad, cuyo inicio exigía su cumplimiento:

Someterse a la ley del propio destino, sin traicionarla ni adulterarla, es imperativo supremo tanto para el individuo como para una comunidad humana, si éstos tienen conciencia de su misión y están resueltos a realizar el programa de vida que su mera existencia histórica supone.⁸

Según Astrada, la ley se cumple en cada uno de los actos, ésa era la enseñanza de Fierro. Destino del que desertaron la gran mayoría de los jóvenes argentinos y la oligarquía, al querer hacer una transferencia de su vida asimilando la técnica europea sin modificarla a las propias necesidades, lo mismo ocurrió en la formación de conceptos

⁸ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 55.

sobre el mundo, entre otros aspectos. Acciones que provocaron que el país transitara por un progreso económico y técnico ficticio.

En relación con el tema, es oportuno formular la pregunta ¿qué es o cómo se ha definido el karma? En su libro sobre las religiones del mundo, Huston Smith explicó la noción del karma e indicó que ese término significa trabajo, pero que como parte de una doctrina adquirió el de ley moral de la causa y del efecto. Smith aclaró que en Occidente la ciencia alertó sobre la importancia de las relaciones causales, en la que cada efecto tuvo una causa. Idea que germinó en India, China, Japón, siglos antes que en Occidente; además en esos países esta noción es más amplia, pues integró la vida moral y espiritual. De modo que en las tradiciones filosóficas budistas, las experiencias futuras están determinadas por el pensamiento, las decisiones y las acciones. “Cada acto que uno realiza en el mundo causa una reacción igual y opuesta sobre uno mismo”.⁹ A partir de lo anterior, puedo afirmar que la enseñanza que Astrada extrajo del poema hernandiano, consistió en sustentar una idea, la de cuestionar el alejamiento de la fuente del mito, esto es, el rechazo de la historia que él percibió en la juventud, ya que ello provocó una reacción negativa, en la que el rumbo de la vida de cada argentino no sería el mismo que el del país.

Ahora bien, un punto que no he abordado lo suficiente es la tarea de cumplir con el propio destino. En la segunda parte de su ensayo Astrada dividió sus ideas en tres capítulos: a) “En la fuente del mito”; b) “Cosmogonía gaucha”, y c) “La cosmovisión política”. Criticó el confinamiento al estado de niñez, de infancia permanente, a la que los gobernantes condenaron al pueblo. Inmadurez de los ciudadanos que sólo acabaría al asumir el propio destino, es decir, al aceptar la idiosincrasia y la autonomía del propio pueblo.

⁹ Huston Smith, *Las religiones del mundo*, México, Océano, 1997. p. 82

Para Astrada, variadas fueron las maneras con las que se le dio la espalda al propio origen, pero lo que brindó las alas fue una ilusoria esperanza de existencia plena, por transmigración a otra forma de vida.

Astrada no negó el valor de otras culturas, por ello consideró necesario crear horizontes para una conciencia nacional abierta a lo mejor del mundo. Reflejo de esto son las ideas budistas que él mismo citó, o la aplicación que hizo de las ideas más valiosas de la filosofía europea de su época, en combinación con lo más desarrollado del pensamiento argentino.

Astrada supo cuán relevante era mantenerse abierto a la universalidad, por ello advierte que copiar modos de vida ajenos, eximía del esfuerzo creativo a la población, la cual siempre se manifestó deseosa de adquirir cultura y practicar la convivencia; pero sólo se llegaría a formas propias mediante el desarrollo y la maduración interna. Ése era el único camino para asimilar lo universal ya que: “sólo tiene futuro, históricamente, en el sentido de incrementación, de pulimento y depuración, lo que ya viene cargado de un pasado memorable. Lo nuevo siempre se inserta en lo vivo y porvenirista de una tradición, aun en lo aparentemente inaprehensible de su mutilado aporte residual”.¹⁰

En opinión de Astrada, la cultura amerindia (propuesta en la que ubicó a la cultura latinoamericana contemporánea) se encontraba en un momento de apertura universalista y de progresivo enriquecimiento. Aunque, sin dejar de lado la propia cultura, ya que a partir de ésta, sería posible sistematizar un *corpus* integral que integrara las desvaídas esencias de sus grandes culturas destruidas.

¹⁰ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 63.

Asimismo propuso que se debía vivenciar la pampa, pues la simple lectura de ésta no permitía sentirla, al respecto escribió “las palabras no pueden reflejarla, no pueden recortar en ella ‘paisajes’ ”.¹¹

En este punto citamos a Mijail Málishev, quien apuntó que en el ensayo, el tema vive en la experiencia del autor, por lo que especificó “que no es el autor el que elige su tema, sino que el tema encuentra a su autor”.¹²

Otro aspecto que debo incluir en este subcapítulo es la “dimensión pedagógica”, que, de acuerdo con Cerutti, no está regida por la demanda de la academia, sino por la urgencia de una realidad lacerada que exige soluciones. Por nuestra parte, podemos asegurar que ésta fue una de las mayores preocupaciones de Astrada, sobre todo en la primera edición de *El mito*, cuando dotó de un sentido al movimiento de masas que apoyaron a Perón, es decir, el reclamo para concretar la herencia de justicia y libertad que les era propio.

Por otra parte, la alteridad es otro de los temas expuestos por Horacio Cerutti, para él en el ensayo desaparece el tradicional binomio sujeto-objeto ya que se plantea un comunicado a otro sujeto, en el cual se busca su parecer. A partir de ello, podemos afirmar que en el caso de *El mito gaucha*, el comunicado estuvo dirigido a los jóvenes, pues ellos tenían la posibilidad de cambiar la situación social; sin embargo, para concretar esta propuesta, primero tenía que convencerlos de la importancia de recuperar los orígenes, y con base en esto, el mismo Astrada podía ayudar en la reformulación de los valores tradicionales, es decir, los invitó a colaborar aportando.

Horacio Cerutti refiere a la “dimensión gnoseológica”, es decir, cómo se construye el conocimiento de la sociedad. Aquí es necesario destacar el carácter ecléctico del ensayo. En nuestra opinión, este requisito del género lo cumple *El mito*

¹¹ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 64.

¹² M. Málishev, *Op. Cit.*, p. 274.

gaucho, porque su autor relacionó el saber filosófico, sobre todo de la ontología fundamental de Heidegger, entre otros pensadores; el conocimiento del budismo, combinado con lo literario –sobre todo en lo que corresponde al poema hernandiano– y con la lectura de la generación del 37. Todo ello dio como resultado una obra ecléctica que, por otra parte, continuó los temas desarrollados por los grandes pensadores de América Latina, quienes desde el siglo XVIII hasta el XX se han valido de diversas herramientas conceptuales para construir una interpretación sobre la propia realidad social.

Por último, Cerutti hizo énfasis en la dimensión ética, patente en los ensayos, el deber ser, que presenta una tensión entre el ideal y lo real, ya que en ese tipo de textos (como ya se expuso) existe el ansia de trascender la realidad, mejorándola. Para Astrada, el deber ser lo constituía un ser humano consciente de su historia, de su mito y por lo tanto de su proyección hacia la colaboración con la humanidad, postura ética ideal que alimentó el ensayo.

8.5 La enseñanza del ensayo de Astrada

Para culminar este capítulo nos referiremos a la dicotomía entre representación y representatividad, tema abordado por Liliana Weinberg lo que nos condujo a pensar sobre la finalidad de Astrada al escribir su ensayo.

Para Weinberg, la diferencia estriba en que el escritor “retoma representaciones conceptuales y simbólicas provenientes, ya de la tradición cultural desde y para la cual escribe, desde el campo intelectual específico en el cual se mueve”.¹³ Así, el ensayista asume la representación de un grupo, del cual desea convertirse en portavoz, actividad

¹³ Liliana Weinberg, *Op. Cit.*, p. 84.

que desarrolla de manera consciente o inconsciente. Esta apropiación permite el comienzo del diálogo con todos los lectores, incluso con otros pensadores que han sustentado posturas distintas que pueden estar cuestionadas, lo que motivará polémicas sobre la objetividad de la interpretación.

Según Weinberg, como el ensayista no tiene asegurada la representatividad de su interpretación sobre los problemas y los sucesos sociales que ha denunciado, debe demostrarla y desplegar como en una obra teatral, una interpretación de la realidad humana.

Esta idea nos permite relacionar el dilema representación-representatividad con la argumentación de Astrada, acerca de que en su época había vuelto a plantear un viejo problema: el destino de la Argentina. En este sentido, el filósofo asumió la representación del peronismo, empleando para ello los planteamientos que ya habían formulado Moreno, Echeverría, Belgrano y Alberdi.¹⁴ La perspectiva de estos pensadores fue fundar una nación independiente y libre.

Del mismo modo, Astrada signó a los obreros manifestantes del 17 de octubre de 1945 como los hijos de Martín Fierro. Con lo cual consiguió la representatividad, pues sus críticos lo tuvieron por peronista. Sin embargo, fue este mismo distintivo del que después se quiso despojar, aunque no lo logró del todo.

Precisamente porque Astrada fue representativo del peronismo, considero importante desarrollar su propuesta, la cual se orientó a la fundación política de la nación. El pensador afirmó que los fundadores no pudieron efectuar una *prognosis*, debido a que estaban participando en el proceso de emancipación. Por lo mismo no pudieron comprender bien los hechos y los resultados, pues estaban en el escenario de la historia de Argentina.

