



Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada

Martín José Prestía¹

Recibido: 20 de enero de 2020 / Aceptado: 29 de octubre de 2020

Resumen. El objetivo del presente trabajo es analizar el lugar que ocupan la filosofía, la ciencia y la religiosidad en el pensamiento juvenil de Carlos Astrada. En la primera parte reconstruyo el contexto histórico-intelectual formativo: su discusión con el positivismo local, su caracterización de la Reforma universitaria y su interpretación de la Revolución rusa. En la segunda analizo su noción de «mito», como impugnación de la racionalidad analítica y renacimiento de la religiosidad en la Modernidad. En la tercera propongo la figura del «intelectual sonámbulo» como síntesis de su empresa: la búsqueda de una «racionalidad ampliada».

Palabras clave: Carlos Astrada; ciencia; religiosidad; filosofía política; vitalismo.

[en] Philosophy, science and religiosity in the thought of the young Carlos Astrada

Abstract. The main purpose of this paper is to analyze the place that philosophy, science and religiosity occupy in the ethical-political thought of young Carlos Astrada (1916-1927). The first part offers the historical-intellectual context: his debate with local positivism, his characterization of the University Reform, as well as his interpretation of the Russian Revolution. In a second part, I analyze his notion of «myth» as a challenge to analytical rationality, and as a rebirth of religiosity in Modernity. In a third section, I propose the «somnia intellectual» as a synthesis of his youth's thought: the search for a «broadened reason».

Keywords: Carlos Astrada; science; religiosity; political philosophy; vitalism.

Sumario: 1. Introducción; 2. Contra el «sectarismo de la diosa Razón»: las polémicas con el positivismo; 3. Ciencia y religiosidad en la *Kulturkampf* universitaria; 4. La Revolución rusa: mito y «edad trágica». Los límites de la racionalidad analítica; 5. Mito y religión: el nuevo Dios, “creación viviente de la humanidad”; 6. La razón y la vida: el «intelectual sonámbulo»; 7. Consideraciones finales; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Prestía, M.J. (2022): “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, en *Revista de Filosofía* 47 (1), 157-175.

¹ UBA/IDAES-UNSAM/CONICET-IIGG
martinprestia@gmail.com

1. Introducción

Carlos Astrada (1894-1970) ha sido reconocido como una de las figuras más eminentes de la filosofía y el pensamiento político del siglo XX argentino. En los últimos años, la difusión de su obra ha sido ampliamente facilitada por el fundamental trabajo de Guillermo David (2004). No obstante, la producción bibliográfica en torno a su obra es todavía escasa. Su período juvenil, que abarca los años 1916 a 1927, continúa poco explorado en su especificidad². Ello responde, muchas veces, a una omisión o tratamiento acotado de toda dimensión ético-política de su pensamiento, que en nuestra lectura resulta central³.

En el presente trabajo he optado por un enfoque que privilegia la lógica interior, filosófica, de la producción textual astradiana. En ese sentido, el principal propósito del trabajo radica en ofrecer una contribución al estudio del pensamiento del joven Carlos Astrada, privilegiando dimensiones no abordadas anteriormente, y proponiendo una interpretación en torno a las relaciones establecidas entre filosofía, ciencia y religión. Una lectura como la aquí propuesta conduce a una inevitable revaloración de la obra juvenil y supone un especial cuidado metodológico: conjurar el peligro de una lectura retrospectiva que encuentre tópicos de su obra posterior en sus textos tempranos. En ese sentido, puede servir a futuras lecturas en las que se recorra el camino inverso: de la obra juvenil a la madura y tardía, en una lectura «prospectiva» –lo cual supone, asimismo, conjurar un peligro complementario: evitar caer en lecturas teleológicas. Finalmente, cabe destacar que en el presente artículo se examinan textos juveniles en buena parte desconocidos o poco tratados por la crítica, algunos de los cuales fueron obtenidos en el curso de nuestras investigaciones⁴.

En un primer apartado ofrezco una revisión de los primeros textos de nuestro autor, la mayoría de ellos parte de debates públicos, en los que aparecen los tres elementos de análisis propuestos –filosofía, ciencia y religión. La temprana formación astradiana tuvo lugar en el clima cultural previo a la Reforma universitaria de 1918 de Córdoba, que pronto tendría resonancias en todo el país y el resto del continente. Ese clima estuvo caracterizado por la constitución de un nuevo discurso filosófico que articuló buena parte de sus representaciones en torno a la impugnación del positivismo. En ese sentido, Astrada fue uno de los numerosos jóvenes que reivindicaron una más

² La periodización coincide con las propuestas por Llanos (1962) y David (2004).

³ Entre los trabajos que abordan el pensamiento juvenil astradiano pueden citarse, entre otros, el del propio Llanos (1962) y el de García Losada (1999), que lo proponen, no obstante, como un momento meramente «incompleto», preparativo de su filosofía madura, y en el que podrían encontrarse ciertas intuiciones estéticas o metafísicas que sólo hallarían adecuado cauce de desarrollo tras su viaje formativo a Alemania, en 1927. Por su parte, el trabajo de Velarde Cañazares en torno a la noción de “temporalidad” en la obra juvenil astradiana (2012), si bien no incurre en ese prejuicio, omite, como los otros dos, toda dimensión ético-política, y lo caracteriza como “intimista y metafísico” (169). Entre los trabajos que sí han tratado la esa dimensión puede citarse, en primer lugar, el texto de López (2009), que rastrea algunas nociones –«mito», «sonambulismo», «deshumanización»– y procura mostrar su proyección política. Por su parte, el trabajo de David (2004) identifica dos elementos importantes: el vínculo entre la preocupación estética y política –en el contexto de ascenso de las vanguardias– y la importancia de la Revolución rusa de 1917 y la Reforma universitaria de 1918 –de la cual fue uno de los protagonistas en Córdoba, su epicentro– en la trayectoria intelectual de nuestro autor. En relación a esto último, el artículo de Bustelo y Domínguez Rubio (2015) expone la huella dejada por ambos sucesos en la obra juvenil astradiana, poniendo de relieve los elementos “libertarios” de su interpretación del movimiento estudiantil. Finalmente, en un trabajo anterior (Prestía, 2018) he ofrecido una lectura complementaria del vínculo de Astrada con el reformismo universitario, lectura que en algunos aspectos recojo y amplío en el presente artículo.

⁴ Los textos están recogidos en Astrada (2021a).

amplia y adecuada concepción de la tarea científica y el pensamiento. El problema del positivismo era medular en Buenos Aires y La Plata, donde dominaba los claustros universitarios⁵. No obstante, Córdoba tendrá un problema específico que también será motivo de reflexión por parte de Astrada y otros reformistas: el dominio de la cultura y de la educación –no sólo universitaria– por parte de la Iglesia Católica. En la impugnación astradiana de las posiciones de sus adversarios filosóficos va cifrada, en términos positivos, su propia visión, que se dirige contra los dogmatismos positivista y religioso, a los que entiende como formas hipostasiadas que detienen el ascenso de la vida. Como intentaré mostrar, ello no implicará un rechazo de la razón y la ciencia, ni tampoco del sentimiento religioso.

En un segundo apartado analizo el modo en que Astrada comprende la noción de “mito”, influido por las concepciones de Georges Sorel y Friedrich Nietzsche, y desarrollada como clave interpretativa de la Revolución rusa de 1917. El mito aparece, no sólo como aquello que permite un temple heroico y sacrificial necesarios para toda gran acción histórica, sino también como impugnación de la racionalidad analítica y renacimiento de las condiciones de posibilidad de la religiosidad en la Modernidad.

En el tercer apartado, a partir de un análisis del texto astradiano “Sonambulismo vital” [1925], propongo la figura del «intelectual sonámbulo» como síntesis de su empresa filosófica y política de juventud: la búsqueda de una «racionalidad ampliada».

