



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"

La antropología filosófica de Carlos Astrada

Mariano Gaudio

Universidad de Buenos Aires

mgaudio77@yahoo.com.ar

1.

La pregunta por el sentido y las implicancias de la antropología filosófica en la concepción de Carlos Astrada surge con motivo de reseñar una reciente edición del tomo I de los *Escritos escogidos* que comprende los textos breves (o mejor, los que no fueron libros) en el período 1916-1943.¹ Al momento de pensar un criterio que permita entramar conceptualmente el desarrollo de Astrada a través de una serie de producciones bastante heterogéneas, surge un problema de tipo historiográfico-filosófico, que abarca desde la contemplación contextual y la cronologización, hasta las disciplinas envueltas, el afán de sistema y las influencias externas.

Así, por ejemplo, el editor de los *Escritos escogidos*, Martín Prestía,² elige distinguir una secuencia de micro-climas intelectuales que se suceden y se superponen, que marcan un complejo hilvanado de continuidades y rupturas, a los que considera “nudos o condensaciones destacables”.³ Por otro lado, si se quisieran agrupar los textos de Astrada en torno del predominio de ciertas disciplinas, tendríamos un amplio abanico donde se destacan la metafísica, la antropología, la estética y la filosofía de la historia, pero también la teoría del conocimiento, la filosofía política o la historia de la filosofía. De todos modos, en ambos criterios Astrada aparece como una figura indomable, que intersecciona, excede y sobrepasa los rótulos y clasificaciones.

¹ Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos*, Tomo I [1916-1943], estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía, Prólogos de Guillermo David y Horacio González, Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Córdoba / Río Cuarto, Editoriales: Caterva, Meridión / Filosofía y Humanidades / UniRío Editora, 2021, 667 pp. La reseña se titula “Las vetas de la filosofía existencial de Carlos Astrada”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, 2023, pp. 265-282. URL: <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/491> (visto 22-12-2023).

² Prestía, Martín, “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario (1916-1943)”, en *ibid.*, pp. 27-129. Los momentos son ocho y están ordenados cronológicamente.

³ *Ibid.*, p. 28. Los nudos o condensaciones permiten un hilvanado complejo, capaz de articular continuidades y rupturas, matices y sublimaciones, etc.



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"*

Una tercera posibilidad, que calzaría muy bien con la temática planteada en este trabajo, consistiría en centrarse en la disciplina antropología filosófica y en el contacto directo y fascinación de Astrada con su principal exponente, Max Scheler, para luego contraponerlo o contrastarlo con su intensa relación con Martin Heidegger y con la gravitación de la metafísica. Este criterio permitiría seleccionar y ordenar con transparencia toda una serie de textos, pero a la vez convalida un presupuesto según el cual la obra de Astrada debe reconstruirse en función de las influencias. Entonces, bajo la idea de que una concepción filosófica se construye en diálogo con otras, y bajo la idea de que en cada época suelen aparecer determinadas figuras que imantan e irradian, desde la teoría de la recepción se trafica subrepticamente una colonización conceptual que no sólo eclipsa la producción original –en este caso, de Astrada–, sino también reprime una genuina valoración y comprensión de este filósofo por sí mismo. La singularidad de Astrada radica en que, frente a una tradición –que, aunque se dice profesionalizada o normalizada, versiona las filosofías, reproduce manuales o toma aspectos aislados– él se presenta como aquel que conoce ese primer mundo filosófico de manera directa, accede a las fuentes originales y reconstruye una visión sólida y consistente de los autores que estudia y sobre los que escribe. Justamente por esto, se convierte en presa fácil del receptivismo.

Ahora bien, quienes se dedicaron a la obra de Astrada subrayan simultáneamente su originalidad y su borramiento u olvido. Así, por ejemplo, Guillermo David afirma: “Astrada es la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el transcurso del siglo XX”, y denuncia el “olvido cernido sobre él”.⁴ Noelia Billi también llama la atención sobre el “destino errante” y el “olvido” de la obra de Astrada: “Si bien muchos estudiosos actuales lo consideran el mayor filósofo argentino, el estudiante corriente de la carrera de Filosofía no ha escuchado de él, no figura en sus programas, no es mencionado por sus profesores”.⁵ Billi toma de Oscar Terán la noción de “desconocimiento” como “*indiferencia interesada*”, pero va más allá y refiere a un “borramiento de Astrada en el pensamiento filosófico, *lo cual habla mucho más de la filosofía que de Astrada*”.⁶ La hipótesis explicativa de Billi es que este borramiento obedece, no al contenido de la obra de Astrada, sino a una motivación político-ideológica. Pero lo que más repiquetea es el efecto espejo que traza Billi: justamente esos gestos de olvido o borramiento,

⁴ David, Guillermo, *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 9.