¹⁴ Cf. C. Astrada, *El mito... Op. Cit.*, p. 115.

Por otra parte, a pesar de la limitación histórica, Astrada reconoce y asume los avances logrados por estos personajes. En este sentido, recuperó las ideas de Juan Bautista Alberdi, quien escribió que no era posible concretar una emancipación completa mientras se estuviera bajo el ejemplo externo.

He aquí un punto de partida sobre la enseñanza del ensayo: no existe una emancipación completa mientras se esté bajo el influjo de ajena vida. Ello se debe al hecho de que cuando el ser humano se aleja de las tradiciones del pueblo en el que nació, comienza a perseguir un modelo cultural externo, por lo que comenzará –señaló el autor– a sentirse inferior, pues en esta imitación siempre encuentra impedimentos territoriales, sociales, económicos, comerciales, políticos, que lo llevan en muchos casos a odiarse a sí mismo por pertenecer a una sociedad que no se preocupa por copiar correctamente otros modelos de vida.

En el caso expuesto por Astrada, es decir, el del alejamiento de las tradiciones, dirigió su crítica a los grupos gobernantes que respondieron a los intereses de los países industrializados, que fueron los modelos a seguir. De acuerdo con el filósofo, por ello condenaron a los argentinos a un estado de niñez, porque recuperar o conocer las características propias del pueblo, sus formas de vida o lo que éste había creado, no era importante. En nuestra opinión, la censura que Astrada esgrimió continúa siendo válida hasta la fecha, tanto en la Argentina como en el resto de América Latina, ya que los grupos en el poder persisten en su deseo de querer alcanzar a los países del llamado primer mundo, desdeñando los intereses, necesidades y problemas de las poblaciones latinoamericanas. Por nuestra parte, debemos mencionar que la investigación en torno al ensayo de Carlos Astrada nos permitió conocer una interpretación que recupera las cualidades de un estilo de vida.

Para concluir, citamos de nuevo a Málishev, quien expuso que cuando el ensayo penetró en la filosofía (siglos XIX y XX) fue para pensar lo impensable, es decir, la vida en su devenir, las vivencias de los seres humanos y el pensamiento abstracto que debe enriquecerse con imágenes. A decir de Málishev, Nietzsche y Kierkegaard, quienes determinaron en buena medida la filosofía del siglo XX, filósofos que no escribieron tratados sistemáticos, sino ensayos metafísicos. En este orden de ideas, el ensayo astradiano es metafísico, pero se apoyó en una historia concreta, a partir de un presente político específico, por lo que fue un trabajo sobre la realidad humana y política con fundamentación filosófica.

No es posible culminar este análisis sobre las características del ensayo de Astrada, sino compararlo con otros trabajos. Por ello elegimos: *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, de Martínez Estrada e *Historia de una pasión argentina*, de Eduardo Mallea. En el siguiente capítulo exponemos los aportes de Carlos Astrada al género ensayístico.

CAPÍTULO IX

ENSAYOS SOBRE LA ARGENTINIDAD

Nada se alcanza sin pasión, la calidad de la pasión de algunos hombres es lo que hace la grandeza de los pueblos. Desconfiemos de la felicidad americana; y no vayamos a buscar lejos nuestro argumento: en lo que se refiere a la Argentina sólo sus períodos de penuria y dolor han coincidido con el fluir de su grandeza real: los prolegómenos de su emancipación, el construirse interior de su organización nacional los años de la campaña emancipadora [...]

Sería soberanamente estólido deducir que hay que lanzarse –como si éste se hallara por fuera– a la busca del dolor. Pero la capacidad de sufrimiento [...] es fundamental en un pueblo, y esa capacidad es tan propia de la conciencia humana que para que exista sólo es menester que la conciencia exista.

Eduardo Mallea

9.1 Dos casos ejemplares en la ensayística argentina

El objetivo de este capítulo es exponer dos estudios sobre Argentina, cuyos temas son: la naturaleza y su influencia en el ser humano que habitó en Argentina. Para esta investigación consulté los trabajos de Eduardo Mallea y de Ezequiel Martínez Estrada.

La propuesta metodológica que utilizo para este capítulo es de Historia intelectual. Así, sigo las ideas expuestas por Carlos Altamirano,¹ quien ubicó el análisis de cualquier obra en tanto historia política relacionada ésta con instrumentos de la

¹ Carlos Altamirano, “Ideas para un programa de historia intelectual”, en *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, No 3, 1999, Universidad Nacional de Quilmes. pp. 203 a 208

sociología cultural. Es el estudio del contexto, pero no sólo intrínseco a la obra, por el desarrollo de los procesos ideológicos, sino que también se incluyen referencias sinópticas e impresionistas. Desde esta perspectiva se analizan los hechos del discurso. Con base en ello comparamos el discurso astradiano con el estado de la discusión en torno a la figura del gaucho.

En Mallea, el gaucho no figura en los temas; a diferencia de Ezequiel Martínez Estrada, quien sí lo incluye en su trabajo basándose en *Martín Fierro* de José Hernández. Son precisamente esas diferencias las que conducen a una controversia indirecta por los temas. De acuerdo con lo señalado por Carlos Altamirano, el discurso se enuncia desde una posición de verdad política o moral. Así, las distintas opiniones que aquí se desarrollan, consideran este postulado. Ya que como Altamirano afirma el ensayo es interpretación y por ello debe responder a una demanda de identidad.

9.2 La pasión por la Argentina

En *Historia de una pasión argentina* (1937)², Eduardo Mallea narra su búsqueda de la verdadera Argentina, con el auténtico ser humano argentino. Mallea no sólo investigó como sociólogo académico, sino que quiso llegar a una comprensión profunda de su país. Esa necesidad de establecer contacto con sus orígenes surgió en él como un “grito ahogado” de aflicción y lo condujo a reflexionar sobre la condición del suelo y del humano que lo habita. Y así lo expresó el autor “la presencia de esta tierra yo la siento como algo corpóreo”.³

Con la intención de exponer sus ideas de un modo sencillo, Mallea utilizó una metáfora y presentó a la tierra como una bella mujer que era *mater* (madre) y que, por lo

² La edición que usamos para esta investigación, Eduardo Mallea, *Historia de una pasión Argentina*, 8ª edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1962. 209 pp.

³ *Ibidem*, p. 15.

tanto, atrajo el amor por ella en cuanto hembra. En este sentido, el autor expresó que el pueblo nacido de este vientre recibió como herencia la virilidad, la inteligencia y el coraje, entre otras características. Para Mallea, estas eran las peculiaridades de los seres humanos de la Argentina profunda, así expresó diversas particularidades explicando a qué población le pertenecieron. Mallea habló del: “así llamado ‘Señor de la Patria’, tan generalmente vendido a otros ignominiosos [...] No es a los que ‘hacen’ y ‘viven de’ la Argentina”,⁴ humano que de acuerdo con el autor careció de virilidad y amor la tierra.

La crítica de Mallea estuvo dirigida al que ignora a la tierra y al ser humano que la habita. Postura que coincidió con lo expresado por Astrada, quien también cuestionó la moralidad de la oligarquía que se puso al servicio de intereses de los representantes de otros países y no a los de la población nacida en la naturaleza pampeana.

Para Mallea los señores de la tierra son tan irracionales como ignorantes. Por esa causa el investigador se dirigió al pueblo que en su opinión estaba en alba, pero cuya conciencia estaba en mora, porque no se desarrolló desde sus fuentes, desde su hondón. Por lo tanto, no hubo un fruto verdadero, ya que las ramas del árbol criollo se expandieron en el falso espacio de una supercivilización aparente. Sin embargo, con una lucidez extraordinaria, el autor señaló que si la cultura argentina se había dedicado a imitar otra, actitud que a pesar de tener tintes benéficos, nunca se logró una asimilación satisfactoria, lo cual causó severos daños a su humanidad. Así, el regreso o la recuperación de la cultura tradicional no era una tarea sencilla, por lo que formuló la pregunta: ¿cómo regresar a lo propio, a lo interno? Para Mallea era necesario plantearse el sentido de la argentinidad, como un grito que no debía ponerse en el cielo sino en el alma. De ese modo, Argentina lograría una conciencia en marcha y plena de sabiduría

⁴ *Ibidem*, p. 17

natural. Tema que nos liga con la exacerbada importancia que Astrada le brindó a la naturaleza.

Según Mallea, el devenir estuvo implícito en el origen natural, por ello afirma que si se había perdido el recuerdo o sea la ciencia de su “origen interior –¿qué podemos ser más que un optimismo errabundo? Haberse originado es originarse constantemente, nacer es seguir naciendo– y si no sabemos cómo y si no llevamos en nosotros tan constantes nacimientos, esta ignorancia adquirirá, bajo el aspecto de una vida que se perpetúa, el valor de una muerte que se repite”.⁵

El autor expresó además haber comprobado cómo Argentina se desnaturalizaba día con día. Incluso al narrar la experiencia de los inmigrantes más viejos, indicó que ellos estaban más consustanciados con la tierra que los jóvenes nacidos allí, quienes se la pasaban mirando hacia otras culturas. Mallea anotó que estos últimos no alcanzaron a experimentar un “contacto consciente con la tierra”, algo difícil de creer, pero cierto, ya que no basta con nacer y vivir en un territorio, pues era posible vivir mil vidas sin siquiera haberlo rozado. En este sentido, para Mallea lo importante consistía en experimentar la propia naturaleza. Idea que, dicho sea de paso, también plasmó Astrada.