Como ha sido puesto de relieve anteriormente (David, 2004; López, 2009; Velarde Cañazares, 2013; Bustelo y Domínguez Rubio, 2015), la obra astradiana de este período puede ser inscripta en el «vitalismo» o *Lebensphilosophie* que, más que una corriente teórica o filosófica de límites precisos, se trató de una “sensibilidad”, una trama de motivos y tópicos que impregnaron buena parte de las producciones culturales de finales de siglo XIX y principios del XX. El vitalismo “fue una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación –teórica y práctica– de las potencias humanas”, a partir de la cual se reivindicaron “las fuerzas fluyentes de la vida” (López 2009: 20). La obra juvenil astradiana está recorrida por una filosofía de la vida que tiene en Nietzsche su mayor inspirador y que llegará tamizada, en parte, a través de los escritos de Georg Simmel⁶.

Para Nietzsche, la vida es potencia creadora que busca auto-configurarse, «voluntad de poder». En su movimiento ascendente, la vida cristaliza en formas que acompañan su despliegue hasta verse relevadas por otras. La vida no está ya supeditada a “la conciencia o el mundo espiritual, [...] el placer o la espiritualidad, postulados como fin. A la inversa, todo esto [...] son medios para la vida que tiene

⁵ La importancia que desde el decanato y la cátedra tuvieron Coriolano Alberini y Alejandro Korn en la devaluación del positivismo –incluso antes de la Reforma universitaria– no puede subestimarse, como así tampoco la actuación de Rodolfo Rivarola (Velarde Cañazares, 2013: 65). Para una mirada pormenorizada del proceso de conformación del «campo filosófico» argentino, en la que se destacan las actuaciones de Alberini y Korn, como también la labor de “transmisor” y “mediador” de Ortega y Gasset, cf. el capítulo I de Ruvituso (2015).

⁶ Cabe subrayar la importancia del libro de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* [1907], que circuló en el ambiente intelectual hispanoparlante en una traducción de 1915, e influyó en la recepción de ambos filósofos. El libro, editado en Madrid por la Librería Yerba, fue traducido por José Pérez Bances, quien pertenecía al círculo de Ortega y Gasset (Vernik, 2011: 24), otro autor fundamental en la difusión de las ideas vitalistas a la manera de Nietzsche y Simmel. A esos nombres del vitalismo debiéramos sumar, en lo que hace a las lecturas astradianas de juventud más relevantes, a Jean-Marie Guyau y, en menor medida, Henri Bergson.

su fin en sí misma”, dirá Astrada en un texto de madurez sobre el filósofo alemán (2021: 665). Si en el ser humano “la vida alcanza su más alta concentración, [y] en él ella despliega su máxima potencia” (665), la filosofía nietzscheana consiste en una “exaltación del hombre concreto y existente”, “principio y meta de todo devenir histórico” (663). No es otra la apropiación de Nietzsche por parte del joven Astrada, quien trazará las líneas de un pensamiento preocupado por la inmanencia radical del hombre, en el que las manifestaciones de su potencia creativa están atravesadas por entero por la historicidad.

En *Lebensschauung* [*Intuición de la Vida*, 1918], su libro póstumo, Simmel expresará una filosofía de fuerte inspiración nietzscheana. La vida es el principio metafísico. Ella es, primeramente, “más-vida”: perenne fluencia, “continuo producir” que corresponde a la “fase fisiológica” de la vida (1950: 94). Sin embargo, en “la fase del espíritu”, la vida produce algo que es “más-que-vida”: formas [*Formen*]. Las diversas manifestaciones de la vida espiritual –ética, religión, razón, arte, instituciones; en suma, «cultura»– son sólo formas que la vida momentáneamente adquiere. La vida es, a un tiempo, «más-vida» y «más-que-vida» (26). Las formas objetivas en que la vida se expresa entran en relación con la vida subjetiva, son reabsorbidas por ella, “demostrando que esta objetividad es su criatura, que forma con ella una simbiosis de crecimiento [...] y se configura de acuerdo con aquello mismo que ella ha configurado” (94).

La Modernidad presenta una cultura objetiva cada vez más alejada de la esfera subjetiva, esto es, una exacerbación “unilateralmente culturalista”, como resume José Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* ([1923] 2005: 586). Para Simmel ello resulta un «destino trágico» de la Edad Moderna, dominada por un creciente proceso de conversión de medios en fines y la producción de una cultura que acaba por negar a la vida. Por su parte, Ortega rechaza ese carácter «inevitable» y apuesta a una síntesis entre cultura y vida como salida para la «hipóstasis» culturalista que domina su época. Colocar la cultura «al servicio de la vida» era, para Ortega, el *leitmotiv* de la «nueva sensibilidad», expresión que encontrará profundo eco en buena parte de la «nueva generación» que protagonizó la Reforma universitaria de 1918.

En el caso de Astrada, el “nuevo ensayo de vida” de su tiempo suponía acabar con los ídolos de la civilización capitalista, erigiendo nuevos valores que permitieran una vida «más humana». En ese sentido, su vitalismo estuvo teñido por una sensibilidad «romántica»⁷: trascender las formas contemporáneas implicaba trascender el modo de producción capitalista –con su «deshumanización»– y el modo de vida que éste ha configurado –con su tipo humano «burgués», «hedonista» y «filisteo». Ello requería, al mismo tiempo, una «vitalización» de la cultura.

2. Contra el «sectarismo de la diosa *Razón*»: las polémicas con el positivismo

“Unamuno y el cientificismo argentino”, de 1916, es el primer texto publicado por Carlos Astrada, parte de una polémica pública que iniciara el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* con un escrito en contra del positivismo local. La diatriba de Miguel de Unamuno, aparecida ese mismo año en la revista bonaerense *La Nota*,

⁷ Entiendo “romanticismo” como una «estructura mental colectiva» organizada en torno al rechazo de la Modernidad capitalista occidental, según lo planteado por Löwy y Sayre (2008).

estaba dedicada a distinguir tajantemente entre ciencia y filosofía –a la que llama “ciencia suprema”– y a advertir sobre el peligro que entrañarían el culto acrítico del discurso científico –es decir, el “cientificismo”– y el rechazo de la filosofía en nombre de la ciencia especializada (2014: 19).

La respuesta vino a cargo de Matías E. Calandrelli, quien atacó las ideas del español acusándolas de “filosofastrismo”, defendiendo las posiciones positivistas que dominaban buena parte de los claustros universitarios de la Capital. Abierta la discusión, Astrada saldrá al cruce con un artículo polémico, en una práctica que será habitual en toda su vida. Profundizando algunas opiniones vertidas por Unamuno, Astrada ensaya un violento ataque contra el positivismo argentino: “¿[!]o veis al racionalista racionalizante? ¿veis el sectario de la diosa *Razón*?, ¿en fin, al científicista fanático?”, pregunta con tono irónico, y agrega: “¡[!]amentable limitación la que lleva a no comprender que un hombre no se contenta con tener razón, una tan poca cosa, y quiera tener y tenga alma!” (2021b: 138; énfasis original). La polémica continuó con dos artículos más: una respuesta de Calandrelli –preocupado en atacar a su rival antes que en discutir sus argumentos– y una sucinta réplica a cargo de Astrada, en la que sintetiza su primera intervención y pide mantener la discusión en el plano filosófico.

Encabezado por José Ingenieros desde Buenos Aires, el positivismo sufría los embates de intelectuales que, como Astrada, signaban agotada tal opción filosófica, a la que tildaban de materialista y raudamente biologicista, reductora de la vida a un mero esquema racional y al pensamiento a un simple método que disgregaba la totalidad. Para ellos, el positivismo caía por entero por fuera de la filosofía. Diez años más tarde, Astrada publicó “El filósofo y el maestro” [1926], un artículo en contra de Ingenieros –que había fallecido en 1925 y a quien llama “positivista obstinado y en retardo”– en el que impugna el “anacronismo” del positivismo y critica la confusión y el rechazo por parte del director de la *Revista de Filosofía* de la metafísica y de “toda palabra que sospechaba teñida de trascendentalismo”, sin ser capaz de “percatarse” de que su materialismo ocultaba también una metafísica (2021, 356)⁸.

