

Martín Prestía

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Lomas de Zamora

Filosofía, poesía y política en Carlos Astrada: notas para una lectura de *El mito gaucho* (1948)**Resumen**

El mito gaucho (1948) es considerado uno de los libros más importantes y representativos de Carlos Astrada. Leído a menudo enfatizando el contexto histórico-político de su publicación —la Argentina justicialista, movimiento político al que Astrada prestó su adhesión—, el propósito del presente trabajo es ofrecer una mirada que priorice el aspecto filosófico del texto. Para ello, se analizan los distintos alcances de la noción de *mito*, buscando establecer las relaciones entre filosofía, poesía y política en la obra citada. Se destaca la influencia de la tradición romántica alemana —entendida en sentido amplio, de Herder a Nietzsche—, como así también de Heidegger, valiéndose de la interpretación propuesta por Philippe Lacoue-Labarthe, que subraya la cuestión del mito. La parte final del trabajo está dedicada a poner de relieve las tensiones contenidas en la noción de *mito* astradiana.

Palabras clave

Estética argentina – Filosofía política – Mito– Romanticismo alemán – Existencialismo

Philosophy, poetry and politics in Carlos Astrada: Notes for a Reading of *El mito gaucho* (1948)**Abstract**

El mito gaucho (1948) is considered one of the most important and representative books of Carlos Astrada. Often read emphasizing the historical-political context of its publication —the justicialist Argentina, political movement to which Astrada lent its adhesion—, the main purpose of this paper is to prioritize its philosophical aspect. For this, it analyzes the different reaches of the notion of *myth*, seeking to establish the relationships between philosophy, poetry and politics in the cited work. It highlights the influence of the German romantic tradition —broadly understood, from Herder to Nietzsche—, as well as from Heidegger, retaking the interpretation proposed by Philippe Lacoue-Labarthe, who underlines the question of *myth*. The final part of the paper is dedicated to highlight the tensions contained in the notion of *myth* in Astrada's book.

Keywords

Argentinian Aesthetics – Political Philosophy – Myth– German Romanticism – Existentialism

Recibido: 07/08/2019. Aprobado: 07/09/2019.

Indagar en la relación entre filosofía, poesía y política en la obra de Carlos Astrada (1894-1970) nos obliga, ineludiblemente, a abordar un texto que suele consignarse como uno de los más importantes de su producción, *El mito gaucho* (1948), y que ha sido a menudo leído otorgando una excesiva importancia a su contexto histórico —esto es, la Argentina gobernada por el justicialismo. Si bien la presencia de Astrada en el peronismo en el plano de la cultura es innegable —y puede especularse quizás sin demasiado temor a equivocarse que intentó ser una línea rectora del plano ideológico de tal movimiento político— su labor filosófica no puede reducirse sin más a la de un “legitimador” del proyecto político justicialista. El peronismo, creemos, conmocionó de raíz su labor vital, en él advirtió las posibilidades de redención humana —como antes le había ocurrido con la Revolución Rusa y más tarde con la Revolución China— y a él se encolumnó críticamente desde el lugar que le estaba dado existencialmente, por temperamento y temple anímico, en función de una serie de “afinidades electivas” con su pensamiento y aspiraciones que creía ver desplegadas por el movimiento.¹ Y, si bien es cierto que puede ser abordado desde un punto de vista que considere las sobredeterminaciones políticas e ideológicas del texto, creemos

¹ Para una mirada en torno a las diversas aristas de la compleja relación de Astrada con el peronismo, véase David (2004: 141 ss.).

que una lectura tal no agota lo que *El mito gaucho* tiene para decir en tanto texto filosófico.²

Como indagación en torno a la “esencia argentina” (la “forma” o el “tipo” de lo argentino, como dirá en el primer párrafo, y es importante retener esos términos, Astrada 1948: 5), *El mito gaucho* es la coronación de una serie de ensayos que el pensador cordobés comienza a elaborar hacia mediados de la década anterior. Nos referimos a “La existencia pampeana” (1934) y “Para una metafísica de la pampa” (1938). En esos textos, que luego serán vertidos y ampliados en la primera parte del libro de 1948, Astrada desarrolla la tesis por la cual el ser humano argentino tiene a la pampa como paisaje originario, que “no es exclusivamente el medio físico” sino “una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino” (Astrada 1938: 18), “constituto de su estructura ontológica”, como precisará una década más tarde (1948: 14). Si el hombre, “por la estructura esencial de su existir, es primariamente un ser distante, excéntrico, es decir que, para él, el ser de su existencia es lo más lejano” (1938: 19) –y leemos aquí la influencia heideggeriana en lo que respecta a la analítica del *Dasein*–, el hombre argentino, en virtud del paisaje al que se

² Ello supondría, además, y de manera más general y fundamental, poder escudriñar las determinaciones filosóficas de lo político y las determinaciones políticas (si las hubiere) de lo filosófico. Por otra parte, Carlos Astrada volvió a publicar *El mito gaucho* en 1964. Esta segunda edición intercala algunos capítulos en que interpreta la historia argentina de los dieciséis años transcurridos entre la primera y la segunda versión del libro, además de un apartado final en torno a la cultura y la filosofía nacionales. Distanciado por ese entonces del peronismo, en los agregados del texto no falta la crítica al justicialismo. Asimismo, la reedición cuenta también con una extensa Introducción en que integra algunas lecturas posteriores en torno a la noción de mito — fundamentalmente Georges Gusdorf y Mircea Eliade— que, sin embargo, no modifican lo propuesto en 1948.

ve arrojado en su existencia, la desolación telúrica de la pampa, es, para Astrada, “doblemente excéntrico”, un “ser de la lejanía”, “una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión” (1938: 19-20). Así, si la revelación y posesión de su existencia están dadas al hombre por un retorno, “un retomar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico” (1938: 20), el hombre argentino, en cambio, no puede recuperarse, disperso en la melancolía totalizadora de la extensión pampeana, que representa su sustrato telúrico y ontológico.