Al narrar su experiencia en el ámbito académico, Mallea indicó que encontró más muestras de amor hacia la enseñanza en los maestros extranjeros que en varios argentinos, cuya ocupación presupuestaria sólo fue la de dar clases. Así, señaló este ensayista, nació su odio por los eruditos y su pasión por los creadores, por aquellos que cada día admitieron estar naciendo sobre ignorancias.

Más adelante, en su experiencia, Mallea cuestionó la opulencia de Buenos Aires, ya que en su opinión no tenía belleza, pues la gente con hambre también formaba parte de ésta por lo que se evidencia la crisis de un mundo para el cual la concepción de su

⁵ *Ibidem*, p. 19

propio destino ostentó una irresponsabilidad. Y cuán difícil era darse cuenta “respecto de la inteligencia, esa traición en pleno razonar”,⁶ porque todos los seres humanos que lo circundaron en esa ciudad, razonaron, pero no desde la conciencia de la entraña sino más bien desde un foco vegetativo, dotado de un instinto de mera voluntad de conservación.

Posteriormente Mallea narró su pasión por los libros, por el conocimiento. Fue un lector incansable, pero a pesar del placer que ello le procuró, afirmó que “nada de lo que quería encontrar aparecía”.⁷

Sobre el origen de su pasión por la Argentina, Mallea comentó que comenzó a conocerla siéndola (experimentándola dijo Astrada), ése era un ejercicio para él, “mi ejercicio era yo mismo” escribió, lo que “equivalía a decir que la sufría que la hacía no desde fuera, sino desde mí, en mí”⁸ y que él era, sólo un ser humano con vocación de crear con la palabra, un escritor. Entonces empezó a mirar al argentino, no al Estado, a la ciencia o al gobierno, sino al pueblo, a quien no se entregó, cuyo mutismo le era incomprensible, ya que en su manifestación externa era más bien abierto, locuaz en momentos (como Mallea escribe), pero que más allá de ciertos arrebatos, se aferraba a una reserva y silencio indecibles.

En su búsqueda se dio cuenta de que había dos tipos de argentinos, el visible y el invisible. El porteño correspondió al primero, el más difícil de comprender porque de poco sirve cultivar el espíritu, si no se conoce siquiera su origen, es decir, desde la constitución de la primera célula. Son ellos y, sobre todo, sus representantes políticos, a quienes Mallea consideraba los más aborrecibles, puesto que transformaron el vivir por el representar. Éstos que hicieron al país.

⁶ *Ibidem*, p. 51

⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁸ *Ibidem*, p. 66.

A decir de Mallea, lo grave había sido moverse en el terreno de lo aparente, ya que estos argentinos visibles sólo fueron los portadores de medios, no los creadores. Postura en la que coincide con Astrada y con otros intelectuales. Es a este tipo de personas (las visibles) a quienes Mallea quiso “golpear, a las que odiaba”, sin embargo comentó que “día tras día, lo único que lograba era sentirme parecido a ellos, contaminado”.⁹

Debido a esa sensación de vicio ciudadano, comenzó a recorrer el país, en esos viajes encontró al argentino invisible. Aquí debo resaltar que el ensayista nunca presentó un arquetipo humano, como lo hizo Astrada con el gaucho. Según Mallea, el verdadero representante de Argentina, era el que vivía en el campo, el que trabajaba y fertilizaba la tierra, éste era la esencia humana de la libertad. Y así lo escribió:

¿Quiero aludir al gaucho, quiero aludir al paisano, al agricultor, al estanciero? No, no aludo a ninguna de esas profesiones, sino a un estado especial, al estado de un hombre argentino éticamente muy definido, que se parece, hasta identificarse en modo asombroso con ellos, al clima propio, la forma, la naturaleza, de la tierra argentina. De la tierra argentina y de su proyección intemporal, de su proyección como historia y como nacionalidad.¹⁰

Para Mallea, este ser humano fue el verdadero creador, ya que en el modo de conquistar el mundo y la naturaleza, tuvo que procrearlos todo y con ello engendró una tradición que es la de esfuerzos atroces, donde el acto creativo fue el más espiritual, en contraposición a la organización de la Argentina visible que era un trabajo desprovisto de espiritualidad.

Pero Mallea no trató de contraponer de manera simplista al ser humano del campo invisible con el ciudadano visible, sino que expuso las diferencias entre las dos argentinas, e identificó una fisonomía moral de la ciudad y otra de la naturaleza, “de la no desvirtuada naturaleza natural”, por lo que no importa quién entrañe esta última, a pesar

⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰ *Ibidem*, p. 89.

incluso de vivir en la ciudad o en el campo. En este orden de ideas, Mallea apuntó que lo importante es el comportamiento con respecto a la propia tierra.

Después de cuestionar a quienes sólo pensaron en órdenes metafísicos, como lo hizo Keyserling, señaló que lo admirable del estilo de vida del puritano estadounidense es que éste concibió su vida misma como acción cotidiana y su objetivo no fue trascender las dificultades de un modo arriesgado, con heroísmo, sino justificarse con ahorro y circunstancia ante Dios, que de uno u otro modo coincidió con la visión de los argentinos invisibles. Mallea exaltó que en su país, esta aspiración no se cumplió porque la tradición se vio interrumpida, obviamente por los dirigentes políticos, que sólo eran medios y nunca creadores.

Por último Mallea quiso justificar la vida, el modo de vivir, pero a partir de lo interno. Éste es un punto de acuerdo con Astrada, quien señalaba que sólo en lo que se había sido, se podía llegar a lo que verdaderamente se era.

9.3 Otra interpretación del Martín Fierro

Para esta parte, en la que utilizamos *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948)¹¹ de Ezequiel Martínez Estrada, donde señaló que “los orígenes del gaucho están en los orígenes de la vida pastoril de los mismos colonos. De los heterogéneos contingentes de soldados, labriegos, jornaleros y advenedizos que trajo la Conquista, y de la cruce de los

¹¹ Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro, Ensayo de interpretación de la vida argentina*, 2ª edición corregida, Buenos Aires, FCE, 1958. II tomos, Col. Tierra Firme.

aborígenes, quedó esa población rebelde a todo sometimiento resentida contra el poderoso, esparcida sin paradero”.¹² En este sentido, hizo referencia a un grupo mestizo que vivió sobre todo en el campo.

Respecto al origen de la palabra gaucho Martínez Estrada señaló que el origen más auténtico fue tal vez el peor, el que provino del “huacho”, “guacho”, que en quechua significa huérfano. Después citó a diversos estudiosos del tema como Groussac y Emilio Coni, de quienes expuso sus ideas sobre el origen etimológico de la palabra. Así, para Groussac la palabra gauderio se asignaba a pobres, ladrones, desertores, que fueron las características adjudicadas a los gauchos, incluso Martínez Estrada transcribió una cita de Groussac: “por fin, no ha faltado un orientalista de ocasión que encontrara el origen de gaucho en el ‘árabe’ *chaouch*, ‘tropero’, cuyo nombre habría volado desde el Yemen hasta el Plata sin asentarse una hora en España, donde nadie lo conoció jamás”.¹³ Aquí es pertinente aclarar que la observación de Martínez Estrada se contrapone a la de Carlos Astrada, quien precisamente apoyó el origen etimológico árabe.

Expongo la contradicción sobre el origen de la palabra para hacer notar las dificultades de apoyar cualquiera de las propuestas presentadas a lo largo del debate. Asimismo, si Carlos Astrada afirmó en la segunda edición de *El mito gaucho*, que hubo gauchos en Brasil, Uruguay y Venezuela, países a los que puedo agregar Paraguay y Bolivia, es porque no los consideró como un grupo étnico en sí, sino por su estilo de vida.

En esta controversia Martínez Estrada no quiso sustentar ningún supuesto etimológico sobre el origen de la palabra, ya que para él eso no era prioritario en su

¹² *Ibidem*, II t., p. 144.

¹³ *Ibidem*, p. 146.

trabajo, sino la interpretación de la vida argentina y para ello no era necesario detenerse a defender ninguna de las propuestas que ya se habían expuesto.

Como mencioné líneas arriba, para Astrada sí era relevante sustentar una defensa del origen etimológico de la palabra gaucho, por sus intenciones de desligarse del peronismo. Pero también llamó la atención sobre otros temas para aclarar que, independientemente de la administración en turno durante 1948, para él lo importante fue insuflar el orgullo sobre un origen mítico de la argentinidad.

Una vez expuesto el tema sobre las interpretaciones de Ezequiel Martínez Estrada y de Carlos Astrada, desarrollaré algunas de las ideas expresadas en el primer volumen de *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ya que en éste se abordó el *epos* pampeano con una interesante y profunda interpretación.

En su análisis de Martín Fierro, Martínez Estrada identificó dos facetas en el personaje central: una, el cantor sentimental que narró su vida y padecimientos, pero que separó de su historia lo perteneciente al destino; de los hechos acaecidos por las vicisitudes de su existencia en un mundo hostil. Por ejemplo, Martínez Estrada señaló el carácter violento y bravo que nunca rehuía la pelea, con el que se les pudo identificar a los gauchos en el poema. En este sentido anotó: “son circunstancias eventuales las que le exigen la prueba”,¹⁴ y aun cuando en ese párrafo continuó señalando el carácter indómito del gaucho, lo importante a observar aquí es que los gauchos no buscaron dificultades como una autoafirmación, sino que ese carácter se lo forjaron para responder a las circunstancias hostiles. Representación que en el *epos* hernandiano contrastó con los sentimientos afectuosos hacia la mujer y los hijos, e incluso hacia la tierra, así como el encariñamiento con el pago y la melancolía de los bienes perdidos.