En octubre de 1921 Astrada volvió a enterearse en una polémica con el «cientificismo» local a través de su artículo “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo”, publicado en *La Voz del Interior*, el diario principal de la Córdoba de entonces. La intervención fue motivada por un ataque de Martín Gil –coterráneo del filósofo, astrónomo positivista– a la figura de Eugenio D’Ors –filósofo catalán, «maestro» de la juventud en la empresa anti-positivista–, que por esas fechas se encontraba en Córdoba, invitado por la Universidad reformista y por la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Nuestro autor, que ese mismo año había escrito “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”, artículo crítico del pensamiento de D’Ors, no dudará en defenderlo y ridiculizar a la figura del “científicista criollo”, que “se cree una mentalidad super evolucionada por el hecho de rendir culto a las formas más externas de la civilización, o a una ciencia que no ha sabido profundizar y que en él ha cristalizado al estado de superstición” (2021g, 210). La diatriba de Astrada recibió una respuesta firmada bajo el pseudónimo de “Heráclito”, que refrendaba las posiciones del astrónomo. El intercambio polémico duró algunos días, y contó con intervenciones de Luis Dellepiane y “Juan Soledad” en favor de Astrada.

⁸ Para una sutil visión filosófica del positivismo argentino en el filo de los siglos XIX y XX, que se detiene especialmente en la figura de José Ingenieros, cf. Dotti (2009).

Dos años más tarde, *La Voz del Interior* publicó otro artículo de “Heráclito” contra D’Ors, a quien acusa de “pseudo-filósofo” y “perturbador de mentes ingenuas”. Por ese entonces el catalán se había proclamado partidario de la enseñanza religiosa en las escuelas, apoyando las posiciones de Giovanni Gentile. El artículo de “Heráclito” repone una esquemática historia del pensamiento atravesada por la lucha entre “Ciencia” –asociada a “verdadera racionalidad”, “civilización” y “progreso”– y “Religión” –confinada al oscurantismo y bajo la cual agrupa corrientes tan disímiles como “clericalismo”, “filosofía espiritualista”, “conceptualismo trascendental”, “intuicionismo”, “teosofismo” y “novecentismo”. El artículo resulta un ataque contra “los «antirreligiosos espiritualistas» de Córdoba”, posición en que cabrían, además de Astrada, Saúl Tabora (1885-1944) y Deodoro Roca (1890-1942), destacados pensadores del reformismo que por esos años defendían concepciones similares a la de nuestro autor. El escrito motivó una respuesta de quien no podemos sino sospechar que es Astrada, quien firma “Astarac” y, tras citar su propio artículo sobre D’Ors de 1921, procede a refutar los argumentos de su interlocutor, precisando el correcto significado del “positivismo” que aquel tanto defiende. “[Benedetto] Croce pone en solfa, muy bien, a los que él llama frailes del altar y frailes del laboratorio. Estos últimos son los teólogos al revés”, sintetiza, iniciando una polémica que se extenderá algunos días.

En los textos revisados, Astrada traza una crítica al «cientificismo» y al «racionalismo» que no implica, ciertamente, la impugnación de la ciencia y la racionalidad *in toto*. Sus embates van en contra de la absolutización de las mismas al modo en que lo había hecho la segunda mitad del siglo XIX. Así, su postura adquiere contornos románticos, rebelándose ante la cuantificación y la mecanización del Universo y la vida humana. La impugnación nostálgica de la hipóstasis de la razón está acompañada, en otros textos del período, de una apertura en términos filosóficos al problema del Absoluto y a la tragedia y el misterio de la fe, con expresiones de ribetes casi místicos y que tienen su traducción en el plano ético-político y cultural. El comentario sobre Croce citado anteriormente resume la «posición intermedia» o «equilibrio precario»⁹ que Astrada encarna: contra el dogmatismo «cientificista», que entroniza a la ciencia y deriva en un materialismo raso; y contra el dogmatismo religioso –que en Córdoba se traducía en las posiciones de la Iglesia Católica, contrarias a la liberalización de los claustros y, en general, al ejercicio libre del pensamiento–, pero no contra la dimensión religiosa como nota fundamental de lo humano. Profundizaré este punto más adelante.

Volviendo al texto de 1916 en favor de Unamuno, en mi opinión su clave se encuentra en sus últimos pasajes, en los que Astrada presenta una lectura del pensamiento de James y Bergson enfatizando su proyección ético-política. Ello deriva en una exhortación a la juventud argentina a enderezar el rumbo de su destino histórico en pos de su “porvenir espiritual”:

¡Porvenir espiritual! ¿Habéis pensado argentinos en el contenido trágico de estas palabras? ¡Porvenir espiritual! Es el acicate que lleva a todo pueblo en quien el anhelo eterno de grandeza no ha muerto, a luchar desesperadamente por la permanencia de su espíritu en la historia de la colectividad humana [...] Es hora ya que sacuda para siempre la abrumadora superficialidad de ese científicismo barato que está ahogando en

⁹ Utilizo el concepto de *Mittelstellung* [posición intermedia] a la manera de Simmel (1950: 9 ss).

su conciencia la germinación de todo ideal [...] Un pueblo [...] que carece en absoluto de aptitud filosófica y que no siente el aguijón de las grandes y permanentes inquietudes, es un pueblo que está incapacitado para toda obra grande y duradera (2021b, 142).

La preocupación por el destino del pueblo argentino confiere a la filosofía un lugar preeminente, no sólo por el reconocimiento de que las tramas con las que se teje la convivencia encuentran en el discurso filosófico a un protagonista privilegiado, sino también por la asunción comprometida, en tanto filósofo, de tal lugar destacado. Despuntan la vocación de hombre público de Carlos Astrada, perfilada desde su juventud, y en su primer texto. Sin embargo, el anhelo de una «germinación de un ideal» capaz de configurar la convivencia argentina aparece aún como negatividad, como una impugnación del positivismo. En el horizonte histórico se divisan dos acontecimientos inminentes, que dotarán de contenidos concretos ese anhelo: la Revolución rusa de 1917 y la Reforma universitaria de 1918.

3. Ciencia y religiosidad en la *Kulturkampf* universitaria

Astrada participó activamente de las jornadas reformistas, integrando el ala radicalizada del movimiento junto a los mencionados Taborda y Roca¹⁰. Su discurso en el primer aniversario de la Reforma, “En esta hora que vivimos” [1919], y la conceptualización y proyección de la misma como una *Kulturkampf* [1922] –que comentaré a continuación– son elocuentes de su compromiso con el proyecto nacido en 1918, a partir del cual se creía posible trazar una renovación cultural y política que escapara a los estrechos marcos de la naciente democracia.

En el primer aniversario de la Reforma Astrada pronuncia “En esta hora que vivimos”, un exaltado discurso en el que pondera lo logrado por la “revolución universitaria”, jornada heroica “que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad” (2021c, 165). El enfrentamiento bélico europeo es considerado el último episodio de la civilización materialista occidental, que ha relegado a la vida humana “a un último plano en la tabla de los valores” (169). Finalizada la guerra, y con el telón de fondo de la Revolución rusa en marcha, ha iniciado en el mundo una cruzada por realizar “un nuevo ensayo de vida” (167). La generación que ha protagonizado la Reforma tiene la misión de acompañar ese proceso histórico; llevar a término sus potencialidades implica profundizar los elementos que, lejos de la disputa corporativa, apuntan a instaurar “una nueva manera de partir el pan” (169).