⁵ Billi, Noelia, “Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo XIX: el caso Astrada”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, N° 21, 2007, p. 208.

⁶ *Ibid.*, p. 209, subrayado nuestro.



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"*

develan valoraciones implícitas, colonizaciones solapadas, ninguneos pasionales, mezquindades egoístas, sabotajes a la formación de una comunidad filosófica. Y en la misma línea, agrega Prestía: "Once años después [...] en lo fundamental no han cambiado las cosas tal y como las describe Billi. [...] Carlos Astrada continúa siendo un pensador mayormente olvidado".⁷

En consecuencia, así como el olvido o borramiento, también el modo como comprendemos a Astrada habla más de la hermenéutica filosófica que de la calidad de su obra. De ahí que la tentación de incursionar en la recepción sea tan resbaladiza. Si siguiéramos ese camino, la antropología filosófica de Astrada se construiría desde su contacto con Scheler y los textos sobre éste (obviando todo el fermento previo), entraría en contraste con la preponderancia metafísica en su conversión a Heidegger y trataría de sintetizarse en una filosofía existencial con algunos aditamentos locales. El prisma pergeña de antemano la sesgada línea de interpretación. Además de no dar cuenta de las preocupaciones iniciales de Astrada, que no son solamente ni apenas una expresión del clima antipositivista o anarco-reformista, sino profundamente consonantes con los desarrollos ulteriores, toda la gravitación cae sobre la influencia y sobre el procesamiento de la tensión entre Scheler y Heidegger. Y sin embargo, nada de esto daría con lo sustancial de la filosofía de Astrada.

A nuestro entender, la filosofía de Astrada exige la combinación simultánea de tres "vetas" inescindibles: el carácter rumiante, el carácter polémico y la creatividad. En un brevísimo texto, "En torno al último Heidegger. Sobre *Holzwege*" (1950), Astrada realiza un balance crítico de quien fuera una de sus principales influencias: por un lado, reconoce en Heidegger la "garra especulativa",⁸ la búsqueda de un pensamiento "arcaizante" y el intento de "mitologizar el ser";⁹ por otro lado, dice que este hurgar en las "vetas intactas"¹⁰ de la madera tiene sentido en la medida en que permite "radiar la dimensión propiamente existencial".¹¹ Astrada subraya el rasgo prospectivo del mito y la tarea histórica del hombre hacia la comunión con el ser, todo lo cual parece ir más allá de la horma heideggeriana. Y concluye: "A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante [...]. Por haber abandonado, en lo esencial, la dirección a que en *Sein und Zeit* apuntaba [...], el actual

⁷ Prestía, Martín, "Carlos Astrada", *op. cit.*, p. 29.

⁸ Astrada, Carlos, *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963, p. 253.

⁹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰ *Ibid.*, p. 255.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"

pensamiento de Heidegger ha desembocado en un *Holzweg*, situación individual sin duda, pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea".¹²

El texto de Astrada es tan riguroso como polémico, rupturista y creativo. Si la exégesis filosófica se reduce a detectar cuán fiel a Heidegger se comporta en su reconstrucción, la pregunta será a cuál Heidegger y dónde está tal objeto prístino. Si se reduce sólo a lo polémico, entonces pareciera no haber ninguna influencia. Por ende, lo importante reside en ver qué toma, qué hace con eso y hacia dónde lo lleva. Si el receptor ha de ser original, no puede ser un mero reproducir, y mucho menos presuponer un referente de correlación, ni descalificar la profundidad y precisión del trabajo filosófico. La captación de la creatividad –en este caso, de Astrada– presupone la descolonización de las condiciones de lectura.

2.