¹⁴ *Ibidem*, I t., p. 65

La interpretación de Martínez Estrada se diferencia de la de Astrada en que éste sólo se enfocó la encarnación de los valores tradicionales positivos de Martín Fierro y de los demás gauchos que aparecen en el poema, con excepción de Vizcacha, que representa todos los valores negativos de la oligarquía política.

La idea de que Martín Fierro simboliza los valores positivos la encontré en Martínez Estrada, quien señaló que el personaje enseguida convence al lector de que es un hombre de bien, sólo que su existencia se desarrolló en un clima hostil y adverso. La necesidad de expresar su historia lo motivó al canto, que para Martínez Estrada era una habilidad, como también lo fueron el manejo del lazo y el cuchillo, es decir, era algo personal cotidiano, no artístico. En esta idea coincidió con Carlos Astrada, quien indicó que Fierro, en su canto, expresó el dolor de sus experiencias.

Es oportuno mencionar que Martínez Estrada empleó la segunda parte del poema, “La vuelta de Martín Fierro”, para indicar un cambio de personalidad, así apuntó: “pero algo ha cambiado también de esa virtud nativa, y la fama que ha logrado como autor de su vida más que como expositor lo hace que amplíe su personalidad asumiendo la responsabilidad de su renombre como antes la de sus hechos”.¹⁵ Así, Fierro conserva su antigua altivez, pero no porque le nazca de las entrañas, sino a partir del reconocimiento de quienes lo escuchan.

De acuerdo con Martínez Estrada las circunstancias de vida que Fierro experimentó durante su vida reflejan la miseria en la que vivió, todo en el poema es miserable, excepto la gloria del artista que lo concibe, ello obedeció a que “lo real se integra, ante todo, con lo social, pues personajes y cosas son casi abstracciones. Lo imaginario no existe [...]”.¹⁶ Lo real se hunde en lo histórico, por lo que escribió “la capa superpuesta a ese estrato fundamental es la observación fiel de la realidad, que se

¹⁵ E. Martínez Estrada, *Muerte y transf...*, *Op. Cit. I. t*, p. 63.

¹⁶ *Ibidem*, p. 319.

descomponen en dos partes: a) la realidad histórica de los hechos narrados y sus características (la realidad de ambiente que estructura el todo), y b) la realidad fijada en los poemas gauchescos y en las crónicas”.

Para Martínez Estrada, uno de los aspectos del poema de Hernández fue el móvil político, el cual resultó desplazado al elaborar el poema, pero permaneció en las reflexiones de los personajes, en sus quejas y disgustos, en la manera de abordar el estado de pobreza en el que vivieron. Idea en la que también coincide con Carlos Astrada, ya que el filósofo expuso la experiencia política en el estado de minoría de edad a la que el pueblo fue reducido.

En este orden de ideas, debo mencionar que lo político tuvo su encuadre en lo social ya que precisamente fue el clima que se compartió con la comunidad. Por lo tanto, no es que unos cuantos canten su historia, sino que un canto representó al conjunto social gaucho y en éste se identificaron.

9.4 En la línea de las ideas

Después de exponer de manera breve algunas de las ideas de los ensayos de Mallea y de Martínez Estrada, cercanas a los temas que analizó Carlos Astrada, cabe destacar una reflexión de Liliana Weinberg,¹⁷ quien con base en Lukács afirmó que el ensayo siempre retoma algo que ya tiene forma, no aborda nada nuevo, sino que sólo ordena de un modo diferente los temas que ya han sido tratados con anterioridad. Tarea cumplida por los tres ensayistas mencionados.

¹⁷ Liliana I. Weinberg, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*, México, UNAM-CCyDEL, 1992.

Por ello considero interesante el análisis desarrollado por Liliana Weinberg, en lo que se refiere a la ensayística argentina, así como por la interpretación del trabajo de Martínez Estrada. Acerca del ensayo de dicho autor, Weinberg señaló que “en síntesis, cuando Martínez Estrada emprendió su estudio sobre el *Martín Fierro*, la discusión sobre el poema como obra de arte y su vinculación con la nacionalidad así como sobre la identificación o no del destino del protagonista con el destino del hombre argentino tenía ya muchos años”.¹⁸ Aquí es oportuno exponer la base teórica que le permitió llegar a esta conclusión.

En la primera parte de su trabajo, Weinberg recuerda que en Argentina gran número de críticos coincidieron en que entre los dos ensayos de Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa y Muerte y transfiguración de Martín Fierro* había una línea de continuidad correspondiente al periodo previo al peronismo (1930-1945), esto lo consideraron como una etapa de uniformidad en la que privó el intuicionismo y el irracionalismo, aplicados al estudio de la realidad nacional. Por su parte, Liliana Weinberg señaló que “entre la obra de 1933 y la de 1948 hay cambios en la actitud del ensayista, tanto hacia el estudio de la realidad y el tratamiento de las fuentes como hacia el lector”¹⁹, y advirtió un desplazamiento progresivo entre la posición de alguien que sólo intuía la esencia argentina, hasta convertirse en intérprete de la cultura.

Por otra parte, para Weinberg el cambio en Martínez Estrada estuvo relacionado con la transformación social ocurrida en ese país. Situación que tuvo una correspondencia continental como lo señaló Roger Bastide, quien anotó que en las décadas de los treinta y los cuarenta hubo un cambio en la actitud en el ámbito latinoamericano, lo cual es posible comprender si se considera que “de un determinismo telúrico y racial muy marcado, en obras según las cuales la realidad latinoamericana

¹⁸ *Ibidem*, p. 70.

¹⁹ *Ibidem*, p. 37.

resultaría condenada sin salida, a estudios más matizados, abiertos a la divulgación de las ciencias sociales, que buscan entender la realidad latinoamericana, cuando no ‘absolverla’ de sus contradicciones y dificultades de crecimiento”.²⁰

Al analizar el ensayo de Astrada a la luz de lo expresado por Bastide, es notorio que de una u otra manera escapó a la idea expuesta por este sociólogo ya que el filósofo argentino habló de un determinismo telúrico proveniente del cosmos, y lo refirió además a una antropología en el sentido kantiano, en la que resaltó la importancia del trabajo para hacerse a sí mismo, por obra de su carácter moral y del influjo que recibió de los seres humanos que habitaron con él el mismo suelo nativo. Astrada no hizo mención directa a estudios sociológicos o al menos no que queden pistas notorias.

En este sentido, Astrada desarrolló un trabajo de antropología filosófica dirigido a fundamentar la esencia de la argentinidad, en la cual se acercó más a las aportaciones de Ricardo Rojas y Manuel Gálvez. Autores mencionados por Graciela Scheines, quien apuntó que Rojas “adhería a la Sociedad Teosófica que lideraba Elena Petrowa Blavatsky y que afirmaba el panteísmo y la influencia decisiva de la fuerza telúrica en la personalidad de los pueblos.”²¹ De modo tal, que para Rojas la tierra era la fuerza centrípeta, la energía que creó nacionalidades.

Juzgamos adecuada la cita de Scheines, porque Astrada estuvo más relacionado con esa línea de pensamiento. Pero Scheines aportó más datos y anotó que también Leopoldo Lugones desarrolló esta temática, por lo que en su opinión fueron los primeros exponentes del nacionalismo en Argentina.

Con base en lo planteado, puede inferirse que tanto lo postulado por Bastide como lo escrito por Scheines corresponden a determinadas corrientes de pensamiento que

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹ Graciela Scheines, *Las metáforas del fracaso, Desencuentros y utopías en la cultura argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993. p. 66.

marcaron un derrotero, el cual fue empleado por otros para avanzar en las propuestas, por lo que difícilmente pudieron abarcar todos los ensayos. De modo que el valor del ensayo de Astrada no reside –como ya se señaló desde el capítulo anterior– en los temas, sino en dotar de una utopía específica a su mito gaucho.

Es pertinente aclarar que Astrada no se planteó el tema de la identidad, como si con sólo definirla todos los argentinos se sintieran representados. En este sentido, su propuesta es distinta, pues consideraba imprescindible mirar hacia atrás y buscar en los proyectos de quienes fundaron la patria, para servirse de sus propuestas y organizar mejor la nación. Sin embargo, para tal empresa no bastaba con desarrollar planes, sino que era necesario un sentimiento de unidad, de pertenencia y responsabilidad con la tierra y con los seres humanos que la comparten. El único principio unificador que encontró fue el mito del gaucho. Tal vez por su amplio conocimiento de la literatura gauchesca que lo motivó para proyectar una conciencia de unidad.

Ahora bien, estoy consciente de que la interpretación que expuse en el párrafo anterior puede caer en una postura de ingenuidad, es decir, la de suponer una tarea que quizá el autor de *El mito gaucho* no tuvo en mente. No obstante, en el terreno de lo ensayístico, Astrada quiso motivar la unidad al considerar que los hijos de Martín Fierro por fin habían tomado conciencia de su valía y, por lo tanto, daban su apoyo a Perón para continuar con el reclamo de lo que les pertenecía: la tierra y la libertad.