Astrada identifica el problema de Córdoba con la hegemonía ideológica y educativa de la Iglesia. En ello no se apartaba del diagnóstico trazado por Roca en el Manifiesto Liminar de 1918: “[a]l confesar los ideales y principios que mueven a la juventud en esta hora única de su vida”, el movimiento estudiantil “quiere referir los aspectos locales del conflicto y levantar bien alta la llama que está quemando el viejo reducto de la opresión clerical” (Roca, 2013: 22). Ello implicaba necesariamente una “revolución en las conciencias” (25) cercana a lo que había caracterizado, según Astrada, el impulso inicial de la juventud cordobesa: “un alto anhelo de emancipación

¹⁰ Para una sucinta introducción a los diversos elementos “ideológicos” que funcionaban como aglutinadores de las posiciones heterogéneas que convivían al interior del pluriforme movimiento reformista, cf. Kohan (1999: 33-4).

espiritual” que se opuso a “la plácida vida monacal, reposando indolente en una fe sin inquietud y sin grandeza” (Astrada, 2021c, 165).

Tales pareceres serán desarrollados en la conferencia de 1922 en que Astrada conceptualiza a la Reforma como “Nuestro *Kulturkampf*”, título de la alocución. Como él mismo señala, *Kulturkampf* [lucha cultural] fue la palabra acuñada por Rudolph Virchow en 1873 para designar la lucha llevada adelante por Bismarck contra la Iglesia Católica. Pese a reconocer la instrumentalidad política del enfrentamiento, Astrada pondera los alcances y proyecciones culturales del mismo, que desbordan la empresa bismarckiana. Continuando lo que había sugerido en el discurso anterior, el movimiento reformista surgía en Córdoba, primeramente, como impugnación del catolicismo. No obstante, Astrada advertía que el dominio de la religión católica no implicaba que en la ciudad hubiera religiosidad, pues el catolicismo “ha sido, y es, [únicamente] la expresión de una jerarquía eclesiástico-económica”, que basaba su dominio en la difusión monopolizadora de su cosmovisión, ocupando la Universidad de Córdoba desde su fundación (2021h: 234). El reformismo, por eso, debía continuar dirigiendo su tarea contra la institución eclesiástica, que busca detener todo avance científico que pueda poner en peligro su hegemonía ideológica. En este texto encontramos una fuerte defensa de la actividad científica, que no es contradictoria con el rechazo a lo que Astrada ha calificado de “cientificismo”, y la Reforma es considerada “una tarea humanizadora y libertadora” (235) que guarda para la Universidad y su inserción social un lugar fundamental.

Astrada homologa la «lucha cultural» alemana a la cruzada emprendida por Michelet y Quinet en Francia en favor de la libertad de enseñanza durante la tercera república, aunque apunta las “exageraciones” de este último movimiento, que “de antidogmático se hizo antirreligioso” (232). Este elemento es especialmente importante, pues muestra cómo Astrada, incluso en su reclamo de una *Kulturkampf* –esencialmente, un episodio en la secularización moderna–, deja la puerta abierta a la dimensión religiosa¹¹.

Más allá del debate con la Iglesia Católica en su provincia natal, la concepción astradiana de la religión puede abordarse desde el punto de vista de la relación entre la «vida» y sus «formas»: la religión institucional no sería más que una expresión cristalizada del perenne *fluir* de la vida, opuesta ya a su íntima necesidad expansiva. El sentimiento religioso, en cambio, que Astrada reivindica, se identifica con el devenir mismo de la vida, en tanto se trata de una dimensión colectiva de lo humano que permite su potenciación. En el pensamiento de Saúl Taborda [1918] encontramos una posición similar. Para él, la institución eclesiástica es del todo incompatible con su ideal de la «democracia americana», en la que –arriesga Taborda– la desaparición de la Iglesia y las formas dogmáticas de la religión no serán una pérdida para la creencia religiosa, “antes por el contrario, [ésta] cobrará el valor que cobra el oro

¹¹ A tal respecto, son reveladoras las líneas en defensa del filósofo por parte de “Juan Soledad”, en el contexto del debate con el positivismo referenciado anteriormente, y que otorgan señales inequívocas del carácter psicológico de nuestro personaje –e indicaciones de las lecturas filosóficas y literarias de Astrada y los círculos que integraba en su juventud–: “[Vd.] llama a Carlos Astrada «militante de la incredulidad religiosa». Yo que conozco a Astrada puedo decirle que se equivoca Vd. de medio a medio. Carlos Astrada es profundamente religioso. Pero Vd., Pedro Heráclito y con Vd. los positivistas no pueden comprender una religión que no se encaje en la anecdotización de cuanto desventurado credo anda por allí [...] Le recomendamos Pedagogía Social de Paul Natop (especialmente el capítulo titulado «Religión y Humanidad»), el Diario Íntimo de Amiel, las obras de Schleiermacher, las de Kierkegaard y, para coronar todo esto, los Pensamientos de Pascal” (2021g, 208, n. 176).

cuando se lo desliga de la escoria” (2009: 138). La religión es considerada “como un valor de positiva eficacia”, un “lazo de cohesión” que “tiene la virtud de robustecer el alma colectiva con una influencia sólo comparable a la del gran arte” (138).

Las posiciones de Astrada y Taborda pueden emparentarse con la caracterización general de Simmel de la «religiosidad», que distingue de la «religión». Vladimir Jankélévitch sintetiza de manera precisa esta posición:

[I]a idea de una objetividad religiosa absoluta, de una realidad trascendente a nuestra vida individual, no ofrece, digan lo que digan los dogmáticos confesionales, ningún sentido psicológico y humano, pero no por eso la religiosidad es simple ilusión subjetiva, puro fantasma, como afirman los ateos superficiales, tan dogmáticos como sus adversarios teólogos. Éstos hipostasian de alguna manera las excrecencias objetivas de la vida religiosa y las erigen en un absoluto sustancial cuya religiosidad misma sería un simple reflejo sustantivo; ellos hacen que se evapore la *Gläubigkeit* [«tendencia a creer»] en el espejismo inconsistente y mentiroso de una subjetividad sin esperanza. En realidad, la vida religiosa, en tanto vida irreductible y concreta, es un *tercer absoluto* intermediario entre dos absolutos impensables por igual (Jankélévitch, 2007: 72-3; énfasis original).

Así entendida, la religiosidad se opone tanto al ateísmo vulgar –que se engarza al cientificismo y el culto al Progreso– como al dogma y los «signos externos» de las religiones institucionales. Astrada se mueve entre dos puntos de vista diametralmente opuestos, igualmente estériles por unilaterales. Si en el debate con el “cientificismo” se había colocado en el «punto intermedio» que aparece entre los cultores de la “diosa *Razón*” y los de su completo rechazo, en el caso de la religión hará lo mismo, polemizando tanto con posiciones dogmáticas como ateas. Desde la perspectiva vitalista que subyace a su visión –y más allá de los debates contingentes en que está inmerso–, para Astrada cientificismo y religión dogmática pueden explicarse como expresiones del «culturalismo» –pues ambos conforman una cultura objetiva desligada de la esfera subjetiva–, mientras que ateísmo y rechazo de la ciencia lo hacen como negación de la expansión de las posibilidades de la vida –pues la «religiosidad» y la ciencia acompañan, en sentidos diversos pero análogos, el despliegue de la vida humana y el intento de una «vitalización de la cultura».

4. La Revolución rusa: mito y «edad trágica». Los límites de la racionalidad analítica

El texto astradiano en que la Revolución rusa es caracterizada, como reza su título, en términos de “El Renacimiento del Mito” [1921] ha recibido especial atención entre los estudiosos de su obra y de la filosofía e historia de las ideas argentinas¹².

