

Un análisis de las intervenciones filosófico-políticas de Carlos Astrada en torno al sujeto nacional en revistas culturales y académicas durante el primer peronismo

Introducción

Durante el primer peronismo, el lugar de las revistas editadas es comprendido, en general, como un espacio polarizado entre intelectuales nacionalistas, predominantemente provenientes del espectro católico, que apoyan al gobierno –y cuyas instancias de edición corresponden a las revistas *Hechos e ideas*, *Sexto continente* o *Mundo peronista*–, e intelectuales liberales y cosmopolitas, cuyos órganos de expresión son publicaciones periódicas tales como *Sur*, *Ver y estimar* y *Liberalis*, entre otras.¹

En torno a la disciplina filosófica, los proyectos editoriales pueden dividirse en revistas académicas laicas² (como *Cuadernos de Filosofía* –primera época, entre 1948 y 1955–, editada en la UBA bajo la dirección de Carlos Astrada) y otras en donde conviven intelectuales laicos y católicos (como *Philosophia*, publicada entre 1944 y 1955, en la UNCuyo, a cargo de Juan Ramón Sepich; *Arqué. Revista de metafísica*, editada entre 1952 y 1956, y *Diálogo*, que sale entre 1954 y 1955, ambas de la UNC, y dirigidas por Nimio de Anquín y Julio Meinville respectivamente). A su vez, entre las publicaciones periódicas católicas se encuentran aquellas impulsadas por instituciones privadas como *Sapientia*, impresa desde 1946 por la Sociedad Tomista Argentina, bajo la dirección de Nicolás Octavio Derisi. Paralelamente, se encuentran las revistas culturales publicadas por fuera de las universidades (como *Cursos y conferencias*, que sale entre 1931 y 1952, impulsada por los integrantes del Colegio Libre de Estudios Superiores; *Realidad*, editada entre 1947 y 1949, dirigida por Francisco Romero, e *Imago Mundi*, publicada entre 1953 y 1956, a cargo de José Luis Romero).

El presente trabajo se propone indagar el modo en que Carlos Astrada –una de las figuras más destacadas del campo intelectual durante primer peronismo– interviene en la revista *Cuadernos de filosofía* –buscando consolidar un ambicioso proyecto de profesionalización disciplinaria– al tiempo que colabora en la revista *Cultura* (editada bajo la dirección de Marcos Fingerit), en donde modifica sus objetivos profesionalizantes con el propósito de intervenir en debates más amplios. La hipótesis que guía el presente abordaje consiste en mostrar las diferentes estrategias de complementariedad – visible en la modificación del tono y estilo de sus intervenciones– por medio de las cuales Astrada intenta llevar a cabo una doble intervención en el campo intelectual, asimilando y desbordando los propósitos de los espacios de edición en los que se introduce y los binomios hegemónicos con los que hasta ahora se sigue leyendo el campo intelectual durante el primer peronismo.

¹ Ver Flavia Fiorucci, *Intelectuales*.

² En adelante, la Universidad de Buenos Aires será referenciada con la sigla UBA, la Universidad Nacional de la Plata con la sigla UNLP, la de Tucumán con la sigla UNT, la de Córdoba con la sigla UNC, y la de Cuyo con la sigla UNCuyo.

Cuadernos de Filosofía en el campo intelectual durante el primer peronismo

Cuadernos comienza a editarse en 1948 y continúa hasta diciembre de 1954 con una periodicidad irregular, contando con un total de 8 fascículos. A diferencia de otras publicaciones especializadas editadas por entonces (como *Philosophia*, *Notas y estudios de filosofía* y otras), esta revista no presenta en cada número un índice de contenidos en la tapa; en cambio, allí incluye el título, el número de fascículo, el emblema de la UBA, el nombre de la imprenta, la dirección y el año. La homogeneidad en el diseño y su carácter sobrio —en especial, el marcado despojo de imágenes que manifiestan un vínculo con el gobierno— refuerzan su identidad académica, convocando a un lectorado capaz de reconocer la calidad de sus artículos.

Ahora bien, Astrada apela a sus vínculos académicos nacionales e internacionales —y a los contactos intervinientes en el CNF— para la producción de contribuciones editables, y para establecer intercambios entre las publicaciones locales y las de los centros culturales.

Más allá de la proyección internacionalista de *Cuadernos*, evidente en el importante número de colaboraciones extranjeras, Astrada le expresa a Enrique François, el delegado interventor de la Universidad, su objetivo de que la revista sea expresión de los miembros del Instituto de Filosofía de la UBA, teniendo como una de sus ejes centrales el proyecto de traducción de textos clásicos, modernos y contemporáneos, en tanto práctica central para la profesionalización disciplinaria.

El rol de Carlos Astrada en el staff de *Cuadernos de filosofía*

A continuación, apelamos a algunas herramientas teóricas provenientes de la sociología de los intelectuales, para profundizar en el análisis de las condiciones sociales y materiales que posibilitan la producción discursiva de *Cuadernos*, considerando las posiciones tomadas por los miembros de la revista para su autolegitimación en el campo intelectual, el nivel de autonomía y las formas de refracción respecto de las demandas externas, entre otros elementos.

En cuanto a los roles cumplidos por los miembros del staff, *Cuadernos* menciona el de Astrada como director. Si bien no presenta un comité de redacción en sus páginas, ni jerarquiza a sus colaboradores de forma explícita, la sola consignación de las autoridades del Instituto de Filosofía deja entrever que la revista se apoya en los profesores que cumplen papeles significativos en ese espacio institucional. Estos conforman el núcleo estable que permite que este medio adquiera un nivel destacado entre las publicaciones de su tiempo.