Astrada no empieza a ser Astrada cuando conoce y reconstruye a Scheler y/o Heidegger. Lo que aparece en sus primeros escritos tampoco se reduce a la resonancia de un clima de época, o a una serie de ensayos eclécticos o proto-anarquizantes. En su primer texto, "Unamuno y el cientificismo argentino" (1916) embate contra los "Facundillos" locales que critican al español, pero también contra quien aspira a encabezar la reacción anti-positivista: "aquel hombre tan famoso que escribía su autobiografía al mismo tiempo que nos hablaba de la mediocridad".¹³ Ahora bien, así como en este texto asume la defensa de Unamuno, en otros no dudará un instante en criticarlo, y lo mismo sucede con D'Ors, Croce y Ortega y Gasset.¹⁴ Y así como liquida a José Ingenieros y a los científicos locales, también reivindica la evocación pampeana: "Sí, voy a releer el *Facundo* y en su lectura respirar el libre soplo de la pampa por el cual el héroe paseó su indómita personalidad. Voy a encontrarme a través del recio temperamento de Sarmiento frente a frente del hombre cuyo «estado natural era la libertad». Y abrigo la íntima convicción que Facundo, con la visión de la pampa inmensa en el corazón y en los ojos y lleno

¹² *Ibid.*, p. 257.

¹³ Astrada, Carlos, *Escritos escogidos*, op. cit., p. 137.

¹⁴ Cf. *ibid.*, "Unamuno, maestro y amigo" (1924) y "Por el camino infinito" (1919). En relación con D'Ors: "En torno a *La Filosofía del Hombre Trabaja y que Juega*" (1921), y "Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo" (1921). En "La estética de Croce" (1925) expone un balance crítico que se complementa con el explosivo "Epílogo a un «crociano»" (1929). El caso Ortega y Gasset es más complejo y más contundente: en "El sentido estético de la vida" (1922) y en "El nuevo esteticismo" (1924) lo reivindica, pero en "El alma desilusionada" (1923) ya marca un distanciamiento y en "Contribución argentina y española sobre Guillermo Dilthey. El caso del filósofo español José Ortega y Gasset" (1934) lo liquida sin contemplación, al igual que "El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset" (1939).



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"*

de sueños de dominación, era espiritualmente más libre que estos científicos esclavos del más mezquino sentido común".¹⁵

El joven Astrada ingresa a la arena filosófica con el facón de la polémica. En "Obermann" (1918), un texto aparentemente estético, pero profundamente existencial-vitalista, donde examina este personaje del libro de De Senancour en contraste con el Brand de Ibsen, Astrada sostiene que "el hombre siempre interrogará sobre las cuestiones últimas, las que atañen a su destino. Los problemas que lo atormentan [...] han sido planteados por la vida misma; los ha engendrado su misteriosa fuerza expansiva".¹⁶ En este contraste Astrada sitúa al ser humano tensionado por la acción y la fuerza vital, de un lado, y por el fracaso, la duda y la crisis existencial, del otro. Poco después, en un discurso celebratorio del primer aniversario de la Reforma, "En esta hora que vivimos" (1919), enfatiza el porvenir y la esperanza, matizando el pasado y la melancolía, y los enraíza en la patria y el suelo, en el "mecimiento de las cunas" como "símbolo sagrado del porvenir de nuestro pueblo, bella promesa de la eternidad del alma colectiva. Este mecimiento de las cunas es la vida misma".¹⁷ Una vida que, en su impulso creador, rebalsa la finitud y se retroalimenta de ideales: "Nosotros no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando en los espíritus como una inútil ensoñación". No, los ideales no son pensamientos inertes, sino la "levadura misma de la historia".¹⁸ La libertad, el amor y la justicia no son ideas estériles. "Sí, depende de nosotros trabajar en el ideal", dice Astrada, concibiendo un mundo mejor: "Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo".¹⁹

A nuestro entender, este idealismo vitalista de Astrada es la clave inicial para descifrar su antropología filosófica. La recuperación de Nietzsche (y de muchas otras referencias) en este texto temprano puede servir de pista para rastrear el "*sentido de la tierra*" en "Sonambulismo vital" (1925),²⁰ lo que a la vez resulta clave para su interpretación de Scheler. El breve texto homenaje a este último comienza con un epígrafe de Hölderlin que reza: "*Quien piensa lo más profundo ama lo más vital*".²¹ Y en el más extenso, "Max Scheler y el problema de la antropología filosófica" (1928), Astrada no sólo da cuenta fehacientemente del debate

¹⁵ *Ibid.*, p. 144. Obviamos la separación de párrafos.

¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹⁹ *Ibid.*, p. 168.

²⁰ *Ibid.*, p. 310.

²¹ *Ibid.*, "Max Scheler" (1928), p. 362.



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"*

filosófico central, con un conocimiento directo de las fuentes y en el mismo momento de su gesta, sino también de la crítica de Heidegger, e incluso de la réplica contra éste por parte de Scheler.²² La contienda radica en si la metafísica de Heidegger presupone la antropología de Scheler, o la inversa. Aunque Astrada parece inclinarse por esta posición, en “La problemática de la filosofía actual” (1929) también parece inclinarse por la inversa. En efecto, en este artículo comienza afirmando: “La interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La Metafísica, por tanto, ha de ser referida a la antropología filosófica”.²³ Pero en el final del mismo sostiene que resulta claro “que la filosofía de Heidegger tome como necesario punto de arranque la existencia humana. Desde ésta se abre, puede decirse, un acceso al ser”,²⁴ un acceso que parte de la existencia humana pero va más allá, hacia la ontología fundamental.

En la crítica de Astrada a Scheler resuena este problema. Si el espíritu es un principio verdaderamente universal, entonces no hay nada singular en el puesto del hombre; si, por el contrario, éste es la fuerza que imprime la dirección del universo, entonces el espíritu no es un principio universal. Si el universo fuese una manifestación gradual del espíritu, entonces éste tendría de desperdigarse en intensidades, y así tampoco se explicaría el salto entre los grados y el encumbramiento en el hombre. Y concluye: “¿No delira, acaso, el hombre [...] al anhelar contemplarse [...] en su divinidad [...]?”²⁵ En otras palabras, ¿no se ha excedido en su divinización? En consonancia, para Astrada la “Bancarrotta de la filosofía de los valores” (1939) radica en haberlos “trascendentalizado”, u “ontologizado” en un “objetivismo axiológico esencialista”.²⁶ Esta misma crítica a la absolutización y su correlativa pérdida del suelo, del aquí y ahora, Astrada la aplica también a Hegel y a Platón,²⁷ otros tantos capítulos del narcisismo eurocéntrico incapaz de captar la creación de ideales como una inagotable empresa humana.²⁸

²² *Ibid.*, pp. 371-372. En pp. 377-378 nota también da cuenta de la postura de Plessner. En “La problemática de la filosofía actual” (1929) profundiza en la posición de Heidegger y en el debate de Davos con Cassirer, pp. 388-391 ss.

²³ *Ibid.*, p. 388.

²⁴ *Ibid.*, p. 395.

²⁵ *Ibid.*, “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana” (1930), p. 421.

²⁶ *Ibid.*, p. 601.

²⁷ *Ibid.*, “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial” (1932), pp. 432 ss.; “Ruptura con el platonismo” (1943), pp. 660-662.

²⁸ “El sentido de la existencia humana habrá que buscarlo en ella misma, en las transformaciones y despliegue del hombre en la temporalidad, en el concreto acontecer histórico. Quizás vaya a una nueva comunión con lo Absoluto, bajo otro signo [...]. Tales posibilidades están abiertas porque el hombre, como ente activo, no agota su actividad [...] fabrica (crea) ideales, mitos, místicas” (*ibid.*, p. 662).



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"*

3.

Atraído por el sentido de la tierra y por el vitalismo abajista scheleriano, Astrada no deja lado su temprana vocación facúndica, sino que reincide en ella una y otra vez en lo que conforma una suerte metafísica de la pampa que prelude *El mito gaucho* (1948). Pero también en esa reivindicación nietzscheana hay un desmarcarse, como con Scheler y Heidegger, respecto de la voluntad de poder, en consonancia con el volverse Uno con el paisaje de la “Meditación de Rumipal” (1935), donde Astrada propone kuscheanamente: “abandonamos nuestro existir para sólo estar”.²⁹ La recuperación de la fuerza del suelo se observa también en “Arte mexicano” (1925), donde Astrada retoma a José Vasconcelos y subraya la capacidad vidente del arte que “enraíza en las energías latentes de la raza, se nutre de la rica savia que circula en el alma popular”.³⁰ La “*Weltanschauung* argentina”³¹ también se anticipa en “Andrés Terzaga” (1932), un texto homenaje al escritor ríocuartense asediado por la crisis existencial propia de la “soledad pampeana” donde el hombre es una “indefensa partícula del cosmos, liberada a las fuerzas destructoras de la intemperie”.³² Todos estos aspectos convergen en “Para una metafísica de la pampa” (1938): el drama de una inmensidad yerta y desolada nos persigue como un maleficio, una incisión que provoca angustia y desazón. “Entendamos que la pampa no es exclusivamente el medio físico, sino incluso ya una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino”,³³ disperso y nadificado por este medio espiritual. La excentricidad que caracteriza a la estructura existencial se duplica en el caso del humano de la pampa: “Todo su ser es una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía”.³⁴ Esa misma esfinge sarmientina que se devora a sus mejores engendros como Terzaga, ahora –para usar una palabra muy astradiana– troquea la estructura anímica y ontológica del ser argentino.