¹² En su libro sobre el marxismo argentino y latinoamericano, Néstor Kohan (2000: 46-9) destacó este texto juvenil, y ponderó la interpretación astradiana, heterodoxa y anti-determinista, de la lucha bolchevique. No obstante, la lectura de Kohan atribuye a Astrada una orientación “marxista” que, por esos años, no tiene. Por su parte, Bustelo y Domínguez Rubio comentan ese y otros textos juveniles de nuestro autor colocando el foco en su posicionamiento “al interior del campo de las izquierdas” (2015: 299). Sin pretender agotar el tema, nuestra propuesta de lectura apunta, por el contrario, a una interpretación del pensamiento astradiano que no lo reduzca enteramente a su contexto de formación. En ese sentido, buena parte de los ejes conceptuales por él desplegados en torno a la Revolución rusa –«mito», «religiosidad», concepción no teleológica de la historia, límites de la

No se ha reparado tanto, en cambio, en el léxico vinculado al ámbito religioso que atraviesa el escrito y que permeará toda su producción del período. En mi opinión, la utilización de ese léxico no está asociada a un mero recurso retórico o a una serie de metáforas literarias, sino que expresa un verdadero “*pathos* mesiánico” (Löwy, 2014: 16), muestra de la sensibilidad romántica sobre la que se emplaza su obra juvenil. La utilización de la noción de «mito» puede entenderse a partir de esa perspectiva, como mostraré más adelante¹³. La idea de «redención» humana –inmanente, en la que los hombres y mujeres toman parte mediante su acción– y la caracterización del espíritu revolucionario en términos religiosos expresan un «ateísmo religioso» que lo acompañará durante toda su trayectoria intelectual.

En primer lugar, el mito habilita la *praxis* y, en el límite, la propia Historia, restituyendo en los hombres la “fe” y la “esperanza” necesarias para una lucha heroica en pos de la superación del estado de cosas existente. A tal respecto, es patente la influencia de Georges Sorel, que la crítica ha señalado (López, 2009: 137-46; Bustelo y Domínguez Rubio, 2015). Antes que el «intuicionismo» que subyace a la «teoría de los mitos» del autor francés, Astrada comparte con él la caracterización de un «estado del espíritu» heroico y sacrificial que el mito posibilita, capaz de movilizar a los hombres hacia la «lucha» y posibilitar la apertura a «lo nuevo», que es siempre indeterminado, ligado por entero a la creación humana. No obstante, junto a la presencia de Sorel, quisiera destacar también la de Nietzsche, en mi opinión tan importante como la de aquél en relación a la cuestión del «mito», y que puede observarse a partir de la caracterización de la época que el «mito» de la Revolución rusa abriría como «trágica»¹⁴.

“Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos” reza la primera oración de “El Renacimiento del Mito”, y continúa: “[I]os 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” (2021e: 192; énfasis propio). Dos años antes, en “En esta hora que vivimos”, Astrada había dicho con una formulación similar:

[I]a inquietud que hoy agita a todas las colectividades humanas nos dice, en el lenguaje confuso pero elocuente del dolor y del presentimiento, que algo nuevo y grande se está gestando en las entrañas de la humanidad; esa inquietud es el sagrado temblor que anuncia el alumbramiento. *Un hálito de tragedia* y de lucha nos envuelve; la angustia y la esperanza, en que se agigantan las almas, otorgan a esta hora solemnidad y grandeza (167; énfasis propio).

racionalidad, etc.– perduran más allá de este período, y por el resto de su obra.

¹³ La noción de «mito» aparece también en “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” [1924] donde Astrada menciona a los “mitos impulsores” de la Historia, “el hervor milenar de los grandes mitos” y el “carácter mítico” de ciertos proyectos políticos (2021j: 276, 278, 280).

¹⁴ Excede por mucho las pretensiones del presente trabajo establecer la relación de Sorel con la figura de Nietzsche, y la presencia de éste en aquel –por otra parte, algo esquivas. En *Réflexions sur la violence*, Sorel dedica un apartado a Nietzsche en el que cita *Die Geburt der Tragödie*, pero no con motivo del «mito» sino ponderando su valoración del “genio helénico” y la distinción entre «moral de los esclavos» y de los «señores» (Sorel, 1978: 243-51). Entre otras referencias posibles, cabe reponer el valioso pasaje de Edouard Berth, teórico y militante sindicalista, discípulo de Sorel, en que traza una proximidad conceptual entre ambos. Para Berth, la filosofía de Sorel está “penetrada de ese pesimismo heroico al que Nietzsche se refirió con tanta elocuencia en su admirable obra *Origen de la Tragedia*”, mientras que el “éxito de Bergson [a través de Sorel] significa [...] *el triunfo de una concepción mística y trágica de la vida*...” (Quintanilla, 1953: 136; énfasis original).

Tras estas sentencias puede encontrarse, como intentaré mostrar, una interpretación de la Revolución bolchevique y el «mito» que ella encarna, tamizada por el Nietzsche de *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871] –cuyo propósito, además de un estudio filológico del surgimiento y declinación de la tragedia griega, radicaba, precisamente, en una consideración sobre las posibilidades de reconstituir las condiciones, en la Modernidad, de una nueva “edad trágica” y un “renacimiento del mito” (Nietzsche, 2000: 169; 191).

La concepción nietzscheana de la tragedia apuntaba, primeramente, a disputar la interpretación «clásica» de la cultura griega. Su ponderación –en línea con algunos autores del idealismo y romanticismo alemanes– de una Grecia «oculta», orgiástica y primitiva, no homérica y no olímpica, donde imperaba la tragedia, lo llevó a formular su visión de los principios apolíneo y dionisiaco, de cuyo juego, entre bélico y erótico, la tragedia ática era máxima expresión (41). Lo dionisiaco es la voluntad de lo existente, el Uno originario e indiviso que, en tanto tal, no nos es dado a la intelección –ni siquiera a la intuición. Para convertirse en perceptible Dioniso precisa de Apolo, la divinidad luminosa que otorga «apariencia», diferenciando en múltiples fenómenos el caos originario de la voluntad (42 ss). A partir de la transfiguración estética de Apolo, la música da nacimiento al «mito», y más concretamente al «mito trágico», “que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco” (144).

En el mito trágico se representa el horror subyacente a la vida, cuya transfiguración estética permite al griego soportarlo. La concepción pesimista de la vida en la que se forja el griego trágico –con su “predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia” (26)– no es síntoma de decadencia sino, antes bien, de fortaleza; se trata de un «pesimismo heroico» que sirve de acicate a la vida. Precisamente porque el mito trágico es un estímulo para la vida es que Nietzsche proyectará un renacimiento del mito y la tragedia.

Frente a la concepción trágica de la vida se erige la figura de Sócrates, que encarna un nuevo tipo humano, el “hombre teórico” (132), que puede entenderse como una degeneración o hipóstasis del principio apolíneo. Su signo distintivo es la “inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (133; énfasis original)¹⁵. Junto a Sócrates aparece la figura de Eurípides, en cuyo arte la “mediocridad burguesa” (106) termina por ganar terreno. Hay en Nietzsche –como en Sorel, y puede rastrearse la acusada influencia que de ellos recibe Astrada– una ligazón entre el optimismo de la racionalidad y el *ethos* burgués, «utilitarista», «hedonista» y «filisteo». Con Eurípides y Sócrates, poeta y filósofo, comienza el declive de Grecia, entumecida su voluntad de vida por el cálculo y la racionalidad, por el ataque continuo a la sabiduría dionisiaca y al mito. Nietzsche insistirá: únicamente a partir del mito se mantiene la “fuerza natural sana y creadora” de una cultura; sólo en un “horizonte poblado de mitos” “crece el alma joven” (189-90).

El argumento nietzscheano que sigue es conocido: el principio socrático triunfa definitivamente, insuflando las formas culturales hasta nuestros días. La ciencia y la racionalidad modernas no son más que un avatar del «hombre teórico», que está en la base de la «cultura alejandrina» dominante. Erradicado el mito, el principio socrático forja una existencia abstracta, “guiada por el concepto” (2000: 199), que es signo de

¹⁵ Sorel comparte el mismo rechazo por la figura de Sócrates; cf. Berlin (1983: 384).

decadencia. En ese sentido es que debemos leer sentencias como la siguiente: “[s]ólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar” (189-90), esto es, en jerga simmeliana, salvadas de desprenderse del espíritu subjetivo, que es el destino del «racionalismo» en tanto forma hipertrofiada de la razón. Sólo a través del mito pueden reconducirse la ciencia y la racionalidad al servicio de la vida.

