

Carlos Astrada

# Textos de Juventud

DE LA REVOLUCIÓN UNIVERSITARIA A LA  
VANGUARDIA FILOSÓFICA (1916-1927)

Introducción y compilación:  
Natalia Bustelo  
Lucas Domínguez Rubio



CeDInCI  
EDITORES



## **TEXTOS DE JUVENTUD**



**CARLOS ASTRADA**

# **TEXTOS DE JUVENTUD**

**De la revolución universitaria a la  
vanguardia filosófica  
(1916-1927)**

Introducción y compilación:  
Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio



**CeDInCI**  
**EDITORES**

**2021**

Astrada, Carlos

**Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica 1916-1927** / Carlos Astrada; Natalia Bustelo; Lucas Domínguez Rubio; compilado por Natalia Bustelo; Lucas Domínguez Rubio.  
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CeDInCI Editores, 2021.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-22672-5-4

1. Historia Argentina. 2. Filosofía. I. Bustelo, Natalia. II. Domínguez Rubio, Lucas.  
III. Título.

CDD 982.01

Fecha de catalogación: 28/03/2021

© Derechohabientes de Carlos Astrada  
© Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio  
por la compilación e introducción  
© CedinCI Editores, 2021  
Fray Luis Beltrán 125  
C.P.: (C1406BEB). Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Tel. (54 11) 4631-8893  
[www.cedinci.org](http://www.cedinci.org)

Abril 2021

ISBN

Colección: Antologías y Documentos

Director de la colección: Horacio Tarcus

Edición al cuidado de: Vera Carnovale

Diseño de interiores: Mónica Mugica (CeDInCI/UNSAM)

Ilustración de tapa: Mónica Mugica (CeDInCI/UNSAM)

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Libro hecho en Argentina

# ÍNDICE

## LOS TEXTOS DEL JOVEN CARLOS ASTRADA.

### DE LA "REVOLUCIÓN" UNIVERSITARIA A LA VANGUARDIA FILOSÓFICA (1916-1927),

por Lucas Dominguez Rubio y Natalia Bustelo.....	11
Aproximaciones a una temporalidad antipositivista.....	17
Vitalismo libertario en la "revolución" universitaria.....	30
La revista anarco-bolchevique <b>Mente</b> en la trama de la Reforma.....	41
El "mito bolchevique" en la ciudad de La Plata.....	50
En la apuesta del anarquismo "camaleónico".....	62
Nueva agitación liberal en la Córdoba culta y doctoral.....	69
La batalla contra el alma desilusionada.....	81
Tentativas simmelianas y esteticistas en la nueva trama reformista.....	91
Arte autónomo y valores nuevos.....	100
A modo de conclusión.....	108

## I. POLÉMICAS

### Matías E. Calandrelli – Carlos Astrada

Cientificismo y filosofastrismo, por Matías E. Calandrelli.....	133
Unamuno y el cientificismo argentino, por Carlos Astrada.....	137
Las polémicas de La Nota: la lucha filosófica, caricatura de Ramón Columba .....	146
De Salamanca a Córdoba, por Matías E. Calandrelli.....	146
Unamuno y ellos, por Carlos Astrada.....	153
De Venado Tuerto a Córdoba, por Benigno Bravo.....	155
En defensa del señor Unamuno, por Pedro Lascano [seud. de José Ingenieros].....	158

### Fernán Ricard – Carlos Astrada

La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant, por Fernán Ricard.....	161
La razón pura y el ideal revolucionario, por Carlos Astrada.....	163

Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico. Para C. Astrada, por Fernán Ricard.....	167
---	-----

**Martín Gil – Carlos Astrada**

Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo, por Carlos Astrada.....	171
La más rica historicidad, por Heráclito [seud. de Martín Gil].....	175
Con motivo de 'La más rica historicidad', por Astarac [seud. de Carlos Astrada].....	178
Comentarios a 'Heráclito', el inexistente, por Carmides.....	181
La más rica historicidad continúa, por Heráclito [seud. de Martín Gil].....	182
Heráclito continúa exprimiendo su esponjaz..., por Astarac [seud. de Carlos Astrada].....	185
La más rica historicidad espiritista, por Heráclito [seud. de Martín Gil].....	190
Los segundos de 'Heráclito' tiran la esponja, por Astarac [seud. de Carlos Astrada].....	193
Consejo a "Heráclito".....	196
Un verdadero filósofo, por Heráclito [seud. de Martín Gil].....	196

**Carlos Astrada – Carlos Suárez Pinto**

Carta a Carlos Suárez Pinto, por Carlos Astrada.....	199
--	-----

**II. DISCURSOS Y CONFERENCIAS**

La conmemoración de la revolución universitaria: la fiesta del Rivera Indarte: Discurso del Sr. Carlos Astrada.....	205
Nuestro <i>Kulturkampf</i> . Perspectivas de la Reforma Universitaria — Una ortodoxia sin fe — La Arcadia prehistórica.....	212
La democracia y la iglesia.....	224
Deshumanización de Occidente.....	227
Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir.....	240

**III. MANIFIESTOS Y TEXTOS COLECTIVOS**

Manifiesto del grupo Justicia.....	247
Mensaje a Unamuno.....	249
Cartel a Carlos F. Melo.....	250
Nota al Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, Carlos Melo.....	251
Un manifiesto de los profesores.....	252
Información del CE del Colegio Nacional.....	254

Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú.....	255
El confinamiento de Unamuno:	
por la libertad de pensamiento.....	256
Manifiesto.....	258

#### **IV. ARTÍCULOS (1918-1923)**

Obermann. Escepticismo y contemplación.....	263
Por el camino infinito.....	285
El revolucionario eterno.....	289
El espíritu y la historia.....	294
El renacimiento del mito.....	298
Principios categóricos.....	301
En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors):	
Pragmatismo y estetismo.....	303
El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset.....	312
Diálogo de sombras.....	318
Unamuno, maestro y amigo.....	323
La <i>Real-Politik</i> : de Maquiavelo a Spengler.....	325
El alma desilusionada.....	335
Jorge Simmel.....	338

#### **V. ARTÍCULOS (1924-1927)**

El juicio estético.....	343
Tangentes a la relatividad (Comentarios de un profano sobre la conferencia de Einstein).....	357
La estética de Croce.....	359
La aventura finita.....	368
Sonambulismo vital: sobre la vida gitana.....	371
El teorema de Paul Valéry.....	377
Plasticidad mental.....	382
La cadena del retorno.....	386
Pettoruti, artista de vanguardia.....	387
Ramón Turró y su teoría del conocimiento.....	392
La limitación clasicista.....	404
La conversión de Jean Cocteau.....	407
Orbesingrávidos.....	410
El problema epistemológico en la filosofía actual.....	412

<b>BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA COMPLETA DEL     JOVEN CARLOS ASTRADA (1916-1927).....</b>	<b>445</b>
--	------------

<b>COMPILADORES.....</b>	<b>449</b>
--------------------------	------------



## LOS TEXTOS DEL JOVEN CARLOS ASTRADA. DE LA "REVOLUCIÓN" UNIVERSITARIA A LA VANGUARDIA FILOSÓFICA (1916-1927)

Natalia Bustelo\*

Lucas Domínguez Rubio\*\*

Cualquier libro de historia digno de este nombre debería incluir un capítulo, o [si se prefiere,] insertar en los puntos cardinales de la exposición, una sucesión de párrafos que se podrían llamar más o menos así: "¿Cómo puedo saber lo que voy a decir?" Estoy convencido de que al conocer estas confesiones, hasta los lectores que no son historiadores sentirían un verdadero placer intelectual. El espectáculo de la investigación, con sus éxitos y sus trabas, rara vez aburre. La totalidad ya acabada es la que difunde frialdad y tedio.

Marc Bloch, **Apología para la historia o el oficio de historiador**, 1993.

La vida del texto transcurre, pues, como *atribución de significados* a éste. Ahora bien, esa atribución de significados ¿es una concreción de los sentidos que contiene *objetivamente* la obra, o es la introducción de nuevos sentidos en ella? ¿Existe un significado objetivo de la obra (del texto) o ésta sólo es comprensible en los diversos modos subjetivos de aproximarse a ella? Al parecer, estamos encerrados en un círculo vicioso.

Karel Kosik, **Dialéctica de lo concreto**, 1961.

El filósofo argentino Carlos Astrada nació en Córdoba en 1894 y murió en Buenos Aires en 1970. Interesado desde muy joven por la filosofía y por la política, recorrió un contrastante itinerario que lo convirtió en uno de los pocos "intelectuales filósofos" argentinos y, seguramente, en el más original de la historia argentina. En la década de 1910, José Ingenieros (1877-1925) y Alejandro Korn (1860-1936) iniciaron, desde posiciones filosóficas enfrentadas, una intervención político-cultural en la que podemos reconocer el trazado de un filósofo preocupado por la resolución de los problemas sociales. Desde apuestas diversas, Astrada, Luis Juan Guerrero, Francisco Romero, Risieri Frondizi y unos pocos

---

\* CeDInCI-UNSAM / CONICET / UBA

\*\* CeDInCI-UNSAM / CONICET

más prosiguieron esa construcción del "intelectual filósofo", o bien del anudamiento entre filosofía, compromiso político e intervención pública. En el caso de Astrada, la recepción de las últimas corrientes filosóficas del momento lo llevó a entablar un diálogo tan intenso con la política y la cultura que el cambio de las coyunturas lo convenció de reformular radicalmente las tesis de sus obras anteriores o, como aquí nos ocupa, lo decidió a ocultar sus intereses e intervenciones juveniles.

La obra de Astrada consta de una docena de libros y más de sesenta artículos. El presente volumen suma a ella una veintena de textos de juventud que, en su mayoría, permanecían dispersos en la prensa ligada a la Reforma Universitaria o a la fracción del anarquismo que saludó la Revolución Rusa. En la actualidad se registra un renovado interés por la obra de Astrada y una muestra de ello es la documentada biografía de Guillermo David. Esta biografía, por un lado, se sumó a los pocos análisis sobre la conversión de Astrada en un filósofo marxista durante los años cincuenta.<sup>1</sup> Por otro, motivó la aparición de trabajos sobre la peculiar concepción existencialista que Astrada propuso en la década del treinta, así como acerca del heideggerianismo desde el que encabezó la fracción de intelectuales laicos que apoyó al primer peronismo. Pero sobre todo David participó de la revisión —aún en marcha— del sentido común historiográfico que identifica a la universidad peronista con una uniforme mediocridad. Enmarcándose en esa revisión, David subrayó que la gestión de Astrada en la Facultad porteña de Filosofía y Letras entre 1946 y 1955 involucró "un proyecto de modernización de los estudios filosóficos como nunca se había llevado a cabo en Argentina" y que ese proyecto fue "ocultado por quienes usurparon dicho espacio tras el golpe del '55".<sup>2</sup> Desde el golpe no sólo el movimiento estudiantil ligado a la Reforma Universitaria sino también los abordajes históricos enfatizaron

- 1 Guillermo David, **Carlos Astrada. La filosofía argentina**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005. El breve recorrido de Astrada como compañero de ruta del Partido Comunista y la polémica posterior son reconstruidos y analizados en: Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996, pp. 321-322, 331-332 y 361. Además, fueron analizadas en: Néstor Kohan, **De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino**, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- 2 Guillermo David, *op. cit.*, p. 161. El renovado interés por Astrada ha motivado, entre otros, los siguientes análisis: José Fernández Vega, "En el (con)fin de la historia: Carlos Astrada entre las ideas argentinas", en **Cuadernos de Filosofía**, n° 40, Buenos Aires, abril de 1994; Horacio González, "Carlos Astrada, de Lugones a Mao", en **Restos pampeanos: Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX**, Buenos Aires, Colihue, 1999, pp. 129-140; María Pía López, "Vida y técnica: los engarces de Saúl Taborda y Carlos Astrada", en **Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista**, Buenos Aires, Eudeba, 2009, pp. 93-104; Esteban Vernik, "Carlos Astrada: la nación como mito y traducción", en **Tensões Mundiais/Worl Tensions** n° 10, Fortaleza, 2010, pp. 35-53; varios artículos de Mauro Donnantuoni, entre ellos: "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional", en Alejandra Maihle (comp.), **Pensar al otro / Pensar la nación**, La Plata, Al margen, 2010, pp. 170-202 y "Peronismo, humanismo e historia en La revolución existencialista de Carlos Astrada", en **Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales** n° 1, 2011; Clara Ruvituso, **Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)**, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2015.

la escasa formación y el nacionalismo católico de los profesores de la universidad peronista —a los que descalificaron a través de la imagen de la "flor de ceibo"— y destacaron la existencia de una "universidad en las sombras" que en 1955 habría encontrado una inscripción institucional, e incluso habría logrado convertirse en una "universidad de oro". Una vía para cuestionar este sentido común antiperonista es ofrecida por David cuando recuerda la participación de filósofos tan agudos y laicos como Astrada en la universidad peronista y en el armado del Congreso Nacional de Filosofía, de 1949, dos instancias en las que, de todos modos, es indiscutible la hegemonía de la derecha católica.

No obstante, el renovado interés por la obra de Astrada apenas ha alcanzado el periodo inicial. En 1969 un discípulo y amigo de Astrada, Alfredo Llanos (1914-1996), publicó una biografía que siguió las mismas líneas que Astrada había trazado en su compilación de artículos tempranos —publicada en 1943 bajo el título de **Temporalidad**— y que reafirmó en un reportaje que le realizaron 25 años después.<sup>3</sup> Astrada y Llanos coincidieron en que las primeras intervenciones se inscribieron en un "periodo literario", marcado por la participación circunstancial en la Reforma Universitaria y la preparación de media docena de artículos sobre figuras literarias que permitían pensar la finitud humana. Tanto David como Néstor Kohan advirtieron que esa caracterización soslayaba la intervención política y filosófica del joven Astrada —e incluso el primero arriesgó el paso por un marxismo juvenil. Para precisar esa intervención, la desconfianza en el corpus de textos construido por Astrada y reforzado por Llanos debía estar acompañada de un rastreo sistemático de las revistas, los periódicos y otras publicaciones de carácter efímero en las que el joven Astrada podría haber intervenido. Asimismo, era necesario ampliar la noción de obra para abarcar no sólo los artículos de autoría individual publicados, sino también los meramente proyectados, las intervenciones en polémicas intelectuales, los manifiestos firmados de modo colectivo, los discursos o las referencias a ellos, las tareas de edición y traducción y otro tipo de iniciativas que podían haber sido centrales en la filosofía buscada por el joven Astrada.

3 Alfredo Llanos, **Carlos Astrada**, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1969; Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943; "Carlos Astrada. Su vida y su obra" [Reportaje a Astrada], en **Buenos Ayres, Buenos Ayres**, agosto de 1968, pp. 13-24. En el breve prólogo de **Temporalidad**, Astrada enfatiza la "unidad espiritual" que se habría registrado en su pensamiento. Esa unidad estaría dada por la persistencia, a lo largo de más de veinticinco años, de la misma preocupación filosófica por la temporalidad desde "distintos planos y puntos de enfoque". Del periodo juvenil que se cerraría con el viaje a Alemania a mediados de 1927 se publican allí siete ensayos, sin más referencia que el año de edición. El primer apartado, titulado "El fugit tempus", se compone de: "La noluntad de Obermann" (1918), "La esfinge y la sombra" (1922), "La aventura finita" (1925), "Presentismo y futurismo" (1924) y "El eslabón del retorno" (1926). En el apartado siguiente, "De la vida a la existencia", se editan sólo dos textos anteriores al viaje a Alemania: "Sonambulismo vital" (1925), "Liricidad e historicidad del arte (acerca de la estética de Croce)". El presente volumen reproduce las primeras ediciones de esos textos junto a una veintena de escritos que entre 1916 y 1927 Astrada firmó de modo individual o colectivo. Además, salvo en el caso de "La aventura finita", completamos los datos de la primera publicación.

El presente libro es el resultado de ese sistemático rastreo biblio-hemerográfico. Publicamos aquí 27 textos, ordenados según su inscripción en el género de la polémica intelectual, el discurso público, el manifiesto colectivo o el artículo. Se trata de textos que Astrada publicó entre 1916 y 1927 y que hasta ahora permanecían dispersos —o incluso, en varios casos, eran desconocidos. La lectura de esos textos junto a las breves, pero significativas, referencias que incorporamos en el presente ensayo se muestran como piezas fundamentales para iluminar de un modo documentado el itinerario inicial de uno de los filósofos más importantes de la Argentina y, más precisamente, no dejan dudas del despliegue de una sensibilidad vitalista y libertaria orientada a guiar al reformismo universitario. En efecto, los textos exhumados esbozan a un joven Astrada que, en coincidencia con los artículos de **Temporalidad**, se preocupó por la finitud humana y, en varios casos, encontró en la literatura la posibilidad de reflexionar sobre la dimensión metafísica, moral y estética del hombre. No obstante, esos textos desdibujan la existencia de un "periodo literario", ya que descubren que, a pesar de las afirmaciones de Astrada y Llanos, la preocupación por la finitud estuvo íntimamente enlazada a una particular apuesta colectiva por la emancipación de la humanidad y por el movimiento de la Reforma, la realizada por quienes defendieron a la Revolución Rusa desde una interpretación vitalista libertaria y buscaron, a partir de esas tesis, radicalizar al movimiento estudiantil. De ahí que no sea posible recuperar el itinerario inicial de Astrada sin interrogarnos por la específica fracción filosófica y política desde la que realizó las diversas intervenciones que hemos logrado recuperar.

Una primera confirmación de la activa participación de Astrada en la Reforma la encontramos en el conocido discurso con el que, en septiembre de 1927, el reformista Julio V. González (1899-1955) buscó fundar el Partido Nacional Reformista. Ante un concurrido auditorio reunido en el anfiteatro de la Facultad porteña de Medicina, González declaró que ese partido existía tácitamente y entre sus dirigentes colocó a Astrada junto con Carlos Sánchez Viamonte, Saúl Taborda, Florentino Sanguinetti, Gregorio Bermann, Gabriel Del Mazo, Emilio Biagosch, Horacio Trejo, Arturo Orzábal Quintana, Aníbal Ponce, Julio Barcos, Juan Uslenghi y Nicolás Romano. Ellos formarían la "brillante pléyade en el cielo del pensamiento argentino presidida por Alfredo L. Palacios" y su "gran espíritu hermano", José Ingenieros, quien había fallecido prematuramente en octubre de 1925.<sup>4</sup> A este documento de época se

---

4 Julio V. González, "El Partido Nacional Reformista", en **Sagitario** n° 9, septiembre/octubre de 1927, p. 440. Esta fuente es reproducida en dos importantes compilaciones: Alberto Ciria y Horacio Sanguinetti, **Los reformistas**, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968, pp. 331-338, y Juan Carlos Portantiero, **Estudiantes y política en América Latina (1918-1938). El proceso de la Reforma Universitaria**, México, Siglo XXI, 1978, pp. 370-376. Sobre la trayectoria político-intelectual de González y de la mayoría de las figuras que mencionamos a lo largo del presente ensayo resultan fundamentales Horacio Tarcus (dir.), **Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)**, Buenos Aires, Emecé, 2007 —actualizado en el

suma otro del mismo año. A fines de 1927, Astrada le envió una carta a su padre desde Colonia, Alemania, en la que le confesó que "por los diarios que me mandó veo que mis escasos amigos (singularmente Taborda) 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".<sup>5</sup>

El desinterés de Astrada por la "gresca universitaria" —en la que continuó participando, en su gran mayoría, la pléyade reformista saludada por González— nos indica el cierre del periodo juvenil. Sabemos que la orientación por "lo esencial" llevó a Astrada a convertirse en la década siguiente en un creativo difusor de las filosofías trascendentales —sobre todo, de la metafísica existencial de Heidegger y de un nietzscheanismo modulado por esa metafísica. Sabemos también que, a pesar de la definición tajante de su carta, cuando en 1931 regresó a la Argentina volvió a preocuparse por la relación del pensamiento con "lo accidental" que porta toda trama político-cultural. En busca de su orientación anterior, los apartados que siguen analizan las tesis antipositivistas defendidas por Astrada y exhuman un conjunto de publicaciones y documentos diversos para inscribirlos en la trama en la que intervinieron y adquirieron gran parte de su *sentido* filosófico y político.

De modo general, con ello buscamos mostrar que, como vienen insistiendo filósofos contemporáneos tributarios de tradiciones tan diversas como Quentin Skinner, Martin Jay y François Dosse, los análisis orientados exclusivamente a la originalidad y consistencia filosóficas de un conjunto de escritos no sólo restringen la *obra*, sino que, además, realizan operaciones de captura de sentido que escinden arbitraria e injustificadamente la relación estrecha que las tesis de esos escritos mantuvieron con la política. En lo que respecta particularmente a Astrada, la trama textual recuperada y el recorrido de estas páginas permiten comprender la inscripción en la lista de dirigentes reformistas que realizó en 1927 González, así como el profundo giro que implicaba perder el interés por la "gresca universitaria". El joven Astrada participó de discusiones políticas, universitarias y estéticas desde un capital filosófico que desplegó como publicista, escritor, conferencista, editor de revistas y folletos, traductor y firmante de textos colectivos. Con esa participación se erigió en un defensor decidido de una fracción muy poco estudiada del antipositivismo y de la cultura de izquierda argentina, el vitalismo libertario.

---

Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. Movimientos sociales y corrientes políticas, <http://diccionario.cedinci.org/>— y Lucas Domínguez Rubio (ed.), **El anarquismo argentino. Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo**, Buenos Aires, Libros de Anarres/CeDInCI, 2018.