Algunas de las principales figuras del Instituto de Filosofía que intervienen en *Cuadernos* son: la bibliotecaria María Ángela Fernández, los auxiliares técnicos Mario García Acevedo y Juan Pedro Bürgin, la auxiliar administrativa Nelly Marta Ravizzoli, y el jefe de trabajos prácticos Andrés Mercado Vera. A partir del n° 4, la revista añade el nombre de Coriolano Alberini como miembro honorario, y el de Francisco González Ríos como miembro adscripto.

Asimismo, la revista presenta un gran número de contribuciones de filósofos europeos. De acuerdo con la correspondencia de Astrada, éste, en calidad de director de la revista, recurre tanto a miembros que intervienen en el CNF, como a aquellos contactos previos a su regreso a la Argentina, para publicar sus contribuciones en la revista. Entre ellos, se pueden mencionar los textos de Martin Heidegger, de Wilhelm Szilasi, Hans-Georg Gadamer y Nicola Abbagnano, entre otros. Aunque de forma minoritaria, también la revista comenta contribuciones de filósofos latinoamericanos como las alusiones a obras del peruano Mariano Ibérico y del brasileño Luis Washington Vita, al tiempo que incluye trabajos en torno a los procesos de recepción de modelos teóricos centrales en Latinoamérica, como las llevadas a cabo por Horacio Cárdenas.

Ahora bien, detengámonos en la trayectoria de la figura central de *Cuadernos*, es decir, Astrada. Tras su regreso a la Argentina –después de consolidarse como discípulo predilecto de importantes figuras del campo filosófico alemán–, en la década de 1930 Astrada vive un lustro vital e intelectualmente complejo, resultando difícil su inserción en espacios académicos. Sin embargo, a partir de 1936, ingresa como profesor en la UBA, y desde 1937 en la UNLP. Además, complementa su perfil como docente universitario interviniendo en diarios, revistas y produciendo obras. Durante el primer peronismo Astrada le disputa exitosamente al sector católico la conducción del CNF de 1949; asume la dirección del Instituto de Filosofía de la UBA, y crea *Cuadernos*, además de escribir en publicaciones periódicas nacionales –como *Cultura*, *Hechos e ideas*, *Sexto Continente*- e internacionales –como la *Revista Nacional de cultura*-, y de intervenir en congresos latinoamericanos y europeos.

Asimismo, en *Cuadernos* se destacan varias figuras que también desempeñan roles en el Instituto de Filosofía, y que son cercanas a Astrada. Entre los agentes que más contribuyen en la publicación se encuentran Francisco González Ríos y Andrés Mercado Vera, ambos profesores de la UBA que se ocupan de importante número de traducciones y comentarios para *Cuadernos*.

Durante el primer peronismo, los hacedores de *Cuadernos* asumen una posición compleja en el campo intelectual: por un lado, los miembros consolidan un vínculo con el gobierno que garantiza

la permanencia en el espacio académico y el apoyo económico al proyecto de profesionalización disciplinaria; por otro lado, defienden un posicionamiento filosófico laico, en clara oposición con respecto al de las figuras del espectro católico que ingresan a las universidades en esta etapa.

La simpatía hacia el peronismo, pero también la defensa de una perspectiva de educación laica, se manifiestan no solo en la valoración del período, sino también en el accionar de la agrupación, ya que sus miembros en general permanecen en la universidad; conducen el CNF de 1949, avalado por el gobierno; crean nuevas publicaciones periódicas, e impulsan, en la universidad, nuevos institutos especializados.

Un caso en donde se percibe el intento por consolidar la autonomía del grupo más allá del apoyo del gobierno se observa en la valoración del CNF, cuando los agentes de *Cuadernos* reivindican el evento como espacio de libertad de expresión. Sin embargo, no en todos los casos la voluntad de autonomía del grupo y la crítica al sector clerical se encuentran libres de llamados de atención. En el n° 4, tras dos números en donde se recuperan notas sobre el CNF, Astrada se ve obligado a asumir la autoría de las intervenciones en esa revista que, hasta entonces, no llevan su firma.

Algunas consideraciones en torno al contenido filosófico de *Cuadernos*

Como observan Ruvituso (2015) y Belloro (2020), durante el primer peronismo las recepciones claves dentro del campo filosófico porteño estuvieron asociadas al existencialismo y al tomismo. En particular, en el CNF se despliegan diferentes apropiaciones de las filosofías existencialistas de Martin Heidegger, y en menor medida de Jean-Paul Sartre, así como también del sector tomista, en general representado por figuras asociadas al espectro católico.

La importancia de dicho debate se presenta desde el primer número de *Cuadernos* si se tiene en cuenta a lo largo de la publicación, la presencia de Heidegger es permanente, y se plasma en traducciones, textos críticos y reseñas bibliográficas. Como observa David (2014), Astrada se posiciona como un lector privilegiado, combatiendo las interpretaciones católicas desplegadas por sus colegas, y defendiendo sobre todo la primera etapa del alemán, asociada a *Ser y tiempo*, mientras que los nuevos textos heideggeianos –asociados al momento que se abre tras la publicación de la *Carta sobre el humanismo*– reciben las críticas de Astrada, quien cuestiona la a-historicidad de su maestro en esta etapa.