En *El mito gaucho*, Astrada trasladará la caracterización de la particularidad de la existencia pampeana al plano del curso histórico-político. Según el pensador argentino, la inclinación del *Dasein* pampeano a la dispersión estaría plasmada históricamente en una generación desertora de su propio destino, vicaria de modos de existencia ajenos, una “civilización de transplante” que convirtió a la pampa en un “*Hinterland* colonizado de acuerdo a las exigencias y para satisfacer las necesidades de la metrópoli europea” (1948: 36). Como reverso de la misma moneda, surgieron en nuestro país “formas institucionales y políticas informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica” (1948: 36). Retomar el contacto con nuestra esencia argentina –que será retomar el contacto con nuestro mito originario, adelantémonos–, entonces, es posibilitar una existencia auténtica, propia.

Por otra parte, como texto en que se ponen en juego conceptos específicos en torno a la relación entre filosofía, poesía y política también podríamos situar los primeros indicios de sus reflexiones en la década de 1930, que siguen también la senda heideggeriana en torno al papel del poeta y a la relación entre el *pensar* y

el *poetizar*. Nos referimos, en primer lugar y principalmente, al texto “Ontología y poesía” (1938), pero también a “Límites de la poesía y la metafísica” (1939) y a la serie de escritos en torno a Rainer Maria Rilke: “La muerte propia” (1940), “Mística y clima existencial” (1942) y “El encargo de la tierra” (1943), todos ellos recogidos en su libro *Temporalidad* (1943). Como Heidegger, Astrada pretenderá ser el filósofo que advierta sobre la necesidad de ponerse a la escucha de un Verbo instaurador de una existencia histórica, recogido en este caso en el poema épico de nuestra nacionalidad: el *Martín Fierro* de José Hernández.

Por último, como es obvio y puede inferirse de lo dicho anteriormente, abordar *El mito gaucho* es, en primer lugar y principalmente, indagar en la relación de Carlos Astrada con el pensamiento de Martin Heidegger. Asimismo, visitar la obra astradiana en este punto es también, como veremos tangencialmente, poner de relieve la relación del argentino con el romanticismo alemán –entendido en términos amplios, de Herder a Nietzsche, sobre los que escribiré, no casualmente, hacia 1945: el artículo “El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de humanidad” y el libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Y el vínculo con esa corriente de pensamiento se expresa en dos preguntas fundamentales del propio romanticismo –y también de Heidegger–: la relación de la *política* (el ser-en-común) con el *arte*, de un lado, y la pregunta por lo nacional (la determinación nacional y, aún, nacional-popular de la comunidad), del otro. A establecer los alcances y límites de esta serie de relaciones estará abocada buena parte del presente trabajo, tomando como eje la interpretación que realiza Philippe Lacoue-Labarthe³ de los tex-

³ Fundamentalmente en *L'imitation des modernes: Typographies 2* [La imitación de los modernos: (Tipografías 2), 1986], *La Fiction du politique: Heidegger, l'art*

tos heideggerianos tras su “retirada” del nacional-socialismo — con ello el autor francés hace referencia a la dimisión del Rectorado de la Universidad de Friburgo el 23 de abril de 1934, lo cual no implicó el retiro del apoyo al “movimiento” ni tampoco que este estuviera exento de críticas (Lacoue-Labarthe 2010: 202 ss.).⁴ Si seguimos tal interpretación –aún con las reservas que merecen los desarrollos de Lacoue-Labarthe– es porque, en su análisis del pensamiento heideggeriano, pone el foco sobre un elemento central de la obra del argentino: la cuestión del mito. La misma es tributaria de la tradición germana con la que nuestro autor dialoga; si pudimos nombrar esas fuentes –del romanticismo a Heidegger, pasando por Nietzsche y Wagner– es porque

et la politique [La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política, 1987] y *Heidegger: la politique du poème* [Heidegger. La política del poema, 2002].

⁴ La relación de la filosofía heideggeriana con la ideología oficial nazi es el punto más polémico de la interpretación de Lacoue-Labarthe, que contrasta con la lectura de, por ejemplo, Emmanuel Faye ([2005] 2009). La argumentación de Lacoue-Labarthe intentará mantenerse en el plano filosófico, procurando mostrar la presunta distancia entre el pensamiento del filósofo de Messkirch y el anti-semitismo y biologicismo oficiales. La edición en curso de los *Schwartzte Hefte* [Cuadernos Negros], como así también el descubrimiento realizado en 2018 sobre su participación hasta 1941 en la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho], órgano que tenía como propósito fundamentar el derecho nazi por medio de las figuras de la raza y el pueblo alemán [*Rassen- und Volkscharakter*], han vuelto a poner el tema de la adscripción al nazismo de Heidegger en la esfera pública. Como explica Facundo Bey en un trabajo dedicado a la interpretación que Lacoue-Labarthe realiza de Heidegger, “el antisemitismo filosófico de Heidegger, ahora conocido gracias a los *Schwartzte Hefte*, lo reinscribe en la metafísica occidental que él mismo denuncia, en su necesidad de dar con la esencia del *judío* como figura. Su filosofía no puede, sin embargo, ser reducida ni a un caso aislado ni al mero biologicismo, así como tampoco es posible excluir un criminal connubio entre su documentada adhesión plena al *antisemitismo de Estado* y su participación en la Solución Final y un antisemitismo de tipo metafísico” (Bey, 2018: 129-30, el resaltado es del original).

todas ellas coinciden, de modos diversos, en restituir la dimensión mítica. Sobre el tema del mito es que pondremos, en definitiva, el acento, pues en él se anudan filosofía, poesía y política.