5 Carta citada en Guillermo David, *op. cit.*, p. 56. Lamentablemente, no hemos podido acceder a esa ni el resto de las cartas de Astrada cuyas copias conserva David.

Antes de convertirse en el discípulo argentino de la metafísica existencial de Heidegger —desde la que participó del *revisionismo filosófico* de los años treinta y luego adhirió al peronismo— y antes de devenir en un marxista hegeliano crítico de las derivas economicistas en los años cincuenta, Astrada emprendió una decidida difusión del vitalismo —primero desde la obra de Miguel de Unamuno y la de Sören Kierkegaard y luego desde la de Georges Sorel y la de Georg Simmel— y de las corrientes neokantianas que, enmarcadas en una definición antipositivista de la filosofía, impulsaban la construcción de una estética y una metafísica autónomas respecto de la ciencia y la política. Ahora bien, esa autoformación filosófica que realizaba el joven Astrada deja de ser un mero dato curioso cuando advertimos que, incluso después de recibir las lecciones de Scheler y Heidegger entre 1927 y 1931, son los problemas vitalistas —y sobre todo simmelianos— los que organizan su primer libro filosófico, **El juego existencial** (1933), y la revisión **El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud** (1942).

De modo que, de aquí en más, exhumadas estas fuentes, todo análisis de la cultura filosófica argentina debería, por un lado, inscribir a Astrada como un temprano y prolongado receptor argentino de Unamuno, Kierkegaard, Sorel y Simmel y, por el otro, subrayar su participación en las lecturas vitalistas y libertarias de la Revolución rusa que impulsó Sorel; un vitalismo bolchevique que, como subrayó Michael Löwy, se advierte también en aquel entonces en Walter Benjamin, sobre todo en su "Programa para una filosofía venidera" y "Para una crítica de la violencia" (1921).<sup>6</sup>

Las páginas que siguen se orientan a la recuperación del recorrido filosófico del joven Astrada. Ese recorrido dibuja dos momentos. Durante el primero, entre 1919 y 1923, Astrada participó de una vanguardia en la que el vitalismo filosófico se anudó con el entusiasmo bolchevique y libertario. Durante el segundo, a mediados de la década del veinte, aquella vanguardia quedó prácticamente reducida a Taborda y Astrada y perdió su entusiasmo revolucionario para reorientarse a la renovación local de los abordajes estéticos y metafísicos.<sup>7</sup>

---

6 Olivier Besancenot y Michael Löwy, **Afinidades revolucionarias. Nuestras estrellas rojas y negras. Por una solidaridad entre marxistas y libertarios**, Buenos Aires, Herramienta, 2008, pp. 117-123.

7 Estas páginas se basan en dos investigaciones de largo aliento: Natalia Bustelo, **La Reforma Universitaria desde sus grupos y revistas: una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)**, Tesis doctoral en Historia, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2015; y Lucas Domínguez Rubio, **Filosofía e historia en las primeras historias de la filosofía argentina: proyectos intelectuales, culturales y políticos de la filosofía académica en Argentina (1912-1955)**, Tesis doctoral en Filosofía, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2018. Versiones previas de esta introducción fueron publicadas de manera conjunta como: Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, "Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada", en **Políticas de la Memoria** n° 16, 2016, pp. 295-310; y Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, "Radicalizar la Reforma Universitaria: la fracción revolucionaria del movimiento

## Aproximaciones a una temporalidad antipositivista

La primera publicación de Astrada fue, hasta donde sabemos, una encendida defensa del filósofo español Miguel de Unamuno (1864-1936) fechada a mediados de 1916. Con ella el estudiante cordobés de abogacía tomaba partido en la recurrente disputa en torno al positivismo y a la figura del intelectual involucrada en esta amplia cultura filosófica.<sup>8</sup>

Podemos datar el inicio de la polémica a la que Astrada se sumó en enero de 1916, cuando **La Nota. Revista semanal** (1915-1921) publicó "La condición de los intelectuales en la Argentina" del director de la revista, Emín Arslán (1866-1943). Si bien este escritor y diplomático libanés orientó el semanario a promover la participación de la Argentina en el bando aliado durante la Gran Guerra, las páginas de **La Nota** también se ocuparon del lugar de la elite cultural en la sociedad, de la profesionalización de los saberes, del lugar social de la mujer y del movimiento feminista, entre otros temas.

En el número de fines de julio de 1916, Unamuno continuó la reflexión abierta por Arslán con unas despiadadas advertencias sobre la cultura cientificista argentina, que se titularon "Ojo con vuestros científicos, argentinos" y que actualizaron la campaña que Unamuno venía realizando contra el positivismo y contra lo que denunciaba como su antifilosofía.<sup>9</sup> Unamuno comenzaba por contrastar el autodidactismo de Sarmiento y su **Facundo** con la falsa erudición de los médicos

---

estudiantil argentino (1918-1922)", en **Anuario colombiano de historia social y de la cultura** n° 44, 2017, pp. 31-66. Agradecemos a María Victoria Nuñez por habernos compartido parte de sus archivos de investigación, así como a la lectura atenta de Adrián Celentano, Martín Cremona y Horacio Tarcus —cuyo entusiasmo y orientación fueron imprescindibles en este trabajo.

- 8 Astrada realizó sus estudios secundarios entre 1908 y 1912 en el Colegio Nacional Monserrat de Córdoba y en 1913 ingresó a la Facultad de Derecho, en la que sólo cursó los primeros años. David menciona que siendo todavía un niño recorrió junto con su tío los pueblos cercanos de la ciudad de Córdoba para buscar suscripciones y distribuir **La Verdad**, un periódico de una fracción cordobesa de la Unión Cívica Radical.
- 9 Sobre **La Nota**, ver Verónica Delgado, **Revista La Nota (Antología 1915-1917)**, La Plata, Orbis Tertius, UNLP, 2010. **La Nota** ya había publicado dos notas de Unamuno. Entre las intervenciones que participaron de la disputa sobre el cientificismo se encuentran: Emir Arslán, "La condición de los intelectuales en la Argentina", en **La Nota** n° 24, 22/01/1916, pp. 459-461; Miguel de Unamuno, "Las liturgias de la higiene", en **La Nota** n° 35, 08/04/1916, pp. 679-681; Miguel de Unamuno, "Alrededor de la intelectualidad", en **La Nota** n° 41, 20/05/1916, pp. 799-802; Miguel de Unamuno, "¡Ojo con vuestros científicos, argentinos!", en **La Nota** n° 51, 29/07/1916, pp. 1001-1003; Matías E. Calandrelli, "Cientificismo y filosofastrismo", en **La Nota** n° 53, 12/08/1916, pp. 1042-1044; Carlos Astrada, "Unamuno y el cientificismo argentino", en **La Nota** n° 56, 02/09/1916, pp. 1107-1111; M. E. Calandrelli, "De Salamanca a Córdoba", **La Nota** n° 57, 09/09/1916, pp. 1121-1124; Carlos Astrada, "Unamuno y ellos", en **La Nota** n° 59, 23/09/1916, pp. 1171-1172; Benigno Bravo, "De Venado Tuerto a Córdoba", en **La Nota** n° 60, 30/09/1916, pp. 1184-1185; Benigno Bravo, "Los funerales del cientificismo", en **La Nota** n° 61, 07/10/1916, p. 1225; Matías E. Calandrelli, "El terrorismo filosófico militante", en **La Nota** n° 79, 19/02/1917, pp. 1562-1564. Contamos con una reciente edición que reproduce varias intervenciones: Sergio Raúl Díaz (comp.), **La polémica olvidada**, Cuadernos de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 2014.

argentinos que se proclamaban científicos y defendían una dudosa filosofía científica. Con su rechazo de los filósofos clásicos, el cientificismo se negaría como filosofía, al tiempo que, con su afirmación positivista, rehusaría de su condición de ciencia. Entre los médicos seudocientíficos Unamuno mencionó a Ramos Mejía, pero para su discípulo más reconocido, José Ingenieros, prefirió la referencia tácita a la **Sociología argentina** —libro cuya reedición definitiva había aparecido en 1913 en Madrid por la editorial Daniel Jorro— y a su psicología científica —que seguramente Unamuno conocía en la versión programática de "Las direcciones filosóficas de la cultura argentina", artículo que Ingenieros publicó por primera vez en el número de 1914 de la **Revista de la Universidad de Buenos Aires** y que funcionó como el editorial inaugural de su **Revista de Filosofía** (1915-1929).

Unos meses antes de esas advertencias, la Institución Cultural Española de Buenos Aires —siguiendo su misión de fortalecer el patrocinio de la intelectualidad republicana española en la Argentina— había anunciado la próxima llegada de Unamuno para dictar una serie de conferencias. De modo que es probable que la descalificación del cientificismo argentino haya sido pensada como un anticipo de las polémicas que introduciría la visita. Sin embargo, casi en simultáneo con la circulación del número de **La Nota**, Unamuno dio a conocer en su columna del diario **La Nación** que el ansiado viaje a la Argentina había fracasado por una disposición gubernamental que le impedía salir de España. En su lugar, la Institución Cultural financió la llegada, a fines de julio de 1916, del filósofo José Ortega y Gasset (1883-1955) junto a su padre, José Ortega Munilla, y a Eduardo Maquina, ambos escritores. Entre 1905 y 1907 Ortega y Gasset se había formado en la escuela neokantiana de la Universidad de Marburgo fundada por Hermann Cohen (1842-1918) y proseguida por Paul Natorp (1854-1924). Según subrayaron una y otra vez las historias de la filosofía argentina, las conferencias de Ortega sobre el neokantismo revisado desde la fenomenología de Husserl consiguieron articular un importante frente contra la extendida cultura positivista local.<sup>10</sup> Sin embargo, como adelantamos, la revisión de las revistas culturales de época muestra que las disputas habían comenzado unos meses antes y habían tenido un importante impulsor en Unamuno, un filósofo y escritor hoy relegado pero entonces mucho más reconocido que Ortega. En esas disputas Astrada participó introduciendo la defensa de un antipositivismo vitalista asociado a las filosofías trascendentales inauguradas por el kantismo y proseguidas por la fenomenología. Y el antipositivismo vitalista sería una continuidad en su prolongado itinerario filosófico.

10 Miguel de Unamuno, "Mi fracasado viaje a esa Argentina", en **La Nación**, 25/06/1916. Las conferencias de Ortega y Gasset en Buenos Aires, tituladas "Introducción a los problemas actuales de la filosofía", fueron publicadas en José Ortega y Gasset, **Meditación de nuestro tiempo**, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Sobre las tesis filosóficas de Ortega y Gasset y su recepción, ver Mario Presas, "La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital", en **Revista de Filosofía y Teoría Política** n° 26-27, 1986, pp. 145-150; Medin Tzvi, **Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana**, México, Fondo de Cultura Económico, 1994.

Así, si bien las advertencias de Unamuno en **La Nota** dejaron de anticipar su llegada, ello no frenó la polémica. Dos números después, el semanario publicó una enérgica defensa del positivismo preparada por el filólogo argentino Matías Calandrelli (1845-1919), quien a sus sesenta años había abandonado los cargos universitarios, mas no el sarcasmo intelectual. Respondiendo a la provocación —e incluso al insulto— que Unamuno les había formulado a los positivistas, y reconociendo la importancia del **Facundo**, Calandrelli confesaba que no le encontraba sentido al término "cientificismo" ni al de "camellos" para referirse a los científicos argentinos. Allí reducía la "gravorrea del rector" de la Universidad de Salamanca al "filosofastrismo" y a la ignorancia científica. Ésta lo llevaría a preferir la lectura de los clásicos filosóficos, en lugar de aceptar que la filosofía había evolucionado a un estadio científico y que "la ciencia, dictaminando siempre a *posteriori*, [rehuye] metódicamente los problemas sin solución posible, las estériles discusiones sobre el alma, el espacio, el tiempo, lo infinito, lo absoluto, ese eterno 'jinetear en el vacío', esa ingenua pretensión de demostrar lo inconcebible, ese perpetuo indagar lo que no existe".<sup>11</sup>

La respuesta no tardó en llegar, pero no provino de Unamuno. Tres números después, un desconocido joven envió desde Córdoba una larga defensa de esos "problemas sin solución posible", titulada "Unamuno y el científicismo argentino". En el cuestionamiento a Calandrelli, Astrada encontraba la oportunidad de mostrarse como un agudo lector de Unamuno y un seguidor de las filosofías de Bergson y James. Al igual que Unamuno, el cordobés buscaba medir sus argumentos antipositivistas con los del científicista argentino más prestigioso, y en este caso la mención tácita a Ingenieros se realizaba con la alusión al posible "hermano intelectual" de Calandrelli, un "hombre tan famoso que escribía su autobiografía al mismo tiempo que nos hablaba de la mediocridad" —en referencia a **El hombre mediocre** de 1913— y al fundador de dos peligrosas empresas culturales, la biblioteca La Cultura Argentina —desde la cual Ingenieros venía publicando en ediciones económicas y de distribución masiva obras del pensamiento argentino hasta entonces de difícil acceso— y la **Revista de Filosofía**. Asumiéndose como un decidido vitalista, Astrada advertía sobre los riesgos de que la primera se ocupara de los fundamentos de la nacionalidad antes de que se desarrollara una vida espiritual y de que la segunda alimentara "la reacción materialista y biológica más baja que se conoce".<sup>12</sup>

El cordobés reforzaba la tesis de la diferencia cualitativa propuesta por Unamuno entre ciencia y filosofía, tesis que, durante buena parte del siglo XX, permanecería en disputa entre los dos amplios

---

11 Matías Calandrelli, "Cientificismo y filosofastrismo", *op. cit.*, p. 1043. Reproducido en el presente volumen.

12 Carlos Astrada, "Unamuno y el científicismo argentino", en **La Nota** n° 56, 02/09/1916, pp. 1110. Reproducido en el presente volumen.

frentes filosóficos, hoy actualizados en la rivalidad entre la llamada filosofía analítica o anglosajona y la filosofía continental. Mientras que los cientificistas buscaban una filosofía que se adaptara a los últimos desarrollos científicos —en el caso de Calandrelli y varios más, la física empírica distante de la introspección espiritualista—, los antipositivistas no dudaban de la existencia de un ámbito lógicamente anterior a la ciencia que autonomizaba a la filosofía respecto de las novedades científicas. Subrayaba Astrada: "la ciencia no nos lo puede dar en ninguna forma a este contenido subjetivo y sólo podríamos llegar a él por procedimientos netamente filosóficos".

La polémica continuó y se solapó con el ataque a Ortega y Gasset que inició el joven socialista científico Alberto Palcos (1894-1965) en **Nosotros. Revista mensual de literatura, historia, arte, filosofía y ciencias sociales** (1907-1943).<sup>13</sup> En respuesta a Astrada, Calandrelli envió a **La Nota** un escrito más largo que movilizaba la erudición positivista para ridiculizar al joven, "De Salamanca a Córdoba". En el número siguiente, el dibujante Ramón Columba (1891-1959) llamó la atención sobre esa "lucha filosófica" a través de una caricatura en la que Calandrelli le arrojaba un libro de Aristóteles a Astrada y éste se aprontaba a lanzar uno de James. Astrada contestaba con una intervención breve y sarcástica que pretendía dar por terminada la polémica, "Unamuno y ellos". Sin embargo, ésta continuaría con tres piezas más, dos provenientes de Calandrelli y una de Ingenieros. El silencio que guardó Astrada seguramente se vincule al reproche paterno ante la violencia verbal que retrató Columba. En efecto, el rescate de la polémica sugiere que a esa violencia se refiere el siguiente pasaje de la carta que recibió Astrada de su padre: "quiero, en primer lugar, que seas justo y generoso con el adversario [...] para que tengas derecho a exigir las mismas consideraciones. Ya te imaginarás lo doloroso que me será ver que te inconsideren [sic] e insulten y que las gentes tengan satisfacción en ello porque tú has agredido primero".<sup>14</sup>

13 Alberto Palcos, "José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía", en **Nosotros** n° 88, agosto de 1916, pp. 202-206. **Nosotros** ya era la revista cultural más importante de Argentina. Allí Palcos tuvo a cargo "Filosofía y psicología", una sección de difusión del cientificismo de la que aparecieron sólo un par de entregas con reseñas de libros y ensayos. Al año siguiente, Palcos dirigió la **Revista Socialista. Publicación mensual de doctrina y crítica socialista y cultura general** (1917) y luego los primeros años de **La Internacional. Órgano del Partido Socialista Internacional** (1918-1936). Asimismo, se erigió en un líder inicial de la fracción radicalizada de la Reforma y, como veremos, ello lo llevó a desplazar a un segundo plano su definición de la filosofía para compartir iniciativas político-intelectuales con Astrada y otros antipositivistas que participaban de esa fracción.

14 Citado por Guillermo David, *op. cit.*, p. 17. David data la carta citada en la primavera de 1916 y la asocia a "El espíritu y la historia", pero este escrito, sin duda, es posterior, no sólo porque se publicó en **Mente** n° 2 (junio de 1920) sino, sobre todo, porque con la "vida vertiginosa", la "encrucijada" y la "gran hora" aludía a la Revolución rusa. De ahí que propongamos que, si es correcta la datación, la carta remite a la disputa en **La Nota**. Por otra parte, David menciona que Arslán había visitado junto con Joaquín V. González la estancia de los Astrada en Córdoba. Seguramente, ese contacto paterno habilitó la participación del joven en una revista porteña de prestigio como **La Nota** y es posible que también confirmara al padre en ese rol de juez de la formación intelectual de su hijo que recorre esa carta y las posteriores.

En el número siguiente de **La Nota**, Calandrelli volvió a intervenir, sólo que entonces se escudó en el seudónimo de Benigno Bravo, un supuesto bibliotecario que replicaba con el artículo "De Venado Tuerto a Córdoba". Cinco meses después, en febrero de 1917, Calandrelli retomó en el mismo semanario la ridiculización del antipositivismo con "El terrorismo filosófico militante", un artículo que sí firmó con su nombre. Por su parte, el incansable polemista que era Ingenieros no pudo resistir la tentación de participar. Para ello, por un lado, se burló de la defensa que Astrada había realizado del "filósofo" Unamuno y se distanció de la física empirista de Calandrelli con "En defensa del señor Unamuno", una breve intervención firmada por un *alter ego* estudiantil y cordobés, Pedro Lascano, que apareció en **Ideas**. **Órgano del Ateneo de Estudiantes Universitarios** (1915-1919) de Buenos Aires, la revista estudiantil argentina más importante de entonces. Por otro, Ingenieros republicó en su **Revista de Filosofía** "El terrorismo filosófico militante" y la nota de Lascano, al tiempo que difundió el ensayo "Filosofía y filodoxia" de Raúl Orgaz y emprendió una sistemática refutación de las "seudo-filosofías kantianas" propiciadas por Unamuno, Ortega y Gasset, Bergson y otros. Desde 1917 la **Revista de Filosofía** publicó de modo sistemático artículos cientificistas recogidos de otras revistas o preparados por el prolífico Julio Barrera Lynch, el *alter ego* filosófico de Ingenieros.<sup>15</sup> Con esas publicaciones, la revista explicitó su defensa de la racionalidad científica como garantía no sólo del conocimiento, sino también de una posición política progresista —cuestión que será decisiva en la crítica de izquierda al fascismo y que tendrá su síntesis marxista en el polémico **El asalto de la razón** (1953) de Geog Lukács. Más allá de la **Revista de Filosofía**, Ingenieros sistematizó sus críticas al antipositivismo y cierta flexibilización de sus tesis cientificistas en dos libros, **Proposiciones sobre el porvenir de la filosofía** (1919), en el que volvió sobre los problemas metafísicos, y **Emilio Boutroux y la filosofía francesa** (1922), donde ofreció una explicitación de la dimensión sociológica que acompaña a la producción filosófica y con ello se ocupó de una cuestión que sería central en la obra de Pierre Bourdieu.

Para 1916 podía advertirse la división entre los dos frentes filosóficos en los que estaban implicadas las acusaciones políticas. Sin

---

15 Matías Calandrelli, "El terrorismo filosófico militante", en **Revista de Filosofía**, año 3, Vol. 3, n° 2, marzo de 1917, pp. 313-316; Raúl Orgaz, "Filosofía y filodoxia", en **Revista de Filosofía**, año IV, Vol. 2, n° 7 y n° 1, enero de 1918, pp. 116-118; Pedro Lascano, "En defensa del señor Unamuno", en **Ideas** n° 7, septiembre de 1916, pp. 471-473, y en **Revista de Filosofía**, año 2, Vol. 4, n° 6, noviembre de 1916, pp. 471-473. Por otra parte, José María Monner Sans, impulsor en su juventud del Ateneo de Estudiantes Universitario y de **Ideas**, es quien confiesa en sus memorias que el joven cordobés Pedro Lascano fue un *alter ego*, entre otros, desde los que Ingenieros se movió del ambiente intelectual local. Cfr. con José María Monner Sans, **Breves recuerdos de un largo pretérito**, Buenos Aires, Emecé, 1976, p. 185. Algunos de los artículos que desde la **Revista de Filosofía** buscaron la refutación del neokantismo fueron compilados, bajo el título "Filosofía: Ortega, Spengler y Croce", en Luis Alejandro Rossi (comp.), **Revista de Filosofía. Cultura - Ciencia - Educación**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, pp. 345-473.

embargo, como veremos, la oposición entre científicos y antipositivistas no impidió que, una vez que a mediados de 1918 estallara la Reforma y se abriera la disputa por la politización de los estudiantes, Ingenieros y sus discípulos compartieran tribunas en mitines, firmas de manifiestos y colaboraciones en revistas con quienes apostaban al antipositivismo siempre que éstos, como aquéllos, se definieran por la radicalización política de la Reforma. Es decir, la Reforma mostraba que las diferencias filosóficas —y las acusaciones de indefinición política, o incluso de conservadurismo, que los científicos realizaban a los antipositivistas— podían desplazarse a un segundo plano ante la común inscripción en un frente político-cultural dispuesto a inscribir al emergente movimiento estudiantil en las izquierdas; y ello incluso cuando para Ingenieros esas izquierdas debían vincularse al socialismo científico mientras que para Astrada y otros al vitalismo libertario.