Coincidiendo con este distanciamiento, en la revista se detecta un creciente interés por la filosofía hegeliana –sobre todo en el n° 2–, y hacia los últimos números se tiende a valorar las contribuciones de colegas argentinos y latinoamericanos. En el marco de estos movimientos, aquí trazados en líneas generales, es posible pensar que –ante el distanciamiento simbólico respecto de Heidegger– Astrada pone en marcha otras operaciones de lectura, en sintonía con su reevaluación del peronismo y con su posterior pasaje hacia el marxismo. Veamos.

En especial, nos detendremos en uno de los escritos de Astrada que forman parte del fascículo 6, publicado en 1952 bajo el título “El humanismo y sus fundamentos ontológico-existenciales”, pues resulta clave en la medida en que problematiza algunos aspectos de la filosofía heideggeriana, a propósito de la polémica con la filosofía de Sartre.

Esta intervención –que, como señalamos, puede pensarse como el principio de un paulatino distanciamiento respecto de su maestro de Friburgo–, coincide con una reivindicación del elemento histórico (también presente en su debate con el filósofo Ernesto Grassi), como clave para una interpretación existencial del sujeto nacional. En este punto, es posible pensar que Astrada prolonga posiciones presentes en *El mito gaucha* –y en otras intervenciones en revistas del período y especialmente en *Cultura*–, pero profundizando en el análisis de su marco teórico existencialista y en sus disidencias con respecto a la operativa de Heidegger en torno al ser.

En su contribución, Astrada distingue dos acepciones del término “humanismo”: por un lado, la que refiere al movimiento espiritual (literario, artístico y pedagógico), y, por otra, la de humanismo como actitud espiritual. Sobre este último sentido, el filósofo sostiene que el humanismo es una actitud que subsiste en los pueblos cultos y en los hombres conscientes de su destino humano. Pensado como auto-conciencia, el humanismo es una vía de afirmación del ser y como antídoto para los momentos históricos en que el hombre se auto-enajena.

Para la conquista de la “humanidad plenaria”, el autor defiende la necesidad de que el sujeto defina su carácter y fije un rumbo. Ambos imperativos forman parte de un mismo tema al que el autor denomina “humanismo de la libertad”. Para el autor, humanidad y libertad son conceptos que se condicionan recíprocamente, es decir, forman parte de una unidad funcional

Así, para Astrada los objetivos del sujeto deben ser esclarecer la historicidad del ser del hombre y sus modos de inserción en el proceso histórico y social. Sobre este último aspecto, el autor expresa su preocupación ante la progresiva dilución del “hombre” en las estructuras económicas, políticas e institucionales. Para contrarrestar este momento –que deriva en la auto-enajenación– propone la afirmación de la existencia, en tanto proceso de génesis de la libertad. De allí que afirme: “es la

libertad –de signo positivo- que incita y constriñe al hombre a imponerse a sí mismo la ley de su propio destino”.

La “conquista integral de su ser”, como objetivo del hombre supone esfuerzo, pero es valioso en la medida en que permite otorgar sentido a su vida. En este punto, asume un tono imperativo que busca organizar el camino a seguir, afirmando que “Para encaminarse a este fin que alumbra lo único que le puede otorgar sentido a su paso por el planeta, ha de recorrer los aminos escombrados de la técnica, la organización estatal, la economía dirigida y todopoderosa”.

Por consiguiente, en este humanismo – que Astrada denomina como “humanismo de la libertad”- es el sujeto quien se salva a sí mismo de su enajenación. De allí que manifieste:

El humanismo de la libertad se define ante todo como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose, en consecuencia, a una concepción de la vida humana, como ec-sistencia, en todos sus aspectos esenciales, los que atañen a su realización ética, política, económica, etc. (1952, p. 9).

En su reflexión, el filósofo argentino no desatiende su militancia anti-clerical, (visible desde un primer momento en *Cuadernos de Filosofía* y en las referencias a los debates del Congreso Nacional de Filosofía, pero menos palpable en su intervención inaugural en *Cultura*, en donde el elemento anti-clerical no aparece de forma explícita,), señalando la imposibilidad de que exista un principio trascendente o dios que rescate al sujeto. Por el contrario, el humanismo de la libertad –defendido por el autor- se entiende como auto-salvación.³

En este sentido, Astrada rechaza todo principio trascendente a tiempo que desestima la noción de sujeto dualista del “hombre” –cuerpo y alma-, impulsada por el cristianismo en la medida en que generan una escisión entre la naturaleza y la sobrenaturaleza (infundida por la creación divina que da al hombre una eternidad “gratuita”). Pero el rechazo de los valores y esencias eternas no viene aparejado simplemente con la crítica anti-clerical sino también anticapitalista. Sobre este punto el filósofo declara

El humanismo de la libertad afirma el ser del hombre en contra de lo que lo enajena de sí mismo, ya sea sojuzgando su espíritu a supuestas verdades, esencias y valores eternos, o a potencia suprahumanas, ya reduciéndolo a lo infrahumano al considerarlo como medio para la producción de bienes y de riqueza como lo hace la economía capitalista (Astrada, 1952, p. 10).

³ De allí que exprese que: Tal rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Si esta recuperación de su ser implica para el hombre la tarea intransferible de salvarse a sí mismo, entonces el humanismo que lo conduce a su salvación se opone al cristianismo que, al definir al hombre con relación a la *Deitas*, solo concibe la salvación de éste por obra de Dios. El humanismo de la libertad, partiendo de lo que el hombre efectivamente es, tiende a excluir como espurio y contrario a sus supuestos básicos todo aquello en lo que el hombre se ha enajenado por obra de potencias dominantes en la evolución histórica y, por tanto dominantes en el tipo de hombre que se ha venido realizando históricamente a través de las distintas épocas y sus peculiares concepciones antropológicas” (1952, p. 9-10).

