



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA  
ISSN 2718-6318  
Año V | Número 17 | Marzo 2024

# Filosofía e identidad nacional en época de crisis: Carlos Astrada

Alfredo Mason<sup>1</sup>  
masongalvan@yahoo.com.ar

---

<sup>1</sup> Miembro del Consejo Académico de la Asociación de Filosofía Latinoamericana. Buenos Aires, Argentina.

Durante la gran crisis que se vive en nuestro país entre el 2001 y 2002, comienzan a aparecer en las casas y negocios de las ciudades banderas argentinas colgadas en los balcones, ventanas y vidrieras, lo cual podía entenderse como la afirmación que, más allá de lo caótico de la calle, en el hogar se mantenía vivo ese proyecto llamado Argentina. O sea, en el momento en que aparece el derrumbe de un orden aparece la necesidad de generar certezas en que apoyarse y no caer en el nihilismo, entonces surge la interpelación a lo propio. Esto nos sirve de guía para abordar nuestro tema.

El estallido del orden mundial creado por el liberalismo clásico en 1929, no solo trastoca la economía, sino que también desaparecen aquellos parámetros que permitían establecer una comprensión de la realidad. En Argentina tuvo un dramatismo simbólico mayor que el económico, y ello significó una crisis mucho más profunda, una de cuyas materializaciones fue la necesidad de renegociar el comercio de las carnes con Gran Bretaña. Esta situación hizo que muchos intelectuales argentinos y desde distintos orígenes políticos e ideológicos se plantearan el contenido de una identidad cultural propia, particularmente en ese período que llamamos «década infame» y que en realidad transcurrió por algo más de 10 años.

En el campo institucional de la filosofía se irá procesando un movimiento que lleva, en palabras de Francisco Romero, un pasaje de una etapa fundacional a lo que él llama «la normalidad filosófica». Este autor señala que en la década del treinta han aparecido modos e intereses exclusivos de indagación y creación científica y filosófica, inaugurando entre nosotros, según Romero, una también nueva y superior etapa en nuestra cultura. El hecho de que ésta

“se eleve a la conciencia filosófica significa que llega a su definitiva mayoría de edad, ya que la filosofía, comparada por Hegel, como es sabido, con el búho, el ave de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su postrera y más ardua etapa” (Romero, 1957: 9).

El 15 de septiembre de 1934, en ocasión de la recepción que el PEN Club de Buenos Aires le ofreciera a Manuel García Morente, Francisco Romero pudo afirmar: *existe hoy en Buenos Aires un interés muy real por la filosofía* (Romero, 1950: 129). Y en

función de esa constatación, cree entrever que “lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré la «normalidad filosófica»; quiero decir, la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero, F. 1950, 130; Ossandon, 1978).

Tal caracterización que buscaría nombrar el período al que nos vamos a referir no es tal, sino más bien una postura singular frente al hecho del filosofar. Hablar de «normalización» refiere a un proceso<sup>2</sup>, el cual supone los mecanismos por los que algo puede o debe transformarse para corresponderse con el modelo que se toma como referencia (C.f.: Donnantuoni Moratto, 2016). Éste no es otro que la propia filosofía europea y la forma en que en las universidades europeas se la enseña, lo cual parece una adaptación del viejo eurocentrismo colonialista que caracterizaba a un pueblo como más o menos civilizado según se pareciera, en más o en menos, a los que habitaban en Europa (tampoco en toda, sino la que se encuentra más al Occidente).

En realidad, lo que se designa como el acceso a dicha normalidad filosófica no es tal,

“no es otra cosa que trasplantar, desarrollar y adaptar (esto último en el mejor de los casos) la filosofía europea en América. Que esa adaptación, en algunos casos se haya desarrollado de manera creativa no invalida el hecho de que se trata de un verdadero tutelazgo y que, en consecuencia, condena al desarrollo de las ideas filosóficas argentinas a una suerte de perenne dependencia cultural” (Casalla, 1986: 28).

Pero también y paralelamente a ello, aparecieron hombres que no solo se formaron en los contenidos de la filosofía europea, sino que también lo hicieron como alumnos de los grandes maestros de entonces, como Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Martín Heidegger o polemizaban con Jacques Maritain, pero la espacialidad desde la cual reflexionan no era Europa, sino que asumieron la portación de una identidad propia.

---

<sup>2</sup> El mismo tendría una etapa fundacional signada por Alejandro Korn y Coriolano Alberini cuya labor fue superar el período colonial (en que la filosofía propiamente dicha no habría existido, pues se encontraba ordenada por la teología) y superar también la generación de los positivistas (José Ingenieros, Alejandro Bunge, etc.) en que la labor filosófica se encontraba subordinada a la ciencia. Ello permitió el ingreso en la filosofía argentina del pensamiento kantiano, la fenomenología, el existencialismo y toda una serie de nuevos autores y tendencias europeas que dejan definitivamente atrás la atadura científica y la teológica, encontrando en esto -y fundamentalmente en esto- el nacimiento de la filosofía en la Argentina (Casalla, 1986: 27).

Entre ellos destacamos a Carlos Astrada, Saúl Taborda, Alberto Rougès, Nimio de Anquín, todos ellos nacidos en provincia donde también desarrollaron labor académica. Otra característica común que poseen estos autores es que aun construyendo –o quizás por ello– una cultura soberana portaron consigo el signo trágico de quienes son silenciados y olvidados por la supuesta «normalidad» filosófica.

De entre tales autores, elegimos a Carlos Astrada, quien tempranamente comprende la aparición de nuevos paradigmas que abren una interpelación a la existencia de una identidad argentina.