1. LA INFLUENCIA DE HEIDEGGER: MITO Y POESÍA

Reconocer los motivos y rastros heideggerianos en *El mito gaucho* sería tarea más o menos sencilla. Como hemos apuntado brevemente en el apartado anterior, la analítica existencial del *Da-sein* está en la base de la “metafísica de la pampa” de nuestro autor, y recorre todas sus consideraciones en torno al hombre argentino, a su relación con su medio circundante y su historia. Asimismo, podríamos decir que el punto de partida fundamental de los desarrollos astradianos es aquel que considera que, para un pueblo, una posibilidad de Historia [*Geschichte*] no puede abrirse en el presente sino cuando se proyecta como su futuro una posibilidad no advenida u oculta de su pasado. Ello hará referencia, en la modulación de nuestro autor, a la posibilidad de restituir el comienzo de la existencia histórica argentina, de la cual, como hemos visto, una generación ha “desertado”.

Sin embargo, debemos indagar en lo específico de la relación entre poesía y política en el pensamiento heideggeriano para poder dirigirnos hacia las líneas centrales de *El mito gaucho*. Tal relación implica considerar dos cosas. Seguiremos aquí la lectura de Philippe Lacoue-Labarthe. En primer lugar, después de la “ruptura” y la “retirada”, Heidegger se focalizará en el tema del arte –ello implicaría, siempre según el intérprete francés, su “auto-explicación” con el nacional-socialismo. Comienza, con ello, la célebre *Kehre*. Claro que ello no significa un repliegue en un esteticismo ni la cuestión del arte en Heidegger, como veremos, está

unida a la elaboración de una estética o una poética. La esencia del arte es el poner-en-obra la verdad, como Heidegger afirma en *Der Ursprung des Kunstwerkes* [*El origen de la obra de arte*] ([1936] 1960b: 59). En segundo lugar, por ello, el discurso sobre el arte es el discurso político de Heidegger (Lacoue-Labarthe 2010: 204); la esencia de lo político (es decir, la historicidad, la posibilidad del re-inicio), ya no es buscada en la *tékhne* entendida como *ciencia* o *saber* [*Wissen*] (como podía advertirse en la Lectura inaugural de 1929 *Was ist Metaphysik? [¿Qué es metafísica?]*) o en el célebre Discurso del Rectorado de 1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [*La autoafirmación de la Universidad alemana*]) sino en la *tékhne* entendida como *arte* (Lacoue-Labarthe [1986] 2010: 212 ss.).

Como es sabido, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* [*El origen de la obra de arte*], Heidegger desarrolla la tesis por la cual la esencia de la obra de arte consiste en instalar un mundo, es decir, permitir la posibilidad de una Historia [*Geschichte*]. El comienzo del arte es comienzo de historia, historia que no es en Heidegger una serie de acontecimientos [*Historie*] sino *el acontecimiento de ingresar un pueblo en su propio destino* (Heidegger [1936] 1960b: 61). De igual modo, Heidegger dirá en ese mismo texto que todo arte es esencialmente poesía (es decir *Dichtung*, el *nombrar del poeta*). Tenemos, entonces, que la poesía tiene ese *poder historial*, ese *poder político* en tanto y en cuanto *el ser se dice a partir de la poesía*. La función política del poeta coincidiría, de ese modo, con la historicidad. Para Lacoue-Labarthe ([1986] 2010: 181), es necesario aclararlo, se trata de una función “archi-política”, porque el pensamiento de Heidegger en torno a lo político se da siempre en términos de una negación: no es en *la política* donde encontraremos la esencia de *lo político*. En ese mismo sentido es que puede comprenderse a la *pólis* como el *Da* del *Dasein* (La-

coue-Labarthe [1986] 2010: 181; [2002] 2007: 98). En palabras de Heidegger:

Pólis se traduce por Estado y ciudad; pero así no se acierta con su pleno significado. Antes bien, *pólis* quiere decir el sitio, el allí, dentro del cual y en el cual el ser-allí, “propio de la existencia humana” es entendido como histórico. La *pólis* constituye el sitio del acontecer histórico, el allí en el cual, a *partir* del cual y *para* el cual acontece la historia. (Heidegger [1936] 1960b: 189; el resaltado es del original)