Nos encontramos ante uno de los principales legados de Nietzsche a la conciencia contemporánea: la racionalidad y la ciencia no hallan, no pueden hallar, su legitimación en sí mismas. Pero el «sublime delirio metafísico» del socratismo no deja de empujar a la racionalidad hacia sus límites, hacia la conciencia de que su fundamento se da en una esfera que no es la que reclama como valedera (133). La racionalidad descansa, en última instancia, en voluntad, esto es, en un impulso no-racional, que continuamente amenaza con irrumpir. En esa zona límite en que su pretendida validez universal se desmorona, la ciencia “tiene que transmutarse en *arte*” (134; énfasis original).

A partir de estos desarrollos puede apuntarse otra arista de la crítica astradiana al racionalismo y el cientificismo. En el ya citado “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo” (1921), escrito cuatro meses más tarde que “El Renacimiento del Mito”, se establece una impugnación del carácter unilateral de la ciencia, y de la necesidad de su complementación estética:

[u]n cientificista admira el misterio del Universo después de haberlo medido y rotulado. Lo que en realidad lo pasma de admiración son los números formidables en que cree haber encerrado ese misterio. Un espíritu verdaderamente sensible a las maravillas del cielo, las admira no porque sean susceptibles de una apreciación científica (cosa aparte), sino porque despiertan en él sentimientos de carácter estético, en que se complace la imaginación poética. Por lo demás, en la verdadera ciencia siempre habrá algo de poesía. No será ciertamente consuelo para un alma afligida saber a cuántos miles de kilómetros brilla Venus; pero quizás contemplándola pueda dulcificar su dolor (2021g: 211).

No otro es el sentido del “Sócrates cultivador de la música”, la figura con que Nietzsche esboza el proceso que despliega la racionalidad y que la lleva hasta sus límites, más allá de ellos (2000: 137). Sócrates, que había luchado contra la tragedia y contra el mito, al esperar la muerte termina por cobijarse en la música, el arte propiamente dionisiaco. Nuestra época moderna, en la que se adivinan signos de la “resurrección del espíritu dionisiaco” y del “renacimiento de la tragedia” (171-2), puede ser explicada a partir de la “forma cultural” del «Sócrates músico», que trasunta el maridaje entre el arte y la ciencia, el mito y la racionalidad.

A la luz del texto nietzscheano puede revisitarse “El Renacimiento del Mito”, el ensayo de Astrada de 1921. El argentino ha producido un desplazamiento con respecto al pensador de Röcken, pues no es en el ámbito de un «arte nuevo» —o, al menos, no únicamente— que puede producirse un «rejuvenecimiento de la vieja vida», sino a partir de un acontecimiento histórico-político “creador de Historia” como es la Revolución rusa. La gesta bolchevique ha fecundado “el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre”, ha descubierta el manto tendido sobre el abismo y ha ofrecido una mirada al fondo doloroso de la vida, opacado por una cultura abstracta y una ciencia optimista y filisteo: “¡Rusia no es *bienestar!*”, exclama Astrada, sino “tragedia y lucha heroica”, “riesgo” y sacrificio (2021e: 194; énfasis

original). El paso marcial de los bolcheviques sobre la nieve ensangrentada trasunta el baile festivo de Dioniso –como insistirá Astrada en su libro sobre Nietzsche más de dos décadas después (Astrada, 1945: 152)–, que echa por tierra los cálculos de aquellos “creyentes en una civilización material que entra por los ojos” (2021e: 194). La interpretación de la Revolución rusa como un acontecimiento que propicia un “renacimiento del mito” y despierta en el mundo un “hálito de tragedia”, apunta, en primer lugar, a mostrar los límites de la racionalidad, que construye un tipo humano “utilitario” y “hedonista”, sin “fe en lo fantástico”, y que pretende apresar el decurso histórico en fórmulas abstractas –ante lo cual Rusia señala, por el contrario, una “discontinuidad en la historia” (194). En el triunfo de los valores que la Revolución rusa encarna puede encontrarse, a los ojos de Astrada, el primer paso para restablecer un «horizonte poblado de mitos» capaz de contrarrestar la acción auto-disolvente de la razón analítica.

He dicho «límites» de la racionalidad, no rechazo. Por eso he buscado dirigir mi atención al joven Nietzsche, pues su concepción de la tragedia como una expresión que precisa tanto de Dioniso como de Apolo resulta fundamental para pensar la empresa filosófico-política astradiana, que busca una ampliación de la razón. A continuación, indagaré en la dimensión de religiosidad que introduce Nietzsche en relación al mito y que Astrada recoge, en una misma clave de lectura. La misma complementa los desarrollos sobre la religiosidad presentados en el apartado anterior.

5. Mito y religión: el nuevo Dios, “creación viviente de la humanidad”

La relación entre el mito y la religión es introducida por Nietzsche al explicar el surgimiento de la tragedia griega: el coro de sátiros habita en una realidad que es reconocida como religiosa (2000: 79). En su perspectiva, las religiones «fallecen» cuando sus “presupuestos míticos” “son sistematizados” y “se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos”. Es la actitud del dogmatismo, que obtura la posibilidad misma de la “sensibilidad para el mito”, reemplazándola por la “pretensión de la religión de tener unas bases históricas” (102)¹⁶. Nietzsche reintroduce el tema de la religión al caracterizar la época moderna, carente de “fundamento mítico” [*mythische Fundament*] y, como tal, caracterizada por una educación, un derecho, unas costumbres y un Estado «abstractos» (190). El «fundamento mítico» se da a partir de un vínculo con la religión, pues el mito establece “una sede primordial fija y sagrada” para una cultura (189). Su preocupación por un “renacimiento del mito alemán” implica también la preocupación por reeditar las condiciones de posibilidad de la religiosidad en la Modernidad.

Como intenté mostrar en párrafos precedentes, en Astrada el “renacimiento del mito” está asociado, ya no a las capacidades fundantes del arte sino a un acontecimiento histórico-político. En ese marco, también nuestro autor establece una clara ligazón entre mito y religión: a partir de la lucha bolchevique se ha experimentado una elevación del espíritu humano a un “trance de religiosidad” –palabra que, como él mismo aclara, es tomada “en su más puro contenido” (2021e: 192), es decir, como una «disposición anímica», distinta de su cristalización en forma o institución. En “La Democracia y la Iglesia” [1922] sostiene de manera análoga que asistimos a

¹⁶ Se advierte una vez más el paralelismo con Sorel (1978: 40).

una época histórica en la que el “sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía” (2021i: 238).

Esa religiosidad está ligada indisolublemente a una ponderación de la inmanencia. La acuciante necesidad de “un nuevo ideal de vida” es un problema que atañe a “los destinos humanos aquende la vida”, como explicita en “El Espíritu y la Historia”, un texto escrito hacia 1920 (2021d: 184). En tanto niega toda instancia trascendente y extra-vital que fije fines predeterminados, la vida puede volver sobre sí misma y superarse. El mito y la religión se vuelven dimensiones al servicio de la expansión y el enriquecimiento de la vida, y no instancias de enajenación de lo humano. Se corresponden, por ello, con el «sentido de la tierra» nietzscheano y la consecuente «muerte de Dios», que Astrada recoge en “En esta hora que vivimos”. En ese texto acerca también a Nietzsche y Guyau, de quien cita las líneas finales de *Esquisse D’Une Morale Sans Obligation Ni Sanction* [1884] para acentuar la inexistencia de un fin y un sentido «objetivos» o trascendentes para la vida humana: “«[n]inguna mano nos dirige, ningún ojo ve por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca ha existido, está por hacerse; es una gran tarea, y es nuestra tarea». Y el joven filósofo argentino agrega: “[e]l timón está roto, lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia su muerte” (2021c: 170).