En 1921, un joven Astrada<sup>3</sup> en un artículo titulado “El renacimiento del mito”<sup>4</sup> sostiene que “los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos. Los tiempos son de lucha y de riesgo, y un hálito de tragedia estremece la conciencia contemporánea. Son síntomas premonitorios de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad” (Astrada, 1921: 1). Nuestro autor está visualizando un cambio de paradigma que la élite política todavía no comprendía ni encuadraba en ello la aparición de un líder popular como Hipólito Yrigoyen, pues hay «ideólogos» “que parecen creer que los ideales deben permanecer en el plano de las concepciones abstractas [...] ideólogos que carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinarismos para retardar la hora de la justicia social” (Astrada, 1921: 2). Por su parte Astrada considera que está viviendo un “momento en el decurso de la historia en que una gran idea comienza a realizarse, en que un gran ideal choca con el mundo de la realidad y su resonancia lo dilata, y su mágica virtud comienza a transformarlo [...] contrariamente a la sentencia clásica, pensamos que siempre habrá algo nuevo bajo el sol” (Astrada, 1921: 1).

---

<sup>3</sup> Nació y se educó en Córdoba, estudiando Derecho y en 1926 ganó una beca para ir a estudiar a Alemania donde realizó cursos, durante cuatro años, en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo con Max Scheler, Edmund Husserl y Martín Heidegger. Una vez de regreso a Argentina fue profesor en las universidades del Litoral, Buenos Aires y La Plata. Tras el golpe de estado de 1955 es dejado cesante por decreto (Casalla, (2020: 147-151).

<sup>4</sup> En el marco del pensamiento de Astrada, el mito es un relato que no refiere a una empírea ni es meramente psicológico, en el sentido de la mera estructura arquetípica del nosotros, sino fundamentalmente heroica. Es decir, es un relato de nuestra identidad que contiene también la fuerza que se opone a ella y, por lo tanto, no evoca la estancia imperturbable de las esencias platónicas; más bien actualiza una lucha y su relato épico entre dominadores y dominados. Y en ella, son los dominados quienes encarnan el lugar del heroísmo, es decir, el del reclamo de verdad y justicia (Berisso, 2020: 107).

Tomando como eje de reflexión la trascendencia de la Revolución Rusa, que por el momento en que escribe ha derivado en una guerra civil, plantea el significado de una identidad nacional: “la creatividad de un pueblo se manifiesta en su capacidad de otorgar contenido histórico a sus proyectos, humanizándolos en un perenne esfuerzo por realizarlos” (Astrada, 2007: 127). Más adelante sentenciará que esa tarea no es bienestar sino tragedia y lucha heroica. “Es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal” (Astrada, 2007: 128).

Unos años después, en “La existencia pampeana” (1934) y *Para una metafísica de la pampa* [(1938). Buenos Aires. Biblioteca Nacional. 2007] Astrada vuelve sobre la cuestión de la identidad y se pregunta esta vez respecto de qué cosa es la identidad argentina, desarrollando la tesis en la cual concibe a la pampa como el paisaje originario del ser humano argentino, que “no es exclusivamente el medio físico sino una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino” (Astrada, 2007: 18), agregando que

“la esfinge del hombre argentino es la pampa, la extensión ilimitada, con sus horizontes evanescentes, en fuga; la pampa que nos está diciendo ¡O descifras mi secreto o te devoro! [...] un drama que acontece en nosotros mismos, y en cuyo tempo y ámbito viene a inscribirse nuestro destino espiritual e histórico (Astrada, 2007: 15)<sup>5</sup>.

Volverá más adelante sobre «la pampa» como verdadero constitutivo de la estructura ontológica del argentino, tal como precisará en “El mito gaucho” (1964: 14), lo cual, de alguna manera lo acerca al pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada, para quien el horizonte de la llanura pampeana cobra ese carácter, agregando Astrada que sobre ese horizonte *se despliega y diluye nuestro peculiar existir*, que hace que el argentino sea *una existencia extrañada de sí misma, ausente, extravertida en la extensión* [por lo que] *la revelación y posesión de su existencia solo las adquiere por retorno, por un retomar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico* (Astrada, 2007: 20).

---

<sup>5</sup> Dirá en “La aventura finita” (1925): “Aunque tengo la ilusión de mi libertad, y soy el artífice de mi destino, trabajo con la levadura del azar. ¡Y por extraña paradoja, mi vida es una aventura, una tensión entre la necesidad de mi querer y esa vida distante, imán de mis ímpetus, tentación de mi riesgo!” (Astrada, 1943: 71)

*Si el hombre, por la estructura esencial de su existir, es primariamente un ser distante, excéntrico, es decir que, para él, el ser de su existencia es lo más lejano* (Astrada, 2007: 19) –y leemos aquí la influencia heideggeriana en lo que respecta a la analítica del Dasein– en el caso del hombre argentino y en virtud del paisaje al que se ve arrojado en su existencia, la desolación telúrica de la pampa es, “doblemente excéntrico, un «ser de la lejanía», una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión” (Astrada, 2007: 19-20). Así, si la revelación y posesión de su existencia están dadas al hombre por un retorno, “un retomar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico” (Astrada, 2007: 20), el hombre argentino, en cambio, no puede recuperarse, disperso en la melancolía totalizadora de la extensión pampeana, que representa su sustrato telúrico y ontológico. (Prestía, 2019: 50-51).

Según Astrada, para los argentinos, este no es un problema de puntos de vista teóricos sino una desazón generada por esa interpelación a nuestra propia existencia:

“para saber qué somos y qué queremos ser, debemos antes que nada hacer un análisis del ser del hombre argentino, y mediante este análisis, inferir el horizonte y la proyección de una metafísica de la pampa misma. Agregaré a ello, en contraposición a las posiciones de Lugones y de buena parte del nacionalismo, tanto católico como revisionista que nuestra tarea, entonces, no es rastrear una génesis ni perfilar un impulso histórico evolutivo, sino iluminar una presencia –o una ausencia– una intensión humana” (Astrada, 2007: 16).

Ello no busca una autopercepción que mantendría al hombre en el ámbito de la individualidad, sino que es buscar

“la plenitud de sí mismo y de un rumbo y una labor que cumplir más allá de sí mismo, es la expresión de su voluntad de trascendencia, una flecha que se afana por un blanco remoto, pero cuya vida y tarea es un movimiento, la intensión de su vuelo, la intensión nunca dormida [...] con esto está dicho que nuestro problema es poner al descubierto la estructura esencial y las posibilidades del hombre argentino” (Astrada, 2007: 16).

Curiosamente alude a una metáfora similar a la que utiliza por la misma época Antoine de Saint Exupéry en su obra inconclusa “Ciudadela” (Buenos Aires.

Goncourt, 1966): éste último habrá de requerir la contención del desierto, de esa arena que todo lo cubre y lo hace uniforme, siendo para Astrada una necesidad la construcción de “una ciudadela espiritual en la cual fortificar una esperanza contra el asedio de la desolación cósmica” (Astrada, 2007: 17). Tal como ya ha expresado, no se trata de pugnar por orígenes, siempre controvertidos, ni refugiarse en conceptos cuya universalización se sustenta en su vacío y abstracción, sino en ahondar “en el presente de un ser, intuición de una esencia inestable y fluctuante para poder seguirlo con la esperanza y decisión de apresararlo en alguno de los avatares de su radical dispersión” (Astrada, 2007: 18).

La primera versión de su libro “Nietzsche” (Buenos Aires. Universidad. 1945)<sup>6</sup> busca mostrar cómo la evolución teórica del filósofo alemán se corresponde con su experiencia de vida; a su vez, este texto se destaca de las lecturas habituales del medio local por proponer una interpretación marcadamente filosófica de la producción escrita de Nietzsche (Donnantuoni Moratto, 2009: 16). En el mismo, Astrada expresa en términos filosóficos algo que el nacionalismo, en sus diversas modalidades, parecía ignorar: la cuestión del poder, señalando al respecto que “el comportamiento de los organismos no es un proceso mecánico de selección, como lo sostuvo Darwin, sino una lucha viviente por el poder” (Astrada, 1945: 114), agregando:

“la vida, en sentido nietzscheano, es una empresa temeraria, una aventura metafísica, el más osado impulso en las posibilidades del ser, una de las cuales, la más grande y decisiva, y por lo mismo la más precaria, es precisamente, el hombre con la tensión de su drama, de su querer, de sus angustias” (Astrada, 1943: 105).

---

<sup>6</sup> Hasta el año 1945, las referencias al pensamiento de Nietzsche se ubicaban más en el terreno del análisis psicológico y del recurso literario que en el abordaje de problemas propiamente filosóficos, lo cual vale tanto para los comentaristas argentinos como para los europeos de las primeras décadas del siglo XX. Astrada, emulando de algún modo el papel que cumpliría Karl Jaspers en el ámbito de la erudición europea (“Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens”. Berlín. Springer. 1936; ed. cast. Buenos Aires. Sudamericana. 1963), desplaza el centro de atención hacia los asuntos que en cada etapa del itinerario intelectual nietzscheano fueron conformando su concepción del mundo (Donnantuoni Moratto, 2009: 18). En el artículo “Nietzsche filósofo de la vida”, escrito con antelación al libro, señala que, “para comprender a Nietzsche, tenemos que reinterpretarlo verticalmente. Su imagen ha sido falseada por las exposiciones al uso de los manuales, por los filisteos de la cultura que han mellado el filo del pensamiento nietzscheano. Así estas módicas interpretaciones nos han presentado un Nietzsche darwinista, pragmatista, al estilo anglosajón, o a un Nietzsche liberal, individualista, anarquista, y hasta han visto en él, a un inofensivo crítico de la moral cristiana, de la solidaridad burguesa” (Astrada, 1943: 102).

Más adelante sostiene que:

“en consecuencia, la vida y su aumento de potencia no pueden ser rebajadas a simples medios sea para la conciencia o el mundo espiritual, sea para el placer o la espiritualidad, postulados como fin. A la inversa, todo esto, es decir, la conciencia, la espiritualidad, el placer, la utilidad, etc., son medios para la vida, que tiene su fin en sí mismo, pues la más íntima esencia del ser es voluntad de poderío” (Astrada, 1943: 106).

Esa voluntad de poderío, en su acepción total y no en la de los actos volitivos individuales, “no está dirigida a ningún fin fuera de sí misma, sino que ella es simplemente voluntad de ser y de crecer e incrementarse; ella no es mero instinto de autoconservación, mera voluntad de vida [...] sino también voluntad de crecer, voluntad de poderío” (Astrada, 1945: 115), pero “la moderna democracia, con sus artilugios representativos y parlamentarios, es una forma de disolución y caducidad del estado. En todo tiempo el democratismo ha sido una forma de decadencia de la fuerza organizatoria” (Astrada, 1945: 143).

La convicción política es reivindicada como la expresión de una voluntad de poderío: “en esta última guerra, solo los alemanes y los rusos han luchado con pasión política por un ideal político; hombres impelidos por una voluntad de poderío, de troquelar las estructuras sociales del futuro y señorearlas” (Astrada, 1945: 149)<sup>7</sup>, ese señorío no encarna en los partidos políticos, sino que “el soldado es el único hombre libre. Aquel que quiera ser, permanecer, o llegar a ser un hombre libre, no puede elegir: «¡Adelante en el duro combate!»” (Astrada, 1945: 156). Ello parecería acercarlo a las afirmaciones de Leopoldo Lugones en 1924, cuando en un discurso de homenaje al centenario de la batalla de Ayacucho, pronunciado en Lima, habló de «la hora de la espada», no para convocar a un golpe de estado sino sosteniendo que solo la virtud militar realiza en este momento histórico la vida superior que es belleza, esperanza y fuerza<sup>8</sup>. La diferencia con el pensamiento

---

<sup>7</sup> Por la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial, y por sus vínculos ininterrumpidos con Martín Heidegger, Astrada, poco después ocupar una cátedra en la Universidad de Buenos Aires –ganada mediante concurso– sufrió una operación política de parte del partido comunista, con Isidoro Flaumbaum, Ernesto Giudici y Rodolfo Puiggrós a la cabeza, que buscaba su destitución, fallando finalmente en el intento. Por esa posición que hoy llamaríamos «tercerista», recibirá el rechazo no solo de las izquierdas socialista y comunista, también el ninguneo de los sectores del liberalismo oligárquico al estilo de la revista *Sur* y de la derecha católica, alineados todo ellos en bloque. (Astrada, 2022: 318-321).

<sup>8</sup> Lugones posee una idealización de lo militar que hacia el final de sus días lo llevará a decir que *al tenor de la ley vital todo hombre nace soldado* (1980: 81), agregando más adelante que “ello ratifica

lugoniano está en el hecho que, para Astrada, no se trata de un canto laudatorio a la aparición de las Fuerzas Armadas como factor de poder, sino a la mística que acompaña la épica construcción, la aventura metafísica cuya voluntad de poderío se expresa en la liberación de un pueblo.

“El mal profundo y general de nuestro tiempo, su acentuado carácter negativo, consiste, para la civilización occidental, en la ausencia de una síntesis vital, de un ideal humano orientador. Es que nuestra civilización ha desintegrado al hombre, reduciéndolo, para satisfacer sus fines exclusivamente utilitarios, a una pieza de su complicado y omnímodo mecanismo”. (Astrada, 1945: 127).

Tal mediatización del hombre se realiza en función del fin último, constituido por la mercancía en el sistema capitalista; fin en el cual el trabajador pierde los rasgos de su propia individualidad al no poder reconocerse en sus productos. Esta situación, adquiere diferentes figuras propias de la época: la especialización científica, en la que el sujeto cognoscente, como un obrero de la ciencia utilitaria, parcializa su visión del mundo en función de la eficacia técnica, sustrayéndose “al ritmo creador del espíritu” y perdiendo una mirada global de la vida; la lógica alienante de la civilización occidental contemporánea que se estructura bajo el mito de la idea de progreso, según la cual un avance indefinido e incontrolado de las posibilidades técnicas y materiales de la humanidad comporta *ipso facto* un estímulo al progreso moral de la sociedad. Este diagnóstico, concluye Astrada, abre una serie de interrogantes relativos al destino del capitalismo y a las posibilidades que en él halla el hombre (Donnantuoni Moratto, 2009: 31).

Astrada, siguiendo a Nietzsche, plantea que el nuevo hombre no será el resultado de una mutación en la constitución biológica del ser humano<sup>9</sup>, sino que provendrá de una configuración de las posibilidades espirituales del hombre actual, indicando que la figura del superhombre, más que evocar un ideal, tiene un carácter «simbólico y polémico», en el sentido de que se concibe como “la contrafigura del hombre

---

una vez más el carácter militar de todo cuanto es definitivo en nuestra historia. Así la misma Constitución, fruto logrado de tres batallas” [Caseros, Cepeda y Pavón] (1980: 83-84).

<sup>9</sup> Se encuentra aquí un rechazo a la concepción del superhombre en términos biológicos o raciales, la que Astrada juzga carente de fundamento que, por otra parte, nada tienen que ver con sus intenciones de aprovechar ciertos rasgos de la filosofía nietzscheana, por lo cual busca desligar ese pensamiento del uso que del mismo realizó el nacional-socialismo. Ello se ve más claramente en la 2a edición de este libro (Buenos Aires. Dédalo. 1961), en cuyo postfacio “Nietzsche y la crisis del irracionalismo”, enfrentándose con Gyorgy Lukács sobre las huellas de un pensamiento totalitario en el filósofo alemán.

despotencializado y exangüe, forjado por la sublimación ascética y racionalista de una cultura decadente” (Astrada, 1945: 197).

Lo que lleva a la aparición del superhombre es aquello que Nietzsche denomina «voluntad de poder», la cual expresa –tal como afirmamos– la tendencia de todo organismo vivo a acrecentarse y a aumentar el dominio sobre su medio, y esa misma tendencia trasciende la individualidad de los organismos particulares y se manifiesta en la forma de un proceso, de una acción que fluye en la conquista de grados de valor cada vez más altos:

“inspirado en estos postulados de una nueva valoración, [Nietzsche ha] encontrado el camino que conduce a un sí y un no, y nos enseña a oponer el no a todo lo que nos debilita, nos agota y deprime, y a decir sí a todo aquello que fortalece, que acumula energías y justifica el sentimiento de poder” (Astrada, 1945: 116).

En “La ética formal y los valores” (1938) Astrada –seguramente bajo influencia de Max Scheler– distinguió dos conceptos de libertad: el concepto negativo que indica la independencia del hombre con respecto a Dios, el mundo y la naturaleza, es decir, es «independencia de»; y el concepto positivo que señala el «ser libre para». Con respecto a esta última noción, la concibe “como causa incondicionada que permite al hombre interrogar, desde el borde mismo de la nada, por el ente en su totalidad y expresarse, en el orden moral, como persona autónoma y operante” (Astrada, 1938: 39-40). Por lo tanto, el superhombre como punto de desarrollo a alcanzar en un camino de elevación espiritual del ser humano, puede ser concebido como el forjador de su propia imagen y de los valores por los que se rige. Apenas esgrimidas estas interrogaciones, y con cierto eco del debate del período de entreguerras sobre la naturaleza de la técnica, nuestro autor apelará al ideal de la justicia social como el signo bajo el cual se produciría una renovación de la vocación humana en la civilización occidental, en clara superación de las tendencias alienantes de la técnica y el utilitarismo capitalistas (Mason, 2009: 24).

En 1939, Astrada polemiza con José Ortega y Gasset<sup>10</sup>, fruto de lo cual aparece “El Centauro y los Centauristas”<sup>11</sup>, donde plantea una severa crítica no solo a las ideas orteguianas sino también a su actitud frente a un público no europeo, pero no como «berrinche» nacionalista sino como un intelectual que está interpelando la identidad de su pueblo y se niega a aceptar como válida la visión eurocéntrica de la propia identidad. O sea, Astrada plantea una disputa por la autonomía intelectual de América Latina, lo cual ha comenzado a tomar forma en su reflexión en torno al «ser nacional» argentino, con el artículo “La existencia pampeana” (1934).

Haciendo gala de una ironía muy nuestra, se refiere a Ortega y dirá que:

“discutirlo a él, sobre todo si él, el «Centauro», es filósofo o literato, son discusiones propias -nos lo dijo hinchado de «genio»- de «países no creadores» (quiso decir «inferiores»). Efectivamente, todavía (y del todo en ciertos círculos de rastacueros) somos un país de asimilación, curioso, plástico, y porque lo somos, y sin crítica, vienen a hacer su agosto los Marañón, los Almagro de San Martín, los Ludwig, y otros Ludwigs para uso y fruición de las horteras internacionales, de las masas cosmopolitas dementalizadas. Por este camino tan fácilmente abierto llega también el señor Ortega (amén de innúmeros cómicos de la lengua) con un bazar de «novedades» que quiere hacer pasar como de propia fabricación” (Astrada, 2020, n°8 supl.: 198).

Astrada le concede a Ortega ideas originales, de vuelo filosófico entre las cuales destaca la noción de «proyecto vital», también llamada «programa de vida» en estas conferencias, de líneas afines a la problemática heideggeriana de la «autenticidad» o «propiedad» desplegada en “Sein und Zeit”. En el caso de Astrada, sin embargo, el imperativo de autenticidad se ve prontamente referido, a lo largo de toda la década de 1940, a una indagación filosófico-política en torno al ser nacional y el

---

<sup>10</sup> Uno de los problemas que tiene que afrontar Ortega en su estadía en Argentina en 1939 está vinculado a su indefinición ante el franquismo y la Segunda Guerra Mundial. Aquellos más cercanos a la República le exigen una toma de partido, que no llega, mientras que algunos grupos católicos, nacionalistas y pro-franquistas reivindican, de manera un tanto paradójica, su pensamiento, tal el caso de Máximo Etchecopar, con quien Ortega tuvo una fuerte vinculación por estos años, como también Marcelo Sánchez Sorondo y César Pico. En paralelo, se produce un alejamiento del filósofo español del grupo más liberal nucleado en derredor de Victoria Ocampo y la revista *Sur* (Prestía, 2020: 185).

<sup>11</sup> El artículo fue publicado con el pseudónimo de «Braulio Marín» en el diario nacionalista *El Pampero* el día 23 de noviembre de 1939, es decir, algunas semanas después de la última de las lecciones pronunciadas por Ortega en *Amigos del Arte* ese año. Es de destacar que, por entonces, Astrada también colaboraba con la revista *Sur* y el diario *La Nación*, medios aliadófilos y tradicionales tribunas de pensamiento orteguiano (Prestía, 2020: 191).

establecimiento de las bases de un «programa de vida» argentino, que cristalizará en “El mito gaucho” (1948).

Frente a la noción de «circunstancia» de Ortega, éste aclara “cuál sea nuestro quehacer no nos es impuesto, sino que tenemos que elegírnoslo nosotros. Y eso no se despliega sobre un terreno infinito, sino que es la circunstancia la que traza, en definitiva, el perfil de nuestro quehacer, de nuestras posibilidades inmanentes” (Ortega, 2009: 355). El hombre, para el filósofo español, vive en un mundo social que está ya labrado y nace a un conjunto de «usos» que son, precisamente, los que permiten que “el individuo vulgar tenga, en efecto, una vida, no genial, no personal, no plenamente auténtica, pero algo así como una vida; y logran, impiden que se anule él y se pierda en su propia inanidad” (Ortega, 2009: 354).

A esta idea de «circunstancia», como contexto dado, Astrada la considera ajena a una indagación ontológica como las que alcanzan Karl Marx y Martín Heidegger y, como tal, insuficiente (Astrada, 1933: 1058). Muy distinto será el camino que con posterioridad la filosofía latinoamericana irá tomando con la elaboración del concepto de «situacionalidad» no es contexto, sino que es constitutiva del texto.