Si el arte es, en esencia, poesía, la meditación sobre la esencia del arte debe prolongarse en una reflexión en torno a la esencia de la poesía, que Heidegger hará en su conferencia *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, [1936] 1983a]. No podemos aquí reponer el pensamiento heideggeriano en su totalidad sino únicamente en los puntos que competen a la influencia que tiene sobre Carlos Astrada. Dicha influencia se verá reflejada, primeramente, en su texto de 1938 “Ontología y poesía”, en el que el argentino retiene las líneas esenciales del planteo heideggeriano en torno a Hölderlin, al que vincula a algunas intuiciones de Miguel de Unamuno y Sören Kierkegaard en cuanto al fundamento poético de la existencia humana y el *poder instaurador del lenguaje*. Parafraseando a Heidegger, Astrada afirma que “hemos de comprender la poesía como la nominación fundadora de los Dioses y de la esencia de las cosas. Y porque el ser y la esencia de las cosas jamás puede derivarse de las cosas materiales presentes, tienen ellos que ser libremente creados y donados. Esta libre donación no es otra cosa que fundación” (Astrada 1943: 154). La poesía, en definitiva, posibilita la historia:

la poesía no es una joya para adorno de la existencia, ni tampoco un entusiasmo o fervor circunstancial y menos una mera diversión, sino que es nada menos que el fundamento sustentador de la historia. De donde la historia es una creación, a la que lo impulsa al hombre el fondo esencialmente poético de su propia existencia. (Astrada 1943: 155)

Por supuesto que estos desarrollos en torno al poeta y la esencia de la poesía recorren subrepticamente, como puntos de partida, las elaboraciones de *El mito gaucha*, donde la cita del poeta alemán es obligada: “Ya lo dijo el grande entre los más grandes, Hölderlin: se agota la corriente, pero hace –memoria el mar y recuerda–, y el amor clava los ojos, diligente, mas lo que perdura, lo instauran los poetas” (Astrada 1948: 81-2). El *nombrar a los dioses* del poeta aparecerá desarrollado, con toda claridad, en el apartado segundo de la segunda sección del libro, intitulado “Cosmogonía gaucha”, en que Astrada hace la exégesis filosófica del contrapunto entre el Moreno y Martín Fierro (1948: 63-73).

Ya hemos dicho que la poesía tiene ese poder historial, ese poder político, pues *el ser se dice a partir de la poesía*. Pero es posible agregar una dimensión adicional para comprender el poder político de la poesía, y esa dimensión consiste en el recurso heideggeriano al mito. En tanto y en cuanto la poesía (*Dichtung*, el nombrar del poeta) es originariamente *Sprache* (lengua), esta es *Sage*, “decir”. Pero *Sage* debe entenderse también como el antiguo *saga* o *fábula*, es decir, el modo en que se traduce *mythos* (Lacoue-Labarthe [1986] 2010: 221; [1987] 2002: 72; [2002] 2007: 22). La historia, así, depende de lo mítico. En ese sentido, en su particular recuperación del mito, Heidegger puede ser emparentado –aunque sin ser identificado del todo en opinión de Lacoue-Labarthe– con una larga tradición que comienza en el romanti-

cismo alemán –con los intentos de elaborar una Nueva Mitología capaz de restituir la totalidad presuntamente perdida en la Modernidad– y llega hasta el propio nacional-socialismo con el que Heidegger discutiría, pasando por Wagner y su recepción nietzscheana.⁵ Pero el poeta que, tras la expulsión en manos de Platón, reintroduce Heidegger no es el poeta mimético (Lacoue-Labarthe [1986] 2010: 203-5). Como es sabido, Heidegger discutirá con toda la tradición mimética del arte, inaugurada por el filósofo griego. En ese sentido, el poeta heideggeriano no es el de *La República*, “el actor-autor trágico, sobre todo no según su «reconstitución» moderna: Wagner. Ni siquiera se trata, de un modo más general, del hacedor de mitos, del *mythopoietes*” ([1986] 2010: 205).

Según el intérprete francés, sin embargo, y pese a todo, habría en Heidegger una “secretaria mimetología” operando ([1986] 2010: 194; 208), ya no ligada al tópico de la *imitación* ni a un pensamiento en torno a la *ejemplaridad*, sino que refiere a la cuestión del volver a colocarse a la altura del inicio, repetir [*Wiederholung*] la posibilidad griega no advenida. Por eso es que el mito constituye también lo que Lacoue-Labarthe llama “la reivindicación de la *apropiación de los medios de identificación*” ([2002] 2007: 102; el resaltado es del original). Recordemos que Hölderlin es, para Heidegger, a un tiempo que “poeta del poeta”, también “poeta de los alemanes”: Alemania debe escuchar a Hölderlin porque este, al igual que lo había sido Homero para Grecia, es

⁵ No podemos detenernos en este punto, pero señalemos que, entendido como *Sage*, el mito conduce a una discusión con el fascismo, que oponía irreductiblemente *lógos* a *mythos*, celebrando en última instancia las potencias irracionales de la vida ocultas y sojuzgadas bajo lo que serían siglos de racionalismo occidental. Esa oposición entre *lógos* y *mythos* es, para Heidegger, una mala lectura moderna.

quien puede nombrar a sus dioses. Con ello, es posible incluir a Heidegger entre los autores en los que vibró la pulsión del “gran sueño mimético alemán de Grecia”. Heidegger recaería así, por otra vía, en la identificación entre Alemania y Grecia (como cuna de la civilización occidental), preso, como toda la tradición romántica –pasando por Wagner y Nietzsche y también por el nacional-socialismo–, de la lógica del *double-bind* inaugurada por Winckelmann (“necesitamos imitar a los Antiguos para volvernos, si ello es posible, inimitables”).⁶

En este punto, Astrada repite la operación de su maestro. De ese modo, Argentina es reconducida a Occidente, lo que se solapa, en la empresa político-filosófica del pensador cordobés, con su intento por desplegar un humanismo –cuya fuente es Grecia. Ya Leopoldo Lugones había establecido una operación similar en *El payador* (1916), obra con la que Astrada dialogará de manera más o menos velada.

Sin embargo, será precisamente en aquella relación entre Heidegger y la tradición alemana –no exenta, sin dudas, de complejidades– que la particular recepción astradiana de los desarrollos de su maestro se vuelve problemática. Porque, hasta aquí, podríamos decir que el autor cordobés explicita y ejercita la sutil tensión heideggeriana del mito (recordémoslo una vez más: entendido como *Sage*, *decir*, lengua poiética) y encuentra en José Hernández y su poema nacional *Martín Fierro* al Homero del ser argentino. Creemos, sin embargo, que hay más.

⁶ Para un desarrollo *in extenso* de estos argumentos –lo cual nos alejaría por mucho de nuestro propósito principal–, véase Lacoue-Labarthe ([1986] 2010: 192-6).

2. JOSÉ HERNÁNDEZ COMO POETA MÍTICO: ENTRE HÖLDERLIN Y WAGNER

A esa dimensión tributaria de Heidegger –la “secreta mimetología” y el mito en tanto que *Dichtung*– hay que agregarle, en Astrada, un pensamiento *mimético* entendido en términos que podríamos llamar deudores de Platón o, al menos, de una tradición que se iniciaría en los textos pedagógico-políticos del pensador griego y que llegaría, reelaborada en la Modernidad, hasta Richard Wagner. El mito aparece, de ese modo, como una narración o relato épico en que están condensados *modelos* o *tipos* en que se refleja ejemplarmente –y a los que tiende– un pueblo. En la tradición alemana, ello se ampara bajo la retórica de la *figuración* [*Gestaltung*] o *formación* [*Bildung*], que recorre todo el texto astradiano. En esta tradición, el poeta y el artista son los encargados de elaborar las *figuras* que sirven como ideales máximos a los pueblos.

Siguiendo a Lacoue-Labarthe ([1986] 2010: 210-2), para lo que podríamos llamar “wagnero-nietzscheanismo”, en la propia representación teatral del drama se conjugan a un tiempo religión, representación (estética) y política: se trata del pueblo auto-fundándose y auto-produciéndose en su determinación nacional (y, en la modulación nazi, racial). Frente a la caracterización heideggeriana del arte (y su relación con la esencia de lo político), la obra de arte total de Wagner es, en última instancia, un proyecto político (en que lo político se instituye *en y como* arte) que permanece operando desde el punto de vista de la Estética y, como tal, es expresión de la metafísica de la subjetividad.⁷

⁷ En ese sentido, cabe recordar aquí que Astrada cuestionará al Heidegger de la *Kehre*. Tampoco renegará de Nietzsche y reivindicará la noción de “voluntad de poderío”.

No hay en Astrada una idea de obra de arte total tal y como la entendía Wagner. Sí existen, sin embargo, y aparecen de manera indirecta en *El mito gaucha*, ciertas reminiscencias del modo en que él caracteriza la función de Wagner, que en su libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica* es retratado como un gran “mitólogo y poeta mítico” (Astrada 1945: 46). Según el argentino, para Nietzsche el arte integral y renovador de Wagner venía a redimir a la cultura moderna, que se hallaba en un estado de lenta descomposición. La tarea de Wagner habría partido del estudio de la filosofía y de la historia, intentando asimilar los más altos elementos de la cultura occidental y abarcarlos en un todo orgánico. De ese modo, dirá:

[l]a historia es arcilla para la fuerza creadora que lo posee [a Wagner]. La posición que adopta frente a ella no es la usual de los sabios y eruditos, asemejándose más bien a la relación en que estaban los griegos con sus mitos, a los que consideraban como algo que se modela y recrea poéticamente con amor y una especie de recogimiento temeroso, pero sin abdicar del derecho soberano del creador. La fuerza poética, modeladora, de Wagner, se afirma y triunfa porque no imagina ideas abstractas sino fenómenos visibles y sensibles, es decir, piensa de una manera mítica, como el pueblo ha pensado siempre. (Astrada 1945: 54)

Apuntemos, en un primer momento, que esa *modelación* plástica de la historia y del mito es, a un tiempo, la modelación de un determinado tipo humano, con lo que “lo político proviene de una plástica” (Lacoue-Labarthe [1987] 2002: 84). Y, si nos hemos permitido la extensa cita es porque tal caracterización del poeta reaparece en *El mito gaucha* y su comentario a los poetas que han “pulido” nuestro mito: Hidalgo, Ascasubi, del Campo y, fundamentalmente, Hernández (1948: 23). La retórica de la figuración

se hará del todo patente cuando Carlos Astrada agregue una dimensión adicional a sus desarrollos en torno a la esencia argentina y al “poema nacional”, la “cosmovisión política” inscrita en el mito gaucho o mito de los argentinos, es decir, en la forma o tipo de lo argentino –y que viene a solaparse con la cuestión del *reinicio* y lo que hemos llamado, siguiendo a Lacoue-Labarthe, un pensamiento “archi-político”.