En virtud de esta postura respecto a todo principio trascendente, el artículo de Astrada introduce de forma creciente una concepción de humanismo que –aunque toma como punto de partida la analítica del *Dasein*– deriva, no obstante, en una crítica a los posicionamientos asumidos por su maestro de Friburgo en la “Carta sobre el humanismo” (1947). Este escrito, que se erige como una respuesta a la intervención sartreana “El existencialismo es un humanismo” (1946), Astrada cuestiona el “intento inconfesado –de Heidegger- de mitologizar el ser” suspendiendo el plano existencial a una instancia “supratemporal” para anclar en el mito del ser y en una ineludible ontologización del ser.

Según Astrada, el anclaje de Heidegger en un origen –objeto de los poetas- lleva a una ausencia de tiempo histórico, en donde la “historia del ser” desatiende la “historicidad del ser”, cuando en realidad la primera supone la segunda. Por consiguiente, respecto del posicionamiento heideggeriano, Astrada manifiesta que:

El humanismo que postula Heidegger es de una especie muy singular. En él es difícil ver lo humano en el hombre y mucho más su posibilidad de realización histórica, por cuanto tal “humanismo” implica la más radical enajenación del hombre en una supuesta *verdad del ser*, concebido este como absoluto trascendente y supratemporal (Astrada, 1952, p. 20).

También en este posicionamiento Astrada desestima el humanismo defendido por Sartre. Para el autor argentino, el autor de *El ser y la nada* cae en un subjetivismo que impide que el sujeto acceda a su ser. La construcción de la subjetividad, en Sartre, forjaría el paradigma de todos los hombres. En definitiva, lo que Astrada reclama a la filosofía sartreana es que al prolongar el cogito cartesiano, esta filosofía queda anclada en una conciencia pensante sin poder ahondar en la estructura del existente, es decir, en el *Sum*, que justamente es el propósito de la analítica existencial.⁴

En este posicionamiento ante ambos humanismos, Astrada apunta a pensar el ser y el hombre en “comunidad”, en la medida en que el sujeto advenga a la “dimensión histórica de su ser”. Con tal fin, es preciso que el mito funcione como validación de un origen siempre pensado para una prospección temporal de la estructura existencial y de la humanidad histórica. Esta exigencia astradiana de historicidad –que excede ampliamente esta intervención en *Cuadernos*-⁵ supone un vínculo del sujeto con su “intrínseco devenir” y se estructura en dos actos: por un lado, el de mantenerse en la existencia –en su ser- como algo que va más allá de la subjetividad y, por otro lado,

⁴ En sintonía con Heidegger, Astrada piensa el sujeto ente natural con la posibilidad de elevarse hasta la *humanitas*. Recuperando el duro léxico heideggeriano, sostiene que existir supone la “condicionalidad óptica del *Dasein*” (1952, p.) y por lo tanto, “la existencia jamás puede ser pensada como un modo entre otros”, pero no instala una diferencia esencial entre su cuerpo y el de un organismo animal. En esta línea, el cuerpo resulta un instrumento para la humanidad.

⁵ Pienso en el debate con Grassi.

como un arraigamiento del sujeto como persona espiritual, por medio de la ipseidad. Solo a través del estudio de esta ipseidad es posible el acceso al “humanismo de la libertad”.

Así, en la imaginación de un lugar futuro, Astrada no piensa ya en términos estrictamente nacionales, como lo hace en *El mito gaucho* o en *Cultura*, sino desde un punto de vista que incluye a toda la humanidad. Este porvenir, ya no está anclado en los límites de la nación, sino en un sentido más amplio, pero que conserva de esos escritos una reflexión sobre el porvenir, la importancia de la tarea y la acción siempre abierta y voluntaria. En este sentido, sostiene que

Meta no es lugar de llegada, sino rumbo en marcha, camino hacia el cual el hombre, a través de las peripecias de las épocas, de la diversidad de las culturas, de la sucesión de las estirpes, históricamente se viene buscando a sí mismo, verdadero apátrida, nostálgico del hogar de su humanidad (Astrada, 1952, p. 15).

Quizá, este pasaje revele la distancia –cada vez más creciente- de Astrada respecto al propio peronismo y su adhesión creciente hacia el marxismo, en un giro según el cual la comunidad parece ampliarse más allá de la patria hacia toda la humanidad.⁶

1. Algunas consideraciones en torno a la revista *Cultura*

La revista *Cultura* se edita desde 1949 hasta 1951 bajo la dirección del poeta Marcos Fingerit.⁷ Con el apoyo del gobernador de la provincia de Buenos Aires, Domingo Mercante, y del ministro de Educación, Julio Cesar Avanza,⁸ la publicación llega a tener 12 números de aproximadamente 150 páginas.

⁶ Falta agregar el comentario al libro de Szilasi También en el primer número de *Cultura*, Astrada introduce una segunda intervención. En este caso es un comentario del libro *¿Qué es la ciencia?* Cuya autoría es de su amigo Wilhelm Szilasi, también discípulo de Heidegger. La presencia de este trabajo deja entrever la voluntad de Astrada de dar visibilidad a un diálogo internacionalista, tensionando y ampliando el lectorado estrictamente nacional al que en principio apunta la revista. Asimismo, en este punto la intervención desborda el perfil cultural amplio, reintroduciendo un tópico academicista –el lugar de la ciencia-, complementándose con su intervención inicial, explícitamente destinada a las juventudes que ingresan a instituciones de nivel superior como así también a la función rectora que deben desplegar sus colegas.

⁷ Proveniente de una familia rosariana, Fingerit se desempeña como poeta, traductor y editor. Durante su juventud, se forma en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de una UNLP, relacionándose con grupos asociados al reformismo universitario. Asimismo, colabora en distintas revistas (como Los Pensadores.) y periodicos (como El Argentino). Desde de 1936 publicó la revista literaria *Fábula* y dirigió otras como *Delfín* y *Unicornio*, *Hipocampo* (junto a Vicente Barbieri y Arturo Cambours Ocampo), *Teseo* y *Movimiento* (junto a Arturo Cambours Ocampo), *Delta* e *Imagen*.

⁸ Según Julio César Avanza, observa Korn, “era abogado y educador. En las formas fue el primer ministro de educación, cargo creado con la reforma constitucional de la provincia. Asumió el 30 de mayo de 1949. Era oriundo de Bahía Blanca, como el ministro de hacienda Miguel López Francés. Avanza tuvo una destacada actividad en el Comisionado Municipal de aquella ciudad en los pocos meses de su gestión. Había tenido una militancia en el forjismo, como varios miembros de la gobernación Mercante” (Korn, p. 3).

Tal como señala Guillermo Korn, la revista careció de largas palabras iniciales que expresen sus objetivos. Sin embargo, la voluntad de sus hacedores se presenta en la sección “Hechos de la cultura”, en donde se da cuenta de algunos eventos que se llevan a cabo en la provincia de Buenos Aires. Allí queda explicitado el objetivo de que la revista recupere la dimensión cultural “autóctona”, “propia”, de carácter anti-imperialista y en sintonía con el ideal de la justicia social.⁹

El apoyo a este ideal se observa además en las primeras intervenciones, en donde se insiste sobre la misión cultural y las obligaciones y servicios para la construcción de una comunidad nacional. Entre las firmas más destacadas que componen las primeras páginas de *Cultura*, se encuentran las del propio Astrada, amigo cercano de Marcos Fingerit. Este último, le agradece su contribución a la revista diciendo:

...Fue una grandísima alegría recibir sus colaboraciones y su carta, cuyos generosos conceptos no sé cómo agradecerle. Su trabajo ya está en la imprenta... Cuanto usted me ofrece es para mí de apasionante interés. He de escribirle a usted oportunamente... Necesitaría que alguien me escribiera un comentario bibliográfico a su Mito gaucho —que, entre paréntesis, aún no he tenido el gusto de recibir.

Asimismo, la revista cuenta con colaboraciones de distintos perfiles políticos y adherencias religiosas. Entre ellas cabe mencionar, el lugar central de Leopoldo Marechal, Ramón Gómez de la Serna, Juan Carlos Dávalos, Bernardo Canal Feijóo, Bruno Jacovella, Luisa Sofovich, Guillermo House, Nicolás Cócara, Julia Prilutzky Farny, Elbia Rosbaco y Juan Carlos Ghiano, entre otros. En el plano filosófico, la revista publicó colaboraciones de figuras antagonistas desde el punto de vista religioso como Carlos Astrada (Andrés Mercado Vera, Carlotta Mathaus, Rodolfo Agoglia, Eugenio Pucciarelli y Emilio Estiu), por un lado, y Octavio Nicolás Derisi, Ismael Quiles, Juan Ramón Sepich y Leonardo Castellani por otro.

En una clara búsqueda de cooperación mutua, Astrada recomienda a Fingerit la inclusión de aportes de sus colegas del Instituto de Filosofía (UBA) que participan en la redacción de *Cuadernos de filosofía* (entre ellos, por ejemplo, se encuentra Carlotta Mathaus y Mercado Vera).¹⁰ Asimismo, colabora para que se incluyan en la revista firmas internacionales, como la de sus vínculos alemanes,

⁹ Allí el ministro de educación, Julio César Avanza expresa que: “Una de las consignas que va implícita en esta lucha tenaz por lo propio, lo auténtico, lo autóctono en este afán por la recuperación de la Nación, es la formación de una conciencia antiimperialista y de una conciencia cultural inscripta sobre la línea de la justicia social en que transita nuestra revolución” (Korn, p. 3).

¹⁰ De allí que exprese: Mi muy apreciado amigo: Las pruebas las he devuelto personalmente ayer corregidas a la imprenta. Por lo que me dice en cuanto a notas y colaboraciones, le propongo a la Sra. de Mathaus... El sr. Mercado Vera enviará lo prometido para el segundo número. Los dos artículos de Grassi —a base de retribución— han sido traducidos como atención por la sra. Carlota T. de Mathaus. Espero poder hacerle llegar dentro de pocos días el primero de ellos para el número 2 de *Cultura*. Yo mismo haré tiempo para brindarle una colaboración mía sobre el problema de la cultura argentina, artículo del que podrá disponer para los números del año próximo. Con la amistad de siempre le reitero mis mejores deseos para el éxito de *Cultura*” (1949, p. 418-419).

todos recientemente vinculados con Astrada a propósito del CNF y para que la publicación circule en esos espacios en construcción. En este sentido, la solidaridad entre ambos directores, unidos por afinidad ideológica es ineludible y se constata en las siguientes palabras de Astrada a Fingerit:

Recibí *Cultura*. Lo felicito por su óptima presentación: seria, elegante y sobria. Le auguro éxito; el que merece. Si le es posible hacerme remitir tres ejemplares, se lo agradeceré. Quiero hacer llegar uno a Szilasi, otro a Otto Friedrich Bollnow y el tercero a Thure von Uexküll.¹¹

En cuanto a su contenido, *Cultura* cuenta con trabajos sobre literatura, poesía y filosofía y, en menor medida, trabajos sobre, crítica de cine y teatro, y traducciones.