CONCLUSIONES

El tema central de nuestra investigación se desarrolló en torno al pensamiento de Carlos Astrada (1894-1970), uno de los filósofos más importantes e interesantes, y también uno de los más olvidados, de la primera mitad del siglo XX en Argentina. Una pregunta clave en este trabajo es ¿por qué Astrada decidió apoyar la primera etapa del régimen peronista? Este es un aspecto relevante, ya que como se sabe el peronismo se caracterizó por un regio catolicismo, mientras que por su parte Astrada siempre criticó de toda concepción religiosa, a la que sin embargo toleró en el peronismo, en aras de un proyecto nacional. En este sentido, puede decirse que las relaciones de nuestro autor con el régimen fueron de tensión e incluso conflictivas, ya que el discurso astradiano en ocasiones se caracterizó por criticar al liberalismo económico y político, al excesivo individualismo capitalista y al colectivismo comunista.

En este sentido, investigué los sucesos así como sus ideas, para entender qué impulsó al filósofo a apoyar dicho régimen. Por lo que juzgo necesario introducir el tema de la utopía, ya que ello me permitió comprender la tarea que se impuso el filósofo argentino al escribir *El mito gaucho*

1. La propuesta de Carlos Astrada

En un ensayo que no se expuso en primer capítulo en donde abordamos la Biobibliohmerografía de Carlos Astarad, es *La Real-politik (sic)*, ya que consideramos era más oportuno dejarlo al final para afianzar nuestras conclusiones. En este escrito,

entre otros temas, Astrada enfatizó en las características de la política práctica de aquellos años y expresó sus ideas acerca de las alternativas que se podían desarrollar para concretar una nación soberana.¹

Respecto al tema de los valores Astrada afirmó que en cada etapa histórica predominan determinadas corrientes de pensamiento que, guían las acciones sociales. En este sentido, nuestro autor apuntó que el momento que le tocó vivir carecía de principios que motivaran los movimientos sociales, de modo que para dotar a su época de ciertos valores positivos, se dedicó a analizar los que en su opinión habían legado sus antecesores. En su opinión, el periodo anterior transmitió la ética del idealismo (fines del siglo XIX y principios del XX) caracterizada por un pobre compromiso con la historia concreta, en el que sólo se observó el pasado en un quimérico deber ser y que por ello todo quedó en el aire. Para el filósofo argentino, la vida en la década de los veinte exigía una nueva actitud ante la realidad, y así lo expresó: “se trata de restaurar lo real en su viviente complejidad, en la totalidad de sus atributos”.² Astrada menciona a Oswald Spengler, como uno de los voceros que fueron utilizados para darle forma a esa naciente sensibilidad, quien señaló que la reflexión debía partir del obrar político práctico, no de abstracciones sutiles, como justicia, virtud y libertad.

Para Spengler la política era, por definición, amoral. Propuesta aceptada por Astrada, ya que en su opinión la política real de Maquiavelo había retornado. Ese neo-maquiavelismo se caracterizó por el desencadenamiento del egoísmo de los estados (identificado con el soberano o el presidente), que pisoteó todos los derechos, ahogando toda sana cultura y en el que el pueblo era lo menos importante.

Con base en las ideas de Spengler, Astrada anotó que en la década del veinte, la lucha era de seres humanos, no de principios, de razas no de ideales, por lo tanto, como

¹ C. Astrada, *La Real-Politik, de Maquiavelo a Spengler*, Córdoba, UNC-FFyL, 1924.

² *Ibidem*, p. 7.

en las revoluciones, la “soberanía” debía recaer en el pueblo. Un dato importante es que para nuestro autor el término designaba que el poder tomó el título de líder en vez del de rey. Aquí cabe aclarar que el filósofo argentino se refirió a la necesidad de alguien que decidiera con base en consensos sociales y no desde su propia conveniencia.

Este es un punto clave, ya que más adelante Astrada anotó que después de las conquistas de la Revolución francesa, donde se asignó al Estado una finalidad ética (Hegel), la política real de la década de los veinte hizo tabla rasa de esos avances. Por lo que en esos años la onda de transformación social se esforzó por dar un nuevo contenido a la democracia. A decir del filósofo, nada pudo apagar el hervor milenario de los grandes mitos que impulsan a la humanidad hacia metas más lejanas. En este sentido, es oportuno recordar que Astrada consideró en la primera edición de *El mito gaucho*, Astrada señaló que el pueblo “eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores [...]”,³ y con ello hizo una clara alusión a los trabajadores que marcharon el 17 de octubre de 1945. Esta movilización, tal vez forjó en Astrada la creencia de que efectivamente la sociedad, más bien una fracción o estrato de ella, tomó conciencia de lo importante que sería su participación en el reestablecimiento de la soberanía nacional y en la construcción de un gobierno democrático.

2. Las transiciones de pensamiento de Carlos Astrada

Con el fin de exponer lo más sobresaliente del pensamiento de Astrada, opinamos es importante recordar que su evolución filosófica transitó por múltiples corrientes, desde el reformismo universitario, un antipositivismo, la fenomenología, el existencialismo

³ *Loc. Cit.*, p. 26.

hasta el marxismo, y en todas ellas se manifestó en contra de la religiosidad católica, así como en su etapa nacionalista, durante la cual escribió *El mito gaucho*, que él caracterizó de “análisis sobre la esencia de la argentinidad”. Por sus aportaciones al terreno filosófico fue considerado un precursor, como lo señalaron Guillermo David y Hugo Biagini, entre otros, ya que a partir de sus contribuciones se inició el debate crítico y sustentado de pensadores como: Fichte, Nietzsche, Husserl y Heidegger, principalmente. En esta parte, se dejó asentado que Astrada fue uno de los primeros en advertir las diferencias teóricas entre la fenomenología husserliana y la ontología existencial o fundamental de Heidegger, idea que expresó en su obra: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) tema que también apuntó Jean Wahl.⁴

Uno de los rasgos fundamentales en la obra de este pensador fue que desde su primer trabajo editado hasta el último, siempre mantuvo la misma pregunta: ¿cómo el ser humano puede hacerse responsable de la vida que le ha tocado? Interrogante esencial para nuestra investigación, ya que con base en ella analizamos *El mito gaucho*, ensayo en el que Astrada empleó algunas de las herramientas conceptuales, que en materia de filosofía lo destacaron como uno de los pensadores más importantes de Argentina.

En este sentido, Astrada buscó respuesta a la pregunta ¿cómo el ser humano nacido en la pampa, podía hacerse responsable de su vida política y cultural, es decir de la situación político-social que le tocó en turno?

3. El mito gaucho

⁴ Cf., para ampliar la información sobre los aportes, así como de la personalidad de Astrada, de: Guillermo David, “Carlos Astrada: el hecho maldito de la filosofía argentina”, en *El ojo mocho*, No 14, Buenos Aires, 1999.

En el análisis de la primera edición de *El mito gaucho* mencionamos que tal vez este ensayo estuvo dirigido a estudiantes universitarios antiperonistas. La finalidad del autor consistió en generar una conciencia nacional con sustento histórico, ya que en su obra albergó los ideales de liberación de la entonces joven generación de 1837. Aspiraciones traicionadas por los posteriores dirigentes políticos y grupos que desviaron el rumbo de la nación, con el apoyo de la elite intelectual que prefirió las corrientes de pensamiento gestadas en Europa, lo que provocó la tendencia a la imitación de esas formas extranjeras de cultura.

Ahora bien, sustentamos nuestra interpretación en las palabras que Astrada expresó en la primera edición de *El mito gaucho*, al referirse críticamente a la situación en la que vivían las clases dirigentes en materia de política y economía y también las clases cultas, quienes desde la época de Hernández se habían alejado de la fuente del mito, es decir, “desde la política hasta la literatura, desde las costumbres al comportamiento personal, mostrábase proclive hacia la infidelidad a los orígenes”.⁵ El autor incluyó en este grupo a los hijos de los inmigrantes, quienes vivían como si aún estuvieran bajo el influjo de otras tierras. Aunque Astrada señaló que ya por encontrarse viviendo en suelo argentino experimentaron su existencia con la misma naturaleza en la que vivieron los gauchos y, por lo tanto, el estilo argentino comenzó a asimilarse lentamente. Sin embargo, las universidades se convirtieron en lugares donde la presencia de esas formas extranjeras de pensamiento formaron la mentalidad de la juventud argentina.

En contraste, como elemento positivo de la existencia de los argentinos, Astrada expuso la situación de los trabajadores que encarnaron al mito gaucho, es decir, el despertar del pueblo argentino que marchó en apoyo a Juan Domingo Perón el 17 de

⁵ *Ibidem*, p. 58.

octubre de 1945. Interpretación que cambió en la segunda edición del ensayo y motivó mi investigación.

En la segunda edición de *El mito gaucho*⁶ (1964), el discurso astradiano abordó el tema del “pseudolíder” que impidió al pueblo adquirir una ideología orientadora, al enfervorizar a las masas. En el discurso, alude a que “todo lo que ‘quedó’ para consuelo de desmentalizados, como caldo de cultivo de la olla de grillos de ese partido, es la ‘doctrina’ impar: ‘ahora tenemos una doctrina, el justicialismo: menos pobres y más ricos’. Pero es el caso que, con ‘doctrina’ o sin doctrina, un jefe que ha huido no puede ser líder de ningún movimiento”.⁷

A pesar de que en la segunda edición de su obra, Astrada cambió de opinión respecto al peronismo, mantuvo tratamiento de sus ideas sobre los temas del mito, las fuerzas telúricas, el *a priori* antropológico kantiano, el karma pampeano y su forma de abordar el *Martín Fierro*; profundizó además algunos, como el origen etimológico de la palabra gaucho y el origen étnico de este grupo humano. En este sentido, Astrada mantuvo la importancia del mito el cual relacionamos con el de la utopía.

4. Mito y utopía

Una pregunta que formulamos como base de la investigación fue por qué el filósofo argentino exaltó un “mito”, cuál era la necesidad de esta dimensión del pensar humano. Con el fin de encontrar una respuesta, expusimos que para Astrada éste era un “conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita que ella tiende a alcanzar como

⁶ Carlos Astrada, *El mito gaucho*, 2ª edición, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.

⁷ *Ibidem*, p. 119.

autocomprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades”⁸. Así, para el filósofo, el mito entrañó una explicación histórica sobre una manera de ser y marcó el camino a recorrer, ya que implicó un retorno a los orígenes, a lo propio, a las tradiciones, a un estilo de vida que el autor consideró ejemplar. De ese modo se podría propiciar la concientización de los argentinos sobre su riqueza cultural, a partir de la cual debían recibir lo más valioso del pensamiento universal.

En este punto, consideramos oportuno citar a Mircea Eliade, quien expresó una idea de mito que nos ayudó a comprender al filósofo argentino. En sus reflexiones Eliade señaló que el mito tiene vida, en el sentido “de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”.⁹

Según Astrada, la vida de los gauchos fue ejemplar porque estaban consustanciados con la tierra, es decir, amaron el lugar y la gente con la que nacieron. La pampa los dotó de un espíritu reflexivo debido, precisamente, a esa errática existencia que experimentaron en ese suelo, el cual, por otra parte, los condujo hacia la filosofía, a la metafísica de su propio destino, que nunca llegaron a trascender “porque nunca acaba[ron] de recorrer su dilatada melancolía”. Sin embargo, dicha tristeza les permitió ir hacia horizontes inciertos más allá de su propia vida y desarrolló su aptitud “para comprender otras culturas, para penetrar en otras formas de vida”;¹⁰ pero que también se caracterizó por su inacabamiento, debido a su tendencia a imitar modelos culturales extranjeros; sin embargo, en esa disposición, internamente ya había un estilo argentino. A decir del filósofo, los argentinos de finales de la década de los cuarenta debían abreviar en el modelo de vida del gaucho.

⁸ C. Astrada, *Op. Cit.*, p. 49.

⁹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, 2ª edición, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973. p. 14.

¹⁰ C. Astrada, *El mito...*, *Op. Cit.*, p. 44.

La intención del autor consistió en proporcionar propuestas con las cuales los argentinos se sintieran impulsados a buscar en su pasado para construir su futuro.

En este punto es necesario señalar que “mito” (pasado) y “utopía” (futuro) están estrechamente relacionados, en tanto discursos que tuvieron una intención moralizadora. Sin embargo, como ambos conceptos estuvieron imbricados es esencial mencionar una diferencia que el filósofo argentino consideró importante: “porvenir” de “futuro”. El porvenir se refería a lo práctico inmediato, en lo que se debía trabajar. Mientras que cuando Astrada habló de futuro, aludía un proyecto, por decirlo de alguna manera, a largo plazo. Así, lo expresó el filósofo “el tiempo se temporaliza desde el futuro, en tanto éste es experiencia vital y existencial de lo que ya se encuentra en gestación”.¹¹ Por lo que, el futuro tiene un nexo con su pasado inmediato, vinculados de manera inmanente en el hoy.

Ahora bien, para concretar un proyecto a futuro era importante saber cómo trabajar en lo práctico y para ello se requería conocer el pasado. De acuerdo con Astrada el ejemplo más acabado que se tuvo en la historia política (mediante la cual podían hacerse cargo de su nación) la encontró en la gesta emancipadora que logró la libertad y el nacimiento del país en mayo de 1810. Así, citó el “Fragmento preliminar al estudio del Derecho”, de Juan Bautista Alberdi, para resaltar la necesidad de conquistar una conciencia nacional, a través de la aplicación de la propia razón a todas las fases de la vida. Por lo tanto, se tenía que distinguir lo propio de lo extranjero, por lo que “no es hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos, sino lo que nos manda hacer la doble ley de nuestra edad y nuestro suelo”.¹²

A decir del filósofo argentino, el empleo del mito gaucho no sólo consistió en sustentar una manera de ser, modelada por el habitante de la pampa, sino que también

¹¹ C. Astrada, *El mito...*, 1era edición, *Op. Cit.*, p. 87.

¹² *Ibidem*, p. 117.

orientó sobre las fuentes en las que se debía abreviar para construir un nuevo proyecto político. En consecuencia, el mito no sólo fue creación de épocas primitivas o prehistóricas de la conciencia popular, sino que siempre éste se podía plasmar y reinstaurar tanto en un estadio incipiente de cultura como en uno elevado. Para el filósofo argentino, todo mito se mantenía vivo por obra de quienes se sentían identificados en la narración.

Para sustentar nuestra interpretación sobre la estrecha relación entre mito y utopía – manifiesta en la existencia de los gauchos (como modelo de vida) y su relación con la política argentina– nos referiremos al pasaje que citó Astrada sobre la experiencia del hijo segundo de Martín Fierro. Al no contar con el padre, el niño anduvo vagabundeando hasta que una tía senecta lo acogió a su lado. Así, la tía cumplió con una función tutelar, además de nombrarlo heredero. Sin embargo, al morir ésta surgieron las “formalidades legales”, y en nombre de la ley se concretó el despojo de los bienes heredados. Otro gaucho, Vizcacha, fue designado por las autoridades como tutor de los bienes recién adquiridos del hijo segundo de Fierro, pero el codicioso hombre se aprovechó del jovencito y despilfarró y desbarató la riqueza, Astrada empleó este personaje para representar a la oligarquía gobernante. Según nuestro autor, ésta fue la experiencia del pueblo argentino, la de estar condenados a un infantilismo, la de nunca llegar a la mayoría de edad ni hacerse responsables de su vida y riqueza. Para el filósofo, así vivían los argentinos, delegando su responsabilidad a un tutor que siempre respondió a sus intereses personales y a los de los extranjeros pero nunca a los de sus connacionales.

5. El fin del mito y la propuesta

Desarrollamos este apartado con base en la segunda edición de *El mito gaucho* (1964), donde Carlos Astrada expresó su abierto rechazo al peronismo. Aquí vale la pena destacar qué fue lo negativo de ese régimen de acuerdo con el autor.

En el discurso astradiano preservar la autonomía y la idiosincrasia significó tener conciencia de sus fundamentos, es decir, de la soberanía de la sociedad. Y precisamente eso fue lo que no logró el régimen peronista. Por otra parte, Perón enfervorizó a los trabajadores y con ello les impidió retornar al mito gaucho y a la historia, elementos indispensables para refundar la soberanía nacional. Esto es esencial, ya que en la primera edición de su ensayo Astrada señaló que: “la Argentina no estaba perdida, que todavía podía reencontrar su camino”; pero después de la huida de Perón se perdió de nuevo el rumbo, en uno tal vez más peligroso que el de la tendencia sensualista extranjerizante impuesto por la oligarquía: la enfervorización de una doctrina que guió al pueblo hacia tendencias materiales, ya que la propuesta justicialista rezó “menos pobres y más ricos”.

A decir de Astrada, Perón no sólo desorientó a la población, sino que dejó su lugar a los gorilas de la mal llamada revolución libertadora, que ni fue revolución ni liberó a nadie, como tampoco se preocupó por crear nuevas bases para la soberanía de la sociedad.

Por último puedo señalar que en *La Real-politik*, Astrada puso en duda las palabras de Ortega y Gasset, quien afirmó que la civilización occidental marchó hacia el fracaso, es decir, al ocaso de las revoluciones.

Para el filósofo argentino, se trató de una búsqueda del espíritu revolucionario que atravesaba una honda crisis, por lo que buscó la rectificación de los postulados de la ética idealista. Aquí es posible advertir por qué Astrada apoyó al régimen peronista, ya que a partir de las mejoras que dicho gobierno impuso en las condiciones laborales se

ganó las simpatías de los trabajadores y el apoyo incondicional de éstos. Ahora bien, Astrada fue un intelectual informado de las acciones sociales, las cuales fueron dejadas de lado por la mayoría de la elite ilustrada de aquellos años, y es probable que el filósofo simpatizara con el peronismo, porque lo consideró un régimen que prometía la concreción de la soberanía nacional.

Finalmente, sólo nos resta señalar la razón por la cual no se desarrollaron investigaciones en torno de la obra de Carlos Astrada.

Hay que recordar que cuando la mayor parte de la intelectualidad argentina era antiperonista, Astrada fue un peronista, con lo que se ganó gran antipatía. Por otra parte, cuando huyó el líder del régimen justicialista, una buena parte de la intelectualidad argentina se avocó al estudio de los factores que propiciaron este régimen político. Al respecto, Carlos Altamirano afirmó que las investigaciones se dirigieron “a los antecedentes que lo habían hecho posible”.¹³ Dentro de esa diversidad de disciplinas, hubo algunos intelectuales que mostraron interés por estudiar el régimen recién caído. En este clima, a partir de 1959 algunos de los más importantes marxistas como Rodolfo Puigróss y Jorge Abelardo Ramos, entre otros, se enfocaron en el peronismo. Investigaciones que coincidieron con la etapa marxista de Carlos Astrada, quien ya había expresado su antiperonismo.