En el caso de Carlos Astrada, la retórica de la figuración o formación es deudora de los desarrollos de Max Scheler en torno a la axiología y, fundamentalmente, los modelos o prototipos [*Vorbilder*].⁸ El “gaucho”, como modelo que expresa una serie de valores, puede ser colocado junto a los del *gentleman*, del *bushido*, del “príncipe”, del “cortesano” y del “hombre de bien”, por nombrar solo algunos de los “modelos anónimos nacionales más importantes del mundo moderno”, no ajenos a la “tradición forjadora de mitos” siempre revivida por “poetas y músicos” (Scheler [1921] 1961a: 33-4). Entre esos valores que la figura del gaucho encarna destacan la aspiración a la paz interna y la paz internacional; la necesidad de un saber práctico y asimilado, alejado del enciclopedismo iluminista; el cultivo espiritual, ajeno a la comodidad y el sensualismo utilitarista; la justicia y la libertad y, finalmente, el trabajo productivo como comienzo y fin de la persona y de la comunidad a la que ata su destino (Astrada 1948: 103-4).⁹ Asimismo, el poema hernandiano propone una “contrafigura” –se trata también de jerga scheleriana– al modelo del gaucho,

⁸ Si bien, como explica Manfred Frank (2004: 113 ss.), la retórica de la “forma” y sus variantes impregnaba los discursos de la práctica totalidad de los autores alemanes de la época.

⁹ Como es evidente, estos han sido algunos de los principales “elementos idiosincráticos” que han sido considerados en las lecturas “sobredeterminadas” por la realidad político-discursiva de la Argentina en la década de 1940.

encarnada en el Viejo Vizcacha, como “símbolo perfecto, axiológicamente lastrado de desvalor, de la oligarquía «argentina»” (1948: 88). “Así como, en una determinada concepción axiológica, los extremos de la escala de los valores están constituidos por Dios y el Diablo, como lo absolutamente valioso y el absoluto desvalor, la malignidad perfecta, respectivamente”, dice Astrada siguiendo al autor de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, “en nuestro poema épico, Martín Fierro y el Viejo Vizcacha forman una antinomia polar en jerarquía axiológica, como lo positivo y negativo en la ejemplaridad” (1948: 89). La contrafigura que encarna a la oligarquía, según Astrada, trasunta una actitud vital utilitaria, egoísta y hedonista. Su actividad práctica está orientada por criterios instrumentales y crematísticos, lo que redundaba en una “vida puramente vegetativa” movida únicamente por “el nudo instinto de conservación” (1948: 91) que, en el plano histórico-político, se aviene con una clase social “impotente”, carente de “energía creadora” e “impulso constructivo” (1948: 89).

3. EL GENIUS LOCI Y EL MITO

La retórica de la figuración o la formación tiene, según Lacoue-Labarthe, otra vertiente, que sintetiza bajo la expresión “interpretación onto-tipológica del mito” ([1987] 2002: 110), y que analiza a propósito de Alfred Rosenberg y su *Der Mythos des 20. Jahrhunderts [El mito del siglo xx]*, uno de los textos que pretendió ser programático del nazismo –si bien su fecha de publicación original es 1930.¹⁰

¹⁰ Como el propio autor aclara, en este punto continúa los desarrollos de su trabajo con Jean-Luc Nancy “Le mythe nazi”, expuesto en el coloquio de Schil-

Para Lacoue-Labarthe, el hecho de que el nazismo haya recuperado mitos específicos del acervo cultural germánico –mitos nórdicos, por ejemplo–, o que haya celebrado la dimensión mítica de la existencia humana como más *originaria* y *auténtica* que aquella dominada por el *logos* o la *ratio* técnica, pasan a un segundo plano, pues lo que considera es “la voluntad, para el nazismo, de presentarse él mismo (movimiento, después Estado) como mito o como efectuación-puesta en obra y animación-de un mito” ([1987] 2002: 109). En esa concepción, el mito resulta una “potencia” de rango ontológico, “la potencia misma de la reunión de fuerzas y de direcciones fundamentales de un individuo o de un pueblo, es decir, la potencia de una identidad profunda, concreta y encarnada”, que proyecta la “imagen” de un tipo humano distintivo, al que con-forma y con-figura, y en la cual encuentra cumplimiento ([1987] 2002: 110). Esa potencia mítica “formadora de mitos” –también llamada “sueño” por Rosenberg– es el “alma de la raza” germánica, que encuentra su distinción identitaria en una “sangre” originaria, y que se expresa en una serie de formas culturales que revelan la pertenencia a aquella “alma”. Como explica Manfred Frank (2004c: 119 ss.), ello redundará en una lógica argumental circular –pues en definitiva lo que muestra la pertenencia o no a una raza se expresa culturalmente, y solo en esas “formas culturales” se revela la raza— que tiene como función doble y complementaria, de un lado, eliminar todas las causas históricas “reales”, socioeconómicas, en la explicación del surgimiento y transformación de la cultura y, del otro, enraizar esa cultura en una capa pre-cultural del ser humano. Como muestra el propio Frank, la fuente de esta estructura de pensamiento –y Frank resalta que se trata de una homologación discursiva “solo

tigheim, Estrasburgo, “Les Mécismes du fascisme”, coloquio de Estrasburgo, de 1980.

estructuralmente” (2004c: 137)– no es otra que Nietzsche. La elaboración de la onto-tipología en Rosenberg ha producido un desplazamiento desde la formación de un tipo como producto de la lucha dialéctica desplegada entre los principios dionisiaco y apolíneo –voluntad de vida y principio formador– hacia el “mito de la sangre”, es decir, a partir de una interpretación de la *phýsis* como bio-logía y “ciencia natural”. En otras palabras, existe una continuidad entre el “wagnero-nietzscheanismo” y el nazismo que se da en el plano de la “mundanización del mito”:

[...] la religión de la sangre se diferencia, por tanto, en un punto totalmente decisivo de toda “religión nueva” que hasta ahora hayamos conocido por este nombre: no tiene su fuente ya en el mundo suprasensible, sino en la naturaleza misma. No se mitifica un poder divino, sino la ficción biológica de la raza y del “alma de la raza” impreso en ella [...] [E]sta mundanización del mito converge con el nietzscheano “permaneced fieles a la tierra” y con la sustitución del *dios* Dioniso por el principio *real* (y precisamente no divino) de la voluntad o de la vida, con el que identifica el último Nietzsche lo dionisiaco. (Frank 2004c: 137)

En el lenguaje de Lacoue-Labarthe –que en este punto sigue a Jean-Luc Nancy–, la lógica de la “mundanización del mito” se enlaza a un “inmanentismo estético-político” por el cual el mito, esto es, la capacidad mito-poiética misma, resulta “a la vez lo *fictionante* y lo *fictionado*” ([1987] 2002: 91; 111). Así, recuperar los “medios de identificación” –el mito– del pueblo deviene siempre la auto-fundación y auto-producción del pueblo. Vemos allí también la continuidad entre el proyecto “wagnero-nietzscheano” y el nazismo aunque, vale aclararlo, “[n]ada fuerza a esta lógica política a fundarse en un biologismo y a sustituir la nación (o la comunidad de lengua) por la raza” ([1987] 2002: 89).

Si hicimos este rodeo a través del análisis que Lacoue-Labarthe realiza de Rosenberg es por dos motivos. En primer lugar, pues creemos que en Astrada hay también una onto-tipología, una concepción del mito como “potencia formadora de mitos” que corre paralela a las acepciones ya trabajadas en los anteriores apartados. Solo que, en el caso de Astrada, esa “potencia” no está ligada a la “raza” ni a la “sangre” sino, como veremos a continuación, al influjo telúrico. Sin embargo, y en segundo lugar, como la argumentación astradiana tiene como punto de partida una antropología filosófica que pone de relieve, junto a los condicionamientos del paisaje, también los “somáticos” (Astrada, 1948: 5-6, n. 1), debemos, cuanto menos, decir unas palabras al respecto. Se trata de un tema complejo y espinoso, y no queremos ser malinterpretados.

En la antropología filosófica que Astrada despliega en *El mito gaucho*, “lo telúrico” (el paisaje, el suelo, el clima, resumidos en el concepto de *genius loci*) y “lo somático” (condensado en un campo semántico que va de “lo biológico” a “lo vital”, pasando por “la sangre”, “lo étnico”, etc.) son dimensiones constitutivas del ser humano. No obstante, en tanto y en cuanto el paisaje es el condicionamiento, llamémoslo *material*, principal del “ser argentino” es que la “sangre” puede diluirse como nota condicionante del tipo —lo que explicaría, en la lógica interna del texto astradiano, el por qué no se diluye la “esencia argentina” a pesar del aluvión inmigratorio, pues las diferencias étnicas se amalgaman bajo el influjo telúrico y totalizador del paisaje o *genius loci* (1948: 6, n. 1).

En síntesis, la argumentación astradiana en torno al influjo que la pampa opera en el hombre argentino tiene, como corolario, la ponderación de “lo telúrico” en la constitución de un “tipo” de ser humano, como así también de la comunidad en que troquela su

existencia histórica y, en última instancia, los ideales con que rige su accionar y se vierte en el molde de una institucionalidad específica, que es pensada en términos nacionales. Estos elementos serán una marca distintiva en el resto de la producción astradiana, de la cual *Tierra y figura* (1963), una colección de ensayos preparada por el propio autor, es una muestra cabal. En ella considerará, junto al paisaje pampeano, al de los Andes, los valles serranos y la planicie castellana, buscando contribuir a una “tipología humana en función del influjo preponderantemente configurador del paisaje” (1963: 13). En ese sentido, el “mito de la argentinidad” está intrínsecamente unido al influjo que tiene el *genius loci*:

[l]a pampa, la extensión ilimitada, como paisaje originario y, a la vez, como escenario constitutivo del mito, he aquí nuestra Esfinge [...] La pampa, con sus horizontes en fuga, nos está diciendo, en diversas formas inarticuladas, que se refunden en una sola nota obsesionante: ¡O descifras mi secreto o te devoro!

[...] Para ello hemos de volver la mirada a los senos espirituales y emotivos del alma del hombre argentino y afinarnos en esta certidumbre primaria, anterior a todo examen y que tiene la fuerza de un sino: somos hombres de la pampa y llevamos adentrados su desolación y su misterio, ese estremecimiento con que se acusa en nosotros la presencia tácita del mito. (Astrada 1948: 13)

Por otro lado, la onto-tipología necesita de reversos, figuras negativas. El *nosotros* que se constituye a través del mito —aunque también podríamos decir *que el mito constituye o que constituye al mito*, revelando así las tensiones que intentamos poner de manifiesto en estas líneas— implica, como todo *nosotros*, necesariamente de un *Otro* que es aquel que, por mor de la propia dis-

tinción, termina de constituirlo. Hemos visto la figura ejemplar del gaucho Martín Fierro, como así también al Viejo Vizcacha, su contrafigura. Si intentamos dilucidar el modo en que operan los condicionamientos étnico-paisajísticos en la constitución de tal Otro advertiremos aún más que “lo somático” no incide en ello, y que únicamente tiene sentido hablar del influjo del paisaje en la constitución de ese Otro que es, a un tiempo, una concreción histórica (la oligarquía) y una posibilidad siempre abierta –una caída, pues de lo que se trata aquí es de una adaptación del lenguaje heideggeriano–, inscripta ontológicamente en el paisaje y en la caracterización del *Dasein* pampeano como “doblemente excéntrico” –lo que, como vimos, facilita su dispersión en la lejanía y la consiguiente deserción de su misión histórica.