Al tratar la «muerte de Dios» Astrada también anuncia, con tonos de exaltado *pathos* mesiánico, la espera de un «nuevo Dios», que será producto de la invención y lucha de los hombres: “podemos decir, con Nietzsche, que los dioses han muerto”, pero “todavía no ha nacido el Dios de libertad, de amor y de justicia; el Dios, creación viviente de la humanidad” (2021c: 168). Rota la garantía suprasensible de los valores que otorgaban sentido a su vida, el ser humano debe vivir ahora con la conciencia de que los nuevos valores refieren únicamente a él mismo, y que son producto de su creación. Estos pasajes permiten apreciar claramente la estructura «teológica», secularizada, de un pensamiento como el de Astrada, que sella el reemplazo del Dios del teísmo por un «nuevo Dios», el ser humano, punto de partida y llegada de toda acción y de toda cultura. No se trata, empero, de una «secularización» en el sentido habitual del término, puesto que la dimensión de la sacralidad permanece ínsita en la esfera ético-política. En “el silencio de la trágica encrucijada” a la que su tiempo asiste, en que se rectifican “implacablemente los viejos valores”, el espíritu humano “[d]ice «porvenir» como un creyente dice «Dios» y la palabra, llena de mágica resonancia, adquiere contornos místicos” (2021d: 185). También el ser humano “habla el lenguaje de la creación” (2021e: 192) la cual, a través de la mediatización en una serie de «formas», es siempre creación de sí. Este «nuevo Dios» no puede considerarse, como en las viejas religiones, un comienzo en la marcha del mundo sino, antes bien, una meta final que eternamente se aleja en el infinito proceso de auto-producción del ser humano que es la Historia.

6. La razón y la vida: el «intelectual sonámbulo»

Quisiera apuntar, finalmente, algunas consideraciones a partir del ensayo de 1925 intitulado “Sonambulismo vital”, en el que Astrada traza una relación entre la «vida»

y la «razón». En mi opinión, este ensayo completa e ilumina mejor los desarrollos vertidos en los apartados anteriores.

En “Sonambulismo vital”, Astrada presenta la figura de los gitanos como “símbolo” de “la vida misma en su nuda fluencia”. El gitano deambula como una figura de la pura inmanencia, “sin dioses, sin dogmas, sin ídolos”, sin “afanes ultravitales”, sin dejarse llevar por la “empeñosa búsqueda de normas” (2021k: 309). «Inmanencia» debe comprenderse en una acepción cercana al «sentido de la tierra» nietzscheano –del que los gitanos están henchidos, según el propio Astrada admite (310)–, pero también, de manera más relevante, como opuesta a la «trascendencia» en tanto objetivación de la vida en «formas», a la manera simmeliana. “Nada hay”, dice Astrada, “en el alma laberíntica del gitano que, deliberadamente, por voluntad consciente, trascienda la desnuda realidad inmediata, fluyente e inapresable, de la vida misma” (311). La figura del «nomadismo», como así también la del «sonambulismo» –que representa un “dejarse ir en la turbia onda de sensualismo cósmico”–, pueden considerarse metáforas “del más reciente vitalismo” (311). Quisiera agregar, no obstante, que ello es así únicamente en lo que concierne al campo semántico de la «fluencia (vital)», que no del «acrecentamiento». Los gitanos encarnan el «sentido de la tierra», expresa Astrada, “pero sin la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*”; rechazan “el pesado yugo del trabajo” y desestiman “la tensión del anhelo y el esfuerzo, casi siempre doloroso, que definen la vida ascendente” (310; énfasis original)¹⁷.

Los gitanos simbolizan la «vida» como principio metafísico, “soberana matriz de posibilidades” (313). Pero la vida –quisiera apuntar aquí, siguiendo a Simmel– debe momentáneamente morir; debe objetivarse en formas. La vida es, a un tiempo, «más vida» y «más-que-vida». En ese sentido, puede decirse que los gitanos carecen de «cultura» –en el sentido simmeliano del término–, de espíritu objetivo. El pueblo gitano, pueblo milenario al fin, es, paradójicamente, un pueblo sin Historia; vive en una eterna repetición sin tiempo. Así, aunque el texto astradiano expresa una ponderación de la actitud vital del gitano en todo lo que ella tiene de gozoso disfrute de la “dulce voluptuosidad” de la vida¹⁸, dicha actitud resulta, en definitiva, insuficiente a la hora de proyectar una convivencia como la que Astrada concibe: hundiéndose sus raíces en el pasado histórico y proyectándose al porvenir en busca de la superación de las formas actuales.

Junto a la figura del «gitano», Astrada coloca la del «filósofo», el “moderno vitalista” que afirma que la vida “es, por sí misma, valiosa”, acompañando al coro gitano, que dice –“o, mejor, siente”– que “la vida es dulce”. Allí donde la primera figura, contemplativa, “supone la *conciencia* alerta del filósofo, que lo sitúa en una lejanía ideal, al margen del hecho viviente”; la segunda encarna “el *sentimiento* de lo vital que, primario y seguro, entregado a su propia germinación, se repliega en sí mismo” (2021k: 311; énfasis propio). En otras palabras, la razón, despojada de vida, es insuficiente. Pero también lo es la vida despojada de razón¹⁹. La vida de

¹⁷ Pese a las críticas que profiere al eurocentrismo en otros textos del período, puede encontrarse aquí un resabio «occidentalista» en nuestro autor.

¹⁸ En ello ha reparado fundamentalmente la crítica: David (2004: 33-4); López (2009: 72-3).

¹⁹ No puedo dejar de apuntar, sino la presencia de Ortega y Gasset en este ensayo, la innegable afinidad temática entre los argumentos astradianos y el pensamiento del madrileño. Fundamentalmente en relación a *El tema de nuestro tiempo* (1923), en que Ortega presenta su “raciovitalismo” –libro que, por otra parte, Astrada cita en “El alma desilusionada” [1923].

los gitanos es vida sin espíritu objetivo, sin «cultura». Pero el filósofo que no se sumerge en esa fluencia vital que los gitanos simbolizan, siquiera unos instantes, corre el riesgo de expresar una modulación más del «culturalismo», de consagrar una forma o serie de formas del todo desconectadas del espíritu subjetivo. La filosofía, la elaboración intelectual, es sólo un «momento» de la vida, pero únicamente a través de esa elaboración intelectual puede establecerse una vida colectiva histórica, «civilizada». El vocablo «civilización» tiene, en este texto, una connotación ambigua, acorde a la celebración de la radical inmanencia del sonambulismo –aún a sabiendas de que ella es insuficiente–, como así también a la ponderación de la instancia trascendente de la vida, que se expresa en la plasmación de «finalidades objetivas» que pueden autonomizarse a la postre de la esfera subjetiva. La «vida civilizada» –con su “existencia laboriosa”, su “brillo”, su “vida sedentaria” y su febril “afán constructivo”– corre siempre el riesgo de convertirse en “vida artificial” (2021k: 310).

En síntesis, el ensayo “Sonambulismo vital” resulta, en la interpretación aquí sostenida, un texto en el que se juega una propuesta de «vitalización de la cultura», donde la figura del gitano viene a señalar la insuficiencia de la razón abandonada a sí misma, pero también de la vida abandonada a su inmediatez. No otro es el sentido del párrafo final:

[g]uiado por un certero instinto vital, el gitano es sonámbulo del sueño cósmico de la vida. Quien no haya sido, por instantes, sonámbulo de este mismo sueño, el que no se haya sentido, alguna vez, gitano, ese tal no comprenderá jamás la alquimia maravillosa que realiza el intelecto creador en la forja de las normas, ni cómo éstas, desde el ámbito luminoso del espíritu, imperan la trayectoria de la humanidad superior (2021k: 313).