Sin embargo, este temple anímico individual no consume completamente la metafísica de la pampa. Indudablemente la soledad, la melancolía, la dispersión, el silencio, impulsan a filosofar al Facundo imbuido de libertad natural. Tal aspecto retrata fielmente el carácter indómito de Astrada. Pero en la década del '40, cuando avanza hacia posiciones nacionalistas,

²⁹ *Ibid.*, p. 544.

³⁰ *Ibid.*, p. 315.

³¹ *Ibid.*, p. 400.

³² *Ibid.*, pp. 458-459. El caso Terzaga se asemeja notoriamente al de Héctor Pascale, un amigo de la primera juventud de Astrada: cf. *Epistolario*, tomo I, prólogo, selección y notas de Martín Prestía, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022, pp. 33-37.

³³ *Ibid.*, p. 582.

³⁴ *Ibid.*, p. 584.



XIII JORNADAS NACIONALES de ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

"Cuerpos normatividad y política: legitimación o crítica
de los discursos de la antropología filosófica"

resurge la bandera de la justicia social, de “la tierra, la sangre y los vivos”,³⁵ y encumbra un tópico de la filosofía latinoamericana, la gesta del “hombre nuevo”, en este caso contra la concepción racional-abstracta del humanismo clásico, pretendidamente universal y profundamente occidentalizado. “Frente a ella, hoy se yergue una imagen real y viviente del hombre, con sangre y vísceras, con atmósfera y juegos telúricos, imagen que será fiel expresión de la idiosincrasia popular [...]. El pensamiento medular del nacionalismo en marcha es su concepción del pueblo como un todo orgánico e indivisible”.³⁶

Contra la concepción abstracta occidental, contra el espiritualismo independizado de la vida, o contra la ontologización de un ser más allá de la existencia, y quizás contra su propio afán de pensador indómito, Astrada recupera mediante lo telúrico una dimensión entrelazante del ser humano,³⁷ y sienta las bases para una metafísica de la pampa donde lo existencial se condice no sólo con el sentido de la tierra, sino también con el trazado de una antropología filosófica americana. Se trata de una perspectiva que incluso mucho después, en 1970, parece insuficiente: “Nuestra pasión universalista –dice Astrada en relación con la carencia de una literatura nacional, pero de alguna manera también denotando la soledad de *El mito gaucho*– ha propendido, sin duda, a insuflarnos un cosmopolitismo que ha olvidado los intereses culturales vernáculos”.³⁸ Este olvido de sí se compensaría con la confesión que le hace a Kusch: “tanto usted como yo estamos en complicidad con los aborígenes [...]. Estoy deseoso de poder ir a tomar olor a colla”.³⁹ Ya no en Scheler, ya no en Heidegger, sino en este trazado de organicidad popular y telúrica, se halla la antropología astradiana.

³⁵ *Ibid.*, “Nacionalismo” (1940), p. 624.

³⁶ *Ibid.*, p. 625. El desafío de este renacimiento consiste en dar con un ideal, “un *ethos* aglutinante y unificador” (p. 653), capaz de organizar lo desperdigado y forjar un “alma colectiva que [...] ha de arraigar en la tierra” (p. 657) y retornar al comienzo, al “núcleo originario que oculta virgen la auténtica fórmula de nuestro destino político [...], la unidad en la diversidad” (p. 659). “Nos resistimos a seguir siendo *Hinterland* o dominio ultramarino de las naciones colonizadoras, a merced de la garra, hoy tanto más osada cuanto más insegura, del capitalismo declinante” (p. 658).

³⁷ Este organicismo astradiano fermenta ya al comienzo de la década del '30, en los textos sobre la Alemania previa o contemporánea a la catástrofe nacional-socialista, textos en los que reconfigura a Heidegger en clave de intersubjetividad comunitaria o pueblo. Cf. *Ibid.*, “La nueva Alemania. Heidegger, conductor espiritual” (1934), pp. 515 ss.

³⁸ Astrada, Carlos, *Epistolario*, tomo II, p. 656. Véase también David, G., *op. cit.*, pp. 351 ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 666-667.