Centrado en la figura del joven Astrada, el presente libro reproduce siete piezas de la polémica sobre el cientificismo: las cinco intervenciones que conforman el intercambio entre Calandrelli y Astrada, la caricatura de Columba y la *boutade* de Ingenieros. Con este rescate —y el de otros textos de Astrada— también propone una revisión de lo que el filósofo argentino Coriolano Alberini (1886-1960) señaló como la "reacción antipositivista" local. Pionero en la interpretación de la disputa argentina sobre el cientificismo, Alberini trazó un tácito paralelismo con las filosofías académicas alemana y francesa desde el que insistió en que la disputa argentina alcanzó la dimensión de una "reacción antipositivista" que lo tuvo al él mismo como el líder más agudo. Alberini consiguió convencer a varios intérpretes no sólo de la existencia de esa reacción, sino también de su propio papel protagónico.<sup>16</sup> Al igual que en otros países latinoamericanos, en Argentina los primeros filósofos profesionales fueron, a su vez, los impulsores del pasaje del cientificismo al antipositivismo. Y ello se debe a que, a diferencia del espacio europeo, lo que estaba en juego aquí no era sólo una definición de una filosofía dependiente o independiente de la ciencia, sino también una construcción académica que profesionalizara la formación y la práctica filosóficas y que inevitablemente reformulara la figura intelectual

---

16 Alberini puso a circular esa interpretación en diversos artículos publicados desde mediados de la década del veinte reunidos póstumamente: Coriolano Alberini, **Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina**, La Plata, Instituto de estudios sociales y del Pensamiento, FaHCE, UNLP, 1966. Entre los filósofos que siguieron esa interpretación se encuentran figuras tan diversas como Luis Farré (**Cincuenta años de filosofía argentina**, Buenos Aires, Peuser, 1958), Diego Pro (**Historia del pensamiento filosófico argentino**, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973) y Jorge Dotti (**La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta**, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992). En cambio, el liderazgo de Alberini es fuertemente matizado por Oscar Terán, quien remonta la reacción antipositivista a la fracción del modernismo ligada al ensayo **Ariel** (1900) del intelectual uruguayo José Enrique Rodó. Para la década de 1910 ya se habría establecido en Argentina la división entre una cultura científica, liderada por Ingenieros, y una cultura estética cuyo máximo referente era Leopoldo Lugones. Cfr. con Oscar Terán, **Historia de las ideas en Argentina: diez lecciones iniciales**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 155-226.

del filósofo y, con ello, la función que se le asignaba en la sociedad.<sup>17</sup> En ese proceso de "normalización" —según la caracterización de uno de los filósofos antipositivistas rivales de Alberini, Francisco Romero (1891-1962)—, varios antipositivistas definieron la función social de la filosofía desde la teoría de los valores o la axiología, disciplina filosófica que se concibió plenamente autónoma de la ciencia y vinculada de modo mediado con la política: el sujeto —y no los factores biológicos, económicos y geográficos— sería quien con sus valores impone la forma a la realidad.<sup>18</sup>

Luego de egresar de la Facultad porteña de Filosofía y Letras en 1911, Alberini comenzó a escribir esas historias de la filosofía que lo colocaban como el iniciador de la reacción antipositivista, al tiempo que propuso una axiología afín al nacionalismo de derechas y tejió una trama institucional que le permitió ocupar el decanato de la Facultad durante tres gestiones (1925-1928; 1931-1932; 1936-1940). Astrada, por su parte, abandonó sus estudios en Derecho y recién volvió a ser formalmente estudiante a mediados de 1927, cuando una beca de la Universidad Nacional de Córdoba lo habilitó a tomar cursos de filosofía en la Universidad de Colonia. Desconocemos los motivos que lo decidieron a dejar abogacía, pero sin duda no se vincularon al desinterés por el estudio y la política. De hecho, durante esa década publicó numerosos textos en periódicos y en revistas culturales y políticas que defendieron un antipositivismo vitalista distante de la sistematización de las axiologías, al tiempo que —como veremos en detalle— entre 1919

---

17 En la escala latinoamericana, las figuras que se destacaron en la profesionalización de la filosofía desde el antipositivismo fueron: para el caso mexicano, Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959), para el uruguayo, Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y para el peruano, Alejandro Deústua (1849-1945). En cuanto al antipositivismo argentino, Dotti propone un mapa organizador de sus impulsores. Allí, distingue entre figuras mediadoras —cuyos máximos exponentes son Korn y Rodolfo Rivarola— y figuras de ruptura —entre las que se destacan Alberini, Carlos Cossio y el "primer vanguardismo filosófico" que habrían conformado el Colegio Novecentista (1917-1919) e **Inicial. Revista de la Nueva Generación** (1923-1927). Cfr. con Jorge Dotti, **La letra gótica...**, *op. cit.*, pp. 149-227. La intervención de estas figuras recibió un nuevo análisis en Marcelo Velarde Cañazares, "La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920", **Cuyo** n° 30, Mendoza, junio de 2013, pp. 61-87. Si bien Astrada es incluido en esa vanguardia, la recuperación de sus textos juveniles y de fuentes vinculadas a Saúl Taborda y Deodoro Roca nos lleva a corregir ese mapa para añadir una dimensión de carácter política que decidió subdivisiones y la confluencia de figuras mediadoras con las de ruptura, pero también de antipositivistas con cientificistas.

18 La axiología de Alberini guardaba lazos mediados con el nacionalismo, mientras que la de Alejandro Korn y discípulos suyos como Romero, lo hacía con el socialismo eticista. Estos vínculos entre axiología y política, tan evidentes para los contemporáneos, sólo fueron relevados muy recientemente por la historiografía. Ver: Clara Ruvituso, "Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini", en Germán Soprano, Osvaldo Graciano y Sabina Federic (comp.), **El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas**, Buenos Aires, Prohistoria, 2010, 113-140; Lucas Domínguez Rubio, "¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argentina de la década del treinta", en **Lineas. Revue interdisciplinaires d'études hispaniques** n° 12, 2019. Disponible en línea: <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3395>

y mediados de la década del veinte esa opción filosófica confluyó en una vanguardia vitalista y libertaria orientada a radicalizar la Reforma Universitaria, primero, y luego a construir una reflexión metafísica y estética autonomizada de la ciencia y la política.

Antes de avanzar en el itinerario del joven Astrada, despejemos dos errores recurrentes. En ese año 1916 en que Astrada enviaba sus escritos a Buenos Aires para polemizar con Calandrelli, tenía lugar en Córdoba una intensa disputa en torno a la cultura clerical en la que, a pesar de las afirmaciones de algunos intérpretes, Astrada no estuvo abiertamente involucrado. El 30 de julio el abogado y escritor Arturo Capdevila (1889-1967) abrió un ciclo de conferencias en la Biblioteca Córdoba con una disertación sobre los incas. La comparación de esa civilización con la cristiana ofendió a la elite político-cultural católica que, desde el diario clerical **Los Principios** (1884-1992), impugnó la conferencia y reclamó la clausura del ciclo. La intelectualidad anticlerical de Córdoba reaccionó con la publicación, el 18 de agosto de 1916, de una breve declaración firmada por casi cien cordobeses vinculados a la cultura. Además, creó Córdoba Libre, asociación que reunió a un amplio frente liberal que sería revitalizada por Taborde, Deodoro Roca y Sebastián Palacio durante 1918, en el marco de la masificación de la Reforma. Algunos autores sostuvieron que la declaración llevó la firma del joven Astrada, aunque en realidad, la firma correspondía a Carlos Astrada Ponce, un abogado cordobés que por entonces compartía el buffet con Roca y que más tarde se vincularía al Partido Demócrata. Dos días después de la aparición de la declaración, el 20 de agosto, el ciclo continuó con una conferencia de Arturo Orgaz (1890-1955), quien también defendió la cultura anticlerical, en este caso a partir de la reflexión de "La obra cultural de Rivadavia".

En los años siguientes Orgaz se sumaría a la fracción roja de la Unión Cívica Radical y en la década del treinta al Partido Socialista.<sup>19</sup>

En 1917, esa sensibilidad liberal se expresó en **Cultura. Órgano del Centro de Estudiantes cordobés de derecho** y desde junio de 1918 en la revista quincenal **La Evolución Georgista. Órgano de la Sociedad**

---

19 Las conferencias que siguieron fueron: Deodoro Roca, "El modernismo en la literatura de América", 3 de septiembre; Julio Carri Perez, "Los caudillos en la historia argentina" 10 de septiembre; [José] Hiram Pozzo, "Plática cordobesa", 17 de septiembre; Luis Onetti Lima "Poema lírico 'Eva'", 8 de octubre; Ataliva Herrera, "Poema dramático en tres actos y verso 'Las vírgenes del sol'", 11 de octubre; Octavio Pinto, "El paisaje de la pintura", 15 de octubre (**La Voz del Interior**, 27/07/1916 al 15/10/1916, citado en Mina Alejandra Navarro, **Los jóvenes de la "Córdoba libre": Un proyecto de regeneración moral y cultural**, México, Nostromo, 2009, p. 107). La conferencia de Pozzo fue reproducida en Buenos Aires por el órgano del Ateneo de Estudiantes Universitarios junto a la aclaración de que fue pronunciada en carácter de miembro del Ateneo. Cfr. con Hiram Pozzo, "Plática cordobesa", **Ideas** n° 7, septiembre de 1916, pp. 84-98. Sobre la Asociación Córdoba Libre, Ana Clarisa Agüero y María Victoria López: "De la Sociedad Literaria Deán Funes a la Asociación Córdoba Libre. Dos estaciones del liberalismo y las elites de Córdoba (1878-1919)", en **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, 3° serie, n° 47, 2017, pp. 135-165.

**Georgista de Córdoba** (1918-1921). Astrada tampoco participó de esas dos instancias. Sucede que en 1917 el joven abogado Carlos Astrada Ponce era el primer vocal del Centro de Estudiantes de Derecho y seguramente las dificultades en el acceso de los documentos se combinaron con el silencio del filósofo Astrada sobre su participación en la Reforma para que, también en este caso, varios análisis sostuvieran erróneamente que había participado de **Cultura**. Desconocemos los motivos de su ausencia, pero ella nos sugiere que, si bien ya había abierto la polémica con los científicos progresistas de Buenos Aires, aún no le interesaba polemizar con los clericales-conservadores de la Facultad cordobesa de Derecho, en la que se había matriculado.

Quienes sí publicaron artículos en el único número de **Cultura** fueron el católico —y futuro enemigo de la Reforma— Arturo M. Bas junto con tres egresados clave del reformismo: Enrique Martínez Paz, Raúl A. Orgaz y Deodoro Roca. Además, se editó una veintena de reseñas —de libros, de la revista **Nosotros** y de las Ediciones mínimas de literatura preparadas por Samuel Glusberg en Buenos Aires— y seis breves notas que, desde la sección Acotaciones, precisaban la apuesta estudiantil. La lectura de **Cultura** confirma que en 1917 ya se habían reunidos varios de los que serían líderes intelectuales de la Reforma y que —como destaca Dardo Cúneo en su ensayo de 1978— una de sus guías iniciales era la Renovación Española nucleada en la Residencia de Estudiantes de Madrid.<sup>20</sup>

El director de **Cultura**, José Hiram Pozzo, había sido uno de los conferencistas del ciclo liberal. Este joven, que sería el primer secretario de actas de la Federación Universitaria Argentina (FUA), había dejado sus estudios de Derecho en Buenos Aires para concluirlos en Córdoba, donde se encargó de estrechar los contactos de Córdoba Libre con los porteños que animaban el Ateneo de Estudiantes Universitarios. Ya en 1922 Julio V. González hizo a un lado la participación de Bas para destacar la condición de precursora de la Reforma que representaba **Cultura**, y más aún "Rebeldía", acotación firmada por Juan Montes, pero proveniente de Alfredo Brandán Caraffa, uno de los futuros directores de **Inicial Revista de la Nueva Generación** (1923-1927) y entonces secretario de redacción de **Cultura**.<sup>21</sup>

---

20 Desde una afinidad socialista, Cúneo enfatizó la circulación de la Renovación Española entre los reformistas, al tiempo que sostuvo que no hubo ninguna circulación de la "contagiosa literatura política que estimulaba la Revolución Rusa", desvinculación que se confirma con los textos que acompañan la compilación que él mismo prologa pero que es desmentida por muchos de los textos aquí rescatados. Cfr. con Dardo Cúneo (comp.), **La Reforma Universitaria**, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1978.

21 Julio V. González, **La revolución universitaria**, Buenos Aires, Jesús Menéndez, 1922, p. 37. Con "Rebeldía" Brandán Caraffa actualizó en el espacio cordobés el llamado juvenilista que había formulado uno de los intelectuales de la Residencia de Estudiantes. Para los lectores de entonces, la intervención del cordobés remitía al discurso "Disciplina y rebeldía" que había pronunciado Federico de Onís en la Residencia el 30 de noviembre de 1915 y que se conocía en Argentina por las Publicaciones de la Residencia

Entre los estudiantes de Buenos Aires, los textos y autores vitalistas, espiritualistas, neokantianos y axiológicos que interesaban a Astrada eran difundidos por **Ideas. Órgano del Ateneo de Estudiantes Universitarios** (1915-1919), los **Cuadernos del Colegio Novecentista** (1917-1919) y **Atenea. Publicación bimestral de la Asociación de ex-alumnos del Colegio Nacional de La Plata** (1918-1920). Astrada no intervino en ninguna de las tres. Y ello a pesar de que, en tanto órgano de la "vanguardia antipositivista", los **Cuadernos** exploraban una posibilidad de la filosofía que también se advierte en varios artículos juveniles de Astrada publicados en **Temporalidad**, la de distanciarse del lenguaje científico de la **Revista de Filosofía** para vincularse a distintas expresiones literarias, como los estudios clásicos, la novela, la prosa y la poesía; vinculación ésta que proseguía la reacción antipositivista iniciada por el arielismo y que a comienzos de la década del veinte comenzó a ser la tesis fundamental de los estudios filosóficos en Buenos Aires.<sup>22</sup>

Fue **Ideas** la revista que con sus 22 números consiguió ser la más longeva del periodo; Astrada no envió ninguna colaboración a esos números, aunque uno de ellos sí difundió la crítica que Ingenieros le realizara a nuestro joven filósofo. En la pervivencia de **Ideas** entre 1915 y 1919 pesó, sin duda, el modo en que la revista tramitó el vínculo de los estudiantes con la política. Si bien su director, el estudiante de abogacía José María Monner Sans (1896-1987), militaba en el Partido Socialista, **Ideas** mantuvo hasta mediados de 1919 una suerte de pacto pluralista desde el que reunió a jóvenes preocupados por una "formación cultural integral" y adscriptos a programas político-culturales tan diversos como el catolicismo, la democracia progresista, el radicalismo y el socialismo. En 1919 el grupo trocó ese pluralismo en un pronunciamiento a favor del socialismo bolchevique y comenzó a publicar la revista político-cultural **Clarín** (1919-1920); fue entonces cuando Astrada se vinculó al grupo a través de una de sus encendidas defensas de la hora revolucionaria. En los años anteriores, en lugar de enviar colaboraciones breves a **Ideas** o a las otras dos revistas estudiantiles antipositivistas, el joven cordobés preparó su primer ensayo extenso, "Obermann: escepticismo y contemplación", y lo envió a la revista que ocupaba el centro del espacio cultural argentino, **Nosotros** (1907-1943).<sup>23</sup>

---

de Estudiantes. Otro texto de la sección Acotaciones, "Los profesores", retomó "La edad heroica", discurso de la Residencia editado en la misma colección, en este caso pronunciado por Luis de Zulueta.

- 22 Alejandro Eujanian, "El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista **Cuaderno** del Colegio Novecentista, 1917-1919", en **Estudios Sociales**, 2001, n° 21, pp. 83-105; Karina Vásquez, "Intelectuales y política: la 'nueva generación' en los primeros años de la Reforma Universitaria", en **Prismas. Revista de historia intelectual** n° 4, 2000, pp. 59-75; Natalia Bustelo, "Eugenio D'Ors en la Argentina. La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el Colegio Novecentista y la agrupación Córdoba Libre", en **Revista de Hispanismo Filosófico** n° 19, Madrid, 2014, pp. 33-54.
- 23 Carlos Astrada, "Obermann: escepticismo y contemplación", en **Nosotros**, n° 112, 1918, pp. 466-491.

En este ensayo de 1918 Astrada abandonó la defensa agresiva y asistemática del antipositivismo que había desplegado en **La Nota** para presentar una cuidada argumentación que si bien seguía inscribiéndose en el antipositivismo lo hacía, ahora, desde las contrastantes posiciones ante el sentimiento histórico, y por ello trágico, de la vida. Esa prosa era posible por el interés sostenido en el **Sentimiento trágico de la vida**, libro caracterizado por Astrada en la polémica de 1916 como "una de las obras más vigorosas que hayan brotado de la pluma de don Miguel de Unamuno". Sin embargo, en 1918 el joven ocultaba a su maestro filosófico. Esto es, a pesar de retomar los recursos argumentales de Unamuno, sus preocupaciones filosóficas, e incluso su repertorio de autores y escritos, Astrada no lo mencionaba. Entre los citados se encontraron Shakespeare, Amiel, Epicuro, Guyau y Kierkegaard —en lo que representa una recepción muy temprana de este último.<sup>24</sup>

La argumentación de "Obermann" se organiza en torno a dos personajes literarios que pertenecen al horizonte de referencia de Unamuno: Obermann de Ibsen y Brand de Senancour.<sup>25</sup> Brand condensa el vitalismo protestante de carácter pragmático mientras que Obermann encarna el espiritualismo ascético tendiente a la angustia. Como lo venía proponiendo Unamuno, Astrada despliega una dialéctica que, sin buscar una instancia superadora, expone tanto afirmaciones alternativas sobre la temporalidad y el sinsentido de la vida como la desconfianza a las síntesis racionales y progresivas de la realidad, tan valoradas por los cientificistas.

El vitalismo desde el que Astrada cuestionó la posibilidad de una síntesis no se cerraba en un conjunto de tesis filosóficas, sino que se abría a una serie de problemas y respuestas ligados a una amplia "sensibilidad". Ésta se apoyaba, sobre todo, en la lectura de Nietzsche, Unamuno, Bergson, Sorel y Simmel, y se caracterizaba por el rechazo

24 Unamuno fue el primer receptor de Kierkegaard en español. Poco antes de la publicación de "Obermann" se editó el primer libro en español de Kierkegaard por la Editorial América que dirigía en Madrid el escritor venezolano Rufino Blanco Fombona, ver Sören Kierkegaard, **Prosas de Sören Kierkegaard**, traducción del inglés de Álvaro Armando Vasseur, Madrid, Editorial América, 1918. También poco antes del texto de Astrada, el joven abogado Carlos Bogliolo preparó una suerte de reseña breve de esas Prosas que seguramente sea el primer texto argentino sobre el danés: Carlos Bogliolo, "Un filósofo danés. Sören Kierkegaard", en **Cuadernos del Colegio Novocentista** n° 4, febrero de 1918, pp. 17-29. La recepción de Unamuno inscribió a Kierkegaard en el vitalismo mientras que las lecturas de la década del treinta lo erigieron en un autor clave del existencialismo. Cfr. con Carlos Correas, "Historia del existencialismo en Argentina", en **Cuadernos de filosofía** n° 40, 1994, pp. 103-25.

25 Brand es el protagonista de la obra teatral homónima que Henrik Johan Ibsen publicó en 1866. Obermann protagoniza la novela romántica homónima de Étienne Pivert de Senancour, de 1804. Si bien es de Unamuno de quien Astrada retoma la posibilidad de hacer filosofía desde las figuras literarias, se trata de un recurso muy extendido y consagrado entre los defensores del antipositivismo, principalmente por Benedetto Croce. Sobre los autores y las preocupaciones recepcionados por Unamuno, ver Rafael Chabrán, "Unamuno y su biblioteca danesa", en **Revista de Hispanismo Filosófico** n° 19, Madrid, 2009, pp. 141-153.

de las explicaciones mecanicistas y racionalizantes del hombre y de los procesos históricos, así como por la postulación de la vida como un flujo de creación incesante. Desde la "metafísica de la vida", el vitalismo cuestionó la posibilidad de alcanzar verdades estables o ideales perennes, ambos no serían más que estructuras producidas por la cultura moderna que anquilosaba la vida. La búsqueda se reorientaba a que la intensidad de la vida volviera a irradiar la política, el arte, la economía y principalmente al individuo, a quien el *fluir vital* le exigiría acción, creación e intensidad.<sup>26</sup>

En 1943 Astrada republicó "Obermann" como el ensayo inaugural de **Temporalidad** postulando que con él se había iniciado su preocupación por la temporalidad, problemática que sería el impulso central de su reflexión filosófica. Sin embargo, lo cierto es que cuando en 1918 "Obermann" había alcanzado su primera circulación participaba, por un lado, de la disputa en torno al positivismo y, por otro, funcionaba como la plataforma filosófica desde la cual los textos inmediatamente posteriores de Astrada ensayarían una inscripción en el campo político libertario y bolchevique. Subrayemos que la decisión de Astrada de no compilar esos textos de 1919 y de los años siguientes en conjunción con la nula política estatal de preservación de los documentos de las izquierdas implicaron que la historiografía no advirtiera que "Obermann" había funcionado como plataforma de politización inminente. Ahora bien, la disputa filosófica local de la que participaba "Obermann" sí podía —y aún puede— reconstruirse, y en todo caso, si ella permaneció bloqueada, fue por la hermenéutica en la que insistió la crítica filosófica que se ocupó de Astrada. Efectivamente, la decisión de determinar el sentido de los textos filosóficos en la inmanencia que recorta cada texto venía impidiendo recuperar el particular sentido político-cultural que tuvieron.