2. La intervención de Astrada en *Cultura*

Como señalamos previamente, desde el punto de vista filosófico, la revista cuenta con el apoyo de Astrada pero también intervienen en ella figuras del espectro católico. En este punto, Korn advierte acertadamente la tensión –desplegada ya en el cnf- entre las líneas de recepción del existencialismo –heideggeriano y sartreano- y las de orientación tomistas y las derivas del existencialismo cristiano.

Sin embargo, la distribución de los trabajos –reforzada por el vínculo de amistad entre Astrada y Fingerit- presente en el primer número, abierto con un aporte del autor de *El mito gaucho* (1948), hacen pensar cierta preponderancia del sector laico sobre el católico. Asimismo, la presencia de ambos sectores –más allá de las preeminencias de uno sobre el otro- dejan entrever la capacidad de negociación de los intelectuales peronistas en la búsqueda de un frente más amplio que permita consolidar la publicación.

En su colaboración para la revista *Cultura* –titulada “*La cultura y sus exigencias*” y publicada en 1949–, Astrada define la cultura como actividad espiritual. Apelando a un estilo claro conceptualmente (que parece apuntar a un público amplio, más allá del estrictamente académico), el autor defiende la idea de que la cultura –en tanto actividad cultural- apunta al desarrollo de la humanidad. En ella el “hombre” es comprendido como “contenido humano” de una “nación” y “pueblo”.

Recuperando elementos de un marco conceptual heideggeriano, el filósofo argentino sostiene que la cultura supone vínculos esenciales que conducen a tareas específicas. Ambos elementos condicen a la construcción del espíritu y destino de la nacionalidad.

Además de los vínculos esenciales, aparece otro tópico largamente asediado por sectores de la tradición filosófica liberal y por Francisco Romero en particular, a saber, el tema de la vocación. Sin

¹¹ Los dos últimos, si Ud. lo desea, podrían colaborar en *Cultura*. Posiblemente le envíe alguna nota bibliográfica sobre el último trabajo de Bollnow, *Das Verstehen*, y sobre M. Heidegger: *Einfluss auf die Wissenschaften*, volumen colectivo en homenaje a Heidegger en su sesenta cumpleaños (Astrada a Fingerit, 1950, 2022, 420)

embargo, esta no se estructura como un llamado profesionalizador (visible en el concepto de normalidad filosófica que desde 1934 milita Francisco Romero), sino que se piensa como “vocación para la esencia”, es decir, se encuentra al servicio de la esencia de la “comunidad nacional”.

Así, posicionándose como filósofo de estado, Astrada recupera una serie de tópicos ya desplegados en *El mito gaucho* (1948), tales como los de: comunidad, cultura, voluntad apasionada, mandato, valor y misión histórica y espiritual de un pueblo.

Astrada insiste en defender la idea de que la cultura y sus formas no son una cuestión puramente teórica o contemplativa, separadas del contexto histórico, y sin consecuencias prácticas. Por el contrario -en un gesto que parece poner a disposición sus herramientas teóricas al servicio de la praxis política- insiste en la idea de que la cultura tiene resonancias en la vida cotidiana y en los afanes de la nación “tales como se troquelan en el estado” (p. 10).¹² En torno a este punto, el autor parece no solo legitimarse como intelectual organizo respecto del gobierno sino también prescribir como deben actuar los intelectuales, es decir, superando los debates teóricos, asumiendo su agencia política al participar activamente en el destino de la comunidad. En este sentido, el filósofo expresa que “Todo afán cultural, cuando es auténtico, supone, por el contrario, activa participación en el destino de la comunidad y en sus rumbos históricos” (Astrada, 1949, p. 10).

Prolongando las reflexiones cosmológicas de *El mito gaucho*, Astrada busca en esta intervención, recuperar modelos del pasado occidental, remontándose a la Grecia antigua,¹³ para instalar una valoración positiva en torno a la ciencia y la cultura. La tradición griega se presenta como modelo a seguir en la medida en que entienden la cultura como servicio para comunidad, pues piensan el conocimiento del cosmos como modo de explorar sus posibilidades y ponerlas al servicio de fines sociales y políticos.¹⁴

En este sentido, observa que en esta tradición la teoría y sus interrogantes se piensan en relación a la actividad, es decir, a la auténtica praxis. Así, los griegos lejos de asimilar la praxis a la teoría, piensan en cambio la teoría como realización de una auténtica praxis. Por ello, la ciencia no es un bien cultural –un saber cristalizado- sino el ambiente para la existencia del pueblo y del Estado, circunscribiendo, penetrando y manteniendo alerta la existencia de la comunidad.¹⁵

¹² La necesidad de recuperar la dimensión histórica es parte de una serie de debates que Astrada libra en esta etapa. Esto se observa por ejemplo en su crítica al pensador Grassi, quien luego de su viaje al CNF escribe un trabajo donde aborda el tema de la “ahistoricidad de la naturaleza”, fuertemente criticado por Astrada en la revista *Cuadernos de Filosofía*.