La caracterización de la peculiaridad ontológica del ser humano argentino, la traslada al proceso histórico-político nacional, y a partir de ello, concebirá la inclinación del hombre signado por la pampa, a la dispersión. Ello estaría plasmado históricamente en una generación que hace su aparición en 1880, la cual se aparta del camino de construcción del fruto de una voluntad de poder expresada en una cultura, un pueblo y una Nación argentina, para transformarse en una dirigencia dependiente de modos de existencia ajenos, propios de un poder mundial, por entonces hegemónico<sup>12</sup>. Así se desarrolló una cultura y una civilización «de trasplante», que negaba su origen, tanto indio como español<sup>13</sup>, y muchos... muchos años después, se seguirá repitiendo que «los argentinos descendemos de los

---

<sup>12</sup> En lo cotidiano, este proceso está retratado por Lucio V. Mansilla en “Mis memorias”, “Charlas inéditas” y “Entre nos causeries” (los tres fueron publicados en Buenos Aires. EUDEBA. 1966).

<sup>13</sup> Es necesario distinguir “la «sociedad señorial» herencia de la dominación hispana, que subsistió aproximadamente hasta la Organización Nacional [...] con esta otra sociedad finisecular [...] ésta era aburguesada y de supuesta convicción liberal. Aquella era hondamente tradicionalista y hacía gala de austeridad; esta quería desprestigiar lo tradicional y hacía gala de despilfarro. No se trata pues de una continuidad sino de una sucesión, lo que lleva implícito el sentido de cambio” (Pérez Amuchástegui, 1965: 53).

barcos». Ello llevó a que la pampa fuera caracterizado primero como «desierto» y luego se transformara en un “Hinterland colonizado de acuerdo a las exigencias y para satisfacer las necesidades de la metrópoli europea” (Astrada, 1948: 36).

Como parte de ese mismo proceso, surgieron en nuestro país “formas institucionales y políticas informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica” (Astrada, 1948, 36), las cuales habían ordenado el país durante 60 años al momento en que reflexiona Astrada y él, como otros intelectuales de la época<sup>14</sup>, se siente en la necesidad de interpelar sobre el sentido de la autenticidad de «lo argentino», de allí que conciba que “nuestra tarea es iluminar una presencia, una intención humana; ver al trasluz un ser, vale decir un ademán ontológico con sus raíces telúricas y espirituales, consignado a su órbita peculiar y con su posible proyección temporal” (Astrada, 1948, 9). Siguiendo a Martin Heidegger, plantea que, para un pueblo, una posibilidad de historia no puede abrirse en el presente como si fuera una evolución natural, es necesario que se produzca el «acontecimiento», donde la irrupción de lo nuevo rompe la sucesión – no es una posibilidad advenida o presente en su pasado- y allí aparece en acción una voluntad de poder que encarna en el proyecto político que hace posible lo imposible, se materializan las expectativas y esperanzas de un futuro que se comienza a construir.

La Segunda Guerra Mundial en curso, interpretada desde Nietzsche por Astrada, es el escenario de la crisis entendida como oportunidad para una ruptura radical con los valores sedimentados por el «nihilismo pasivo», que redundado en un desprecio por la vida y en un ideal decadente de organización social, centrada en *la forma más privada de existencia*, produce como su producto más acabado al europeo medio que Nietzsche denuncia como sus contemporáneos. En ese nuevo orden, las naciones latinoamericanas, antiguas depositarias de una esperanza de futuro, no han sabido superar el legado de sus metrópolis y, sumida en un letargo ahistórico, sólo puede esperar una generosa entrada en las esferas de influencia de las potencias anglosajonas y eslavas (Astrada, 1945: 141-149).

---

<sup>14</sup> Se trata de intelectuales como Raúl Scalabrini Ortiz, Bernardo Canal Feijóo, Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Manuel Ortiz Pereira, Alonso Baldrich, José Luis Torres, Manuel Ugarte, Leopoldo Lugones, entre otros muchos.

Esa visión del futuro que podrá tener América Latina parecería catastrófica. Buscando una respuesta encuentra que hay una enajenación vinculada con la filosofía tradicional y derivada del platonismo que construye una imagen de la existencia humana a partir de entidades objetivas y ontológicamente trascendentes, desvinculadas del devenir y de la existencia histórica singular, por su parte propone dejar de llevar tal existencia «apátrida» para abrirse *al llamado de su propio destino* y recuperar para sí el sentido de la tierra que permitiría encontrar un camino de autenticidad (Astrada, 1952: 135).

En “El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional “(Buenos Aires. Ministerio de Educación de la Nación. 1952) señala otra forma de enajenación, a la cual vincula con el discurso y la acción de nuestros intelectuales y gobernantes que, miembros de una élite que ha renunciado a llevar adelante un proyecto propio, bajo el justificativo de la necesidad de «modernizar» o «civilizar» nuestro país (hoy dirán vincularlo al mundo) a partir de ideologías e ideas filosóficas y políticas europeas, condenando a nuestros pueblos a ser inquilinos de formas culturales exógenas y, a su vez, afirmaron que necesitábamos administradores de afuera y tutores de adentro<sup>15</sup>.

En la búsqueda de ese camino de autenticidad, que no es otro que aquel

“en el que alumbró lo único que puede otorgar sentido a su tránsito por el planeta, ha de recorrer los caminos escombrados por la técnica, la organización estatal, la economía dirigida y todopoderosa. Ha de considerarlos como los únicos caminos expeditos, a pesar de estar sembrados de obstáculos que impiden su libre y pleno desarrollo” (Astrada, 1952: 109-110).