El ataque iracundo que Astrada esbozaba en 1916 a las construcciones históricas deterministas se presentaba en 1918 como una nueva fuerza cultural que insinuaba una teoría del tiempo y de la historia que rivalizaba con las propuestas por Ingenieros y por Korn. En efecto, al colocar al sentimiento trágico como el principio del filosofar, "Obermann" se distanciaba tanto de las figuras a las que se habían asociado los desarrollos locales de la filosofía como de las concepciones del tiempo y de la acción moral que circulaban. Para pensar los inicios argentinos de la filosofía, Ingenieros en su **Evolución de las ideas argentinas** (1918) había retomado la dicotomía alberdiana entre el polo de filosofías anglosajonas-pragmatistas y el de filosofías latinistas-católicas, resaltando la importancia del primero. En cambio, Jaurès

---

26 Sobre las propuestas vitalistas argentinas, ver María Pía López, **Hacia la vida intensa...**, *op. cit.* Como citamos, allí se dedica un apartado a la obra de Astrada posterior a 1925, esto es, cuando —siguiendo los textos que recuperamos— el cordobés dejó de pensar el *elán vital* en estrecho vínculo con la apertura de un proceso histórico revolucionario para centrarse en la autonomía de la metafísica y la estética.

en sus conferencias de 1911, y Korn en los artículos luego compilados bajo el título **Influencias filosóficas en la evolución nacional** (1936), habían destacado el otro polo sólo por su espiritualidad, para desde allí emprender una superación laica y antipositivista del catolicismo. Astrada, por su parte, se valía tácitamente de Unamuno para desplegar una espiritualidad que prescindía de esa dicotomía y si encontraba un aliado local, éste era Mariano Barrenechea (1884-1949), quien poco antes se había interesado por el vitalismo de Nietzsche, Remy de Gourmont y Max Stirner y en los años veinte se especializaría en la estética musical al tiempo que ensayaría un vitalismo que saludaba tanto a Mussolini como a Lenin.<sup>27</sup>

En realidad, los artículos a partir de los cuales Ingenieros y Korn comenzaron a trazar en 1912 las primeras historias de las ideas argentinas no sólo estuvieron recorridos por la dicotomía entre pragmatismo y catolicismo. En el caso de Ingenieros, esa historia se inscribió, además, en un determinismo sociológico del que Ingenieros, poco a poco, iría distanciándose. Así, con **El hombre mediocre** (1913) esbozó una moral científicista que en **Hacia una moral sin dogmas** (1917) y **Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía** (1918) adquirió la forma de un sistemático "idealismo experimental", deudor de Emerson y de los progresos científicos. En cambio, Korn optó por un idealismo antipositivista que, sin romper con el determinismo, se prolongaba en una axiología empirista. En oposición a ambas tesis, el joven Astrada se valió, en 1918, de dos figuras literarias para concluir la caducidad de la concepción evolutiva del tiempo y de la historia, así como la necesidad de reemplazar las éticas expuestas por Ingenieros y Korn. Esas dos figuras, Obermann y Brand, le permitían explorar una concepción disruptiva y por ello antideterminista del tiempo y de la historia y, a su vez, barrían los principios a partir de los cuales las filosofías de Korn e Ingenieros construían sus respectivas éticas.

En el simultáneo combate contra el filósofo-científico y del filósofo-monacal que emprendía Astrada, Unamuno le ofrecía el asombro y la reflexión sobre las circunstancias de la propia vida como un modo de filosofar distante de los vicios del utilitarismo positivista y de la transmundanidad religiosa. En definitiva, desde el voluntarismo que acompañaba al vitalismo, Astrada radicalizaba el dualismo ontológico, o bien la diferencia cualitativa entre objetos, pasibles de tiempo, y sujetos, constituidos por la temporalidad y constituyentes de disrupciones en

---

27 José Ingenieros, **Evolución de las ideas argentinas**, Buenos Aires, Rosso, 1918/1920; Jean Jaurès, **Conferencias pronunciadas en Buenos Aires por el diputado socialista francés**, Buenos Aires, La Vanguardia, 1911; Alejandro Korn, **Influencias filosóficas en la evolución nacional**, Buenos Aires, Claridad, 1936; Mariano Antonio Barrenechea, "Remy de Gourmont", en **Nosotros** n° 78, octubre de 1915, pp. 84-86 y **Ensayos sobre Federico Nietzsche**, Buenos Aires, Nosotros, 1915. Lucas Domínguez Rubio, "Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn", en **Prismas** n° 21, 2017, pp. 75-94.

la secuencia temporal. Si en la década de 1930 ese dualismo primaría en los estudios filosóficos universitarios, a fines de la de 1910 aún restaban producirse varios desplazamientos. Y veremos entonces que, a distancia de Korn, Alberini y otros jóvenes ligados a la carrera porteña de Filosofía, Astrada optó por impulsar esos desplazamientos desde la cultura libertaria y la fracción radicalizada de la Reforma. Una apuesta que lo llevaría a participar de nuevas polémicas y de distintas iniciativas colectivas.

## **Vitalismo libertario en la "revolución" universitaria**

A mediados de 1918 estallaba en Córdoba la Reforma Universitaria. Lo que parecía un acotado conflicto local poco después se prolongó en un movimiento estudiantil de escala nacional con fracciones que intentaron vincularse tanto a los partidos e intelectuales de izquierda como al movimiento obrero y al creciente ciclo de agitación social que éste protagonizaba. Desde fines de 1917, la revolución liderada por Lenin, Trotsky y un puñado de bolcheviques venía conmoviendo el escenario político internacional. En Argentina la protesta social refrendaba tanto el miedo que reunía a las derechas como el entusiasmo ante una hora emancipatoria que recorría a las izquierdas. Para evitar el llamado al "caos bolchevique" se fundarían en 1919 la Liga Patriótica y la Asociación Nacional del Trabajo, mientras que la Iglesia lideraba la Gran Colecta Nacional Pro Paz Social; al tiempo que el entusiasmo ante el bolchevismo hacía crecer las bases obreras del anarquismo, del sindicalismo revolucionario y del socialismo.

El éxito de una revolución proletaria también impulsaba la reconfiguración de las líneas teóricas de las distintas fracciones de las izquierdas. En cuanto al anarquismo, en un comienzo casi todas sus tendencias apoyaron a la Revolución Rusa en tanto experimento político que debía transitar del comunismo marxista al comunismo anárquico. Sin embargo, hacia 1922 la escisión entre los "anarquistas puros" y los "anarco-bolcheviques" comenzaba a ser irreconciliable. Los últimos buscaban renovar el comunismo anárquico a partir del bolchevismo y acusaban a quienes rechazaban esa renovación de actuar como "cangrejos" que retrocedían ante las novedades históricas. La renovación implicaba reunificar las centrales obreras. Éstas se habían escindido en 1915 en una Federación Obrera Regional Argentina del IX° (FORA-IX), que reunía a socialistas y sindicalistas, y una Federación Obrera Regional Argentina del V° Congreso (FORA-V), de orientación anarco-comunista y renombrada como FORA Comunista entre 1919 y 1922, periodo en el que también adoptó como símbolo la hoz y el martillo. Los "anarquistas puros" no sólo se oponían a una reunificación que, entendían, implicaba la pérdida de la identidad anarco-comunista del sindicalismo, sino que, además, sostenían que el bolchevismo era incompatible con la doctrina libertaria y acusaban a los supuestos renovadores bien de "anarco-

dictadores", bien de no ser más que "camaleones" camuflados de anarquistas.

También el socialismo argentino discutió enérgicamente la adhesión o rechazo a Rusia, y con ello la posición ante la vía revolucionaria transitada por los bolcheviques. La fracción encabezada por el Comité Central —y sobre todo sus líderes Juan B. Justo y Nicolás Repetto— continuó apostando por la vía gradual o evolutiva que había logrado que Argentina fuera el primer país latinoamericano con algunos diputados y un senador socialistas.<sup>28</sup> Irónicamente, ese único senador, Enrique del Valle Iberlucea (1871-1921), fue el líder de los centros y grupos juveniles que reconocieron en Rusia el nuevo modelo socialista y que hasta enero de 1921 conformaron la fracción del "socialismo tercerista", esto es, promovieron la inscripción del Partido Socialista en la Comintern o Tercera Internacional que había sido creada en marzo de 1919 en Moscú.<sup>29</sup> El otro referente intelectual del socialismo tercerista fue José Ingenieros, quien en noviembre de 1918 explicó la "Significación histórica del movimiento maximalista" en un acto en el Teatro Nuevo de Buenos Aires colmado de socialistas y anarquistas y organizado por una de las fracciones de la Reforma Universitaria. Ingenieros se convirtió, además, en el representante más reconocido de la interpretación evolucionista de la Revolución Rusa, según la cual esa revolución completaba el ascenso histórico de la humanidad hacia la emancipación que había iniciado la Revolución Francesa. Más aún, imprimió esa interpretación en la fracción juvenil del Partido Socialista que participó de la Reforma Universitaria y que entre enero y agosto de 1920 editó en Buenos Aires los nueve números de la primera revista argentina **Claridad**, cuyo subtítulo fue **Revista socialista quincenal de crítica, literatura y arte** y su director, el joven José Barreiro.

Entre 1919 y 1922 la Revolución Rusa impulsó en Alemania, Italia, Hungría y algunos otros países europeos un período de intensa agitación social denominado Trienio Rojo. A pesar de que en nuestro

---

28 Sobre la conformación de la línea teórica gradualista en el socialismo argentino son fundamentales José Aricó, **La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina**, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; Juan Carlos Portantiero, **Juan B. Justo. Un fundador de la Argentina moderna**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999 y Horacio Tarcus, "Tercera recepción: Marx en los orígenes del socialismo argentino. De la edición del *Manifiesto Comunista* (1893) a la traducción de *El Capital* por Juan B. Justo (1898)", **Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012 (2ª ed. revisada y aumentada), pp. 267-408.

29 El Partido Socialista saldó su relación con el bolchevismo en su IV Congreso Extraordinario, realizado en enero de 1921 en Bahía Blanca, donde fue derrotado, por escasa diferencia, el tercerismo. Si bien del Valle Iberlucea y varios grupos terceristas permanecieron en el Partido, otros ingresaron al Partido Socialista Internacional, antecedente del Partido Comunista Argentino. Cfr. con Marina Becerra, **Marxismo y feminismo en el primer socialismo argentino: Enrique del Valle Iberlucea**, Rosario, Prohistoria, 2009; Emilio Corbière, **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, Buenos Aires, CEAL, 1984.

país la agitación fue bastante menor, es posible identificar —según muestra la documentada investigación de Andreas Doeswijk— un Trienio Rojo argentino.<sup>30</sup> Éste comenzó con la huelga de policías de fines de 1918 y las huelgas metalúrgicas de enero de 1919 —cuya represión violenta ha llevado a que se las conozca como la Semana Trágica— y tuvo su cierre a fines de 1921, cuando durante la "Patagonia Rebelde" fueron fusilados los peones en huelga de Santa Cruz. Entre los animadores de esa agitación social se encontraron no sólo los obreros anarquistas, socialistas y sindicalistas revolucionarios, sino también algunos grupos intelectuales y estudiantiles.

Desde un comienzo, el presidente de la nación, Hipólito Yrigoyen, intentó que los reformistas se convirtieran en una fuerza aliada capaz de consolidar a su propia fracción del radicalismo cordobés. Sin embargo, el diálogo que Enrique Barros (1893-1961), Gabriel del Mazo (1898-1969) y otros líderes iniciales de la Reforma mantuvieron con el yrigoyenismo no impidió que una entusiasta fracción —a la que se vinculó Astrada, e incluso Barros y Del Mazo— apostara a la incorporación de los estudiantes al Trienio Rojo. La fracción estudiantil radicalizada era saludada en diciembre de 1919 por Roberto Giusti, uno de los directores de la revista **Nosotros** y entonces un socialista partidario de los bolcheviques. Observaba Giusti en la revista estudiantil **Clarín** de Buenos Aires:

Nuestra juventud universitaria, que todavía era, hace pocos años, casi sin excepción mezquinamente tradicionalista y conservadora, hasta asombrar a los extranjeros que la comparaban con la de su propio país; esa juventud sin ideales y ninguna preocupación, salvo la de conquistar el diploma, milita ahora en el ejército de los intelectuales y trabajadores que riñen diaria batalla, en el periódico, la tribuna, el sindicato, contra todas las fuerzas del pasado que se oponen a la improrrogable y legítima renovación de la vida nacional. Bien sé que aún son los menos; pero ya son muchos, cuando antes eran poquitísimos, y su número va creciendo cada día.<sup>31</sup>

Dos años después, el pedagogo y codirector de la revista **Cuasimodo. Magazine interamericano** (1919-1922) Julio R. Barcos formulaba desde el anarco-bolchevismo un diagnóstico similar:

---

30 Andreas Doeswijk, **Los anarco-bolcheviques rioplatenses (1917-1930)**, Buenos Aires, CeDInCI, 2013. A éste se sumaron: Roberto Pittaluga, **Soviets en Buenos Aires. La izquierda de la Argentina ante la revolución en Rusia**, Buenos Aires, Prometeo, 2015; Hernán Camarero, **Tiempos rojos. El impacto de la Revolución Rusa en la Argentina**, Buenos Aires, Sudamericana, 2017.

31 Roberto Giusti, "Nuestra juventud", en **Clarín** n° 6, 02/12/1919, p. 4.

Es sorprendente y consolador el cambio que se ha operado en los últimos cinco años en el espíritu de la juventud argentina. Sólo hace diez años que los estudiantes asaltaban los locales gremiales y quemaban los diarios obreros en nombre de ese mismo patriotismo mazorquero con que los apóstoles del capitalismo han organizado la actual Liga Patriótica. Actualmente los estudiantes están provistos de una formidable escoba para barrer a los profesores reaccionarios que ostensible o solapadamente son enemigos de la reforma.<sup>32</sup>

El ingreso de los estudiantes a la cultura de izquierdas estuvo acompañado tanto por la llegada de los sectores acomodados de las clases medias a la universidad como por la intensa disputa en torno a la definición y el alcance de la Reforma. Entre los numerosos grupos que desde 1918 se asumieron reformistas, se encontraron quienes, como Astrada, intentaron extender los reclamos universitarios más allá de los claustros para participar de las reivindicaciones de las izquierdas y del creciente ciclo de protestas obreras. En el otro extremo, estuvieron los que, guiados por el joven Adolfo Korn Villafañe (1894-1957), impulsaron la identificación de la Reforma con un incipiente nacionalismo antiliberal y los que, como el primer presidente de la FUA, Osvaldo Loudet (1889-1983), sostuvieron que la Reforma significaba una moderada democratización del gobierno universitario y una renovación de los contenidos académicos distante de las preocupaciones de las izquierdas. Para imprimir al movimiento estudiantil un carácter izquierdista, uno nacionalista o uno exclusivamente universitario se volvió frecuente, tanto en Buenos Aires como en las ciudades universitarias de Córdoba, Rosario, Santa Fe, La Plata y Tucumán, la edición de revistas político-culturales, la convocatoria a huelgas, la redacción de manifiestos y la organización de actos y asambleas por parte de los distintos grupos reformistas.

El conflicto estudiantil cordobés se había iniciado a fines de 1917 aunque el estallido de la Reforma tuvo lugar el 15 de junio de 1918, durante la elección del nuevo rector. Entre los tres candidatos, los reformistas agrupados en la Federación Universitaria de Córdoba (FUC) apoyaron a Enrique Martínez Paz. Cuando supieron que mediante una maniobra fraudulenta la asamblea universitaria acababa de designar

32 Julio R. Barcos, "Problemas de la cultura argentina", en **Cuasimodo** n° 20, 04/04/1921. En la historiografía, la existencia de revistas estudiantiles reformistas, libertarias y bolcheviques fue descubierta y analizada por Horacio Tarcus en sucesivos artículos: "**Insurrexit**, revista universitaria", en **Lote** n° 6, diciembre 1997; "Hipólito Etchébère y Mika Feldman, de la Reforma Universitaria a la guerra civil española", en **El Rodaballo** n° 11-12, primavera 2000; "Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20", en **Revista Iberoamericana**, Vol. LXX, n° 208-209, julio-diciembre 2004, pp. 749-772; "Di tu palabra y rómpete: el corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista", en Alejandro Eujanian (comp.), **Dimensiones del reformismo universitario**, Rosario, HyA-UNR, 2018, pp. 95-135.

a Antonio Nores, profesor que lideraba la fracción antirreformista y dueño de la casa editorial del periódico **Los Principios**, los federados irrumpieron en el salón rectoral y mediante una revuelta impidieron que se sustanciara el nombramiento. Seis días después, la Federación preparaba un nuevo número de **La Gaceta Universitaria**. Ésta se abría con el reconocido texto que ha perdurado con el nombre de "Manifiesto liminar", firmado por la Junta Representativa de la Federación, y, en realidad, redactado por el joven abogado Deodoro Roca (1890-1942). A partir de una prosa sumamente estilizada que aportó frases hoy célebres, se narra la revuelta como el inicio de una redentora "hora americana", señalamiento que se revelaría exitoso, pues poco después jóvenes de países tan distintos a la Argentina como Perú y Cuba se reconocerían como partícipes de un movimiento estudiantil de escala latinoamericana cuyo momento inaugural habría ocurrido en la Córdoba de mediados de 1918.

A la orientación ofrecida por Roca se sumó la de otro abogado, Saúl Taborda (1885-1943). Como estudiante platense, Taborda había participado entre 1909 y 1910 de la Universidad Popular de La Plata, y en julio de 1910 había sido vocal del II Congreso Internacional de Estudiantes Americanos, organizado en Buenos Aires. Esa Universidad organizó ciclos de conferencias de extensión en locales obreros dictados por estudiantes y por los profesores socialistas Rafael Altamira, Alfredo Palacios, Enrique del Valle Iberlucea y Víctor Delfino. A ellos se sumó Alicia Moreau (1885-1986), entonces estudiante de medicina y militante socialista dedicada, sobre todo, a las actividades del Ateneo Popular que presidía Del Valle Iberlucea. Además, Taborda venía desplegando tópicos libertarios en sus piezas teatrales **La sombra de Satán** (1916) y **El mendrugo** (1917), en su novela **Julián Vargas** (1918) y en la introducción que preparó a **Naranja en flor: Poesías** (1918) del poeta anarquista José de Maturana. Participaba, también, de la sociabilidad liberal, fundamentalmente, aquella ofrecida por la Sociedad Georgista de Córdoba y su órgano, **La Evolución Georgista** (1918-1921).<sup>33</sup>

33 Dado que aún no contamos con una reconstrucción y análisis de la obra del joven Taborda, introduzcamos algunas precisiones sobre su intervención estudiantil. Por un lado, en el congreso estudiantil de 1910 participó en calidad de uno de los treinta vocales de la sección "Derecho y ciencias sociales", que discutió la "condición económica y legal del obrero; el obrero universitario; posibilidad del tipo en América". Allí defendió la democracia y la educación cívica para la participación electoral. Cfr. con Luis Méndez Calzada y Alfredo E. Ferrario (comp.), **Trabajos presentados a las Secciones del II Congreso Internacional de Estudiantes Americanos**, t.I, Buenos Aires, Federación Universitaria de Buenos Aires, 1914, p. 101-102. Taborda logró la aprobación de sus dos mociones: que "las Universidades Americanas implantaran una cátedra de Legislación Obrera" y "que se agreguen bolillas pertinentes en los programas de Derecho Internacional" (*Ibid*, p. 16). Por otro lado, en el marco de la Universidad Popular la disertación de Taborda sobre "El derecho" habría contado con un público de entre 100 y 150 obreros. Las otras disertaciones estudiantiles fueron: "Máquina a vapor", de Víctor D. Etcheverry; "Cómo debe el obrero criar a sus hijos", de Ricardo Calatrón; una conferencia del mismo título impartida por Francisco Legarra; "Causas que contribuyen a formar un delincuente", de Jorge Ferri; "Jornada de 8 horas: necesidad de su reglamentación", de Esteban Berga; "Educación popular y escuela moderna", de C. [?]

Ante el conflicto estudiantil Taborda se apresuró a realizar una edición propia de sus **Reflexiones sobre el ideal político de América Latina**, un ensayo de más de cien páginas, aparecido a mediados de 1918, que ofrecía una aproximación sistemática al programa anticlerical y libertario de la "hora americana". Para su difusión Taborda organizó veladas de lectura de fragmentos del texto a las que invitó a los casi ochenta veinteañeros de las distintas universidades argentinas que a mediados de julio llegaron a Córdoba para participar del Congreso Nacional de Estudiantes, esto es, del primer debate político-ideológico masivo sobre la Reforma. Durante ese Congreso, la democracia corporativa de cuño libertario propuesta en las **Reflexiones...** se hizo presente, además, a través del proyecto de democracia universitaria presentado por el estudiante de Derecho Emilio Biagosch (1893-1957), por entonces director de **La Gaceta Universitaria. Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba**, y dos años después participe, junto a Roca, Taborda, Astrada, Américo Aguilera (1899-1938) y Ceferino Garzón Maceda (1895-1969), del grupo Justicia, la vanguardia filosófica-política desde la que Astrada se sumó a la Reforma.<sup>34</sup>

Los contenidos de las cátedras y la organización institucional de la universidad cordobesa tenían un sesgo clerical-conservador distante de las otras dos universidades nacionales, la de Buenos Aires y la de La Plata. Además, apenas mil estudiantes asistían, en Córdoba, a la universidad. Ambos rasgos tornaban decisivo un tramado de alianzas que permitiera prolongar y masificar el movimiento. En el espacio cordobés se revitalizó el frente liberal cuya tribuna más importante fue el diario local **La Voz del Interior**. Desde la Asociación Córdoba Libre, Roca, Taborda y, sobre todo, Sebastián Palacio, propusieron un liberalismo que lograba movilizar a 15.000 personas, y que reunía a radicales, demócrata-progresistas, socialistas, anarquistas y georgistas en torno

---

Calderón y "El trabajo de las mujeres y los niños", de Fernando de Andreis. Entre las conferencias de los profesores, las de Altamira, Moreau y Palacios convocaron a más de 800 personas. Para 1910 se previeron las conferencias de Juan B. Justo y Adolfo Posada (*Ibid.*, pp. 235-236). Sobre la participación de Taborda en la Reforma, ver Matías Rodeiro, "Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927", en **La Biblioteca** n° 14, 2013, pp. 427-463; Ana Clarisa Agüero, Carla Galfione, Alejandro Eujanián, Ana Teresa Martínez, Fernando Diego Rodríguez, Ezequiel Grisendi y Natalia Bustelo, "Dossier 1918, Saúl Taborda y la Reforma Universitaria", en **Políticas de la memoria** n° 16, 2016, pp. 254-276.

- 34 Garzón Maceda y Biagosch formaron parte de la primera Junta Directiva de la FUC y por eso el Manifiesto liminar llevó sus firmas. Los ocho números de **La Gaceta universitaria** que dirigió Biagosch entre los agitados meses de mayo y agosto de 1918 fueron la tribuna de las últimas noticias sobre el movimiento estudiantil cordobés, de detallados proyectos de reforma académica y de definiciones ideológicas que conectaban los reclamos estudiantiles con el movimiento de cambio social. Cfr. con Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, voz "Emilio Biagosch", en **Proyecto Culturas Interiores**, <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2020. Para un contrapunto entre el joven Garzón Maceda y su padre, ver Ana Clarisa Agüero, "Estudiantes reformistas. Notas sobre la experiencia, las generaciones y las ideas (1880/1935)", en Pablo Buchbinder (ed.), **Juventudes universitarias en América Latina**, Rosario, HyA-UNR, pp. 75-103.

a un anticlericalismo que simpatizaba con el bolchevismo y ponía en continuidad los reclamos estudiantiles con la emancipación demandada por el movimiento obrero, el incipiente movimiento feminista cordobés y el librepensador —que organizaría en diciembre de 1918 en Córdoba un masivo congreso nacional.<sup>35</sup>

Si bien la historia de la Reforma no le ha reconocido a Astrada un protagonismo tan central como el de Roca y Taborda, lo cierto es que, al menos desde mediados de 1919, él fue también uno de los guías revolucionarios del movimiento estudiantil. Un testimonio de ello lo ofrece el primer discurso incluido en este volumen, "En esta hora que vivimos...". Astrada leyó ese encendido texto ante la multitud que el 15 de junio de 1919 asistió al Teatro Rivera Indarte de Córdoba para celebrar el primer aniversario de la "revolución" universitaria. La reseña del "mitin universitario" aparecida en **La Voz del Interior** nos permite saber que el acto fue organizado por la FUC y que lo abrió el federado Luis Ruiz Gómez. A esas palabras siguieron las de Astrada. Luego subió al palco José M. Pausa, quien habló en nombre de la Liga de Libre Pensamiento de Córdoba y fue sucedido por una de las figuras centrales del movimiento liberal de 1916, Arturo Orgaz. El acto se cerró con las palabras de un líder de la federación estudiantil, Enrique Barros, quien polemizó con Ruiz Gómez. Astrada pronunció el discurso que alcanzó mayor difusión en la prensa reformista. Fue reproducido, al menos, en **La Voz del Interior** y en el número inaugural de la **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho**, que fundó Biagosch al dejar la dirección de **La Gaceta universitaria**. Ésta, en su número del 1º de septiembre de 1919, reseñó la nueva revista del Centro de Estudiantes destacando el "trabajo salpicado de brillantes y oportunas citas" del señor Astrada, quien "opina que: 'Nuestro instinto nos dice que una nueva Era, es una nueva manera de partir el pan' y termina diciendo 'el timón está roto: lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia la muerte...'"<sup>36</sup>

35 Los manifiestos de Córdoba Libre se pronunciaron no sólo a favor de la democratización de la universidad, sino también del reclamo central del georgismo, esto es, la ley de enfiteusis, y de los núcleos del movimiento librepensador y del feminista, a saber, la separación de la Iglesia y el Estado, el divorcio y la laicidad de la enseñanza. En agosto de 1918 la asociación editó el primer —y aparentemente único— número de un breve periódico que, filiándose en el liberalismo jacobino, se nombró **La Montaña**. Una similar filiación se advierte en **El burro. Semanario anti-clerical ilustrado** (1918-1919), editado en Córdoba y central en la organización del Congreso de Librepensamiento de 1918. Cfr. con **Proyecto Culturas interiores** (<http://culturasinteriores.fyh.unc.edu.ar>) las voces: "Asociación Córdoba Libre", a cargo de las voces Ana Clarisa Agüero, "**La Montaña. Publicación de Córdoba Libre**", Natalia Bustelo, y "I y IX Congreso de Librepensamiento. Córdoba, 1908 y 1918", María Victoria Nuñez. Cfr. también con Ezequiel Grisendi, "Contra nuestro feudalismo: intelectuales y política en la expansión del georgismo en Argentina (Córdoba, 1914-1924)", en **Nuevo mundo—Mundos nuevos**, diciembre de 2015. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68743>.

36 "Bibliografía", en **La Gaceta Universitaria** n° 21, 01/09/1919, p. 6; Carlos Astrada, "La conmemoración de la Revolución Universitaria. La fiesta del Rivera Indarte. Discurso del sr. Carlos Astrada", en **La Voz del Interior**, 19/06/1919, reproducido también bajo el título "En esta hora que vivimos", en **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho**

Como lo hará en sus textos inmediatamente posteriores, Astrada insistió allí en el vínculo entre la Reforma y los programas emancipatorios. En ese sentido, el acto no se solidarizaría sólo "con la obra iniciada, es decir, con un pasado, sino también con un porvenir, con nuestro porvenir". La Revolución Rusa y las revueltas cordobesas parecían permitirle explicitar la dimensión política, y específicamente anticapitalista, de esos dilemas vitales que en "Obermann" lo habían mostrado como un sutil seguidor de Unamuno y un decidido objetor de la matriz cientificista. Astrada le aseguraba al movimiento estudiantil que se estaba viviendo una hora revolucionaria y, a diferencia de los otros oradores, lo hacía desde las lecturas vitalistas de cinco filósofos: Kant, Nietzsche, Guido de Ruggiero, Fichte y Stirner. El estallido de la Reforma no sería el correlato del desarrollo de las leyes biológicas o económicas, sino la irrupción de una voluntad capaz de terminar con los dos corsets que acorralarían al pensamiento y a la vida: la religión, por un lado, y la "doctrina del progreso" y el materialismo determinista, por otro. Con la Reforma se abriría la posibilidad de una era "vívida intensamente" y guiada por el amor, la rebeldía y otras "inquietudes espirituales". Astrada insistía en que esas inquietudes tenían importantes difusores y entonces sí mencionaba a Unamuno junto con varios pensadores destacados por éste: Jaurès, Nietzsche, Guyau, Goethe, Gorki, Dostoievski y d'Ors, entre otros. Para que la posibilidad que venía anunciando la filosofía se realizara sería necesario que "la voluntad y el pensamiento de los hombres" quebraran la inercia histórica, esto es, que intervinieran en la mecánica temporal poniéndole fin al capitalismo y conquistando no sólo la justicia, sino también esa libertad individual que era central en el anarquismo.

La contradictoria e irresoluble dialéctica de la vida que encarnaban Obermann y Brand aquí se manifestaba en las figuras del héroe, la juventud, la rebeldía, las emociones y la vida espiritual e histórica. Si los giros y tópicos vitalistas venían teniendo una presencia difusa en la cultura argentina, la Reforma y la Revolución Rusa decidían al joven cordobés a precisarlos desde lo que terminaría por identificarse como un anarquismo bolchevique. Más certeramente, el nuevo contexto nacional e internacional motivaba a Astrada a formular su primera crítica al capitalismo: "Terminada la guerra europea —contienda entre dos capitalismo— se inicia en el mundo una verdadera cruzada para conquistar la libertad y la justicia". La experiencia rusa dislocaría el tiempo y prometería la "supresión de la explotación del hombre por el hombre, iniciando una nueva etapa para la vida de la humanidad". Pero el entusiasmo revolucionario y vitalista no podía dejar de advertir — como tampoco lo hacían Giusti y Barcos— que desde enero de 1919 otra parte de la juventud argentina formaba grupos de choque antiobreros en la Liga Patriótica, a los que en octubre se sumarían las actividades de

---

nº 1, Córdoba, agosto de 1919, pp. 6-13. En el presente volumen se reproduce la primera versión y su título original.

la Gran Colecta Nacional. Para rebatir a esa juventud patriótica, Astrada proponía un significado "auténtico", vitalista y libertario, de patriotismo. Éste no debería orientarse por el pasado y los recuerdos, sino por el porvenir y la esperanza, es decir, por la "voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad".

En definitiva, la interpretación de la Reforma propuesta por Astrada en el Teatro Rivera Indarte apelaba al vitalismo filosófico para proseguir y precisar esa interpelación a los estudiantes como actores políticos de un inminente cambio revolucionario que ya contaba con la guía de Taborda, Roca y Biagosch. Ahora bien, si en Córdoba el llamado revolucionario se realizaba desde el vitalismo, en Buenos Aires encontraba a sus líderes más entusiastas en jóvenes que, como Gregorio Bermann y Alberto Palcos, se definían como socialistas y discípulos científicistas de Ingenieros, o bien abiertos enemigos del vitalismo.

Antes de recorrer las intervenciones de Astrada que sucedieron al discurso, adelantemos las dos operaciones político-intelectuales desde las que comenzaba a articularse su obra juvenil. Por un lado, Astrada politizaba la filosofía al punto que argumentaciones como las de Kant, Unamuno, Spengler y Ortega y Gasset eran juzgadas a partir del lugar que asignaban a la emancipación humana en clave vitalista. Por otro, cuestionaba, de las familias de las izquierdas locales, su acendrada tradición socialista de corte determinista y evolucionista, y especialmente a la fracción que en 1919 se negó a reconocer la apertura de un ciclo revolucionario y continuó apostando a que el fin del capitalismo se alcanzaría de modo gradual. Estas operaciones alejaban a Astrada del magisterio de Ingenieros que señala González en el pasaje que citamos al comienzo de esta introducción. Ingenieros y sus discípulos fueron decididos rivales filosóficos de Astrada, Taborda y otros vitalistas cordobeses. Y sin embargo, como mencionamos, el compartido entusiasmo revolucionario les permitió reunirse en un común frente orientado hacia la radicalización de la Reforma.

Para fortalecer el vitalismo libertario del naciente movimiento reformista, Astrada aceptó encabezar la lista de representantes de la FUC en el 2º Congreso Universitario Argentino previsto, sin éxito, para septiembre de 1919 en la convulsionada ciudad de Santa Fe. **La Gaceta Universitaria** listó los nombres de los delegados y, subrayando la excomunión de la Reforma que impulsaba, declaró que la tarea de los delegados era "reafirmar el credo de democracia universitaria y sus anhelos de mejoramiento moral de todas las clases sociales del país".<sup>37</sup>

---

37 Completaban la lista: Biagosch, Oscar Orgaz, Américo Aguiar Vázquez, Cortés Plá, Ismael Bordabehere, Luis Ruiz Gómez, Agustín Larrauri, Enrique Barros y Horacio Miravent. Los suplentes eran Juan Lazarte, Garzón Maceda, Luis Soler y J. Urreztarazo. "2º Congreso Nacional de Estudiantes", en **La Gaceta universitaria** n° 20, 25/08/1919, p. 7.

En octubre, la federación universitaria y la federación obrera encabezaron la conversión de la Asociación Córdoba Libre en el Comité de Agitación Liberal, desde el que articularon una serie de actos que buscaban contrarrestar a los animadores locales de la Gran Colecta Nacional. En 1922 Astrada se destacaría como figura central de ESE Comité; sin embargo, a fines de 1919 no parece haber sido parte del elenco de oradores sino del auditorio y de los asistentes a las movilizaciones.

La siguiente intervención de Astrada luego del discurso "En esta hora que vivimos" la encontramos en el número de enero de 1920 de la revista estudiantil porteña **Clarín**, donde colaboró con un texto que corrigió las críticas que Unamuno le había formulado al grupo filobolchevique francés Clarté que lideraba Henri Barbusse. **Clarín** fue editada entre septiembre de 1919 y marzo de 1920 por el Ateneo de Estudiantes Universitarios que venía actuando en Buenos Aires desde 1915. A mediados de 1919, el Ateneo abandonó el pluralismo político para definirse a favor de la lucha que libraban los oprimidos y vincularse a la FORA-IX y al Partido Socialista Internacional, que en 1922 se convertiría en el Partido Comunista. Al igual que el joven José Carlos Mariátegui (1894-1930) con la revista limeña **Nuestra época** (1918), y que el poeta libertario Evar Méndez (1888-1955) con el quincenario porteño **Martín Fierro** (1919), los ateneístas se entusiasmaron con el periodismo político del semanario madrileño **España** (1915-1924) que había fundado Ortega y Gasset y que por entonces dirigía Luis Araquistain. Ello los llevó a sumar a la voluminosa revista bimestral **Ideas**, de corte cultural, el quincenario de ocho páginas **Clarín**. En los hechos, la aparición de este último —que en definitiva reflejaba la politización del grupo— derivó en el cierre de **Ideas**.<sup>38</sup>

Roberto Giusti, José Ingenieros y Alfredo Palacios enviaron a la nueva revista estudiantil colaboraciones que exaltaban el momento revolucionario. Desde Córdoba, también Astrada buscó estrechar vínculos con esos jóvenes y lo hizo a través de "Por el camino infinito...", una breve intervención en la que seguía desplegando su perfil de polemista. Unamuno había afirmado en **La Nación** que no se debía apoyar a Clarté porque alentaba un pacifismo ingenuo que terminaba por negar la lucha y otras antinomias sociales. Astrada analizaba esas antinomias que tanto conocía, esta vez, distanciándose de su maestro filosófico. El cordobés les advertía a los jóvenes radicalizados de Buenos Aires que la defensa del pacifismo no sólo era un sofisma, sino que, además, se asentaba en un insostenible conservadurismo político, pues Unamuno daría por

38 Agradecemos a Hugo Biagini el señalamiento de la importancia del grupo y el acceso a la colección completa de **Ideas**. Sobre el grupo, ver Hugo Biagini, **La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados**, Buenos Aires, Capital Cultural, 2012, pp. 199-202; y Natalia Bustelo, "La construcción de la familia estudiantil de la Reforma Universitaria. El Ateneo de Estudiantes Universitarios (1914-1920) de Buenos Aires y sus publicaciones periódicas **Ideas** y **Clarín**", en **Políticas de la Memoria** n° 14, 2013, pp. 63-78. Sobre los dos números de la revista que Mariátegui dirigió junto con César Falcón y Feliz del Valle, ver Alberto Tauro, "Sobre la aparición y proyección de **Nuestra Época**", en **Nuestra época**, ed. facs., Lima, Amauta, 1994.

descontado que era imposible superar las antinomias y con ello llamaría a la "no acción".

Sin embargo, Astrada revertiría pronto esa acusación de conservadurismo lanzada hacia su maestro. El hallazgo de otros de sus escritos juveniles nos sugiere que esa acusación respondía a una exageración orientada a presentar sus tesis sorelianas. En efecto, si bien en julio de 1920 corrigió algunas líneas de "Por el camino infinito..." y lo reeditó como "Antinomias sociales y progresismo" en el tercer número de la revista cordobesa **Mente** (1920), en septiembre de ese mismo año firmó una solicitud que defendía la "obra de rebeldía" de Unamuno ante "la España dinástica y jesuítica" que lo había condenado a prisión. El breve texto era firmado por los seis cordobeses que acababan de reunirse en el grupo Justicia y se cerraba aclarándole a Unamuno que seguían "con simpatía y admiración vuestra actuación de militantes de la civilidad. El vigor de vuestra obra, tan identificada con vuestra vida, presta singulares relieves a vuestra noble figura de humanista, de humanista de los tiempos nuevos".<sup>39</sup> Más aún, Astrada volvería a defender a Unamuno en febrero de 1924, al encabezar la denuncia colectiva del confinamiento que le había impuesto al español la dictadura de Primo de Rivera. En esa ocasión Astrada prepararía un artículo en el cual, además de declararlo "maestro y amigo", lo consagraría como "genial agitador de los problemas eternos y teorizador apasionado de todas las ideas que preocupan al pensamiento actual".<sup>40</sup>

En cuanto a la intervención de enero de 1920, en la exacerbación de sus diferencias con Unamuno, Astrada encontraba la posibilidad de criticar el pacifismo de Clarté y de defender el vitalismo de Georges Sorel, el ideólogo del sindicalismo revolucionario que en 1906 había compilado sus artículos aparecidos en la prensa sindicalista como **Reflexions sur la violence** y que en 1920 apoyaba al bolchevismo y, sobre todo, a la acción heroica de Lenin. Astrada retomaba el señalamiento de Sorel de que para resolver las antinomias sociales e instaurar una sociedad más justa y libre, debía abandonarse el parlamentarismo y era inevitable ejercer la violencia revolucionaria. Como lo habían hecho Ingenieros, Giusti y Palacios en la misma revista estudiantil, Astrada

39 Saúl Taborda, Deodoro Roca, Américo Aguilera, Emilio, Biagosch, Carlos Astrada y Ceferino Garzón Maceda, "Mensaje a Unamuno", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 18/09/1920. La crítica a Unamuno y la posterior defensa se ofrecen como interesantes indicios del uso estratégico que hicieron los reformistas de los "maestros de la juventud". Como iremos mostrando en la presente introducción, el joven Astrada, al igual que otras figuras y grupos reformistas, no optó por un único guía intelectual, sino que su opción por un vitalismo anarco-bolchevique se respaldó en citas y referencias a figuras consagradas, como Unamuno, Ortega y Gasset, D'Ors, Rolland, Barbusse y Simmel, entre otros. Ello no les impidió explicitar sus distancias cuando esos referentes asumían posiciones conservadoras, como fue el caso de Unamuno ante Clarté y el de Ortega y Gasset cuando en 1923 sostuvo el "ocaso de las revoluciones".

40 Carlos Astrada, "Unamuno, maestro y amigo", en **La Voz del Interior**, 27/02/1924. Manifiesto colectivo, "El confinamiento de Unamuno: Por la libertad de pensamiento", en **La Voz del Interior**, 24/03/1924. Ambos reproducidos en el presente volumen.

defendió el advenimiento de una nueva sociedad filiada a la experiencia antiparlamentaria rusa, aunque lo hacía desde un sorelianismo ausente tanto en aquellos intelectuales como en Clarté. Este grupo participaría del "camino infinito de la emancipación social", sobre todo porque mostraba "que hay que trabajar por el advenimiento de una humanidad mejor, [que] para emprender esta magna obra debemos comenzar por aceptar los dictados del pensamiento o sea crear la soberanía del espíritu". A Clarté le faltaría aún alejarse tajantemente del pacifismo y de "la falacia del progresismo" —o del socialismo evolucionista— que, como había denunciado Sorel "en obras admirables" por su "amplitud y penetración nada comunes en los libros de índole económico-social [...] ha culminado en la democracia parlamentarista".<sup>41</sup>

En los textos que publicó entre 1920 y 1922 Astrada continuó indagando el entramado teórico y político que había construido, esto es, la dialéctica vitalista de Unamuno, la exaltación heroica de Guyau, Nietzsche y Stirner y la épica revolucionaria y libertaria de Sorel, Bakunin y Kropotkin. Un entramado que constituye el núcleo de los tres números conservados de **Mente**, la revista con la que durante 1920 Astrada trabajó colectivamente por el advenimiento de la justicia.