En este sentido, Astrada es una figura difícil de ubicar en una determinada línea de pensamiento, pues atravesó por diversas corrientes. En cuanto a la postura política también se mantuvo a contra corriente.

Esta investigación se enfocó en la concepción del gaucho, expresada por Carlos Astrada, pues en él convergieron algunas de las corrientes de pensamiento de mayor presencia en su obra.

¹³ Cf. Carlos Altamirano, el estudio preliminar “Qué hacer con las masas”, en Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS Y ENSAYOS DE CARLOS ASTRADA:

- 1924, *La Real-Politik, De Maquiavelo a Spengler*, Estudio Gráfico A. Biffignandi, Córdoba, 51 pp.
- 1933, *El juego existencial*, Babel, Buenos Aires, 143 pp.
- 1936, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, UBA - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 132 pp.
- 1938, *La ética formal y los valores, Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, Argentina, Biblioteca de Humanidades, Tomo XXI, 146 pp.
- 1942, *El juego metafísico (Para una filosofía de la finitud)*, El Ateneo, Buenos Aires, 165 pp.
- 1943, *Temporalidad*, Ediciones Cultura Viva, Buenos Aires, 207 pp.
- 1946, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Editorial la Universidad, Buenos Aires, 172 pp.
- 1948, *El mito gaucho*, Ediciones Cruz del Sur, Buenos Aires (Esta misma editorial publica una versión ampliada y corregida en 1968).
- 1949, *Ser, humanismo, "existencialismo" (Una aproximación a Heidegger)*, Kairós, Buenos Aires, 53 pp.
- 1951, *Destino de la libertad, Para un humanismo autista*, Kairós, Buenos Aires, 63 pp.
- 1952, *La revolución existencialista, Hacia un humanismo de la libertad*, Nuevo Destino, Buenos Aires, 204 pp.
- 1956, *Hegel y la dialéctica*, Kairós, Buenos Aires, Colección Pensamiento argentino contemporáneo, Serie Estudios, 108 pp.
- 1957, *El marxismo y las escatologías*, Ediciones Procyon, Buenos Aires, 239 pp.
- 1958, *Marx y Hegel, Trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 79 pp.
- 1960, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Dédalo, Buenos Aires, 123 pp.
- 1961, *Dialéctica y positivismo lógico*, Universidad Nacional de Tucumán - Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán Argentina, Cuadernos de Humanitas No. 9. En 1964 se presenta la 2a. Edición revisada y ampliada por el autor, en Editorial Devenir, 1964, Colección Filosofía, 127 pp.
- 1961, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Dédalo, Buenos Aires, 180 pp.
- 1962, *La doble faz de la dialéctica*, Devenir, Buenos Aires, Colección Sembrador, 109 pp.
- 1963, *Ensayos filosóficos*, Ediciones Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 318 pp.
- 1963, *Tierra y figura*, Ameghino, Argentina, (Altipampampa), 122 pp.
- 1963, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Devenir, Buenos Aires, Colección Sembrador, 222 pp. (La primera edición de 1952 se tituló "La revolución existencialista").
- 1964, *Humanismo y alienación*, Editorial Devenir, Buenos Aires, Colección El Ensayo, Filosofía 1, 31 pp.
- 1965, *Trabajo y alienación, en la fenomenología y en los manuscritos*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 141 pp.
- 1967, *Fenomenología y praxis*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 117 pp.

1968, *La génesis de la dialéctica (En la mutación de la imagen de los presocráticos)*, Juárez, Buenos Aires, Colección PAIDEUMA, 75 pp.

1969, *Dialéctica e historia, Hegel y Marx*, Juárez, Buenos Aires, Colección PAIDEUMA, 149 pp.

1970, *Heidegger, De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Juárez, Buenos Aires, Colección PAIDEUMA, 271 pp.

ENSAYOS EDITADOS COMO SEPARATAS:

1925, *La deshumanización de Occidente*, Editado por la Revista Sagitario, La Plata, 21 pp.

1931, *Hegel y el presente, Idealismo absoluto y finitud existencial*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Argentina, Sección de Humanidades no. 2, 21 pp.

1931, *Progreso y desvaloración en la filosofía y la literatura* (Conferencia), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Argentina, Sección de Humanidades, No. 3, 30 pp.

1933, *Goethe y el panteísmo spinoziano*, Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina, 23 pp.

1948, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, UBA - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía, Buenos Aires, Serie Ensayos No. 1, 31 pp.

1970, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Kairós, Buenos Aires, 14 pp.

ALGUNAS COLABORACIONES INTERNACIONALES:

1950, "Humanismo y praxis política", en *Actas del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Umanesimo e scienza politica*, Instituto di Studi Filosofici, Roma.

1952, "Fondamenti Ontologici Esistenziali dell'Umanesimo", en *Revista di Filosofia*, vol. XLIII, no 4, Torino.

1952, "Latino-America und die Philosophie der XIX und XX jahrhunderts", en *Ubersee Rundschau*, Heft 20, Hamburg.

1953, "El retorno de lo igual y su significación existencial", en *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, Venezuela, No. 101.

1954, "El mensaje especulativo de Schelling, en el Centenario de su muerte, 1854 - 20 de agosto - 1954", en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia*, vol. Primeiro, Sao Paulo, Brasil.

1954, "La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma" en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia*, vol. Terceiro, Sao Paulo, Brasil.

1954, "Hacia un humanismo integral", Comunicación leída en la VIII Reunión de la UNESCO, en *Boletín del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto*, año III, No. 4, Buenos Aires, Argentina.

ARTÍCULOS EN REVISTAS:

En *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía:

"Mística y reforma en el `siglo de oro´ español", No. 1, 1948, págs. 52 a 54.

“La mostración ontológica en el círculo de la idea de ser”, fascículo 1, 1948, págs. 41 a 51. “Historicidad de la naturaleza”, No. 3,4, Tomo II, 1949, págs. 158 a 161.
“Vitalidad de la <<fenomenología del espíritu>> (<<Gestalten>> en devenir), Año I, No. 2, Fascículo II, nov. 1948 feb. 1949, págs. 33 a 37.
“La filosofía de Goethe”, Año II, fascículo III, mar. oct. 1949, págs. 136 a 138.
“Sobre Holzwege”, Año II, fascículo IV, 1950. “Los modelos personales y la hipóstasis del valor (Sugestiones para un personalismo ético)”, Año II, No. 5, fascículo IV, nov. 1949 - feb. 1950, págs. 31 a 43.
“El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales”, Año III, No. 7,8,9, Tomo 3,4,5, Fascículo IV, nov. 1950, feb.-nov. 1951, feb. 1952, págs. 7 a 21. En esta misma revista en la sección de Notas, se editó “La etapa actual del último Heidegger, ¿Qué significa pensar?”, págs. 104 a 108.
“Mito, tiempo e historicidad” No. 10,11,12, Tomo 5,6, 1952 1953, págs. 27 a 33.
“El pensamiento de Schelling y las tareas del presente”, Año VI - VII, No. 13, 14,15, fascículo VIII, nov. 1953 dic. 1954, págs 23 a 35.

En *Kairós*, revista de cultura y crítica estética, Buenos Aires:

“En torno del realismo socialista”, Año I, No. 1, ago. 1967, págs 2 a 10.
“Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, Año I No. 2, nov. 1967, págs. 18 a 27.
“El film dialéctico”, Año 1 No. 3, mar. 1968, págs. 1 a 10.
“Realismo de la utopía”, Año II, No. 4, ago. 1964, págs. 1 a 19. “Marcuse y la sofística contemporánea”, Año II, No. 5, nov. 1965, págs. 1 a 14.
“Psicología dialéctica y reflexología”, Año II, No. 6, mayo 1969, págs. 1 a 5.
“La negación en la dialéctica, según Marcuse”, Año III, No. 7, sept. 1969, págs. 20 a 23. En este mismo número aparece el artículo: “Los tres impostores”, págs. 23 a 27.

En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*:

“Conceptos: Ideal y Vida”, (Sección de Notas), Año 10, No. 1-2-3, marzo-abril-mayo 1923, págs. 201 a 205.

“El problema epistemológico en la filosofía actual”, Año 14, No. 5-6, jul- ago. 1927, págs. 3 a 39.
“Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”, Año 15, No. 9 - 10, noviembre - diciembre 1928, págs. 139 a 171.
“Max Scheler” Año 16, No. 1 - 2, marzo - abril 1929, págs. 191 a 193.
“La problemática de la filosofía actual”, Año 16, No. 7 - 8, sept. - oct. 1929, págs. 115 a 125.
“Leopoldo Lugones y la valoración de lo argentino”, Año 42, No. 2 -3, mayo - ago. 1955, págs. 225 a 235.
“Las individualidades históricas (Una glosa a Hegel)”, Año 39, No. 4- 5, sept. - dic. de 1952, págs. 971 a 978.

En *SUR*, Buenos Aires:

“Vida y `Espíritu´ en la metafísica scheleriana”, Año I, 1931, págs. 148 a 156.