Nuestro autor presenta una visión de la tecnología que lo acercará con la expresada en 1955 por Martín Heidegger en *Gelassenheit (Serenidad)*, como así también, con la que trae consigo el peronismo que la concibe como elemento no solo

---

<sup>15</sup> A diferencia de los revisionistas que le son contemporáneos, Astrada señala el aporte realizado por la generación del 1837, la cual habría valorado la necesidad de afirmar nuestra cultura nacional: “la Joven Generación Argentina, que representa la precursión del romanticismo en nuestro país, supo acotar con lucidez y fervor el ámbito para una cultura de fisonomía propia, con la misión de acoger y repristinar en sus expresiones múltiples los impulsos y movimientos del alma argentina y también el mensaje de la tierra, el que se insinúa a la sensibilidad estética y metafísica en la monofonía grandiosa de nuestra naturaleza” (Astrada, 2007b: 62).

modernizador sino también liberador<sup>16</sup>. En este último sentido se trata que, el extravío no puede resolverse prescindiendo de la tecnología, sino que al igual que la economía del sistema capitalista de producción, es necesario reorientarlas como medios que buscan el beneficio de la comunidad y el hombre, estableciendo la subordinación del capital y de la tecnología al interés y beneficio del pueblo.

La acción de reorientar tanto la tecnología como la economía capitalista dentro de un proceso de liberación, reconoce como agente histórico a las masas informes, indefinidas, sustraídas al imperio de su destino y necesitadas de un acceso a su esencia histórica para la recuperación de su ipseidad. Estas masas requieren de las estructuras estatales para poder afirmarse en la praxis radical y transformar su realidad. Esta figura en que las masas alcanzarían el control del estado Astrada la llama «pueblo político».

Ello supondrá un replanteo de «la política». En 1933, Astrada publica “La historia como categoría del ser social” (1963), partiendo de la afirmación que “Heidegger comienza desinteresándose del hombre abstracto y ahistórico -del hombre-anónimo- de los sistemas tradicionales, para afirmar el hombre concreto, tal como éste se comporta en la existencia cotidiana” (Astrada,1963: 238). Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la praxis, precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible (Astrada, 1963: 239). Una vez más se cruza la filosofía astradiana con la concepción política del peronismo, donde se piensa el compromiso político no como un estado de la conciencia sino como presencialidad corporal actuando, hay una preeminencia del actuar sobre el pensar.

En el mismo sentido que Antoine de Saint-Exupéry plantea en “Ciudadela”: “he descubierto una gran verdad. A saber: que los hombres habitan y que el sentido de

---

<sup>16</sup> En el discurso de Perón se encuentra una imagen positiva de la «técnica» expresada tempranamente (Perón, 1997, I: 198), donde están unidos el reconocimiento a la utilidad que poseen los objetos producidos por la tecnología en un proceso liberador, como también, la necesidad de otorgarle un sentido que por sí no posee, para que cumpla dicho cometido: “El progreso se acentúa en la técnica y en el movimiento social, pero no se puede decir que vigorice por sí solo parcelas íntimas antaño regadas por la intuición de las magnitudes cósmicas” (Perón, 1949, I: 141-142). Hemos desarrollado el tema en Mason, Alfredo (2014) “Peronismo, ciencia y tecnología” en *Actas del IV Congreso de Estudios sobre el Peronismo*. San Miguel de Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán; también puede consultarse David, Guillermo (2004) “Carlos Astrada: la filosofía argentina”. Buenos Aires. El Cielo por Asalto.

las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa” (Saint-Exupéry, 1966: 25), Astrada plantea que “el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido reconocido y otorgado por la existencia humana [...] El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar, de allí que la praxis determine la teoría y no a la inversa” (Astrada, 1963: 239) a su vez, la actividad no es azarosa, sino que está determinada por una actitud teoleológica. Como sustento de ello, nuestro autor trae a colación las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx, “la cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es una, cuestión teórica, sino práctica. Es en la práctica donde tiene el hombre que probar la verdad de su pensamiento” (Astrada, 1963: 239).

La primacía del actuar plantea la necesidad de comprender el ámbito de la acción, a lo cual Astrada responde que “la existencia, en el ente que es el hombre, no es temporal porque «está en la historia», sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser” (Astrada, 1963: 240). Y tal condición histórica señala, preanuncia que -como afirmaba Heidegger<sup>17</sup>- “el existir es un existir con otros, un coexistir. Estar en el mundo es la estructura originaria de la existencia humana” (Astrada, 1963: 244).

A la pregunta ¿qué es el ser del hombre argentino?, expresando una interpelación a nuestra identidad, responderá que

“la esencia propiamente argentina se reveló tan fuerte, de una aleación tan noble y persistente, que no sucumbió ante el alud colonizador [de la inmigración] nostálgica de los orígenes próceres en que alumbrara, se refugió, mutilada y preterida, en el regazo del mito gaucho, y por ello esta esencia, tan pura y tan rica, no se diluyó completamente en todo lo importado” (Astrada, 1947: 49).

Y dirigiéndose a una generación joven que acaba de hacer su irrupción en el ámbito ciudadano a mediados de la década de 1940 les plantea la necesidad de

---

<sup>17</sup> Astrada, siguiendo la filosofía heideggeriana afirma que la existencia, como estar en el mundo, es esencialmente un coexistir, su acaecer es un acaecer con otros, un co-acacer determinado como destino. *Con esto designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo* (Heidegger, 1967: 384).