## La revista anarco-bolchevique **Mente** en la trama de la Reforma

Los estudios sobre el movimiento estudiantil latinoamericano han subrayado que en su expresión peruana la Reforma dio origen a la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y en la cubana fue central en la fundación del Partido Comunista. En cambio, en la Argentina los estudiantes se habrían identificado con una izquierda moderada que, sin una clara traducción política, convergió con el arielismo, la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset y el antiimperialismo latinoamericano. Esta lectura es cuestionada por la reconstrucción que realizó el líder anarquista Juan Lazarte (1891-1963), por la historiografía del Partido Comunista y, como ya señalamos, por la investigación sobre la historia intelectual de las izquierdas emprendida por Horacio Tarcus.<sup>42</sup> Desde distintas perspectivas, esos análisis han mostrado que los saludos a los estudiantes revolucionarios que realizaron Guisti, Barcos y Astrada en los artículos citados efectivamente se correspondieron con la presencia de grupos que, lejos de la izquierda moderada, hicieron que una parte de la Reforma participara del Trienio Rojo argentino. Y a esos artículos se suma una decena de revistas estudiantiles y revolucionarias editadas

---

41 Carlos Astrada, "Por el camino infinito..", en **Clarín** n° 11, 06/01/1920, pp. 8-9; republicado, con muy pocas modificaciones, como "Antinomias sociales y progresismo", en **Mente** n° 3, Córdoba, julio de 1920, pp. 2-4. En el presente volumen se reproduce la primera versión y su título original.

42 Juan Lazarte, **Líneas y trayectorias de la Reforma Universitaria**, Buenos Aires, Argos, 1935; Bernardo Kleiner, **20 años de Movimiento Estudiantil Reformista, 1943-1963**, Buenos Aires, Platina, 1964; Gustavo Hurtado, **Estudiantes, reforma y revolución**, Buenos Aires, Cartago, 1990.

durante aquel trienio. Ellas nos permiten precisar no sólo la apuesta de la fracción radicalizada de la Reforma, sino también la participación de Astrada en ella.

La primera revista de esa trama fue **Bases. Tribuna de la juventud** (1919-1920). Ésta se editó en Buenos Aires bajo la dirección del joven socialista tercerista Juan Antonio Solari, quien explicitaba la buscada unión obrero-estudiantil fechando el primer número el día del trabajador, el 1º de mayo de 1919. Poco después, aparecían en Buenos Aires la mencionada **Clarín** (1919-1920), **Insurrexit. Revista universitaria** (1920-1921) y **Hoy** (1920). En Montevideo el joven Carlos Quijano comenzaba a publicar **Ariel. Órgano del Centro estudiantil** (1919-1931). Los reformistas radicalizados de La Plata editaron **Germinal** (1919-1920) y **Alborada. Tribuna del Ateneo estudiantil** (1919-1921) mientras que los de Rosario impulsaron **Verbo Libre. Órgano del Centro Cultural Evolución** (1920-1921), **Germinal. Órgano de la Asociación de Estudiantes de la Escuela Nacional de Comercio** (1922-1924) y **La Antorcha. Órgano oficial del Centro de Estudiantes del Nuevo Colegio Nacional** (1922-1923). Los rosarinos crearon, además, una Federación de Estudiantes Revolucionarios de alcance nacional. Y la vocera cordobesa del reformismo radicalizado fue **Mente. Publicación de crítica social**.<sup>43</sup>

En esta publicación convergieron estudiantes libertarios como Antonio Navarro, Juan Lazarte y Luis Di Filippo con obreros de prolongada trayectoria en el anarquismo como Jesús María Suárez, Fernán Ricard, Eugenio Pajarón Ortiz y José Torralvo. A la trama de revistas ligadas a la Reforma, **Mente** incorporó la opción por el anarquismo y dentro de éste por uno ligado a las filosofías vitalistas y al bolchevismo. Sólo se conservaron los tres primeros números, correspondientes a mayo, junio y julio de 1920, y en cada uno de ellos Astrada publicó un artículo; a los

---

43 Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, "Radicalizar la Reforma Universitaria: la fracción revolucionaria del movimiento estudiantil argentino (1918-1922)", *op. cit.* La mayoría de esas revistas está disponible en <http://americalee.cedinci.org>. Agradecemos a Ada y Herminia Solari por el acceso a la colección completa de **Bases** y **Hoy**, así como por su gentil orientación. Horacio Tarcus fue quien rescató la revista **Insurrexit** y la única colección en formato original está en el CeDInCI. Los tres primeros números de **Mente** son conservados por el grupo Biblioteca-Archivo de Estudios Libertarios de la Federación Libertaria Argentina, que además puso a disposición una versión digital. Las rosarinas **Verbo libre**, **Germinal** y **La Antorcha** se conservan, en colecciones muy incompletas, en el Museo Histórico Provincial de Rosario "Julio Marc". Los pocos números conservados de la **Germinal** platense los pudimos consultar en el Fondo personal de Emilio Azzarini del Museo de Instrumentos Musicales "Dr. Emilio Azzarini" de la Universidad Nacional La Plata, y **Alborada** en las carpetas sobre Argentina del Archivo Max Nettlau del Instituto de Historia Social de Ámsterdam. Los primeros años de **Ariel** se encuentran en el CeDInCI y los siguientes en la Biblioteca Nacional de Uruguay. De esta última contamos con una colección digital, con algunos faltantes, en <http://anaforas.fic.edu.uy>, portal que desde 2004 viene realizando una muy valiosa tarea de conservación y difusión de publicaciones periódicas del acervo cultural uruguayo de los siglos XIX y XX.

que se sumó un manifiesto revolucionario que llevó su firma y las de otros cinco líderes reformistas.<sup>44</sup>

El número inaugural de **Mente** recordó que justo un año antes **Bases** había iniciado entre los estudiantes la lucha "por las ideas de justicia social" y contó con un editorial firmado por Amelius, seudónimo que también apareció en tres notas de **La Gaceta Universitaria** de 1919 y que seguramente oculte la pluma de Taborda. Entre las coincidentes preocupaciones de Taborda y Amelius se destaca una de esas notas, "Apuntes de extensión universitaria", en la que Amelius recuerda la Universidad Popular de La Plata, breve iniciativa en la que, justamente, había participado Taborda en su época de estudiante.<sup>45</sup> En el editorial de **Mente** Amelius les enumeró a los estudiantes y a los obreros la serie de injusticias capitalistas que volvía legítima a la acción revolucionaria. Aunque no realizó una explícita defensa del anarquismo, éste se esbozó como sensibilidad política cuando para referirse a la Revolución Rusa se subrayó que una "inmensa ola de libertad surgiendo lenta y dolorosamente envuelve suavemente al mundo" y se formuló la siguiente interpelación:

¿Puede nadie negar que la revolución es el único camino abierto a las muchedumbres desesperadas, hambrientas de pan, libertad y justicia? ¿El único medio de transformación social y económica, para llegar a un régimen comunista? [...] ¡Lector! ¿Crees "que se ha derramado la mejor sangre de la tierra y se han destruido las mentes mejores de la raza de Europa", impunemente, para que permanezcas como antes de la lucha sin importarte nada de la humana justicia, o indiferente?

Si así piensas, no sientes la dignidad humana. No tienes derecho a llamarte hombre.<sup>46</sup>

En ese número, unas páginas después, Astrada publicó "El revolucionario eterno", un artículo anunciado como la introducción de un ensayo — aparentemente sólo proyectado— que llevaba el ambicioso título de **La concepción anárquica de la historia: revisión de los postulados**

---

44 Sabemos de la existencia de un número más porque **La Evolución Georgista**, luego de presentar a **Mente** como una "revista local, escrita con mucha altura y sobre todo mirando muy alto...", anunció la reproducción, en su número siguiente, de un "interesante" artículo del cuarto número de **Mente**, texto que consistió en un breve diálogo imaginario entre un georgista y un anarquista y que, como muchas otras notas de **La Evolución Georgista**, no llevó firma. "Publicaciones", en **La Evolución Georgista** n° 35, 03/09/1920, p. 15; "El límite", **La Evolución Georgista** n° 36, 18/09/1920, pp. 9-10.

45 Amelius, "Apuntes de extensión universitaria", en **La Gaceta Universitaria** n° 18, 11/08/1919, pp. 2 y 5. Los otros dos artículos de Amelius aparecidos en esa revista fueron: "Cámara obscura. Lenin y Wilson", n° 17, Córdoba, 04/08/1919, p. 6, y "Socialización de la mujer en Rusia", n° 19, 18/08/1919, pp. 5-6.

46 Amelius, "Editorial", en **Mente** n° 1, junio de 1920, p. 1.

**éticos cardinales a luz de la revolución integral** y que participaba de la revisión propuesta por otros anarco-bolcheviques argentinos: Torralvo publicó en 1919 **Anarquismo y comunismo** y en 1921 **La revolución. Estudio constructivo de la civilización del trabajo** mientras que Ricard editó en 1921 —año en que polemizó con Astrada— **Fundamentos biológicos de la anarquía**.<sup>47</sup>

La introducción que Astrada anticipó en **Mente**, así como su artículo del número siguiente, "El espíritu y la historia", y otros de sus textos de esos años, hacen suponer que en el libro ahondaría en el vitalismo soreliano y anarco-bolchevique que corregía las tesis de la historia de Korn, Ingenieros, Unamuno y Clarté. En "El revolucionario eterno" Astrada se valió del ideario anarquista para definir la ley (como "el principio de obediencia"), la sociedad ("el estado social impuesto por la violencia") y la autoridad ("el órgano de imposición"). Más claramente aún, se inscribió en el anarco-bolchevismo al subrayar que la nueva orientación que registraba la historia estaba marcada tanto por el bolchevique Lenin como por los anarquistas Alexander Berkman y Emma Goldman —quienes, en rigor, ya comenzaban a difundir críticas libertarias al bolchevismo. La interpretación anarquista de la Revolución Rusa le permitía a Astrada precisar la filosofía de la historia buscada en los escritos anteriores. Como propone Amelius en el editorial inaugural, el carácter opresivo e injusto de las leyes y de las instituciones políticas justificaría la irrupción de la violencia, aunque la acción revolucionaria realizada por Berkman, Goldman y Lenin, entre otros, no se inscribiría en la historia como una "consecuencia mecánica" de la opresión y la injusticia, sino como una "interrupción"; una interrupción que haría evidente la "concepción anárquica de la historia", o bien la caducidad del determinismo histórico en general y del materialismo marxista en particular.<sup>48</sup>

En la Argentina el elogio al anarquista que durante 1920 aterrizaba al "pobre burgués" y a su "dios policíaco Orden" cuestionaba no sólo al socialismo, sino también a la fracción mayoritaria del anarquismo, que, a diferencia de Astrada y **Mente**, impulsaba el organizacionismo, enfrentado al individualismo, y el cientificismo, crítico del vitalismo revolucionario de Stirner, Nietzsche y Sorel.<sup>49</sup> Además,

---

47 José Torralvo, **Anarquismo y comunismo**, Avellaneda, Nuevos Caminos, 1919; **La revolución. Estudio constructivo de la civilización del trabajo**, Avellaneda, Nuevos Caminos, 1921; Fernán Ricard, **Fundamentos biológicos de la anarquía**, Buenos Aires, La Protesta, 1921.

48 Como mencionamos, en estos mismos años se estaban construyendo en el naciente ámbito académico de la filosofía argentina otras dos articulaciones historiográficas de izquierda que buscaban romper con el determinismo. Por un lado, en los artículos que compondrán las **Influencias filosóficas en la evolución nacional**, Korn desarrollaba un enfoque axiológico ligado a un socialismo parlamentarista y eticista. Por otro, en los capítulos de **La evolución de las ideas argentinas**, Ingenieros avanzaba en la construcción de una lectura economicista y política de la historia argentina a partir de su idealismo racionalista.

49 Martín Cremonte, "Nietzsche en el anarquismo rioplatense (1890-1910). Consideraciones teóricas y metodológicas", **Políticas de la Memoria** n° 19, 2019, pp. 119-136.

tanto en este texto como en los que enviaría en los meses siguientes a las publicaciones anarco-bolcheviques porteñas **Cuasimodo** y **El Trabajo**, Astrada tomó partido en otro debate caro a las publicaciones anarquistas de esos años, el de la legitimidad de la dictadura proletaria. Participando del anarco-bolchevismo, postuló que esa dictadura debía apoyarse siempre que se asumiera su condición provisoria y que no se reemplazara el sistema de soviets, pues éste sería la indudable vía a una igualdad y una justicia que permitieran desplegar plenamente la libertad individual.

**Mente** reforzó el elogio al revolucionario anarquista y a la provisional dictadura proletaria rusa a través de "El soviet", un breve artículo de Taborda que funcionó como continuación del de Astrada. En "El soviet" Taborda defendió el proceso ruso ante las acusaciones que le realizaban liberales y clericales, pero también explicitó la correcta orientación libertaria: el sistema de soviets tendría que ser "un paso hacia la nueva organización económica. Es todo un anuncio. Tendrá sindicatos, corporaciones, cooperativas, no lo sabemos aún. Mas no estará a la altura de su misión histórica si no realiza un mínimo de autoridad y un máximo de bienestar y de libertad".<sup>50</sup>

Como mencionamos, en el segundo número de **Mente** Astrada colaboró con "El espíritu y la historia". Firmó, además, el "Manifiesto del grupo 'Justicia'" junto a Taborda, Biagosch, Roca, Garzón Maceda y Aguilera. Los seis cordobeses compartían su vinculación con la Facultad cordobesa de Derecho y Ciencias Sociales y con las actividades más radicalizadas de la Reforma, aunque los separaban algunos años de edad y de formación política e intelectual; esos años seguramente hayan pesado para que el rol de orientador fuera ejercido por Taborda. Éste pisaba los cuarenta, ya se había recibido de abogado y, como mencionamos, había publicado **Reflexiones sobre el ideal político de América Latina** y otros textos en los que defendía tópicos vitalistas, libertarios y georgistas. Roca y Garzón Maceda también se habían recibido, aunque tenían cinco años menos que Taborda y sólo habían publicado algunos artículos breves — en el caso de Roca, no menores, pues había redactado el "Manifiesto liminar". Astrada, Biagosch y Aguilera eran casi una década menores que Taborda, también habían publicado pocos textos y no contaban con un título universitario.

Los integrantes del grupo se presentaban como "ajenos a la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto" y se declaraban "íntimamente identificados con la actividad del pueblo que produce, que crea, que ama y que espera". Además, trazaban un plan integral. La justicia — a la que Taborda había dedicado un apartado de ideas similares en sus **Reflexiones**— involucraba "un derecho más noble y más alto", una "docencia mejor",

---

50 Saúl Taborda, "El soviet", en **Mente** n° 1, Córdoba, junio de 1920, p. 5.

un "arte para todas las almas", "una nueva organización económica que corrija el desorden capitalista" y "una política a virtud de la cual todos los pueblos de todas las latitudes se reconozcan, se compenetren y se comprendan". A distancia de las interpretaciones del socialismo científico, la Revolución Rusa era leída a partir de la oposición entre la "grandeza de la inteligencia" incorporada al mundo por el bolchevismo y la "servidumbre" en la que insistirían los sistemas caducos, una oposición que acababa de ser sentenciada por el filósofo catalán Eugenio d'Ors —conocido también por su seudónimo Xenius— en un discurso que pronunció en la Residencia de Estudiantes de Madrid y que circuló en la Argentina en la colección de folletos de esa institución.<sup>51</sup> Si bien el manifiesto no mencionaba a d'Ors, la correspondencia conservada muestra que al menos Roca le asignó tal importancia a sus tesis que convenció al vicerrector Enrique Martínez Paz de que la universidad reformista necesitaba de su filosofía. Y antes de que se concretara esa visita, otra figura cordobesa impulsora de la renovación antipositivista, Raúl V. Martínez, publicó **Xenius**. Esta "comedia satírica" en verso — estrenada en 1917 en el Teatro Rivera Indarte y editada en 1920— exponía la conmoción que sufrían las prácticas políticas corruptas, aliadas al poder religioso y militar, cuando eran cuestionadas por un desconcertante filósofo que vagaba por las calles de una imaginaria Mundópolis. Esta sátira revelaría su dimensión profética cuando en septiembre de 1921 el arribo de d'Ors a Córdoba reaviva la polémica entre clericales y liberales.

Como anticipamos, en el tercer número de **Mente**, Astrada publicó una nueva versión de "Por el camino infinito...". Bajo el título de "Antinomias sociales y progresismo", pulió las tesis sorelianas con las que había cuestionado a Unamuno y Clarté, y la importancia que les asignó a esas tesis se pone de relieve en el hecho de que a mediados de 1921 las utilizó en su artículo "El renacimiento del mito" para rebatir el desencanto que manifestó Bertrand Russell tras su visita a Rusia.

En el plano filosófico, las tesis de Astrada y de los otros miembros de Justicia mantienen una afinidad electiva con textos de Walter Benjamin que siguen siendo contemporáneos. En efecto, tanto Justicia como ese joven Benjamin que todavía no se había encontrado con el marxismo historicista movilizaron tópicos vitalistas para identificar a la Revolución Rusa y el bolchevismo como un signo decisivo de la caducidad del evolucionismo científicista y de su reemplazo por una filosofía de la historia capaz de pensar los saltos cualitativos y la irrupción de una novedad histórica no evolutiva, que traería la posibilidad de la justicia y de la autoliberación de la humanidad.<sup>52</sup> No obstante aquella afinidad, los

51 Eugenio d'Ors, **Grandeza y servidumbre de la inteligencia**, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1919.

52 Esa es la lectura de Benjamin en la que insiste Löwy, sobre todo en Olivier Besancenot y Michael Löwy, *op. cit.*, y Michael Löwy, **Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva**, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, pp. 105-139.

caminos seguidos por todos estos jóvenes "anarco-bolcheviques" serían muy distintos.

En el plano político-cultural local, la insistencia de **Mente** en un programa político "antidogmático" y unificador de las izquierdas revolucionarias era afín al que entre los obreros difundían las publicaciones anarco-bolcheviques y sindicalistas revolucionarias que llamaban a la unidad sindical. Sin el énfasis en el vitalismo que distinguió a **Mente**, la revisión anarco-bolchevique se había inaugurado en Argentina con **Bandera Roja. Diario de la mañana**, editado en Buenos Aires entre el 1 de abril de 1919 y el 6 de mayo de ese mismo año, día en que fueron procesados tres de sus redactores, Hermenegildo Rosales, Enrique García Thómas y su compañera Eva Vive, y el propietario de la imprenta, Atilio Biondi. Al año siguiente los colaboradores de **Bandera Roja** volvieron a editar un diario, en este caso en Rosario, bajo el disputado título de **El Comunista** (1920-1921) y dirigido por Jesús María Suárez. **El Comunista** fue sucedido por **El Trabajo**, que se creó a fines de 1921 en Buenos Aires y contó con dos colaboraciones de Astrada.

En cuanto a las revistas culturales anarco-bolcheviques, la primera fue la porteña **Prometeo. Quincenario**, de la que aparecieron al menos seis números dirigidos por Lelio Zeno. Además, se editaron 27 números de **Cuasimodo. Magazine interamericano** (1919-1922), dirigida por Julio Barcos y Nemesio Canale, en un comienzo en Panamá y, desde 1921, en Buenos Aires, y 45 números de **Vía Libre. Publicación mensual de crítica social** (1920-1922), financiada por García Thómas y dirigida por Santiago Locascio.<sup>53</sup> Esta fue la más longeva de las publicaciones anarco-bolcheviques y estableció una hermandad explícita con **Mente** cuando saludó y reeditó el Manifiesto del grupo Justicia. Por su parte, **Cuasimodo** contó con una colaboración de Astrada y dos de Taborda.

**Mente** no se editó más allá de fines de 1920 y su cierre no parece haber respondido a diferencias político-intelectuales. En efecto, una minuciosa búsqueda biblio-hemerográfica sugiere que sus miembros persistieron unidos un tiempo más en la apuesta por el vitalismo anarco-bolchevique y que la persistencia en esa apuesta los erigió en importantes líderes de una renovación radicalizada de las universidades. Uno de esos indicios lo ofrece Pablo Vrillaud (1897-1925), el líder de la Federación Universitaria de Santa Fe, cuando recuerda que, a mediados de 1920, Benito Nazar Anchorena, en su condición de interventor de la

53 Entre 1917 y 1921 no sólo la mayoría de los periódicos libertarios publicaba información y reflexiones alentadoras sobre el proceso ruso, sino que además algunas colecciones editoriales anarquistas, como Fuego y la Liga de Educación Racionalista, pusieron a circular auspiciosos folletos sobre la pedagogía revolucionaria y el sistema federalista soviético. Dado que el anarquismo bolchevique careció de herederos políticos, buena parte de su producción impresa se encuentra perdida o sumamente dispersa, una cuestión que busca remediar el catálogo biblio-hemerográfico editado como Lucas Domínguez Rubio (ed.), **El anarquismo argentino...**, *op. cit.*, Buenos Aires, Libros de Anarres/CeDInCI, 2018.

Universidad Nacional del Litoral, le entregó una orden de pasajes para que viajara a Córdoba y les ofreciera las cátedras de la nueva carrera de Derecho a quienes la federación estudiantil considerara más capaces. Vrillaud convocó a los tres miembros del grupo Justicia que contaban con título universitario. En efecto, precisa que invitó a "Deodoro Roca, Saúl Taborda, C. Garzón Maceda, comunicándole [a Nazar Anchorena] de forma telegráfica la aceptación de los dos últimos" y partió a Rosario a contactarse con los profesores recomendados por Taborda.<sup>54</sup>

Éste fue contactado también por los federados platenses que mantenían la "Huelga grande". Antes de asentarse en Santa Fe, Taborda pasó por La Plata para ser orador en el acto reformista del 7 de mayo de 1920 en el Teatro Argentino. Allí pronunció "La docencia emancipadora", un discurso en el que, desde el vitalismo libertario del grupo Justicia, precisaba:

La democracia parlamentaria ha poseído, empero, la virtud de la sombra del manzanillo para la fecunda inferencia. El largo siglo de vida que tiene cumplido es prueba elocuente e intergiversable de que carece de capacidad para hacer efectiva la cultura prometida por la concepción filosófica que la informa. Celosa de los privilegios económicos, cuya inteligente expropiación le hubiera proporcionado la libertad económica que condiciona y afirma la libertad política, se ha convertido en hetaira al servicio de todos los partidos, de todas las fracciones y de todas las clases, y ha defendido con ellos su patriótico concepto de la soberanía del pueblo como el empeño de los unos de medrar a costa de los otros. El sufragio universal, adoptado de esta manera en eficaz instrumento de predominio, tan presto como se ha enseñoreado en la función gubernativa [...].<sup>55</sup>

---

54 "Carta de don Pablo Vrillaud", en **Renovación. Boletín mensual de ideas, libros y revistas de la América Latina** n° 3, marzo de 1923, p. 4. **Renovación** acompañó la publicación de la carta con otras dos que también polemizaron con Nazar Anchorena: una, escrita por el reformista socialista de Santa Fe, Amilcar Razori, y otra —sobre la que volveremos— redactada por Taborda.

55 Saúl Taborda, "La docencia emancipadora", en **Boletín de la Federación Universitaria Argentina** n° 1, agosto de 1920, p. 2. Poco después, Taborda preparó una versión filosófica de ese discurso y la publicó en la revista institucional de la facultad platense de humanidades. Saúl Taborda, "La nueva conciencia histórica", en **Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidad y Ciencias de la Educación**, 1921, pp. 96-106. La huelga estudiantil platense debe su nombre a su extensión durante casi un año (entre octubre de 1919 y junio de 1920), ver Hugo Biagini (comp.), **La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930**, La Plata, Edulp, 2001; Osvaldo Graciano, **Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de la izquierda argentina 1918- 1955**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008; Macelo Rimoldi, **La Reforma Universitaria en La Plata**, La Plata, Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, 2010.

Desde 1919 la FUA estaba liderada por Del Mazo, Bermann, Solari, Palcos y unos pocos jóvenes más que apostaban a una versión radicalizada de la Reforma. Y cuando en agosto de 1920 logró editar en Buenos Aires un **Boletín de la Federación Universitaria Argentina** (1920-1922), eligió inaugurarlo con la mordaz crítica a la democracia liberal como bloqueo de la democracia económica, y con ello de la justicia social, que Taborda les había ofrecido a los huelguistas platenses. Deodoro Roca, por su parte, se encargó de difundir ideas similares en Rosario. El 15 de septiembre de 1920 fue orador en el acto de inauguración de la Facultad de Ciencias Económicas, Comerciales y Políticas de Rosario. Ya desde su título, "La universidad y el espíritu libre", el discurso participaba del llamado de Justicia. Más precisamente, Roca propuso una actualización —vitalista y bolchevique— del relato del estallido cordobés que había ensayado dos años antes en el "Manifiesto liminar". La versión escrita tuvo como epígrafe la frase pronunciada por Trotsky en la inauguración de la Tercera Internacional, "Que dicha la de vivir en tiempos tan trascendentales", y retomó las palabras de Taborda que citamos más arriba sobre el cierre del ciclo de la democracia parlamentaria. Coincidiendo tácitamente con el relato formulado por Astrada en el primer aniversario de la Reforma, Roca les remarcaba a los universitarios rosarinos los auspiciosos tiempos que corrían para alcanzar un orden social que permitiera el pleno desarrollo espiritual, o —ahora sí citando explícitamente a d'Ors— el fin de la "servidumbre de la cultura". Mientras que para Ingenieros y sus discípulos la participación del pueblo junto con los estudiantes y la expansión latinoamericana del movimiento se explicaban por el desarrollo de la conciencia y la inexorable evolución social, para Roca y los miembros de Justicia, respondían a una vitalidad libertaria que irrumpía produciendo un corte temporal. El pueblo

advirtió oscuramente —acaso más certeramente que los mismos actores— su amplio contenido ético y social. [...] Y dióse todo entero a la causa de los estudiantes revolucionarios. Yo he visto correr la sangre generosa de los obreros en las calles de mi ciudad mediterránea. En Santa Fe, La Plata, Rosario, Buenos Aires, Lima, Santiago de Chile, en todo lugar donde hubo un puñado de hombres libres que arremetiera contra la vetusta armazón educacional, el pueblo se sintió conmovido.<sup>56</sup>

Otra confirmación de la gravitación del grupo la ofrece el citado **Boletín de la Federación Universitaria Argentina**: al discurso platense de Taborda que difundió el primer número se sumó, en el segundo, el discurso rosarino de Roca. Y, a pesar de su tono militante, este último

56 Deodoro Roca, "La universidad y el espíritu libre", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** n.º 7, septiembre 1920, pp. 377-383; reproducido como artículo inaugural del **Boletín de la FUA** n.º 2, noviembre de 1920.

también fue publicado en la académica **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**.

Roca dictó la cátedra de Filosofía en Rosario, aparentemente hasta fines de 1920. Tabora se trasladó a Santa Fe, en este caso para asumir la cátedra de Sociología, aunque a comienzos de octubre partió a La Plata para convertirse en el rector del Colegio Nacional, de varones, dependiente de la Universidad. En esta tarea sus escoltas fueron otros dos integrantes del grupo Justicia, Astrada y Biagosch, y otros dos cordobeses con una sensibilidad política afín, Manuel T. Rodríguez y Héctor Roca, hermano de Deodoro. Sobre esa llegada destacó un manifiesto estudiantil preparado como un balance de la "Huelga grande":

Terminada la larga lucha con el triunfo de la Federación Universitaria [de La Plata] y la conquista de la Reforma, diéronse los estudiantes a buscar a los hombres más indicados para implantarla: en cada facultad se revisaba con ahínco el profesorado en busca del decano ideal. Y en la Federación, empeñados todos en que en el Colegio Nacional floreciese con todas sus fuerzas el nuevo espíritu, surgió la candidatura del doctor Saúl A. Tabora, para rector del mismo, como la más acabada concreción de las aspiraciones ideales de los estudiantes. Tal candidatura fue el único resultado sólido de la huelga.<sup>57</sup>

Como veremos, la "anárquica" gestión de Tabora fue el breve espacio de experimentación de la orientación vitalista-libertaria de la Reforma que Astrada compartía con el grupo Justicia. Y las resistencias antirreformistas, junto a los apoyos anarco-bolcheviques que despertó esa gestión, nos ofrecerán más indicios de la apuesta filosófico-política del joven Astrada.

## El "mito bolchevique" en la ciudad de La Plata

A fines de 1920, Astrada se instalaba en La Plata para iniciar su carrera docente como profesor de Psicología en el Colegio Nacional. A través de una carta que le envió a su padre sabemos que compartió habitación con Héctor Roca en la casona en que había vivido Deodoro y que éste se encargó de tenerlos al tanto respecto del conflicto universitario cordobés. Estos datos aparentemente anecdóticos confirman que la sensibilidad político-intelectual de "En esta hora que vivimos" incluso

57 "Manifiesto que el Centro de Estudiantes del Colegio Nacional de La Plata dirige a sus compañeros de todo el país", en *Tribuna obrera*, 11/05/1921. Ese periódico se editó entre septiembre de 1920 y septiembre de 1921 como reemplazo de **La Protesta**, clausurado durante esos años. Ambos contaron con colaboraciones de anarco-bolcheviques hasta que, como veremos, a comienzos de 1922 **La Protesta** se pronunció en contra de Rusia.

estuvo presente en la iniciación docente de Astrada y que, como veremos, marcó los actos y publicaciones en apoyo a la gestión de su maestro y compañero Taborda.

En junio de 1920 el presidente de la universidad platense, Rodolfo Rivarola, presentó su renuncia en oposición al persistente reclamo de democracia universitaria que venía realizando la Federación Universitaria de La Plata (FULP) con la "Huelga grande". El cargo fue asumido por Carlos Melo. Este profesor de Derecho y político radical —que había sido el abogado defensor de la metalúrgica Vasena e hijos en 1919, durante la huelga de la Semana Trágica— le prometía a los federados esa democracia que Rivarola rechazaba. No obstante, los federados sabían que el cumplimiento de la promesa dependía de la organización que pudieran alcanzar. Muchos estudiantes se identificaron como actores de un cambio educativo y social revolucionario, y la llegada de Taborda, Astrada y el resto de los cordobeses era una de las vías de realización.

Desde el rectorado del Colegio Nacional, Taborda emprendió reformas que desjerarquizaban la relación entre los docentes y los cerca de 500 jóvenes varones que allí estudiaban. Además, impulsó la renovación de los contenidos impartidos y de los profesores, al tiempo que buscó la autonomía del Colegio respecto del Consejo Superior de la Universidad. Sin embargo, el único aliado que encontró en el Consejo fue Alejandro Korn y ello no fue suficiente para incorporar a Barcos en la cátedra de Literatura y mucho menos para lograr la autonomía del Colegio. Lo que sí logró Taborda fue el ingreso, como profesores interinos, de varios aliados político-culturales. En octubre, se incorporaron los cordobeses Astrada, Biagosch, Manuel Rodríguez y Héctor Roca, y a fines de noviembre, seis intelectuales porteños que también simpatizaban con el bolchevismo, en este caso desde el socialismo científico Giusti, Palcos, Carmelo Bonet, Carlos Scotti, Leopoldo Hurtado y Alberto Massa. Por entonces, también ingresaba, como secretario de Taborda, Gonzalo Muñoz Montoro, el joven que presidió el Ateneo de Estudiantes Universitarios durante su radicalización de 1919-1920.

El criterio político que operaba en esa renovación docente era tan evidente que, además de ser resistida por el antirreformismo, fue objetada por **El Argentino**, diario platense que apoyó la gestión de Taborda. Poniendo en duda las lecciones que los jóvenes profesores podían impartir, **El Argentino** difundió una breve nota anónima que remarcaba que sus méritos consistían "en haber luchado en favor de las reformas universitarias de Córdoba o de La Plata, de ser redactor de una revista bonaerense o tal o cual diario".<sup>58</sup> Pero no todo era hostilidad: Astrada le escribió a su padre que lo primero que le había impresionado fue "el cálido ambiente de simpatía que se ha colado en torno de

---

58 "Anoche quedaron nombrados los profesores del Colegio Nacional", en **El Argentino**, 11/11/1920; "Primeros frutos", en **El Argentino**, 29/11/1920.

los nuevos profesores. He sentido la favorable acogida que me han dispensado los muchachos y los colegas".<sup>59</sup>

La favorable acogida les permitió organizar un ciclo de "actos culturales", de marcada impronta filobolchevique, en el que se hicieron presentes estudiantes, padres y obreros de sindicatos afines. El ciclo se abrió en noviembre de 1920 con los directores de **Cuasimodo**, Nemesio Canales y Julio Barcos, quienes disertaron sobre el tercer aniversario de la Revolución Rusa y, según **El Argentino**, difundieron "el verbo de la democracia pura". Luego de aclarar que el Centro de Estudiantes invitó a la Unión Gráfica y a otros gremios obreros, el mismo diario precisaba —seguramente transcribiendo una nota enviada por los organizadores—, que "el acto de esta noche servirá para vincularlos a nuestra juventud, que entra junto a ella a dos mensajeros del ideal, que traen como equipaje, triunfos y dolores, cosecha propicia de todos aquellos que cruzan la vida sembrando la semilla de la verdad y el bien".<sup>60</sup>

En diciembre, el nuevo profesor del Colegio, Alberto Palcos —por entonces líder del Partido Socialista Internacional e integrante de la comisión directiva de la FUA— se refirió a "La Nueva Cultura y la Civilización" que traía Rusia. Finalmente, en marzo del año siguiente el dominicano Max Henríquez Ureña disertó sobre un "asunto de palpitante actualidad", a saber, "Estados Unidos y la América Latina".<sup>61</sup>

El primero de los múltiples conflictos que afrontó la gestión del Colegio se generó en noviembre de 1920 cuando Taborda impidió el acceso de la policía —que buscaba al estudiante Ventura E. Peña— a la institución. Al mes siguiente, el juez Zavalía dictó una medida preventiva contra Taborda por "obstrucción del curso de la justicia". Ante ello circuló un volante que confirma que el nacionalismo antiizquierdista de la Liga Patriótica, la Asociación Nacional del Trabajo y la Gran Colecta Nacional también tuvo simpatizantes universitarios platenses y que la cálida acogida a los cordobeses se restringió a las izquierdas. Opacando esa bienvenida, el volante declaraba:

---

59 Citado en Guillermo David, *op. cit.*, p. 23.

60 "Aniversario de la Revolución Rusa. En el Colegio Nacional", en **El Argentino**, 06/11/1920. Barcos y Canale acababan de llegar de Panamá donde editaban **Cuasimodo**. En La Plata fueron presentados como directores de la revista, pero ésta recién reapareció en Buenos Aires en abril de 1921. Sus primeros números llevarían algunas colaboraciones de Taborda y una de Astrada en la que nos detendremos.

61 Según el mismo diario local, la conferencia de Palcos contó con "una crecida concurrencia de alumnos, con la presencia de numerosos profesores y algunas familias" y despejó la confusión de ideales que produjo la guerra europea para concluir resaltando "el estado nuevo que se vislumbra y en donde la justicia será esa realidad y no una quimera inalcanzable" ("Conferencias. Del Sr. Alberto Palcos", en **El Argentino**, 20/12/1920). "Conferencia en el Colegio Nacional" (en **El Argentino**, 02/03/1921) anuncia la conferencia de Henríquez Ureña como la tercera de 1921, pero no hemos encontrado información sobre las dos primeras.

## ARGENTINOS:

Taborda está haciendo desde el puesto que detenta, prosélitos del desorden y la anarquía, es preciso reaccionar contra los que a costa de UN SUELDO DE HAMBRE, escarian nuestras instituciones y nuestras leyes.

Es preciso demostrarles que está latente el sentimiento nacionalista y que sacaremos de sus puestos a los intrusos, reformadores de nuevo cuño.<sup>62</sup>

Además de poner a circular ese tipo de volantes, algunos estudiantes opuestos a la renovación traída por los cordobeses realizaron una asamblea "para formar un centro tendiente a la normalización del instituto y el objeto de contrarrestar el avance maximalista que en alumnos, profesores y dirigentes viene invadiendo",<sup>63</sup> al tiempo que 32 profesores presentaron su renuncia colectiva. El propósito era que el Consejo Superior la rechazara y pidiera el alejamiento de Taborda y sus compañeros. Taborda consiguió que la renuncia fuera aceptada, pero no pudo evitar que, desde la presidencia de la Universidad, Melo se empeñara en una campaña para ponerle fin en el Colegio a toda sensibilidad revolucionaria ligada a la Reforma.

Si bien la Federación Universitaria de Buenos Aires simpatizó con el nacionalismo del volante y defendió un gremialismo apolítico, su par platense, la FUA y los grupos y revistas que alentaban el Trienio Rojo no dudaron de que la gestión de Taborda era el proyecto más audaz e

---

62 Caja Reforma Universitaria, Fondo Emilio Azzarini, Museo de Instrumentos Musicales "Dr. Emilio Azzarini" de la UNLP. Como estudiante platense de Veterinaria, Emilio Azzarini (1903-1960) participó en la década del veinte de la trama reformista. Ya recibido, fue a fines de los treinta Secretario de Publicaciones de la Biblioteca de la UNLP y responsable de la "Biblioteca de autores nacionales y extranjeros referente a la República Argentina" para la que Palcos preparó en 1938 la edición crítica del **Facundo** de Sarmiento y en 1940 la del **Dogma socialista** de Echeverría. Además de coleccionar instrumentos musicales, Azzarini conservó algunos volantes, periódicos y folletos relativos a la Reforma en La Plata. Tanto los instrumentos como el fondo documental se conservan en su museo.

63 "Colegio Nacional", en **El Argentino**, 15/11/1920. La acusación de un complot maximalista entre estudiantes y obreros anarquistas comienza junto a la Reforma. En efecto, Enrique Barros refiere en marzo de 1919 —es decir dos meses después del supuesto descubrimiento de un soviet en Buenos Aires— que "de Córdoba vino la primera alarma sobre eso que se ha llamado conspiración maximalista. Fueron un fracasado ministril y su adlátere el jefe de policía descalificado [...] por sus implacables persecuciones contra la juventud estudiantil liberal, quienes —y esto consta en documentos conocidos— llevaron a las autoridades nacionales las primeras noticias e inquietudes sobre una proyectada revolución social". "Encuesta de **Vida Nuestra** sobre la situación de los judíos en la Argentina. Respuesta de Enrique Barros", **Vida Nuestra. Publicación mensual israelita**, n° 9, marzo de 1919, p. 197. En La Plata, unos meses antes de la llegada de Astrada y los otros cordobeses, los federados que los convocaban debieron afrontar una causa respaldada por el gobernador de Buenos Aires. La policía arrestó al presidente de la FUC, Horacio Miravet, y al presidente de la FULP, Luis H. Sommariva, junto con los estudiantes Pablo J. Suñé y Luis Villegas, a la salida de una reunión con el dirigente anarquista Rodolfo González Pacheco en Berisso, una localidad obrera lindante a La Plata, y los acusó de portar documentos que "prueban que los estudiantes huelguistas en acuerdo con algunos anarquistas habían organizado un vasto plan subversivo en todo el país", "Los graves sucesos de La Plata", en **Los Principios**, 06/03/1920.

importante del reformismo. Un lacónico volante conservado en el mismo fondo documental muestra que la FULP se apuró a rebatir la acusación de desorden y anarquía antinacionalistas: "La F. U. dice: Carlos F. Melo debe irse de la Universidad por ser un peligro para la Reforma".

Otros documentos del fondo confirman que el Centro de Estudiantes del Liceo de Señoritas —que funcionaba a contraturno en el edificio del Colegio Nacional— firmó una solicitada a favor de Taborda y se plegó a la huelga. Explicitando las barreras simbólicas que existían para la participación femenina, Melo cuestionó la honra de las huelguistas y el derecho a estudiar de las mujeres todas. Astrada, Biagosch, Héctor Roca y una decena de profesores y estudiantes vinculados a la gestión de Taborda respondieron con la pegatina de un "Cartel a Carlos F. Melo". Este afiche —que reproducimos en el presente libro— retaba a duelo a Melo por sus descalificaciones a las huelguistas y les devolvía la honra desde un paternalismo que hoy resulta cuestionable, pero que entonces no desentonaba con la mayoría de los feminismos. Si para defender a los reformistas varones se solía apelar a la virilidad, para el caso de las mujeres el Cartel optaba por resaltar la condición de "casi niñas" y por aclarar que, lejos de faltar a la moral, habían identificado "el auténtico espíritu de la Reforma".

En marzo de 1921 se iniciaban las clases y el conflicto crecía. Astrada y la docena de profesores del Colegio que apoyaban a Taborda difundían dos manifiestos —que aquí reproducimos.<sup>64</sup> A ese apoyo se sumaban diversas publicaciones libertarias. Las revistas estudiantiles platenses **Alborada** (1920-1922) y **Germinal** (1920-1921), de definición anarco-bolchevique en el caso de la primera y anarco-comunista en el de la segunda, junto a **Vía Libre**, **Insurrexit** y **Tribuna Obrera**, periódico que entonces reemplazaba a **La Protesta**, erigieron a la gestión como la experiencia más prometedor de la Reforma. Una de las notas de **Vía Libre** nos permite conocer otros volantes que entonces circularon. Como era habitual en el anarquismo, esa publicación mantenía una fuerte desconfianza frente a los intelectuales por sus posiciones tibias y oportunistas. Sin embargo, no dudó del alto concepto que merecía el "doctor Taborda" por su "Reforma Universitaria y el nuevo ideal pedagógico" ni de "que todo el elemento progresista de La Plata" lo rodeaba "en su duelo con el doctor Melo". Para explicar y apoyar ese duelo, transcribía dos cartelitos que se habían distribuidos en la ciudad. Uno se dirigía a los trabajadores advirtiendo:

La clase asalariada es la que tiene más interés en defender el espíritu de la nueva enseñanza. Sólo con ella la Cultura dejará de ser un patrimonio de clase.

64 Mateo Heras et al., "Nota al Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, Carlos Melo", en *El Día*, 19/03/1921. Manuel T. Rodríguez et al., "Un manifiesto de los profesores", en *El Día*, 21/03/1921.

En el Colegio Nacional de La Plata se está forjando y luchando porque no se arrebate ese espíritu renovador. Trabajadores, los estudiantes de La Plata exigen vuestra ayuda y cuentan con vuestra simpatía.<sup>65</sup>

El otro cartelito presuponía el rechazo de las madres a la participación reformista de sus hijos y para evitarlo les pedía: "Al despedir a tu hijo pon en tu beso la unción divina de la fe y dile: consagra una parte de tu alma al porvenir desconocido".<sup>66</sup>

Paralelamente, para contener la reacción antirreformista diferentes agrupaciones enviaron su adhesión a Taborda y al Centro de Estudiantes del Colegio Nacional. La nota del diario platense **El Día** que lista las adhesiones confirma que el grupo Justicia, a pesar de la dispersión geográfica de sus miembros, seguía actuando como tal.<sup>67</sup> Y otra breve nota de la misma edición ofrece más indicios del fuerte compromiso de Astrada con la gestión de Taborda. Allí se lee: "Igualmente se nos informa que el profesor del Colegio Nacional señor Carlos Astrada, se ha dirigido al juez del crimen acusando por abuso de autoridad a la policía por haber clausurado arbitrariamente su domicilio cumpliendo según ella una orden del juez federal".<sup>68</sup>

Días después de la acusación judicial de Astrada, varios líderes reformistas fundaron un Comité Pro-Afianzamiento de la Reforma Educativa que intentó un alcance nacional y consignó como sus sedes el local platense de la FULP y el porteño de la FUA. El Comité organizó algunos actos en apoyo a la gestión y editó **La Reforma**, un periódico de cuatro páginas que aparentemente se cerró luego de su primer número, fechado el 2 de abril de 1921. Allí se difundía "Un documento irrefutable" en el que para contrarrestar la acusación que le había realizado Melo de promover la propaganda política en el Colegio, Taborda pedía el

65 "El conflicto del Colegio Nacional de La Plata", en **Vía Libre** n° 19, abril de 1921, p. 1.