¹³ Ver las referencias a la cultura griega en el mito gaucho.

¹⁴ Decir que hay un afán de humanización de la pampa a través de la ciencia en el mito gaucho (chequear mejor).

¹⁵ Se puede pensar que esto está funcionando como objetivo operatorio en la propia praxis intelectual astradiana...

Ubicando la ciencia como germen de la vida griega cuyos brotes son el saber y la cultura, Astrada señala que no se trata de una actividad sin riesgo, sino que deviene “la más íntima necesidad de la existencia social”.

Retomando las palabras de Heidegger, su maestro, Astrada señala la importancia del interrogante en la actividad científica, cuyo valor supera el encuentro de una respuesta o conocimiento. En cambio, la pregunta funciona como un movimiento, cuya fuerza es la más importante en la “alta estructura del saber”. En dicha acción interrogativa –que indirectamente a un elemento en la filosofía- se quiebra el

...encapsulamiento de la ciencia y del saber en disciplinas particulares, en compartimentos estancos, y, tras rescatarlos de su desorientada dispersión en dominios y parcelas aisladas, las entrega de nuevo a la actividad fecundante de todas las potencias propias de la humana existencia histórica, potencias que movidas por imperativos existenciales llamamos historia, idioma, costumbres, pueblo, estado, economía, técnica, etc. (Astrada, 1949, p. 12).

En esta operación, que recupera el vínculo entre ciencia e interrogación como modo de superación de modelos de saber, en donde la especificidad lleva al aislamiento y a la desorientación¹⁶ (Adjetivaciones que –estanco presentes en el mito gaucho- migran ahora para ser pensadas en relación al conocimiento). Si en el mito gaucho la recuperación de toda desorientación se da por las señales del paisaje, en la cuestión de los saberes se da por la fuerza misma de la interrogación. A través de ella, se produce el encuentro entre los saberes y su potenciación histórica para la comunidad. Esta operación reenvía a su propia *métier* como filósofo y a la filosofía como disciplina capaz de congregar por y a través del su método interrogativo hacia una armonización que potencie el conocimiento en el mismo lugar en el que se produce su cruce interdisciplinario.

El camino de aclarar lo que denomina la “esencia de la cultura”, lleva a Astrada a recuperar el marco teórico existencialista y el sentido que tiene –desde este enfoque- la cultura como cultivo de un “mundo espiritual”. En este punto, Astrada inicia la búsqueda de definir que es propiamente el espíritu y el mundo espiritual por una vía inicialmente negativa, disociándolo de toda “vacía agudeza, juego irresponsable del ingenio y análisis ilimitado. El espíritu –siguiendo la acepción existencial- es la decisión originaria y sapiente para la esencia de las cosas y de la historia mientras que el mundo espiritual (lejos de ser comprendido como “superestructura anodina –insignificante, ineficaz e insustancial- o como arsenal para conocimientos y calores susceptibles de aplicación) implica poder de conservación de fuerzas que en un pueblo están adheridas a la “estirpe, el idioma y la tierra”. Así, expresa la importancia de este mundo espiritual para el pueblo: “Solo por la existencia de un mundo

Resulta interesante el modo en que flota el ideal griego en este texto pues en principio no se encuentra destinado a un público filosófico. Pareciera que en este punto Astrada intenta convertir lo específico del pasado filosófico occidental en un ideal civilizatorio más amplio.

¹⁶ Expresiones con Astrada alude al sujeto nacional disperso.

espiritual, un pueblo, una comunidad nacional, puede tener, en el ámbito universal de la historia, acceso a la grandeza”.

En esta intervención, despojada de las referencias a la gauchesca –presente en su ensayo previo- no obstante, Astrada insiste en el marco teórico existencial, como modo de anclar la búsqueda en su contexto histórico, y marcar así el rumbo no ya solamente del sujeto nacional hacia la recuperación de su tierra –expropiada por las élites cipayas- y de su comunidad –en tanto co-existencia-, sino de los conocimientos y el vínculo entre los saberes que habilite la construcción del mundo espiritual –garantizado por el afán interrogativo de la ciencia- que permita su ingreso en el “ámbito universal de la historia”. De este modo, el autor de *El mito gaucho* refuerza el cruce –ya trazado previamente- entre la dimensión occidentalizante –visible en este caso en la recuperación del modelo civilizatorio y epistemológico de los griegos- y universalista, sin renunciar a la especificidad del pueblo: su tierra y su cultura.

Ahora bien, la estructuración de un enfoque existencialista para pensar la cultura deriva en una reflexión sobre la convivencia en un pueblo, pues, según el autor, toda existencia humana es co-existencia inmersa en la dimensión histórica, en un “acontecer con otros” o “co-acontecer” movilizado hacia fines concretos (por supuestos anímicos y espirituales) hacia un destino de la comunidad popular. El estilo de vida, que el autor manifiesta como central para el acceso a ese destino implica lo que denomina “ética del riesgo”, anclada en el valor de valentía que posibilita un accionar “sin vacilaciones y sin cobarde pusilanimidad” que permita afrontar la “incertidumbre respecto del mundo” y las “contingencias históricas”. En el seno de esta ética, el valor central parece ser el de la libertad y más precisamente lo que el autor configura como “nueva libertad” con tono programático¹⁷. Sobre ella Astrada sostiene que

La libertad en su signo positivo consiste en imponerse a sí mismo la ley ineludible de un destino...A partir de esta nueva libertad, de la que ella está grávida la hora dramática que está viviendo el mundo, nacen y se desarrollan para las nuevas generaciones obligaciones esenciales a instaurar y cultivar servicios a prestar a la propia comunidad nacional (1949, pp. 13-14).