“aprender a cantar, a poner a flor de alma y de labio nuestra soterrada vena lírica y épica, porque, como lo enseña la sabiduría de Martín Fierro: «solo no tiene voz/el ser que no tiene sangre», aconsejando cantar en cosas de fundamento. El hombre argentino, acelerando el ritmo de su sangre, ha de forjar un canto de marcha y de victoria. De marcha hacia una comunidad soberana, dueña de su destino” (Astrada, 1947: 55-56).

## Bibliografía

ASTRADA, Carlos (1921) *El renacimiento del mito en Cuasimodo* n° 20.

ASTRADA, Carlos (1927) *La Arcadia prehistórica en Inicial*. Buenos Aires. Año III vol. 11.

ASTRADA, Carlos (1933) *Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana en Cursos y Conferencias*. Buenos Aires. Año II n°10.

ASTRADA, Carlos (1938) *La ética formal y los valores*. La Plata. Universidad Nacional de La Plata.

ASTRADA, Carlos (1943) *Temporalidad*. Buenos Aires. Cultura Viva.

ASTRADA, Carlos (1945) *Nietzsche* Buenos Aires. La Universidad.

ASTRADA, Carlos (1947) *Surge el hombre argentino con fisonomía propia en Argentina en marcha*. Buenos Aires. Comisión Nacional de Cooperación Intelectual.

ASTRADA, Carlos (1952) *La revolución existencialista*. Buenos Aires. Nuevo Destino.

ASTRADA, Carlos (1963) *Ensayos filosóficos*. Bahía Blanca. Universidad Nacional del Sur.

ASTRADA, Carlos (1964) *El mito gaucho*. Buenos Aires. Cruz del Sur.

ASTRADA, Carlos (2007) *Metafísica de la pampa*. Buenos Aires. Biblioteca Nacional.

- ASTRADA, Carlos (2007b) *Tierra y figura*. Buenos Aires. Las Cuarenta.
- ASTRADA, Carlos (2020) *El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset en Daimon*. Murcia. n° 8 supl.
- ASTRADA, Carlos (2022) *Epistolario*. Buenos Aires. Biblioteca Nacional.
- BERISSO, Daniel (2020) *Relecturas de El Mito Gaucho: Carlos Astrada frente a la modernidad cínica en Actas de las Jornadas perspectivas de la filosofía argentina*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- CASALLA, Mario (2020) *Carlos Astrada: el filósofo depuesto en Actas Perspectivas de la filosofía argentina*. Buenos Aires. Unión Personal Civil de la Nación.
- CASALLA, Mario C. (1986) *Más allá de la «normalidad filosófica», nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea en Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. n° 11.
- DAVID, Guillermo (2004) *Carlos Astrada: la filosofía argentina*. Buenos Aires. El cielo por asalto.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro Ariel (2009) *Hacia la dimensión política del pensamiento metafísico Carlos Astrada en su periplo peronista (1945-1952)*. Buenos Aires. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro Ariel (2009b) *Peronismo, humanismo e historia en «La revolución existencialista» de Carlos Astrada en Revista de Filosofía y Teoría política*. La Plata n° 40.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro Ariel (2016) *La categoría de «normalidad filosófica» en Francisco Romero y su dimensión histórica en Cuyo*. Mendoza. Año 33 n° 2.
- HEIDEGGER, Martin (1967) *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag
- LUGONES, Leopoldo (1980) *Historia de Roca*. Buenos Aires. Editorial de Belgrano.

- MASON, Alfredo (2009) *Pensando lo global y lo local: tecnología y globalización en Conflicto, tecnología y sociedad*. Lomas de Zamora. Universidad Nacional de Lomas de Zamora.
- MASON, Alfredo (2022) La filosofía latinoamericana y la categoría de «estar situado» en *Filosofía de la Liberación. Pasado, presente y futuro* Enrique Dussel et al. Buenos Aires. CICCUS.
- MASON, Alfredo (2023) *Consecuencias culturales de la migración interna durante la década del treinta en Argentina* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Buenos Aires. n° 34.
- ORTEGA Y GASSET, José (2009) *El Hombre y la Gente. Curso de 1939-1940 en Obras Completas*. Madrid. Taurus.
- OSSANDÓN, Carlos A. (1978) *El concepto de «Normalidad Filosófica» en Francisco Romero* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Buenos Aires. N° 7/8.
- OVIEDO, Gerardo (2004) *Vicisitudes del pensamiento nacional. A propósito de Carlos Astrada* en *Rodaballo*. Buenos Aires. vol.: 10 n° 15.
- PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, Antonio J. (1965) *Mentalidades argentinas (1860-1930)*. Buenos Aires. EUDEBA.
- PERON, Juan D. (1949) *Discurso de Clausura (Comunidad Organizada)* en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo. Tomo I
- PERON, Juan D. (1997) *El frente oriental*. Buenos Aires. Fundación Universidad a Distancia Hernandarias. Tomo: I.
- PRESTIA, Martín (2019) *Filosofía, Poesía y Política en Carlos Astrada* en *Boletín de Estética*. Buenos Aires. n° 48.
- PRESTIA, Martín (2020) *Carlos Astrada ante la tercera visita de Ortega a la Argentina* en *Daimon*. Murcia. Supl. 8

ROMERO, Francisco (1950) *El hombre y la cultura*. Buenos Aires. Espasa-Calpe.

ROMERO, Francisco (1957) *Enrique José Varona en Filósofos y problemas*. Buenos Aires. Losada.

SAINT.EXUPÉRY, Antoine (1966) *Ciudadela*. Buenos Aires. Goncourt.