Como el nietzscheano «Sócrates músico» que en la hora postrera temple la lira para «dulcificar su dolor», Astrada reclamará del intelectual que viva, siquiera unos breves instantes, el sueño sonambólico de la vida. El recurso al “símbolo viviente” del pueblo gitano, la valoración de la dimensión «sensible» que encarnan el «nomadismo» y la actitud de «sonambulismo vital», son motivos que se inscriben bajo la operación intelectual presentada al tratar la disputa de Astrada con el positivismo y la caracterización de la Revolución rusa en términos de “renacimiento del mito”: no como un rechazo de la «razón» sino, antes bien, como la conciencia de su insuficiencia y la necesidad de su complementación. Así, la empresa filosófica y política astradiana podría resumirse bajo la figura del «intelectual sonámbulo», que expresa la búsqueda de una «racionalidad ampliada».

7. Consideraciones finales

El joven Astrada insistirá en una crítica de la hipóstasis de la ciencia y la razón modernas como modos del «culturalismo», que expresan una depreciación de la vida. Ello no lo conduce, empero, a su extremo opuesto, pues la ciencia y la razón son consideradas adquisiciones impercederas de la humanidad. Su pensamiento se mueve en el «equilibrio precario» de dos absolutos: el racionalismo, que olvida que la razón es únicamente una parte o «momento» de la vida, y que debe estar puesta a su servicio, y el irracionalismo que, tras advertir los límites de la racionalidad,

deriva sin embargo en su rechazo de raíz. Reconducidas a una recta relación con la vida, la razón y la ciencia permiten su despliegue expansivo, y son puntos de partida necesarios para una vida colectiva que supere los límites de la Modernidad, en un movimiento de «integración».

Ligado a ello, Astrada pondera la religiosidad como una disposición anímica fundamental –irreductible a su organización institucional– que también potencia la vida. El sentimiento religioso es igualmente considerado a partir de la relación entre la «vida» y las «formas», pues la religión institucionalizada se presenta como una objetivación que ha perdido todo lazo con la esfera subjetiva. La religiosidad se opone también, como es evidente, al extremo contrario de la antinomia, un ateísmo vulgar que resulta una expresión subsidiaria del científicismo.

La recuperación de la dimensión religiosa está unida a la valoración del «mito», que aparece allí donde la razón, en su despliegue auto-disolvente, encuentra sus límites. En el mundo desacralizado de la Modernidad, el mito acompaña las condiciones de posibilidad de un renacimiento del sentimiento religioso y suscita un «estado del espíritu» heroico y trágico, capaz de templar a los hombres para la realización de grandes acciones colectivas. El mito es, en ese sentido, un elemento “creador de Historia” que vehiculiza la apertura a “lo nuevo” –dimensión siempre indeterminada, ligada por entero a la capacidad creativa del ser humano.

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

8. Referencias bibliográficas

- Astrada, C. (2021a): *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*. [EE. I]. (Estudio preliminar, investigación y notas: Martín Prestía). Córdoba: Editorial Caterva; Editorial Meridión; FFyH-UNC; UniRÍO Editora.
- Astrada, C. (2021b): “Unamuno y el científicismo argentino”, en EE I, pp. 137-144. Aparecido originalmente en *La Nota*, revista semanal, Buenos Aires, n°56, 1916.
- Astrada, C. (2021c): “En esta hora que vivimos”, en EE. I, pp. 165-170. Aparecido originalmente en *La Voz del Interior*, Córdoba, 19/06/1919.
- Astrada, C. (2021d): “El Espíritu y la Historia”, en EE. I, pp. 183-186. Aparecido originalmente en *Mente*, Córdoba, Año 1, número 2, junio de 1920.
- Astrada, C. (2021e): “El Renacimiento del Mito”, en EE. I, pp. 192-194. Aparecido originalmente en *Cuasimodo*, Buenos Aires, Año II (2º Época), n°20, 2º decena de junio de 1921.
- Astrada, C. (2021f): “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*”, en EE. I, pp. 196-203. Aparecido originalmente en *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba*. Año I, N°II, Septiembre de 1921.

- Astrada, C. (2021g): “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo”, en *EE. I*, pp. 208-212. Aparecido originalmente en *La Voz del Interior*, Córdoba, 18/10/1921.
- Astrada, C. (2021h): “Nuestro *Kulturkampf*”, en *EE. I*, pp. 226-236. Aparecido originalmente en *La Voz del Interior*, Córdoba, 8 y 9/6/1922.
- Astrada, C. (2021i): “La Democracia y la Iglesia”, en *EE. I*, pp. 237-239. Aparecido originalmente en *La Gaceta Universitaria*, Córdoba, 30/9/1922. Recogido en *Políticas de la Memoria*, n°16, 2015, Buenos Aires: Cedinci.
- Astrada, C. (2021j): “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler”, en *EE. I*, pp. 272-280. Aparecido originalmente en *La Real Politik. De Maquiavelo a Spengler*. Córdoba: Est. Gráfico A. Biffignandi, 1924.
- Astrada, C. (2021k): “Sonambulismo vital”, en *EE. I*, pp. 309-313. Aparecido originalmente en *Valoraciones*, La Plata, n°8, noviembre de 1925.
- Astrada, C. (2021l): “El filósofo y el maestro”, en *EE. I*, p. 356. Aparecido originalmente en *Juventas*, Córdoba, Año III, número 13, sep-oct. de 1926.
- Astrada, C. (2021m): “Nietzsche, filósofo de la vida”, en *EE I*, pp. 663-667. Aparecido originalmente en el diario *Cabildo* de Buenos Aires, el 29 de agosto de 1943.
- Astrada, C. (1945): *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, La Universidad.
- Prestía, M. (2018). “Universidad y ethos nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinaria de las Ciencias Sociales de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98. ISSN: 2538-9645
- Berlin, I. (1983): *Contra la corriente*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2015): “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada (1919-1924)”, en *Políticas de la Memoria* n°16, Buenos Aires, Cedinci.
- David, G. (2004): *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Dotti, J. E. (2009): “Las hermanas-enemigas. Ciencia y ética en el positivismo del Centenario”, en *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- García Losada, M. I. (1999). “Carlos Astrada”. En *La filosofía existencia en la Argentina. Sus introductores*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Jankélévitch, V. (2007): *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Barcelona, Gedisa. [1925].
- Kohan, N. (1999): “Introducción”, en *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Kohan, N. (2000): *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos.
- Llanos, A. (1962): *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- López, M. P. (2009): *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Buenos Aires, Eudeba.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008): *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Löwy, M (2014): *El marxismo olvidado: R. Luxemburg, G. Lukács*, La Plata, Dynamis.
- Nietzsche, F. (2000): *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza. [1871].
- Ortega y Gasset, J. (2005): *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928), Madrid, Taurus. [1923].
- Quintanilla, L. (1953): *Bergsonismo y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roca, D. (2013): “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica”, en Roca, D. (2013). *Obra Reunida: I. Cuestiones universitarias*, Universidad Nacional de Córdoba. [1918].

- Ruvituso, C. (2015): *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Publicaciones del Instituto Ibero-Americano, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano.
- Simmel, G. (1950): *Intuición de la Vida*, Buenos Aires, Editorial Nova. [1918].
- Sorel, G. (1978): *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade. [1908].
- Taborda, S. (2009): *Reflexiones sobre el ideal político de América*, en Taborda, S. (2009). *Escritos Políticos* (Rodeiro, M. comp.), Universidad Nacional de Córdoba. [1918].
- Unamuno, M. (2014): “¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!”, en AA. VV. (2014). *La polémica olvidada*, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. [1916].
- Velarde Cañazares, M. (2012). “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”. En *Cuadernos del Sur – Filosofía*, n° 40. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, pp. 165-178.
- Velarde Cañazares, M. (2013): “La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920”, en *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 3, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 61-87.
- Vernik, E. (2011): “Introducción”, en Simmel (2011). *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor.