



Questiones de **RUPTURA**

Revista Interdisciplinaria de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 2 N°. 1. Enero-Junio, 2018

ISSN:2538-9645.

Martín Prestía

UBA/CONICET-IIGG, Argentina.

Universidad y *ethos* nacional.
La Reforma universitaria de 1918 en
el pensamiento de Carlos Astrada¹

University and national *ethos*.
The 1918 university reform in Carlos
Astrada's thought.

Resumen

En el presente trabajo se intentará analizar los diversos modos en que el filósofo argentino Carlos Astrada (1894-1970) caracterizó el proceso de la Reforma universitaria nacido en su provincia natal de Córdoba y proyectado al resto del continente, buscando apuntar el vínculo interno que tales consideraciones guardan con el resto de su pensamiento, poniendo énfasis en su dimensión ético-política. Se espera con ello mostrar, no solo la importancia que el proceso reformista tuvo en la gestación de su filosofía sino también el lugar destacado que en ella ocupa la Universidad en su relación con el cuerpo de lo social, en tanto entidad formativa capaz de plasmar un ideal o conceder plena vigencia al *ethos* que permita el despliegue de una convivencia adecuada para nuestro pueblo en tanto particularidad histórica que accede a la universalidad de la humanidad.

Palabras clave: Carlos Astrada, filosofía argentina, reforma universitaria, universidad

Abstract

This work intends to analyze the different manners in which Argentine philosopher Carlos Astrada (1894-1970) characterized the process of university reform born in his native province of Córdoba and projected to the rest of the continent, seeking to point out the relation that such considerations keep with the rest of his thought, placing special emphasis in its ethical-political dimension. It is hoped that this will not only illustrate the importance of the reformist process in the gestation of his philosophy but also the prominent place that the University occupies in its relationship with the body of social, as a formative institution able of capturing an ideal or *ethos* that allows the unfolding of an adequate coexistence for our people as a historical particularity that gains access to the universality of humanity.

Keywords: Carlos Astrada, Argentinian Philosophy, University reform, University

Recibido: 7-10-2017

Aceptado: 22-12-2017

¹El presente trabajo es parte de las investigaciones en curso para la escritura de la Tesis de Maestría en Ciencia Política en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), "Los conceptos de *vida*, *ideal* y *mito* en la filosofía ético-política del joven Carlos Astrada (1916-1927)".

La vinculación de Carlos Astrada (1894-1970) con el movimiento reformista universitario de 1918 en Córdoba continúa, en buena medida, inexplorada. Numerosos trabajos apuntan hacia la participación del filósofo en aquellas jornadas, aunque ninguno ha prestado especial atención a los textos que el propio autor dedicara a la Reforma, ni se ha preocupado por establecer puntos de contacto entre las nociones que en ellos se despliegan y el resto de su producción juvenil. Por añadidura, esta insuficiente indagación en la obra temprana de nuestro autor es, muchas veces, producto de una omisión o tratamiento superfluo de toda dimensión ético-política de su pensamiento.

El trabajo pionero de Alfredo Llanos (1962), por ejemplo, una sustancial exégesis de las líneas maestras del pensamiento astradiano, se limita al análisis de muy pocos textos del período, que denomina “Literario”, y en el cual únicamente habrían desplegadas ciertas intuiciones metafísicas y estéticas que tan sólo algunos años después -tras el fundamental encuentro con el pensamiento de Martin Heidegger- encontrarían desarrollo y tratamiento adecuados. La voluminosa biografía intelectual de Guillermo David (2004) -hasta el momento, la más ambiciosa en torno a la obra y vida de Carlos Astrada, ineludible para cualquier estudio del filósofo argentino-, por su parte, tiene la virtud de aportar una serie de textos al análisis del período; sin embargo, no profundiza en el vínculo interno entre tales textos, limitándose al comentario sucinto de aquellos que considera más importantes. A pesar de ello, cabe destacar que el texto de David señala la importancia que en la trayectoria vital e intelectual de Astrada tuvieron la Revolución rusa y el proceso de la Reforma Universitaria de 1918, aunque no trabaja ninguno de los textos juveniles que Astrada específicamente dedica al movimiento estudiantil.

Con respecto a esto último, el documentado artículo de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2015) indaga en la huella dejada por ambos sucesos en la obra juvenil de nuestro autor, aportando una serie de datos biográficos sumamente relevantes, como así también textos que permanecían desconocidos entre los investigadores. En ese sentido, ha supuesto un importante avance en las investigaciones sobre el comienzo del itinerario biográfico e intelectual de Carlos Astrada. En su exégesis, los autores buscan poner de relieve los elementos “libertarios” en la interpretación que el joven filósofo realiza del movimiento estudiantil, ligados a una lectura revolucionaria del *vitalismo* de la época -que también puede advertirse en pensadores cercanos tales como Saúl Taborda (1885-1944) y Deodoro Roca (1890-1942), sus coterráneos y más destacados compañeros reformistas-, como así también lo que sería, siempre según los autores, su filiación “anarco-bolchevique”, que podría rastrearse en algunos escritos tempranos y, sobre todo, en función del circuito de publicaciones en el que Astrada participó por estos años, y que responden a tal tradición política: revista *Mente*, de la cual fue uno de sus editores, revista *Quasimodo*, diario *El Trabajo*, etc. Sin embargo, ese tipo de caracterizaciones -como así también la pretensión de que el autor cordobés habla desde el “sindicalismo revolucionario” (Bustelo y Domínguez Rubio, 2015: 300) o que defiende posiciones cercanas al “individualismo revolucionario” (*Ibid.*: 301)- pecan de un excesivo contextualismo y una lectura, por momentos, demasiado literal, que olvida que Astrada siempre se auto-percibió como un filósofo y, como tal, buscó elevarse a la universalidad del discurso filosófico.

Por último, Marcelo Velarde Cañazares (2012) aborda la figura de Carlos Astrada en al menos dos ocasiones que son relevantes para nuestro estudio. En un primer artículo, al colocarlo como un autor destacado entre lo que él llama “la joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920” (2013), junto a otros filósofos como Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Ángel Vassallo. Desde el punto de vista metodológico y hasta epistemológico que asume Velarde, su estudio supone valorizar las lecturas que los autores mencionados, desde una *situación* histórico-cultural, geográfica y política particular, realizaron de sus *maestros* europeos, sin considerar las posibles “desfiguraciones” conceptuales en términos de “intelecciones inmaduras o poco rigurosas” sino, ante todo, como una búsqueda por constituir un pensamiento soberano, “auténtico”, trazado en la particularidad concreta de un *aquí y ahora* distintivo (*Ibid.*: 83-84). A pesar de dar cuenta del vínculo de Astrada en la Reforma, no indaga en la relación entre sus escritos y tal participación. En su otro artículo Velarde Cañazares (2012), amplía la caracterización del pensamiento astradiano de juventud, analizando la dimensión de la *temporalidad* en el ensayo “Obermann. Escepticismo y contemplación” (1918) y rastreando sus reelaboraciones y desplazamientos hasta *El mito gaucho* (1948), obra fundamental de Astrada en que se ensaya una metafísica del ser argentino. Sin embargo, si bien el autor pone el énfasis en el vuelco político del pensamiento astradiano de madurez, el período juvenil es caracterizado en términos de “intimista y metafísico”.

En este trabajo intentaremos analizar los diversos modos en que Astrada caracterizó el proceso de la Reforma Universitaria en su desenvolvimiento, buscando apuntar el vínculo interno que tales caracterizaciones guardan con el resto de su pensamiento, poniendo énfasis en su dimensión ético-política. Se espera con ello mostrar, no solo la importancia que el proceso reformista tuvo en la gestación de su filosofía sino también el lugar destacado que en ella ocupa la Universidad en su relación con el cuerpo de lo social, en tanto entidad formativa capaz de plasmar un *ideal* o conceder plena vigencia al *ethos* que permita el despliegue de una convivencia adecuada para nuestro pueblo en tanto particularidad histórica que accede a la universalidad de la humanidad.

I. Hacia la Reforma de 1918: contra el “cientificismo” argentino

El primer texto publicado de Carlos Astrada (2014) del que se tiene noticias es “Unamuno y el cientificismo argentino” de 1916, que parte de una polémica que iniciara el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* con un artículo en contra del positivismo vernáculo, publicado en el número 51 de la revista bonaerense *La Nota*, el 29 de julio de aquel año². La diatriba de Miguel de Unamuno intitulada “¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!”, advertía a los sudamericanos del peligro que entrañarían el culto acrítico del discurso científico y el rechazo de la filosofía en nombre de la ciencia especializada: “El cientificista huye, por incompreensión, de la filosofía y hasta la aborrece. Y todos esos aborrecedores (...), que huyen de la ciencia filosófica -pues la filosofía es ciencia y la suprema- han inventado una cosa que llaman filosofía científica y que no es ni ciencia ni filosofía” (Unamuno, 2014: 19). En el número 53 de la misma revista, el por entonces ex rector de la Universidad de Salamanca obtuvo una respuesta a cargo de Matías E. Calandrelli, quien atacó las ideas del español acusándolas de “filosofastrismo” y defendiendo las posiciones que, por ese entonces, dominaban buena parte de los claustros universitarios de la Capital: “...aquí, en Buenos Aires, somos ya muchos los que nos reímos de la fobia anticientífica del insigne Unamuno. Digo

² El intercambio de textos fue publicado por la Universidad Nacional de Córdoba (2014) bajo el título de *La polémica olvidada* y con unas “Palabras preliminares” a cargo de Sergio Raúl Díaz.

anticientífica y no ‘anticientificista’, porque eso del ‘cientificismo’ no es, para mí, más que un *truc* para despistar o desorientar a los suspicaces. Lo que a él le molesta es la ciencia moderna, y sobre todo la contemporánea”. Y continúa su afrenta: “¿Tan atrasado está [Unamuno] de noticias, que no sabe la influencia de las revelaciones *biológicas, geológicas y astronómicas* en la interpretación general del mundo?” (Calandrelli, 2014: 22, 25. *Cursivas nuestras*).

Abierta la discusión, será un joven ignoto quien, desde Córdoba, salga al cruce con un artículo polémico, una práctica que será habitual en toda su vida. Con tan sólo 22 años, Carlos Astrada entraba a la arena pública discutiendo posiciones filosóficas y rebatiendo uno a uno los argumentos de Calandrelli. El texto del joven cordobés se trata, en suma, de un violento ataque contra el positivismo argentino, que refrenda y profundiza las opiniones vertidas por Unamuno. La polémica tendrá dos esquelas más: una repuesta de Calandrelli -más preocupado en atacar a su interlocutor que en discutir sus argumentos- y una escueta réplica que le siguió a cargo de Astrada, en la que resume los desarrollos de su primera intervención y pide mantenerse en un plano de discusión filosófica. Habrá, finalmente una última intervención de Benigno Bravo, quien enviará, desde Venado Tuerto, Santa Fe, una carta abierta en que felicitará y celebrará las posiciones del joven cordobés.

Comandado por José Ingenieros desde Buenos Aires, el positivismo sufría los embates de intelectuales que, como Carlos Astrada, signaban perimida tal opción filosófica, a la que tildaban de materialista y raudamente biologicista, reductora de la vida a un mero esquema racional y al pensamiento a un simple método que abstraía la realidad y disgregaba la totalidad. En líneas generales, para buena parte de los jóvenes que se irían auto-percibiendo en términos de una “nueva generación”, el positivismo caía por entero por fuera de la filosofía. En ese sentido, el artículo “Unamuno y el cientificismo argentino” ofrece un índice del estadio de desarrollo de los estudios filosóficos en el país, con una academia que, dominada por el positivismo, no está a la “altura de los tiempos”, imposibilitada de asumir las preocupaciones, no sólo de un autor como Unamuno, sino tampoco de filósofos como Benedetto Croce, William James o Henri Bergson, por nombrar a los que se discuten; y una intelectualidad periférica -en gran parte autodidacta y muchas veces extra-universitaria- que no ve colmadas sus inquietudes en la filosofía oficial.

La crítica al cientificismo no era, ciertamente, la crítica a la ciencia, de la cual Astrada no reniega. Sus embates, antes bien, van en contra de la absolutización de la misma al modo en que lo había hecho la segunda mitad del siglo XIX. En ese sentido, la postura astradiana adquiere contornos neorrománticos, pues se rebela ante la cuantificación y la mecanización del Universo y de la vida humana. La impugnación -ciertamente nostálgica- del dogmatismo racionalista se encuadra dentro de la crítica a lo que Max Weber ha llamado el *desencantamiento del mundo*. En otros textos irá acompañada de una apertura en términos filosóficos al problema del Absoluto y a la tragedia y el misterio de la fe, con expresiones que alcanzan, por momentos, ribetes casi místicos y que tienen también su traducción en el plano político-cultural. Sin embargo, la clave del texto “Unamuno y el cientificismo argentino” se encuentra, en nuestra opinión, en sus últimos pasajes, cuando Astrada presenta su lectura de la filosofía de William James y Henri Bergson poniendo el énfasis en su proyección ético-política. Ello deriva en una exhortación a los argentinos y, específicamente, a la juventud, a quien reclama enfrentarse a la tarea de enderezar el rumbo de su destino histórico en pos de su “porvenir espiritual”:

¡Porvenir espiritual! ¡Habéis pensado argentinos en el contenido trágico de estas palabras? ¡Porvenir espiritual!

(...) Ya es hora que la juventud de esta tierra se dé cuenta que más allá del profesionalismo que se incuba en sus universidades; que mucho más allá de la psiquiatría y de las psicopatologías y sociologías todas existe una corriente de aguas soterrañas, que es la vida del espíritu.

Es hora ya que sacuda para siempre la abrumadora superficialidad de ese cientificismo barato que está ahogando en su conciencia la germinación de todo ideal, la afirmación de toda vida superior y noble.

(...) Digamos que un pueblo que no ha sentido la sed bienhechora que lo lleva a beber en la corriente de esas aguas soterrañas; que carece en absoluto de aptitud filosófica y que no siente el aguijón de las grandes y permanentes inquietudes, es un pueblo que está incapacitado para toda obra grande y duradera, para toda soberbia floración de vida (Astrada, 2014: 35-36).

Citamos *in extenso* pues consideramos estos pasajes una clara muestra de la vocación de hombre público de Carlos Astrada que, perfilada ya en este escrito juvenil, continuará como un delgado hilo -recorrido por numerosos y complejos anudamientos que señalan las sucesivas torsiones de su labor filosófica- durante el resto de su trayectoria vital. Y esa preocupación por el destino del pueblo argentino confiere a la filosofía un lugar preeminente. No solo por el reconocimiento de que las tramas con las que se tejen los sentidos en común de la convivencia encuentran en el discurso filosófico a un protagonista privilegiado, sino también por la asunción comprometida, en tanto filósofo, de tal lugar destacado. El clamor desesperado por el “porvenir espiritual” argentino traduce, en primer lugar, la búsqueda de superar el positivismo -a sus ojos, culpable de cercenar toda preocupación “espiritual” y todo porvenir “de grandeza” para un pueblo-; y, en segundo lugar, en un nivel más profundo, coloca al pensamiento filosófico -inescindible de la esfera política, entendida en sentido amplio- como el lugar predilecto para la reflexión y proyección de los modos de la convivencia humana. Asimismo, el rechazo del positivismo -con su formación “profesionalista” e hiperespecializada- y, en general, de todo culto a la “*diosa Razón*”, así como la impugnación de la idea de Progreso que a aquella se engarza -y que serán una constante en la vida de Astrada- refleja también la antinomia típicamente romántica entre los “valores espirituales” y los “materiales” o económicos; entre una zona de espiritualidad y *cultura* que se levanta en oposición a la materialidad de la *civilización*, absorta en los destellos de sus artefactos inertes que deshumanizan al hombre.

No obstante, si el texto de Astrada finaliza con el anhelo por la “germinación de un ideal” capaz de configurar la convivencia del pueblo argentino y proyectarlo hacia un futuro de grandeza, éste aparece aún como negatividad, como una impugnación del positivismo. El horizonte histórico recorta los perfiles de dos acontecimientos inminentes, que dotarán de contenidos concretos ese temprano porvenirismo astradiano: la Revolución rusa de 1917 y la Reforma Universitaria de 1918, sobre la que se pondrá especial énfasis en este artículo. Ambos eventos serán, en la interpretación de nuestro autor, hitos capaces de erigir los ideales de un mundo nuevo.

II. Hacia un nuevo ensayo de vida

Entiendo que venimos aquí no solamente a solidarizarnos con la obra iniciada, es decir con un pasado, sino también con un porvenir, con “nuestro porvenir”, con la prosecución indefinida de nuestra obra, que por ser de vida y de amor no veremos concluida, pues ella no será más que un momento de la vida y de la duración espiritual de nuestro pueblo (...); ella será, en fin, el áureo eslabón con que una generación, ofrendando en el altar de la patria soñada, habrá contribuido para la cadena de la raza, para que ésta persista en el tiempo, alcanzando en cada etapa de su vida ascendente una más bella plenitud (Astrada, 1919)³.

Si bien quien motiva el primer escrito astradiano es Miguel de Unamuno, no hay que olvidar que, en el largo plazo, quien coloque la última piedra sobre la tumba del positivismo argentino será otro español, José Ortega y Gasset, que en julio de 1916 -apenas unos días antes de la publicación del escrito de Unamuno- realizaría su primera visita a la Argentina, pasando por varias ciudades: la capital del país, La Plata, Rosario, Mendoza, Tucumán y la propia Córdoba, por nombrar las principales escalas de su viaje⁴. Ortega y Gasset, como reconocerá Coriolano Alberini más de treinta años después, estaba destinado a ser, entre nosotros, *más que un hombre, un acontecimiento* (1949: 73). Su presencia en la obra de juventud de nuestro autor es innegable, por más que el propio Astrada haya contribuido a borrar los rastros de sus huellas. En su visita, el español dedicará un curso a la *Crítica de la razón pura* de Kant, al tiempo que dictará una serie de conferencias fundamentales para el despliegue de la filosofía en nuestro país, introduciendo, entre otros autores alemanes, a Edmund Husserl, Max Scheler y Heinrich Rickert. Su paso por el país aportará una serie de tópicos y preocupaciones que hacían más al *modo* del filosofar que a los contenidos concretos del mismo. En primer lugar, el circunstancialismo y el perspectivismo orteguianos aunaban la preocupación filosófica con la realidad nacional -no únicamente la española, sino toda realidad nacional- y el destino del hombre, situado en “mi vida”, la vida concreta de cada cual (Médin, 1994: 16). A ello se le sumaba el hecho de que Ortega personificaba, no solo la filosofía europea, sino también la filosofía *en español*, su posibilidad y realización (*Ibid.*: 18). Por añadidura, el autor de *Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política* desautorizará duramente al positivismo universitario, descalificando especialmente al de la escuela de Ingenieros como un pesado lastre decimonónico, al tiempo que legará una serie de términos que se harían verbo y carne en el movimiento reformista: la nueva generación y la nueva sensibilidad, que a la sazón engarzaban con el modernismo latinoamericano y el juvenilismo romántico de *Ariel*.

1918 será el año en que cristalicen buena parte de estas virtualidades, en la Reforma Universitaria de Córdoba, que pronto se extendió al resto del país y, más tarde, a toda Latinoamérica. No es éste el lugar para ocuparnos de los alcances de este acontecimiento, únicamente se puede advertir en estas líneas que la autopercepción en términos de una “nueva generación” cuya misión histórica era forjar una “nueva sensibilidad” fue común a buena parte de esas juventudes. Carlos Astrada no

³ “En esta hora que vivimos” (Discurso pronunciado el 15 de junio de 1919 con motivo del primer aniversario de la Reforma Universitaria).

⁴ Para una exposición exhaustiva del primer viaje de Ortega y sus diversas intervenciones públicas -conferencias, cursos, artículos-, así como también la recepción de las mismas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, Cfr. Campomar (2009).

fue ajeno a ello, y participó activamente de aquellas jornadas, integrando el ala más radicalizada del movimiento reformista junto a los citados Saúl Taborda y Deodoro Roca, entre otros. El encendido discurso que pronunciará con motivo del primer aniversario de la Reforma, como así también la conceptualización e intento de proyección de la misma en términos de una *Kulturkampf* -textos que se comentaran a continuación-, son suficientemente elocuentes de su compromiso con el proyecto político-cultural nacido en 1918; pero también se debe apuntar su activa vinculación con la institución universitaria, que en el imaginario reformista ocupaba un lugar preponderante en su entrelazamiento con el cuerpo de lo social, considerada como el lugar a partir del cual podía promoverse una renovación cultural y política que escapaba a los estrechos marcos institucionales de la naciente democracia⁵.

Asimismo, por estos años Astrada cumplirá con creces uno de los imperativos del Manifiesto reformista, aquel que instaba a la nueva generación a “darse sus maestros”, en un diálogo de apropiación creativa y crítica con el que irá construyendo los trazos de su propio pensamiento. No es de extrañar, entonces, que la reivindicación de autores contemporáneos como Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset o Eugenio D’Ors estuviera acompañada a menudo por la crítica o amistosa refutación de algún aspecto de sus filosofías, lo que debe entenderse también como expresión de una voluntad de constituir un pensamiento emancipado, voluntad de la que fue partícipe todo el movimiento reformista. En ese sentido, la hospitalidad de la que hizo gala aquella generación no era mera recepción (Rodeiro, 2014: 448 ss). Uno de los casos más significativos quizá sea el del filósofo Eugenio D’Ors, comentado críticamente por Saúl Taborda y Carlos Astrada en el marco de su llegada a la ciudad de Córdoba en 1921. En “En torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja*

⁵ “En una noticia de *La Voz del Interior* de Córdoba fechada el 16 de mayo de 1919, en que se da cuenta de la renovación del Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Carlos Astrada figura entre los Delegados a la Federación Universitaria por el Centro de Estudiantes, junto con José Pinto, Alfredo Brandán Caraffa y Adolfo Lavisve. El diario agrega que “los componentes de esta lista, todos estudiantes que en la pasada lucha universitaria tuvieron una destacada actuación, serán recibidos en la facultad de derecho con gran simpatía, y es la única lista que unifica las opiniones de los elementos federados de esa facultad”. De forma similar, el 20 de diciembre de 1919 *La Voz* notifica la designación de Astrada como delegado al Segundo Congreso Universitario Argentino a realizarse en la ciudad de La Plata, junto con Enrique F. Barros, Emilio Biagosch, Ismael C. Bordabehere, Guillermo Ahumada, Horacio Miravet, Cortés Plá, Jorge Orgaz y otros. El 24 de mayo de 1919 el citado diario anuncia la designación de Astrada y otros para la proyección de conferencias y cursos de extensión universitaria. Los datos pueden multiplicarse: como hemos podido comprobar en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba, Astrada fue Auxiliar en la Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1919 y, tres años más tarde, Director de la misma institución. También dirigirá *La Gaceta Universitaria* en la segunda mitad de 1919 (según una noticia de *La Voz del Interior*; sabemos que renunció a ese cargo el 13 de octubre de aquel año). Toda esta serie de actividades “culturales” se cristalizará unos años después, en 1922, cuando Carlos Astrada sea nombrado director de la Sección Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, cargo que ocupará hasta 1927. Desde ese lugar, emprenderá una política editorial del todo coincidente con el proyecto político-cultural de la Reforma, publicando, entre otros textos importantes, “El conflicto de la cultura moderna”, de Georg Simmel, en 1923 —que tradujo y prologó— y “Orientaciones del pensamiento en Méjico”, de José Vasconcelos, en 1922.

En 1920, y como un avatar más de la gesta reformista, Astrada se instalará en La Plata acompañando como profesor de Psicología a Saúl Taborda, que en agosto había sido elegido rector del Colegio Nacional, que dependía de la Universidad platense. Taborda modificará los planes de estudio de la institución y removerá al plantel de los viejos docentes, abriéndolo a profesores reformistas como, además de Astrada, Héctor Roca, hermano de Deodoro. La empresa pedagógica llevada adelante por el originalísimo pensador cordobés pronto encontraría la resistencia de la gestión radical, mostrando incluso los límites que algunos reformistas estaban dispuestos a conceder a la gesta nacida en los claustros cordobeses. En marzo de 1921, Carlos Melo, presidente de la Universidad, decretaría la clausura del Colegio y la suspensión de Taborda, a la que se sumarían la moción de su destitución y la de todos los docentes a cargo de Huergo, el vicepresidente y consejero. A esa embestida se acoplaron fracciones estudiantiles de derecha y la castrense Asociación Pro Cultura Secundaria. Tras varios intentos de resistencia por parte de los docentes y diversas agrupaciones estudiantiles que los apoyaban, sobrevendría finalmente la expulsión de Taborda -acusado de “anarquizador”- junto con la de todos los reformistas. Astrada retornaría a Córdoba, donde continuaría siendo uno de los protagonistas del movimiento estudiantil y de la escena cultural local (Rodeiro, 2014: 446-448).

y que *Juega*”, tras impugnar las principales premisas de la epistemología d'orsiana -en cuyo núcleo reaparecían el biologismo, el pragmatismo y el utilitarismo, pesados lastres decimonónicos contra los que la Reforma, al menos en la línea que integraba Astrada, se había alzado-, escribirá estas palabras en las que va cifrado el gesto reformista que aquí comentamos: “pensamos que el mejor homenaje que se puede rendir a un pensador es discutir honradamente sus ideas, dejando la adhesión literal, sin crítica alguna, a aquellos que ante el pensamiento ajeno no saben ejercitar el propio porque las ideas, y menos su grado de verdad, no les merecen un respeto profundo” (Astrada, 1921: 13-14). Y a esa vocación de autonomía añadía, además, un gesto de honestidad intelectual y responsabilidad para con la empresa filosófica: “(...) nuestra apreciación de la filosofía del pensador catalán (...) la hemos formulado desde una posición filosófica que es en nosotros una convicción relativamente firme -relativamente, como tiene que serlo toda convicción en filosofía, terreno que la duda, a veces, labra tan profundamente que nuestros pasos en él se tornan vacilantes e inseguros (...). Estamos prontos a rectificarnos si descubrimos haber estado en el error; no en vano hemos aprendido del mismo Xenius (pseudónimo de D'Ors) a mirar con ironía, con esa ironía que nos salva de perniciosas cristalizaciones, el resultado de nuestro esfuerzo” (*Ibid.*: 14).

En la conmemoración del primer aniversario de la Reforma, llevada a cabo el 15 de junio de 1919 en el Teatro Rivera Indarte de Córdoba, Astrada pronunciará “En esta hora que vivimos”, un encendido discurso en el que pondera lo logrado por la “revolución universitaria”, jornada heroica “que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad”. Según nuestro autor, tras el enfrentamiento bélico -“contienda entre dos capitalismoos”- ha iniciado en el mundo una cruzada por realizar “un nuevo ensayo de vida” que deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la civilización materialista, erigiendo los valores de la justicia y la libertad, posibilitando así “una vida más humana y más bella”. La generación que ha promovido la Reforma universitaria tiene la responsabilidad histórica de acompañar este nuevo renacimiento del hombre, y con ello “redimir a la vida de todas las potencias enemigas, que, atentando contra su eterna belleza, la han deprimido, ensombreciéndola” (Astrada, 2015a: 315).

Aunque en términos algo difusos, este texto expresa una concepción del mundo típicamente *vitalista* y, en ese sentido, la visión de Astrada no se aparta mucho de la sensibilidad de época (López, 2009). Más que una corriente específica de ideas, el vitalismo fue un modo de situarse en el mundo o un estilo de pensamiento, una atmósfera que condensaba “una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación -teórica y práctica- de las potencias humanas”, a partir de la cual se reivindicaban “las fuerzas fluyentes de la vida” (*Ibid.*: 20) y, con ello, la primacía de *lo nuevo*. La vida es el dato radical. En su perenne fluir e incesante ascenso, la vida cristaliza momentáneamente en formas -ética, religión, instituciones, razón, arte, etc.; en suma, *cultura*. Cuando una forma se fosiliza o petrifica, cuando no expresa la vida y a ella deja de servirle, se vuelve un obstáculo para su despliegue y se ve desbordada y superada hacia una nueva forma. En el caso de Astrada, el imperativo de la hora presente reclama acabar con las formas de la agonizante y caduca civilización capitalista -con su primacía de los valores económicos, la especialización y parcialización del hombre, el “predominio de las cosas”- y la consecuente plasmación de nuevos ideales que pudieran volver a colocar al hombre en el centro del mundo⁶. Con ello, el vitalismo pasaba a entrelazarse con otra sensibilidad de época, *el romanticismo anticapitalista* (Löwy y Sayre, 2008: 28), que tiñe la mayor parte de los escritos astradianos juveniles, caracterizado como una cosmovisión

⁶ Hemos tratado estos temas con mayor detalle en: Prestía (2016).

o estructura mental colectiva que aparece a menudo de manera inconsciente y que está compuesta por cinco dimensiones significativas: la denuncia de la cuantificación y de la mecanización de la vida, la crítica al desencantamiento del mundo, el rechazo a la disolución de los lazos sociales y, por último, la impugnación de la abstracción racionalista, productos todas ellas de la modernidad capitalista engendrada por la revolución industrial y la generalización de la economía de mercado. Es en el cruce de esas dos sensibilidades -vitalismo y romanticismo anticapitalista- que podemos encontrar una clave de lectura de la obra astradiana de juventud que permita ubicarla y tematizarla, sin agotar por supuesto su especificidad.

“En esta hora que vivimos”, por otra parte, permite ahondar en el problema de lo nacional en el pensamiento del joven Astrada. Si en 1916 su disputa con el cientificismo derivaba en una exhortación a las juventudes argentinas a asumir responsablemente la rienda del propio destino, el escrito de 1919 indica un elemento adicional en dirección al problema identitario: la noción de *patria* entendida como arraigo, como vinculación afectiva al suelo en que se ha nacido, ya está presente en su obra, aunque estamos lejos aún del telurismo característico de su período de madurez. Para el joven Astrada, la patria -la “tierra de los hijos” de la que hablaba Nietzsche- no puede considerarse una mera contemplación del pasado, sino que supone la inserción de nuevas promociones, de nuevas generaciones, en una tradición que es apropiada y recreada con miras al porvenir. Su intento por integrar la dimensión de lo nacional no inhibirá a Astrada de criticar a cierto tipo de patriotismo que, aliado con el Capital y la Iglesia, supone un lastre para la supresión de las condiciones de explotación de la clase obrera (Astrada, 2015b: 327) y el avance de la libertad de la cultura y de la ciencia (Astrada, 1922). Algunos meses después, en octubre de 1919, una polémica abierta contra la Liga Patriótica Argentina -opositora a la Reforma Universitaria y, como el propio Astrada consigna, protagonista de los sucesos de represión del movimiento obrero conocidos como la “Semana Trágica”, en enero de aquel año- otorgará al joven filósofo una oportunidad para precisar su noción de *patria*. En “*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas”, nuestro autor se defenderá de las acusaciones que rebajan al movimiento reformista a “enemigos de la patria”. Por el contrario, según el cordobés -por entonces director del órgano estudiantil *La Gaceta Universitaria*-, los integrantes de la Liga y, en general, el nacionalismo católico argentino, carecen de un concepto “claro y elevado” de patria, confundiéndola con el Estado y redundando en una visión de la misma que resulta anacrónica y retardataria, “cadáver en estado de putrefacción”. Frente a ello, la gran misión histórica de la generación reformista propone una concepción de la patria que, contemplando el pasado y el porvenir, recoge también los postulados de la gesta nacional de 1810: “Animados por ideales de libertad y justicia luchamos como argentinos por completar la revolución de Mayo; (...) (queremos) retomar el ideal de nuestra gesta libertaria y, enriqueciéndolo con el contenido espiritual que alienta la Humanidad en cada hora de su marcha hacia la perfección ética, proyectarlo, en una amplia perspectiva, sobre el devenir histórico” (Astrada, 1919).

En esta serie de desarrollos, el joven Astrada perfila una de las notas dominantes de su pensamiento político de madurez: la accesión a lo ecuménico se realiza a través de la particularidad de cada pueblo. En ese sentido, las horas de lucha heroica y trágica en que se ve sumido el mundo apuntan en dirección a la instauración de una vida superior, “más humana y más bella”: la fraternal convivencia de la humanidad universal en la cual logre afirmarse cada individualidad histórica particular. No se trata, entonces, de un universalismo abstracto; tampoco de un internacionalismo en el que la particularidad se diluye en la (presunta) universalidad que encubren el “Progreso” y la civilización occidental. Más aún: en algunos textos de este período -fundamentalmente en “La

deshumanización de Occidente” (1925) y en “El teorema de Paul Valéry” (1926)- la crítica a la civilización occidental técnico-mercantil está anudada a un cuestionamiento del eurocentrismo. Sin embargo, ello tampoco deriva en un relativismo cultural, pues Astrada recuperará ideales políticos *-libertad, justicia social, democracia-* propios de la Modernidad y del acervo cultural de la tradición occidental, greco-latina, de la que no renegará jamás, pese a su apertura a la influencia de Oriente como categoría geográfica y cultural. En ese sentido, el romanticismo es también una revuelta moderna contra la Modernidad, que busca “absorber”, superar dialécticamente, sus limitaciones.

II. 1. La Reforma como *Kulturkampf*

En junio de 1922, en los días previos al cuarto aniversario de la Reforma Universitaria, nuestro autor pronunciará una conferencia en la Facultad de Derecho en la que conceptualizará y proyectará a la gesta estudiantil en términos de “Nuestro *Kulturkampf*”, una cruzada por la integración de la vida nacional en “la libre comunidad de la cultura”. Esta posibilidad o perspectiva ideal del movimiento reformista es, para Astrada, un germen que “para fructificar, exige absoluta libertad de pensamiento, una obra amorosa y sostenida, pureza de intenciones y, como polen fecundante, la palabra sabia y valiente de verdaderos maestros” (Astrada, 1922: 168).

Como el propio Astrada consigna, *Kulturkampf* (lucha cultural) fue la palabra acuñada por Rudolph Virchow en 1873 para designar la lucha llevada adelante por Bismarck contra la Iglesia Católica. Pese a reconocer la instrumentalidad política del enfrentamiento, nuestro autor pondera fundamentalmente los alcances y proyecciones culturales del mismo. En ese sentido, como también había sugerido en el discurso de 1919, el movimiento reformista surgía en Córdoba, primeramente, como impugnación del catolicismo y “la sociedad que su influencia ha moldeado”. Sin embargo, advertía que ello no implicaba que en la ciudad hubiera religiosidad ni cultura religiosa, pues el catolicismo “ha sido, y es, la expresión de una jerarquía eclesiástico-económica”. Esa corporación, como apunta Astrada, basaba parte de su dominio en la difusión monopolizadora de su concepción del mundo, ocupando la Universidad de Córdoba desde su fundación. El espíritu reformista, por eso, se dirige primeramente contra el accionar de la institución eclesiástica, que procede a detener todo avance científico que pueda poner en peligro su hegemonía ideológica. Sin embargo, al homologar el movimiento alemán a la cruzada emprendida por Michelet y Quinet en Francia en favor de la libertad de enseñanza durante la tercera república, nuestro filósofo apunta las “exageraciones” de este último movimiento, que “de antidogmático se hizo antirreligioso”. Como veremos a continuación, este elemento es especialmente importante para nuestros desarrollos, pues muestra cómo Astrada, incluso en su reclamo de una *Kulturkampf* -esencialmente, un episodio en la secularización del Estado moderno-, deja la puerta abierta al problema filosófico, cultural y político de la religión.

“Si el movimiento estudiantil de Córdoba repercutió intensamente en la vida de la república, y llegó a cobrar significación americana, fue porque se trataba nada menos que de la iniciación del gran combate por la emancipación espiritual”, sintetizará nuestro autor. Concebida como primer eslabón de una “*Kulturkampf*”, la Reforma -que “antes que un resultado, debe ser una dirección ideal, un camino que sólo mediante la diaria lucha puede ser recorrido”- aparece ante los ojos de Astrada como “una tarea humanizadora y liberadora” que guarda para la institución universitaria y su inserción social un lugar fundamental, que desborda por mucho los estrechos marcos de un reclamo corporativo y apunta a instaurar una cultura integral y un nuevo ideal de hombre, opo-

niéndose tanto al dogma religioso como al “cientificista”. “Si nuestro ‘Kulturkampf’ ha de tener un lema -finaliza Astrada su discurso-, no puede ser otro que éste: ¡por la Humanidad y por la Libertad!” (Astrada, 1922: 176-178).

II. 2. El renacimiento del mito

Ahora sí podemos decir con Nietzsche, que los dioses han muerto (...); podemos decir, con más verdad, que todavía no ha nacido el Dios de libertad, de amor y de justicia; el Dios, creación viviente de la humanidad, de su espíritu, que abismado ante el misterio de la vida y sobrellevando la incertidumbre suprema, sólo pide bondad y amor para hacer menos penoso su tránsito por la tierra (Astrada, 1919).

Tanto “En esta hora que vivimos” como “Nuestro Kulturkampf” engarzan la gesta heroica nacida en los claustros cordobeses y proyectada al continente americano con la obra redentora que era llevada adelante en tierras rusas. Tal concepción no era privativa de nuestro autor; por esos años la Revolución bolchevique y la Reforma Universitaria eran vistas por buena parte de la “nueva generación” como hitos análogos que anunciaban los “tiempos nuevos”. Astrada esbozará una visión en la que la Revolución bolchevique no es el resultado de una evolución mecánica de la realidad socioeconómica, sino una creación original producto de la lucha de los hombres, verdadero factor decisivo del cambio histórico. Para nuestro autor, se ve mellada así también “la concepción materialista de la historia” y su determinismo económico (Astrada, 2015b: 326). Asimismo, la “nueva conciencia histórica” que trae a la luz la lucha eslava pone en jaque la temporalidad propia de la ideología del Progreso, que comprende a la historia en tanto proceso uniforme y acumulativo. Los ensueños milenarios de una humanidad finalmente redimida se actualizan con la Revolución rusa, que señala una discontinuidad en el decurso histórico pretendidamente lineal y homogéneo y esboza, en línea con la Reforma, un “nuevo ensayo de vida”.

La caracterización que Carlos Astrada traza de la lucha bolchevique permite añadir una dimensión adicional al análisis de su pensamiento juvenil. Hemos ya mencionado las razones del rechazo por parte del filósofo de todo dogmatismo religioso; sin embargo, la religión como dimensión colectiva de lo humano -*el religare*- no está ausente de la filosofía ético-política de nuestro autor, que en este punto se vincula a la posibilidad de pensar la vivencia religiosa ínsita en los grandes acontecimientos que alumbran un nuevo comienzo para el hombre. Es ya célebre entre los estudiosos de Astrada y la filosofía e historia de las ideas argentinas el texto de 1921 en que la Revolución rusa es caracterizada -como reza su título- en términos de “El Renacimiento del Mito” (2007), y probablemente sea el que más tinta haya hecho correr entre sus escritos de juventud. No se ha reparado tanto, en cambio, en la utilización de un vocabulario vinculado al ámbito religioso que atraviesa todo el escrito, y que lo hará decir que el alborar de la nueva edad inaugurado por los bolcheviques trajo como consecuencia la elevación del espíritu humano a un “trance de religiosidad”, palabra esta última que, como el propio autor aclara, es tomada “en su más puro contenido”. En “La Democracia y la Iglesia”, escrito al año siguiente, Astrada profundizará sus desarrollos en esta dirección, afirmando que asistimos a una época histórica en que el “sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la pasión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte,

ha cobrado autonomía” (Astrada, 2015b: 325). El léxico vinculado a la dimensión religiosa permeará toda su producción juvenil; en el texto revisado en torno a la Reforma Universitaria como *Kulturkampf*, el cordobés dirá que “(...) en la Rusia de la tiranía zarista, en la cerrada noche de la estepa, alumbró la *simiente mesiánica* que ha tiempo se venía nutriendo del dolor y de los sueños de un pueblo heroico que, ofreciéndose en holocausto a un ideal, hacía su entrada en la escena de la Historia” (1922, cursivas nuestras). Los “profetas” eslavos -Dostoievsky, Tolstoi, Gorki, Lenin, Lunatcharsky- y su Verbo encarnado en la lucha de los bolcheviques, anunciaban a los pueblos oprimidos la ruta a seguir en la permanente ascensión de la humanidad guiada por los ideales de justicia y libertad⁷. Su voz pronuncia “el evangelio eterno del Hombre”. Las citas podrían multiplicarse, pero aquí únicamente queremos apuntar que, en nuestra opinión, la utilización de este léxico no está asociada a un mero recurso retórico o a una serie de metáforas literarias, sino que expresan, en definitiva, un verdadero “*pathos* mesiánico” e, incluso, una “mística de la revolución” (Löwy, 2012; 2014: 16), que pueden ser consideradas otras muestras de la sensibilidad romántica que recorre toda su producción juvenil. En ese sentido, el *mito* recorta sus perfiles como una figura de reencantamiento profano que posibilitará *lo nuevo*, devolviendo a los hombres la *fe* y la *esperanza* necesarias para una lucha heroica y trágica en pos de la superación del estado de cosas existente. La idea de *redención* humana -inmanente, en la que los hombres toman parte mediante su acción- y la constante caracterización del espíritu revolucionario en términos religiosos, expresan, en definitiva, una teología política secularizada que lo acompañará, con otros ropajes y otras modulaciones, de manera matizada y, aún, subrepticia, durante toda su trayectoria vital.

III. Un viaje formativo

Durante los restantes años de su período juvenil, hasta 1927, Astrada continuará su producción alternando entre la filosofía política, la estética, la ética y la gnoseología. También escribirá una serie de ensayos en los que pueden advertirse sus tempranas inquietudes metafísicas, fundamentalmente los que recogerá en su libro *Temporalidad* (1943). Continuará su vínculo institucional con la Universidad de Córdoba, publicará artículos en *La Voz del Interior* y *El País* -los más importantes diarios de su ciudad natal- y en el amplio circuito de revistas culturales y de vanguardia que se insertaban en la estela abierta por la Reforma y en la consigna de la “nueva generación” y la búsqueda de una “nueva sensibilidad” -*Martín Fierro*, *Inicial*, *Sagitario*, *Valoraciones*, *Juventas*, entre otras. También fundará su propia revista vanguardista, *Clarín*, centrada mayormente en problemas de estética, pero que también se hará eco de buena parte de las novedades filosóficas y literarias de Europa y Latinoamérica. Ganador de una beca para el perfeccionamiento de sus estudios en Europa por el ensayo *El problema epistemológico en la filosofía actual*, Astrada partirá hacia tierras germánicas el 15 de junio de 1927. La fecha recubre una sugerente alegoría que anunciaba el final de una etapa: exactamente nueve años después de la Reforma Universitaria. Se instalará primero en Colonia, bajo el ala de Max Scheler, con quien trabará amistad, y, tras su muerte, en 1928, en Friburgo, donde asistirá a los cursos de Martin Heidegger. Regresará a su provincia natal en agosto de 1931, impelido por condiciones económicas desfavorables, las mismas que sufriera durante toda su estancia europea y que habrían de agravarse producto de la crisis que, a la postre, signaría el final de la República de Weimar. Al año siguiente de su regreso concursará en la Universidad

⁷ En ese sentido, no es casual que los “profetas” que Astrada menciona, a excepción de Lenin -quien, para el argentino, es el gran “héroe” de la revolución-, expresaran cosmovisiones donde aparece la dimensión religiosa de un modo trascendente o inmanente.

Nacional de Córdoba por una cátedra de Lógica y Moral, teniendo por contendor principal a su coterráneo Nimio de Anquín (1896-1979), filósofo de dotes y cualificación homologables, por esta época, a las de nuestro autor. Habiendo recibido la misma beca que Astrada en 1927, viajero por Alemania y asistente a los cursos de Ernst Cassirer, Nimio de Anquín contaba, no solo con la ventaja académica de haber ganado un concurso por oposición para dictar clases de la misma asignatura en el Colegio Montserrat sino -y principalmente-, con la de su filiación filosófica con el neotomismo, que, pese a la Reforma, continuaba dominando la escena político-cultural de “la docta” y que finalmente inclinaría el concurso a su favor. Ante la acuciante situación económica que lo embarga, y tras perder el concurso en Córdoba, nuestro autor se instalará en Rosario a principios de Agosto, ciudad en la que permanecerá hasta diciembre de 1935⁸.

Antes de cortar amarras definitivamente con su ciudad natal -en lo que respecta, al menos, a su vida cultural y política-, Astrada tomará parte en las celebraciones por los catorce años de la Reforma Universitaria, el 15 de junio de 1932, con un discurso intitulado “Fundación, no Reforma.”⁹ La impugnación de la gesta reformista que realiza en él se asemeja, en ese sentido, a una despedida. Ya durante su estadía europea había escrito a su padre: “Por los diarios que me mandó veo que mis escasos amigos (singularmente Taborada) pierden su tiempo en la estéril y tonta gresca universitaria. Me he desinteresado completamente de tales cosas, precisamente porque mi interés espiritual se ha centrado y se orienta a *lo esencial*” (David, 2004: 56. *Cursivas nuestras*). Desencantado de un proceso que, habiendo nacido como búsqueda de instaurar un nuevo ideal de ciencia y de hombre, se había extraviado, a los ojos de Astrada, en raudas rencillas académicas y luchas por cargos y puestos de trabajo, desvinculándose completamente de toda visión que extendiera sus alcances por fuera de los marcos corporativos.

En su artículo escrito en Alemania y publicado en la revista *Síntesis* de Buenos Aires, “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” (1930), Astrada establecía una puntualización de las condiciones de desarrollo de la educación universitaria germana, que le permitía introducir una serie de contrapuntos con la propia institución argentina: “La rotación de profesores -traslado del profesor, por llamamiento, de una Universidad a otra- es un hecho normal, consubstanciado ya con las condiciones culturales y sociales que informan la labor científica e intelectual en las Universidades alemanas. Índice de la permanente voluntad de continuidad y, a la vez, de renovación y diversificación que rige la vida de estos poderosos núcleos espirituales, *alma Mater* y guías del destino germano, es al mismo tiempo expresión de las múltiples y complejas necesidades docentes del amplísimo círculo de problemas, de trabajo científico, de intereses especulativos que caracteriza a la Universidad alemana y constituye su superioridad respecto al tipo de Universidad latina” (Astrada, 1930: 97). Al igual que en su caracterización en términos de una *Kulturkampf*, será en el espejo de la Universidad alemana que, a su regreso del continente europeo, pulirá los contornos de su concepción de la Universidad argentina y su misión, tras dictaminar periclitado todo logro o aspiración que pudiera haber tenido la Reforma de 1918.

Astrada basará buena parte de sus desarrollos de “Fundación, no Reforma” en las líneas esenciales trazadas por Max Scheler en su texto *Universidad y Universidad Popular* (1921), por momentos de manera casi literal, y sin citarlas. La universidad europea actual, de origen medieval, nos dice

⁸ Para una rica exposición biográfica de los años de estadía europea de Carlos Astrada, ilustrada con numerosas piezas de su correspondencia personal. Cfr. David (2004, cap. 2).

⁹ Agradezco a Guillermo David el haberme proporcionado dicho artículo.

Astrada, ha conservado la aspiración a ser un *totum* -el todo, lo omnicomprendido. En esa concepción, ella no puede *servir para* algo, sino que pretende representar la *universitas*, “la universalidad del saber y de la cultura”. Sin embargo, la creciente especialización y parcelación del conocimiento humano que trajeron el desarrollo de las ciencias positivas durante el siglo XIX, resquebrajan el carácter de “totalidad cultural” propio de la Universidad, que ya no puede continuar brindando su “misión más alta y vital”: la formación cultural o espiritual, que implica “hacer posible la adquisición de una forma personal al alma humana”. Los estudiantes, plantea Astrada, podrán dedicarse a las disciplinas particulares solo tras haber pasado por un ciclo de formación que permitirá librarlos de todo culto al especialismo. Con ello, el estudiante puede reubicar, en un marco que las excede inevitablemente, a su profesión o disciplina particular; “éstas son sólo un pequeñísimo ángulo dentro de un cosmos espiritual de cuya estructura esencial él con anterioridad -mediante su formación personal- se ha apropiado” (Astrada, 1932). Las tempranas preocupaciones astradianas por establecer una idea cultural unificadora -en línea con el antipositivismo reformista- volvían, de esta forma, con el ropaje scheleriano.

Sin embargo, si en Europa podía pensarse en una reforma de la institución universitaria era porque “al contrario de lo que ocurre entre nosotros, hay algo -asentado sobre firme base tradicional- susceptible de ser reformado”. En ese sentido, el discurso del 15 de junio de 1932 comenzaba provocativa e incisivamente: “Yo no vengo esta noche, a hablaros de la ‘reforma universitaria’. Y esto, por la sencilla razón de que no creo que se pueda reformar algo que jamás haya existido: la sedicente Universidad argentina”. Poniendo en suspenso parte de su pasado de activismo político-cultural reformista, Astrada calificará a los catorce años de lucha estudiantil como “tan sólo un generoso movimiento juvenil que quizás esté recién a punto de adquirir conciencia de su inmanente y velado *desiderátum*”: la *fundación* o *instauración* de una “auténtica” Universidad argentina en tanto entidad formativa, modeladora, capaz de “conceder vigencia” al *ethos* peculiar de nuestra nacionalidad. Con ello, Astrada dirá que “la verdadera universidad, la que merece el nombre de tal, la *humanista*, ha de poner al hombre -a base de la *formación espiritual*- en condiciones de elevarse hasta una concepción del mundo y de la vida” (Cursivas nuestras).

IV. De la formación cultural a la formación política

Al tiempo que pronuncia “Fundación, no Reforma” madura en nuestro filósofo una visión que podríamos calificar de “decisionismo” existencial y político y que, por intermedio de la letra scheleriana, también encontrará insumos para alimentar su proyección de la misión de la Universidad: “La auténtica formación cultural exige del hombre como totalidad juicios valorativos y decisiones frente a situaciones y valores históricamente troquelados” (*Ibid.*). No obstante, la torsión plenamente política de la formación cultural, dirigida hacia una *praxis*, encontrará su cauce en un artículo publicado dos años después, que lleva el nombre de “La formación política” (1934), basado por entero en los desarrollos del sociólogo y filósofo alemán Hans Freyer. Con ello se advierte una precisión de los pareceres vertidos en “Fundación, no Reforma”, y un consiguiente desplazamiento conceptual que redefine la misión de la Universidad: “el sustrato de la formación política no es ya, como en el ideal formativo humanista, la personalidad aplicada a la totalidad, nutriéndose de los tesoros del mundo espiritual, sino la voluntad disciplinada (...), siempre dispuesta a jugarse políticamente por el pueblo y por el Estado” (Astrada, 1934). A través de Freyer, Astrada dará con uno de los conceptos centrales de su filosofía política de madurez, el de *pueblo político*, sujeto colectivo del cambio histórico, *natura naturans* de un molde estatal que se renueva y aquilata con

cada promoción que sale a la gran escena de la vida histórica. “Cuando la Universidad prepara para una profesión -dirá Astrada-, ella, al mismo tiempo, debe contribuir, en un sentido immanente, a la formación política de la juventud por cuanto sólo se reconocen las profesiones como servicio al pueblo y al Estado” (*Ibid.*).

La idea formativa del “hombre político” encuentra una anticipación, según Astrada, en los movimientos juveniles alemanes de la primera preguerra, que expresan una “voluntad de vida colectiva que aspira a infundar en todo lo real una necesidad instintiva de orden y jerarquía”. Por añadidura, y realizando un giro en su interpretación del reformismo universitario, nuestro autor reconocerá que no es otro el sentido del “movimiento juvenil argentino iniciado en el año ‘18, en Córdoba”, siempre que se lo comprenda “con fidelidad a sí mismo y si hoy, para retomar su continuidad histórica, está dispuesto a rescatar su real significado creador de las deformaciones dogmáticas y del inoperante verbalismo en que en más de una ocasión ha degenerado”. De ese modo, la formación política del hombre “no puede ser extra-universitaria, sino de incumbencia de la Universidad misma”. Astrada propondrá la inclusión de lecciones que se orienten a brindar tal formación entre los estudiantes, sintetizadas en dos materias: “Estudio de la Historia Argentina bajo el aspecto de su interpretación política integral” y “Filosofía política”, que sería ejemplificada “en los hechos significativos de nuestra Historia”. De modo similar al papel que cumplían los estudios humanistas en la Universidad europea de viejo cuño -y que Astrada recogía mediante Scheler-, la formación política aparecería como una necesidad “transversal a la pluralidad de los estudios especiales, otorgando a éstos una base o soporte unitario”.

Como en “Fundación, no Reforma”, Astrada precisará la importancia de la Universidad en tanto institución capaz de conceder “auténtica vigencia” a nuestro *ethos* nacional, en función de la urgente necesidad de “reacrisolar en un tipo unitario, en una común orientación histórica, la radical heterogeneidad de su constitución étnica”, poniendo a nuestro pueblo en convivencia con los demás y, fundamentalmente, “con los del Continente al que pertenecemos”. No casualmente en el mismo 1934 Astrada escribirá “La existencia pampeana”, primera versión de su personal visión de una metafísica nacional que pone al paisaje de la Pampa como sustrato telúrico y ontológico de nuestro ser argentino, totalizador de la plural conformación étnica y “racial” de nuestro pueblo. El camino hacia su obra señera, *El mito gaucho* (1948), está ya emprendido. Lejos ya de aquellas tempranas jornadas reformistas, la década de 1940 encontrará a Astrada entre las filas intelectuales que brindaron su apoyo al peronismo, en cuyas posibilidades abiertas creará viable el despliegue efectivo del ideal de la formación política, afincado en un *humanismo de la libertad*, nombre con el que resume su cosmovisión filosófico-política. A su vez, su participación destacada en la gestación y desarrollo del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Mendoza (1949) -en el que estaba en juego la hegemonía cultural del peronismo, disputada entre la filosofía confesional, de cuño neotomista, de un lado, y el existencialismo, del otro, dividido a su vez en interpretaciones que pretendían una resolución trascendente, y otras ateas, como las del propio Astrada-, como así también en su labor como Director del Instituto de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires -bajo cuyo sello fundó *Cuadernos de Filosofía*-, nos hablan de una continuidad en su proyección de la Universidad como institución central en la constitución del *ethos* de nuestra nacionalidad.

Referencias bibliográficas

- Alberini, C. (1949). “Sesión inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía”, en: A.A.V.V. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Sesión de Clausura. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Astrada, C. (1919). “La Gaceta Universitaria y los trogloditas”. *La Voz del Interior*, 3 de octubre de 1919, Córdoba.
- Astrada, C. (1921). “En torno a La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega”. *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba*. Año I, n° II, Septiembre de 1921.
- Astrada, C. (1922). “Nuestro *Kulturkampf*”. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho de Córdoba*, Año III, n° XI.
- Astrada, C. (1925). “La deshumanización de Occidente”. *Sagitario. Revista de Humanidades*. Año I, n°2. Julio-Agosto de 1925.
- Astrada, C. (1926). “El Teorema de Paul Valery”. *El País*, 22 de abril de 1926, Córdoba.
- Astrada, C. (1930). “Heidegger a la cátedra de Troeltsch”. *Síntesis*, Año IV, n° 38, julio de 1930, Buenos Aires.
- Astrada, C. (1932). “Fundación, no Reforma”. En *Gaceta Universitaria*, n° 2, año XV, 25 de junio de 1932, Córdoba.
- Astrada, C. (1934). “La formación política”. *Gaceta de Buenos Aires*, Año 1, n° 6, 6 de octubre de 1934.
- Astrada, C. (2007). “El renacimiento del mito” (1921). En *Metafísica de la Pampa*, Ediciones Biblioteca Nacional. Buenos Aires.
- Astrada, C. (2014). “Unamuno y el cientificismo argentino”. En *La polémica olvidada*, Universidad Nacional de Córdoba (1916), Córdoba.
- Astrada, C. (2015a). “En esta hora que vivimos”. *Políticas de la Memoria*, n°16. Cedinci (1919), Buenos Aires.
- Astrada, C. (2015b). “La Democracia y la Iglesia”. *Políticas de la Memoria*, n°16. Cedinci (1922), Buenos Aires.
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2015). “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada (1919-1924)”. *Políticas de la Memoria*, n°16. Cedinci, Buenos Aires.
- Calandrelli, M. (2014). “Cientificismo y filosofafrismo”. En *La polémica olvidada*. Universidad Nacional de Córdoba (1916), Córdoba.

Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Biblioteca Nueva, Madrid.

David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires.

Llanos, A. (1962). *Carlos Astrada. Ediciones Culturales Argentinas*, Buenos Aires.

López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Eudeba, Buenos Aires.

Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Löwy, M. (2012). "Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui". *Herramienta*, Año XVI, n.º. 51, octubre de 2012.

Löwy, M. (2014). *El marxismo olvidado: R. Luxemburg, G. Lukács*. Dynamis, La Plata.

Méidin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México

Prestía, M. (2016). "El Ideal y la Vida: Notas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada". En Laleff Ilieff, R. (comp.) (2016). *Política y valores en la modernidad. Un recorrido teórico-político desde la muerte de Dios nietzscheana a las tribulaciones del período de entreguerras*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires (Documentos de Jóvenes Investigadores, n.º. 45). Disponible en: <http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/textos/documentos/dji45.pdf>

Rodeiro, M. (2014). "Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la *Reforma Universitaria*, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927". *La Biblioteca*, n.º14, primavera de 2014.

Unamuno, M. (2014). "¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!". En *La polémica olvidada*. Universidad Nacional de Córdoba (1916), Córdoba.

Velarde Cañazares, M. (2012). "Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943". *Cuadernos del Sur – Filosofía* (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina), n.º. 40, pp. 165-178.

Velarde Cañazares, M. (2013). "La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920". *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), n.º. 3: 61-87.