Merecería la pena preguntarse si con todo ello no se resiente precisamente lo que Astrada quiere recuperar: los condicionamientos “biológicos”, “vitales” o “somáticos” en una caracterización del ser humano –en el marco de una antropología filosófica que, desde su temprano vitalismo hasta su lectura de Max Scheler, nunca abandonó. La apelación a esos factores termina desempeñando la función de ligar las consideraciones en torno al ser humano argentino con la tradición que se alzó en contra de la absolutización de la *ratio* en desmedro del cuerpo y que, hacia el siglo XVIII, habría decantado en un pensamiento “abstracto” y “universalista” –en definitiva, la herencia legada por el romanticismo y Nietzsche.

Finalmente, sin embargo, la distinción y la posibilidad de pensar en la constitución de un *pueblo* –sujeto colectivo del cambio histórico– estará dada, en Astrada, en base a valores, cuyo nexos con el paisaje es imposible dilucidar a no ser que lo dotemos, como efectivamente parece suceder por momentos, de cualidades que

sobre-pasan las que pueden derivarse del metabolismo entre hombre y naturaleza u hombre y medio circundante. ¿Qué de la pampa configura al hombre de manera tal que lo modele afinado al suelo, laborioso y con un ideal de justicia y libertad? En ese sentido, la noción de *genius loci* permite identificar en Astrada una dimensión adicional en su concepción del mito, que lo presenta como potencia configuradora o formadora de mitos –el mito del gaucho. Sobre el final de su vida expresará claramente este “inmanentismo estético-político” que aquí apuntamos: “[e]l *genius loci*, encarnado en el *mito gaucho*, imprime a la comunidad argentina un movimiento autoformador que la proyecta, desde los orígenes, hacia el futuro” (1969, 80). También por esta vía llegamos al cumplimiento de la metafísica de la subjetividad (Lacoue-Labarthe [1987] 2002: 110-1).

A modo de unas breves consideraciones finales, dejamos sentada una serie de interrogantes en relación a la noción de *mito* en *El mito gaucho*. ¿Es el mito únicamente la *lengua poética* o, a lo sumo, la narración épica de un pueblo en que se presentan sus ideales y sus reversos –y que permanece, en definitiva, en la Estética–, o también una *potencia* de rango ontológico que informa, configura la *pólis* argentina y a sus habitantes? ¿Es que el poeta instaura el ser o simplemente *codifica* (en una función “derivada”, diríamos) una serie de posibilidades inscriptas como virtualidades dadas por el paisaje y, en menor medida, lo *corpóreo*, a falta de un término mejor? ¿Son compatibles estos puntos de vista? Queda, con ello, una pregunta: ¿por qué esa “metafísica de la pampa” en Astrada que, sin embargo, perdura hasta sus últimos escritos? A pesar de sus aporías, debemos leer más allá de la literalidad de Astrada si consideramos, como creemos, que *El mito gaucho* tiene algo para decirnos aún, en tanto sus lectores todavía contemporáneos.

REFERENCIAS

- ASTRADA, Carlos (1938), "Para una metafísica de la pampa", en Astrada (2007: 15-21).
- ___ (1943), *Temporalidad* (Buenos Aires: Ediciones Cultura Viva).
- ___ (1945), *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Buenos Aires: Editorial La Universidad).
- ___ (1948), *El mito gaucho* (Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur).
- ___ (1963), *Tierra y figura* (Buenos Aires: Ameghino).
- ___ (1969), "Ambivalencia del mito", *Macedonio*, 1, 2, otoño: 73-80.
- ___ (2007), *Metafísica de pampa* (Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional).
- BEY, Facundo (2018), "In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017). Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger", en Svampa (2018: 109-133).
- DAVID, Guillermo (2004), *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (Buenos Aires: El cielo por asalto).
- FAYE, Emmanuel (2009), *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, trad. de Óscar Moro Abadía (Madrid: Akal).
- FRANK, Manfred (2004a), *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. de Agustín González Ruiz (Madrid: Akal).
- ___ (2004b), "Dioniso y el renacimiento del drama religioso (Nietzsche, Wagner, Johst)", en Frank (2004a: 7-109).
- ___ (2004c), "El mito del siglo XX (Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler)", en Frank (2004a: 111-137).
- HEIDEGGER, Martin [1936] (1960b), "El origen de la obra de arte", en Heidegger (1960a: 11-65).
- ___ [1936] (1983a), "Hölderlin y la esencia de la poesía", en Heidegger (1983b: 53-96).
- ___ (1955), *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiú (Buenos Aires: Editorial Nova).
- ___ (1960a), *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol (Buenos Aires: Losada).
- ___ (1983b), *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de José María Valverde, intr. de Eugenio Trías (Barcelona: Ariel).
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002), *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. de Miguel Lancho (Madrid: Arena).
- ___ (2007), *Heidegger. La política del poema*, trad. de José Francisco Megías Flórez (Madrid: Trotta).
- ___ (2010), *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, trad. y epílogo de Cristóbal Durán R. (Buenos Aires: La Cebra).
- SCHELER, Max [1921] (1961a), "Modelos y jefes", en Scheler (1961b: 9-140).
- ___ (1961b), *El santo, el genio, el héroe*, trad. de Elsa Tabernig (Buenos Aires: Editorial Nova).
- SVAMPA, Lucila (comp.) (2018), *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (Buenos Aires: IIGG/Universidad de Buenos Aires-CLACSO).