“De Kierkegaard a Heidegger”, Año VI, oct. 1936, págs. 50 a 59.

“Ontología y poesía”, Año VIII, jun. 1938, págs. 59 a 63.

“La antropología filosófica y su problema”, Año IX, nov. 1939, págs. 40 a 52.

ALGUNOS TRABAJOS SOBRE CARLOS ASTRADA

Alfredo Llanos, *Carlos Astrada*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1962. Biblioteca del Sesquicentenario, Serie Argentinos en las Letras. 184 pp. (La 2ª edición ampliada es de 1994, Ediciones Temporalidad.

—“La filosofía de Carlos Astrada”, en *Actas del 2º Congreso nacional de Filosofía*, T. II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973.

Aldo Prior, “Tres fragmentos sobre Carlos Astrada”, en *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Año XV, N° 22-23, enero-diciembre, 1975.

Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Instituto de Filosofía y Americana, Mendoza, República Argentina, Vol. 16, año 1999., pp. 185 a 197.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 10ª reimp. Trad. Alfredo N. Galleti, México, FCE, 1993.

Andueza, María, Trayectoria y función del ensayo hispanoamericano, del siglo XX, págs, 1 a 12, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, Para una reconceptualización*, México, UNAM-CCyDEL, 1993. Col. El ensayo iberoamericano 1.

Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963. Col. Carabela 16, 176 pp.

Bernard, Carmen, *Historia de Buenos Aires*, Trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE, 1999. Col. Tezontle. 413 pp.

Biagini, Hugo Eduardo, *La Reforma Universitaria*, Buenos Aires, Leviatán, 2000. Col. El hilo de Ariadna. 109 pp.

-- *Lucha de las ideas en nuestra América*, Buenos Aires, Leviatán, 2000. Col. El hilo de Ariadna, 109 pp.

-- “El ingrediente americano en los Cuadernos de Filosofía”, págs. 61 a 66, en *Cuadernos de Filosofía*, Nueva Época, Instituto de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, abril de 1994, No 40.

-- *Filosofía americana e identidad, El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989. Col. Temas. 342 pp.

Buchrucker, Cristián, *Nacionalismo y peronismo, La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987. Col. Historia y Cultura. 410 pp.

Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual*, II Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971. 373 pp.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa, Librero Editor-CCyDEL-CRIM, 2000. Col. Filosofía de Nuestra América. 202 pp.

-- *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa, Librero Editor-CCyDEL, 1997. Col. Filosofía de Nuestra América. 214 pp.

-- *Memoria comprometida*, Costa Rica, Departamento de Filosofía Universidad Nacional, 1996. Col. Cuadernos de Prometeo No 16. 170 pp.

-- “Hipótesis para una teoría del ensayo (una primera aproximación)”, págs. 13 a 26, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, Para una reconceptualización*, México, UNAM-CCyDEL, 1993. Col. El ensayo iberoamericano 1.

Coni, Emilio A., *El gaucho, Argentina- Brasil-Uruguay*, 2ª edición, Buenos Aires, SOLAR/Hachette, 1969.

Correas, Carlos, “Historia del existencialismo en la Argentina”, págs. 103 a 114, en *Cuadernos de Filosofía*, Nueva Época, Instituto de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, abril de 1994, No 40.

Diccionario de Filosofía Latinoamericana, Toluca, UAEM-CICSH, 2000. 384 pp.

Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, Trad. Julián Marías, México, Alianza Editorial-CONACULTA, 1990. Col. Los noventa 38. 149 pp.

Farré, Luis y Celina A Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, editorial Docencia, 1981. 421 pp.

Fernández Vega, José, “En el (con) fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas”, págs. 115 a 126, en *Cuadernos de Filosofía*, Nueva Época, Instituto de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, abril de 1994, No 40.

Gaos, José, *Pensamiento en lengua española*, en *Obras Completas Tomo VI*, No 101, México, UNAM, 1990. 417 pp.

Gernuchoff, Alberto, *Los gauchos judíos*, Argentina, Mila-Editor, 1988. Col. Raíces 34.

González, Horacio, *Restos pampeanos, Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, COLIHUE, 1999. Col. Puñaladas, Ensayos de Punta. 438 pp.

Grassi, Ernesto, “Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico”, págs. 147 a 157, en *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo III, Buenos Aires, 1949, año II, marzo-octubre 1949, núms. 3 y 4.

Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 469 pp. Frónesis-Cátedra-Universidad de Valencia, 1996

-- *El ser y el tiempo*, 5ª reimpresión, Trad. José Gaos, México, FCE, 1988. Sección de Obras de Filosofía. 478 pp.

Hernández, José, *Martín Fierro*, México, Est. Preliminar por Raimundo Lazo, Editorial Porrúa, 1999. Col. Sepan Cuantos 216. 105 pp.

-- *Martín Fierro*, Edición Crítica a cargo de Élica Lois y Ángel Núñez (coordinadores), España, Archivos, 2001. Colección Archivos 51. 1429 pp.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979. Col. Popular 147. 151 pp.

-- *Antropología en sentido pragmático*, versión de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991. 365 pp.

Landmann, Michael, *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1978, p. 245. Col. Manuales UTEHA, Ciencia 63, 295 pp.

Mallea, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, 8ª edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971. 209 pp.

Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana, Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL, 1991, Col. 500 años después 6. 306 pp.

-- *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, UAEM-CICSH, 1998. 116 pp.

-- “Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, N° 62, año XI, Vol. 2, marzo-abril de 1997.

Mariátegui José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Editorial Era, 1979. Serie Popular Era 67. 342 pp.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Edición crítica a cargo de Leo Pollman (coordinador), México, UNESCO-Archivos, 1993. Col. Archivos 19. 586 pp.

-- *Muerte y transfiguración de Martín Fierro, Ensayo de interpretación de la vida argentina*, 2ª edición, 2 tomos, Argentina, FCE, 1958. Col. Tierra Firme 43 y 44. 453 pp. 1er tomo y 473 pp. 2º tomo.

Mier, Servando Teresa de, en *Escritos y memorias*, México, UNAM, 1994. Biblioteca del estudiante universitario 56. 153 pp.

Málishév, Mijail, “El ensayo: el origen y la esencia”, págs. 267 a 288, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, Para una reconceptualización*, México, UNAM-CCyDEL, 1993. Col. El ensayo iberoamericano 1.

Moreno Bonet, Margarita, *Nacionalismo novohispano, Mariano Veytia, Historia antigua, Fundación de Puebla, Guadalupeño*, 1ª reimpresión, México, UNAM-FFyL, 2000. 347 pp.

Mora Martínez Roberto, *Carlos Astrada*, España, Ediciones del Orto. (En Prensa).
-- *Ficha Biobibliográfica de Carlos Astrada*, págs. 185 a 197, en *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Mendoza, Argentina, Volumen 16, 1999.

Roig, Arturo Andrés, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en revista *Análisis*, Homenaje a Arturo Andrés Roig, Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano, Universidad Santo Tomás, Colombia, N° 53-54, Vol. XXVIII, enero-diciembre de 1991.

Romero, Luis Alberto, *Breve historia contemporánea de Argentina*, 1ª reimpresión, México, FCE, 1998. Col. Popular 505. 453 pp.

Romero, Luis Alberto Romero y Leandro Gutiérrez, “La construcción de la ciudadanía, 1912-1955”, en *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Ideologías políticas y poder moral, Una crítica para el contexto latinoamericano*, México, UNAM, 2000. 137 pp.

-- *Colón y Las Casas, Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991. 227 pp.

Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 2001. Biblioteca Pensamiento Argentino VII. 468 pp.

Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso, Desencuentros y utopías en la cultura argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993. 204 pp.

Sigal, Silvia, “Intelectuales y peronismo”, págs. 481 a 522, en Juan Carlos Torre (dir.), *Los años peronistas (1943-1955)*, Nueva Historia Argentina Tomo VIII, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002. 572 pp.

Smith, Huston, *Las religiones del mundo*, 1ª reimpresión, México, Editorial Océano, 1997. 399 pp.

Ureña Henríquez, Pedro, *Obra Crítica*, México, FCE, 1960. Prólogo de Jorge Luis Borges.

Weinberg Marchevsky, Liliana I., *El ensayo entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001. Sección de Obras de Lengua y Estudios Literarios. 115 pp.

--El Martín Fierro y la gauchesca en la interpretación de Ezequiel Martínez Estrada, págs. 602 a 634, en *Martín Fierro*, Edición Crítica a cargo de Élide Lois y Ángel Núñez (coordinadores), España, Archivos, 2001. Colección Archivos 51. 1429 pp

-- *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*, CCyDEL, UNAM, 1992. Col. Nuestra América 31. 217 pp.

-- “Ensayo, paradoja y heterodoxia!”, págs. 537 a 568, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, Para una reconceptualización*, México, UNAM-CCyDEL, 1993. Col. El ensayo iberoamericano 1.

-- Wojcieszak, Janusz, “Ensayo y filosofía: El caso latinoamericano”, 569 a 578, en Varios Autores, *El ensayo en nuestra América, Para una reconceptualización*, México, UNAM-CCyDEL, 1993. Col. El ensayo iberoamericano 1.

Zea Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, 1ª reimp., México, FCE-SEP, 1992. Lecturas Mexicanas 81. 191 pp.

-- *El pensamiento latinoamericano*, México, Editorial Ariel, 1976. Col. Demos.