A continuación, Astrada profundiza y amplía el tono moral de su intervención configurando una serie de obligaciones que considera centrales para las nuevas generaciones. En primer lugar, destaca la necesidad de que se mantenga la unidad cooperante en los esfuerzos, los cuidados y la capacidad productiva de todas las clases y miembros de la comunidad” (p. 14). A este primer imperativo lo denomina *servicio del trabajo*.

Por otra parte, plantea la necesidad del honor en relación al destino político y espiritual de la nación entre los otros pueblos. En este vínculo –sostenido con disciplina y de forma voluntariamente

¹⁷ Ver como aparece el tema de la libertad en el mito gaucho y en el artículo de *Cuadernos*.

aceptada- se afirma precisamente la soberanía de la nación. A esta exigencia, anclada en la “responsabilidad por la vida y el destino de la patria y sus bienes”, Astrada la denomina *servicio de defensa* y se encuentra explícitamente dirigida a interpelar a la juventud.

Finalmente, el filósofo argentino expresa la necesidad de que las nuevas juventudes se comprometan con la misión espiritual del pueblo, anclada en la progresión como comunidad estatalmente organizada. Con tal fin, asociado al peculiar destino de la nación, Astrada señala la necesidad de que las nuevas generaciones conquisten “de nuevo su mundo espiritual”. Sin embargo, la máxima no solo está destinada a la juventud, sino también a generaciones previas, al referirse a las figuras rectoras o “conductores espirituales” capaces de desplegar una visión clara “del más alto saber”.

Otorgándoles igual rango a los tres servicios, de cara a la persistencia de la comunidad nacional, Astrada despliega al final de su discurso una reflexión a modo de síntesis, en donde limita el discurso a un auditorio cada vez más específico, es decir, el lectorado académico. Esto se expresa fundamentalmente en las siguientes palabras:

...El saber para el pueblo y el saber que se mantiene alerta en lo que toca al destino del estado crean, juntamente con el saber al servicio de la misión espiritual, la verdadera y plena esencia de la ciencia, en su sentido fundamental e integral, y, por ende, de la cultura, cuya realización e incremento incumben a las Universidades e Institutos Superiores. Así se forma la comunidad de la cultura, cuya meta y cuya labor está inspirada en los intereses permanentes del pueblo y la nación (Astrada, 1949, pp. 15-16).

El cumplimiento de las tres máximas converge, en el decir el autor, en el encuentro entre existencia humana y destino terreno de una nacionalidad. Este encuentro solo es posible a través del mundo espiritual que solo puede encontrar grandeza en la realización histórica.

En este punto es posible pensar que este trabajo prolonga un elemento en germen en su ensayo *El mito gaucho*. Si, como sostiene Guillermo David, la fantasía astradiana inscripta en el ensayo es, entre otras, educar al gaucho, ahora este trabajo organiza la ética y el temple de ánimo según el cual dicha comunidad encuentra el conocimiento que requiere para el despliegue de su cultura y para su posterior ingreso en una historia universal.

Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo analizamos algunos aspectos de las revistas *Cuadernos de Filosofía*, dirigida por Astrada, y *Cultura*, a cargo de Marcos Fingerit, publicadas durante el primer peronismo. Mientras la primera es una revista de perfil académico y apunta a una circulación internacionalista y una profesionalización disciplinar, la segunda tiene un perfil menos específico,

que permite inferir que apunta a auditorios más amplios y a una circulación de carácter nacional. En ambos casos, se trata de espacios vinculados de diferentes formas con el poder político.

En particular, nos detuvimos algunas intervenciones de Astrada en estas publicaciones, intentando mostrar algunos puntos de contacto y de divergencia en la construcción de su voz como intelectual cuyos proyectos parecen ser dobles: por un lado, la profesionalización disciplinaria – visible en su rol en la universidad en esta etapa- y al mismo tiempo, la intervención como intelectual orgánico del peronismo. Aunque preponderantemente las intervenciones de Astrada en *Cuadernos* hacen sistema con el proyecto profesionalizador y la de *Cultura* con la búsqueda de intervención política, no obstante, ambas contribuciones tienen vasos comunicantes que desbordan los espacios de enunciación en los que se inscriben. Así, por ejemplo, ambos espacios funcionan como medio para promover lo que el autor denomina “nueva libertad”, en tanto “respuesta a la hora dramática que vive el mundo”¹⁸. Si en *Cultura*, esta libertad está pensada a escala nacional –como objetivo de las juventudes y de las figuras rectoras por medio de la construcción de un mundo espiritual-, en *Cuadernos* dicha libertad se universaliza en un humanismo que amplía el sentido de comunidad, superando las limitaciones del debate entre Sartre y el “segundo” Heidegger, para reinscribir la agencia del sujeto, más allá de todo principio trascendente y del subjetivismo, en una historicidad según la cual sea posible –por distintos medios- dar sentido a la existencia.

¹⁸ la preocupación por el devenir histórico, los valores y los imperativos culturales y civiles. Pero también aparecen puntos de encuentro en su preocupación por plantear un estilo de vida, un ideal de conocimiento, un diálogo con la filosofía de Heidegger, una perspectiva sobre los humanismos, un análisis sobre la cultura, la filosofía y las fuentes.