66 *Ibid.*

67 Transcribimos completa la breve nota firmada, entre otros grupos, por Justicia: "El Centro de Estudiantes de ésta ha recibido, durante el día de la fecha, las siguientes adhesiones a la causa que se persigue en este establecimiento: Presidente de la Federación Universitaria Argentina [Gabriel del Mazo]; Federación Universitaria de Córdoba; Federación Universitaria de Rosario; Delegados de la Federación Universitaria de Buenos Aires; Federación Universitaria de Santa Fe; Federación Nacional de Normalistas; Escuela Nacional de Dolores (Córdoba); Organizaciones Obreras de Córdoba; Rosario y La Plata y el *Grupo de Intelectuales Justicia de Córdoba*. La Federación Universitaria Cordobesa comunica que envía como delegado especial al doctor Deodoro Roca; la Federación de Normalistas ha enviado ya con igual carácter a señor [Aníbal] Luna; la Federación Universitaria de Rosario, al señor Ricardo Chavinaud, y por su parte, el Centro de Estudiantes de Derecho de Buenos Aires ha enviado dos delegados. El Grupo Universitario Insurrexit ha enviado su adhesión y comunica la próxima llegada de su delegación. Todas las adhesiones recibidas hasta ahora son decididas y expresan ir a la huelga general si fuera necesario. Se recibieron también numerosas cartas y telegramas de apoyo individual y de congratulaciones para este movimiento", "Información del CE del Colegio Nacional", en **El Día**, 21/03/1921. El destacado es nuestro.

68 **El Día**, 21/03/1921.

pronunciamiento de los profesores. El párrafo firmado por Astrada fue el siguiente:

Contestando a la pregunta que me formula el señor Rector debo manifestar, en honor de la verdad, que en ningún momento he recibido insinuación ninguna de su arte para que "haga propaganda, en clase o fuera de ella, en favor de determinada tendencia, idea, credo, posición política o bandera de cualquier índole."<sup>69</sup>

Respuestas similares ofrecían Biagosch, Héctor Roca y otros 27 profesores. La transcripción de esas respuestas se cerraba con la promesa, no cumplida, de más contestaciones y de una "crónica circunstanciada de los sucesos".<sup>70</sup>

La aparición de **La Reforma** coincidió con un acto en el que Astrada pronunció un discurso como representante de la FUC. El discurso no se ha conservado; de todos modos, la reseña aparecida en **El Argentino** ofrece otra explicitación de la sensibilidad bolchevique que articulaba a esa fracción reformista, pues aclara que todos los oradores

tuvieron palabras a favor de la Reforma Universitaria que, en la actualidad, según ellos, está en peligro de caer para siempre [...] y no faltaron oradores que, entusiasmados, dejaron oír su palabra favorable al actual movimiento ideológico que está tomando cuerpo en el mundo, al punto que terminaron haciendo un verdadero elogio a la Revolución Rusa, que, dijeron, es el verdadero movimiento reivindicador de la humanidad.<sup>71</sup>

Allí también fue orador otro futuro filósofo y estrecho amigo de Astrada, Luis Juan Guerrero (1899-1957). Desde hacía algunos años éste venía militando en el anarquismo y ya se había entusiasmado con las

69 Cfr. con "Un documento irrefutable. Contestación del profesorado a la circular sobre la enseñanza tendenciosa", en **La Reforma** n° 1, 02/04/1921, p. 4.

70 Esos profesores fueron: Pedro F. Álvarez; Nicolás L. Ceppi; Edelmiro Calvo; Juan J. Benítez; Hugo Lértora; Carlos Sánchez Viamonte; C. Díaz Cisneros; José Furouje; Jacinto M. Escaray; Roberto Giusti; C. A. Ponce de León; Julio del C. Moreno; Luis Siri; Carmelo Bonet; Jaime Arrambide; E. Calvo (h.); Víctor Delfino; Alberto Britos Muñoz; F. Lafourcade; F. Lizarán (h.); Mateo Heras; Ángel Herrera; F. Peneau; S. Oliva; M. Crespo García; Antonio M. de Cuenco; H. Magliano.

71 "Estuvo concurrido el mitin de anoche en el Argentino", en **El Argentino**, 02/04/1921. Astrada compartió el palco con: Ernesto L. Figueroa, orador en nombre de la Federación Universitaria Argentina; el estudiante de medicina Horacio Trejo, por el Comité pro-Afianzamiento sección Buenos Aires; Pedro Brandenburg, por la Federación Universitaria de Tucumán; Aníbal Luna, por la Federación Nacional de Normalistas; Manuel T. Rodríguez, por el grupo adherente de profesores del Colegio Nacional; Orestes Dezeo, por la Liga de Educación Racionalista; Luis Aznar, por el Centro de Estudiantes del Colegio Nacional; Alfredo Palacios, por la Junta del Comité Central pro Reforma educacional; Arnaldo Orfila Reinal y Luis Juan Guerrero, por el Comité organizador ("El mitin de anoche", en **El Día**, 02/04/1921).

filosofías neokantianas. Durante 1921 se distanciaría de la Revolución Rusa y fundaría junto con un "grupo de afinidad" Argonauta, la primera editorial libertaria orientada a combatir el bolchevismo. Por Barcos sabemos que, para participar activamente del apoyo a Taborda sin ser profesor ni estudiante, Guerrero organizó en La Plata cursos libres para los estudiantes revolucionarios desde la Liga de Educación Racionalista (ésta había sido fundada en 1912 por Barcos y otros intelectuales anarquistas y había articulado una serie de escuelas racionalistas hasta 1915).<sup>72</sup>

Tres días después del acto, el 7 de abril de 1921, sesionaba la Junta Directiva de la FUA. Allí se discutió el apoyo a la gestión de Taborda. El representante de la FULP, Ernesto L. Figueroa, la defendió destacando al grupo de profesores entre los que se encontraba Astrada y él mismo. Sostuvo:

ensayo de métodos modernos de pedagogía, sobre la base de un cuerpo de profesores jóvenes e ilustrados escogidos entre los de más valer en el país, llevados para que enseñaran las distintas asignaturas abandonando las viejas rutinas que oprimen el espíritu sin cultivarlo. El nuevo concepto de disciplina escolar, además, no hará obedecer al educando por el temor del castigo sino por el ascendiente moral que el maestro debe crearse entre sus discípulos.<sup>73</sup>

En la misma reunión el socialista científicista Palcos ofreció una nueva muestra de que el debate sobre la definición de la filosofía se suspendía ante la afinidad revolucionaria, pues en su defensa a Taborda, lejos de explicitar su oposición al vitalismo, comparó el proceso contra el cordobés con aquel iniciado contra Dreyfus en Francia y subrayó que con esa gestión el movimiento renovador "por primera vez, penetraba en un establecimiento de enseñanza secundaria". Los cursos, mítines y manifiestos lograron que el 29 de marzo de 1921 renunciaran Melo y

---

72 "Documento Clarificador", 15/10/1921, y "El supuesto 'affaire' y los propósitos de quienes lo han confeccionado", 1922, carpetas sobre Argentina del Archivo Max Nettlau del Instituto de Historia Social de Ámsterdam. Por entonces Guerrero fue un testigo clave para que la FORA-V expulse a siete anarco-bolcheviques, entre los que se encontraban Barcos y Canale, y se pronuncie contra Rusia. Su denuncia se enfocó en Barcos y fue reproducida en el segundo de los documentos arriba citados junto a la defensa de Barcos. Este último subrayó que Guerrero lo visitaba frecuentemente y que con Canale coincidían "en llamarle jovialmente con el apodo de 'el seminarista', por su rara idiosincrasia". Con esa rareza Barcos seguramente aludía a la construcción que emprendió Guerrero de una biblioteca filosófica anarquista antibolchevique renovada por la filosofía griega y el neokantismo de Marburgo. En 1923 Guerrero, junto con Taborda, tomó cursos filosóficos en Marburgo y en 1927 fue quien ayudó a Astrada a tramitar su ingreso universitario. Sobre las inquietudes filosóficas de Guerrero, ver Ricardo Ibarlucía, "Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado", en **Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelaciones y agotamiento de la obra de arte**, Buenos Aires, Biblioteca Nacional/Las Cuarenta/UNSAM, pp. 9-68.

73 "Acta n° 51", en **Boletín de la Federación Universitaria Argentina** n° 3, agosto de 1921, p. 124.

algunos consejeros superiores enfrentados a Taborda. Sin embargo, la presión sobre una gestión educativa tan cercana al bolchevismo no cesó. El 20 de abril fueron apresados los 28 estudiantes que hacía dos semanas habían tomado el Colegio en apoyo a Taborda y éste fue separado de su cargo.

La impronta revolucionaria de esa experiencia reformista en la que participó Astrada vuelve a advertirse en la nota que publicó **El Argentino** luego del allanamiento del Colegio. Siguiendo el parte policial, la nota señalaba que en uno de los cajones del escritorio del rector existían diarios y folletos que había incautado el juzgado, entre los cuales figuraba un número de la **Tribuna Obrera**, un folleto sobre **Obra educacional de la Rusia revolucionaria** y el número ocho de la revista **Insurrexit**, órgano del grupo universitario comunista, en el que aparecía una crónica del conflicto platense que ensayaba una clara defensa de los "intereses estudiantiles y sociales" de la gestión de Taborda.<sup>74</sup> A continuación, la nota de **El Argentino** transcribía los telegramas de aliento que, durante la toma, el Centro de Estudiantes había reproducido en un gran pizarrón. Los telegramas provenían de uno de los miembros del grupo Justicia que habían quedado en Córdoba, Deodoro Roca — quien, según otra nota citada, había sido designado para viajar a La Plata en representación de la FUC. "Imposible aceptar separación doctor Taborda", rezaba el primer telegrama de Roca, mientras que el segundo sentenciaba: "la caída de Taborda es el mejor índice de la fuerza que representan nuestros ideales; ella nos animará para las nuevas luchas. Pronto nos veremos". En el tercer telegrama, también transcrito en el pizarrón, Roca declaraba: "Taborda: tu actuación representa el más alto y trascendental esfuerzo que se ha hecho en la historia educativa del país. Ha salvado con todo la dignidad de la Reforma. Doblemente unido en el ideal y en el afecto piensa que estaremos siempre a tu lado". Luego de la expulsión, Taborda y Astrada regresaron a Córdoba para unirse a Aguilera, Roca y otros egresados en el intento de renovar la Facultad de Derecho. Biagosch, en cambio, partió a Rosario donde abrió un estudio jurídico con uno de sus hermanos y enlazó la Reforma y la Revolución junto con Luis Di Filippo y el grupo de estudiantes anarco-bolcheviques que editaban **Verbo libre**, **Germinal** y **La Antorcha**. Luego, cuando a

74 "Los ocupantes del Colegio Nacional fueron desalojados ayer", en **El Argentino**, 21/04/1921. El folleto sobre la educación en Rusia pertenecía a la Biblioteca de la mencionada Liga de Educación Racionalista. Seguramente fue compilado por Barcos. Sus 40 páginas se componen de cuatro textos que informan y defienden la reforma educativa rusa. Esos textos son: los "Principios pedagógicos de la revolución social", de Pavle I. Birukov; el "Primer informe anual del comisario en educación", de Anatoli V. Lunacharsky; "La instrucción de los adultos", de N. Lenine; y "La obra educacional de los soviets"; de Arthur Ransome. **Tribuna Obrera** difundió solicitadas y manifiestos del Centro de Estudiantes del Colegio Nacional de La Plata y fue un enlace fundamental del grupo estudiantil con el mundo obrero y sindical. Entre otras cosas, reprodujo la citada nota de **El Argentino** e informó que miembros de la FORA Comunista se habían vinculado al Comité Pro-Afianzamiento de la Reforma Educacional con la promesa de interesar en el tema a todos los obreros.

mediados de 1922 se fundó la Alianza Libertaria Argentina, se erigió en su abogado.

En diciembre de 1921 Nazar Anchorena asumió como nuevo presidente de la universidad platense. A pesar de su promesa, no reincorporó a Taborda y se alejó progresivamente del reformismo. Ante ello, Taborda difundió, ahora como consejero en la Facultad de Derecho de Córdoba, una conocida carta contra aquél en la que declaró:

Di a mis educandos la mejor lección que podía darles como rector y como hombre. Si esa lección ha contribuido a afirmar, como ya he afirmado, la personalidad de una juventud que se perfila con caracteres firmes y vigorosos y si por ella es que me llama anarquizador, acepto el título que se me discierne y prometo que en todo tiempo, en el puesto que ahora ocupo en la Universidad de Córdoba, o en otro cualquiera, y fuera de puestos seguiré siendo anarquizador.<sup>75</sup>

Dos años después, en 1914, el fundador del grupo nacionalista platense Diógenes y del mensuario **Diógenes** (1925-1929, con varias interrupciones), Antonio Herrero, formuló en **Nosotros** un duro balance de la gestión de Taborda. En un artículo que anticipaba la próxima edición de su biografía de Palacios, **Vidas ejemplares. Alfredo L. Palacios, Caracteres, valores y problemas de su personalidad y su acción**, Herrero ofrecía otra confirmación de la condición de Astrada de líder reformista. La gestión del líder de Justicia sería el mejor contraejemplo de la meritoria acción universitaria realizada por Palacios:

Saúl A. Taborda, que por un momento apareció destinado a convertirse en el "*leader*" o maestro de la generación reformista, fracasó en forma ostensible y lamentable por su ideología simplista y lo exterior de su cultura, pues profesaba con sus amigos Carlos Astrada, Muñoz Montoro, Deodoro Roca y algunos otros, nada menos que el ideal anárquico, concepto elemental y deliciosamente ingenuo, hace tiempo desechado en todas partes por la evolución del pensamiento y que hoy sólo acarician tenazmente los rezagados de la cultura, ciegos a todas las evidencias.<sup>76</sup>

A pesar de la superación definitiva que sentenció Herrero, el anarquismo pervivió en la trama reformista. En La Plata encontró en el pedagogo José

75 "Carta abierta del Dr. Saúl Taborda dirigida al Dr. Nazar Anchorena", **La Voz del Interior**, 06/12/1922. En Buenos Aires la carta fue editada en marzo de 1923 por **Renovación**, junto a una carta de Vrillaud y otra Razori, y también en **Cuasimodo**.

76 Antonio Herrero, "Acción universitaria de Alfredo L. Palacios", en **Nosotros** n° 182, julio de 1924, p. 384.

María Lunazzi y el grupo Ideas una entusiasta continuación. En cuanto a Astrada, antes de dejar esa ciudad, volvió a precisar su ideal anárquico en una de las revistas culturales libertarias más importantes, **Cuasimodo**, y por unos pocos años más persistió en la difusión de esa versión vitalista y bolchevique del anarquismo que descubrimos característica del grupo Justicia.

En cuanto a Deodoro Roca, además de gestionar la llegada de d'Ors, se erigió en el abogado defensor de los trabajadores que durante el Trienio Rojo radicalizaban el movimiento obrero. En efecto, durante 1921 representó tanto a los dos delegados del Sindicato de Oficios Varios procesados luego de haber "lanzado propaganda por los campos con el propósito de agremiar trabajadores libres y obtener conjuntamente mejoras de carácter general para los obreros de la región" como a los obreros despedidos sin indemnización de la Cervecería Río Segundo.<sup>77</sup> Al año siguiente, Roca era acusado por un juez cordobés del mismo delito que habría cometido Taborda en La Plata, desacato a la autoridad. Sin embargo, en el caso de Roca el delito respondía a una frecuente práctica de los intelectuales de izquierda que los reformistas venían haciendo suya: la publicación de una carta de denuncia ante un veredicto de un juez que implicaba una injusticia social. Roca sufrió un breve arresto, aunque ello no lo disuadió del enfrentamiento con el sistema judicial, pues a fines de 1928 presentó un "Pedido de Jurado de Enjuiciamiento al juez Ferrari Rueda".<sup>78</sup>

Taborda, por su parte, fue elegido consejero en la Facultad de Derecho y abrió un consultorio jurídico junto con Américo Aguilera, quien era delegado estudiantil en el mismo consejo y a comienzos de 1930 sería elegido intendente de la ciudad por el radicalismo sabattinista durante un breve mandato interrumpido por el golpe de Estado de septiembre. Gran parte de la vida de Taborda transcurría a las afuera de Córdoba, en el pequeño pueblo serrano de Unquillo. Allí lo visitó a mediados de 1922 Alfons Goldschmidt, un economista marxista que ese año había sido contratado por la universidad cordobesa a instancias de los reformistas. Sin duda, Goldschmidt conoció a Astrada y a los otros cinco integrantes de Justicia, pero fue el espíritu libre de Taborda el que lo impresionó al punto de dedicarle una larga descripción. En su diario de viaje que publicó al año siguiente en Berlín, Goldschmidt recordó del siguiente modo a Taborda:

77 Deodoro Roca, "Defensa de los presos de Leones", en **Obra reunida. III Escritos jurídicos y de militancia**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. 72. **La Voz del Interior** siguió con interés el conflicto de los obreros cerveceros y difundió la defensa presentada por Roca, texto que lamentablemente no fue reunido en el tomo citado. Cfr. con Deodoro Roca, "Los obreros de la Cervecería Río Segundo ante la justicia", en **La Voz del Interior**, 22/06/1921 y ss.

78 Deodoro Roca, "Pedido de Jurado de Enjuiciamiento al juez Ferrari Rueda", en D. Roca, *op. cit.*, pp. 82-88; "Los escándalos en la administración de justicia", en **La Voz del Interior**, 03/01/1922 y ss. La acusación de Roca tampoco fue reunida en el citado volumen.

bien plantado se lo ve, rebosando de salud que lucha y se entrega, con su sombrero de campo, con sus ojos redondos y afectuosos, a cara descubierta, rotundo y musculoso, un campesino bueno con el fuego del predicador. Su pecho nunca se arredró ante las balas policiales. Su brazo tomó el fusil en defensa de una gestión libre en el Colegio Nacional de La Plata, sin temor, jugándose entero; escarnecido, desplazado, pero nunca vencido. Es un *trapper* sudamericano a la caza de la libertad humana, mi amigo Saúl. Abogado según sus pergaminos, pero no según su pensamiento y voluntad. No es un adulón, en el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Córdoba es un rauda desenmascarador y atacante, de los que no especulan con obtener una cátedra. Es de un individualismo revolucionario, lleva el burguesismo hasta sus últimas consecuencias. Es un Bakunin por bondad, ama a hombres, animales y árboles, como Kropotkin; detesta toda nebulosa, sea la de quienes vacilan con cálculos mezquinos, sea la de quienes viven de la revolución; es un anarquista de oro. Todos nosotros, luchemos organizadamente o no, somos Tabordas, o Tabordas en proyecto; todos los que queremos resquebrajar los muros, los que queremos ver derrumbarse las rémoras del pasado, acelerar su podredumbre y ponerles fin. [...] Es uno de los mejores entre los argentinos que están libres del "ambiente", de los que quieren a las personalidades, es decir a la identidad de sangre y entorno.

Es un sediento de aire libre, de los del tiempo de la lucha pre-proletaria. Un reformador ferviente, un activista de Yásnaya Polyana; una individualidad que se da a todos, que a través de sus libros, de la cátedra, del Consejo Superior, de las manifestaciones de protesta y de los banquetes políticos arremete con toda su alma y no le teme ni al diablo. Vive en Unquillo, entre la cima de las sierras y la tórrida llanura, sobre el espumoso arroyo. En su casa corre un aroma ancho y libre cuando luteriza contra el clero a favor de los pobres, pero sin tronar como el de Wittenberg contra el alzamiento de los de abajo. ¡Ven pronto a Europa, Saúl, y verás cómo viene marchando aquí la libertad!<sup>79</sup>

---

79 Alfons Goldschmidt, **Argentinien**, Berlín, Ernst Rowohlt, 1923 (traducción propia). Natalia Bustelo y Ezequiel Grisendi, voz "Alfons Goldschmidt", **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2020.

El cordobés hacía caso y, a fines del mismo año 1923 en que Goldschmidt publicó esa invitación llegó para ver la marcha de la libertad y asistir también a los cursos de la que entonces era la usina filosófica europea, la escuela neokantiana de la Universidad de Marburgo.<sup>80</sup> A mediados de 1927, cuando habían pasado unos pocos meses del regreso de Taborda a Córdoba, era Astrada quien partía a realizar un viaje de formación política y filosófica similar. Es más, si Taborda ya se mostraba como un decidido seguidor de la pedagogía de Natorp, Astrada lo era de la metafísica y la estética neokantianas de Cohen. Sin embargo, en su estadía alemana, Astrada desplazaría a aquellas, primero, por las tesis de Max Scheler y, luego, por la metafísica existencial de Heidegger.

Antes de avanzar subrayemos que, lejos de las lecturas actuales que insisten en la indefinición política de los líderes reformistas cordobeses, ni al marxista Goldschmidt ni al nacionalista Herrero les resultó difícil encontrar una etiqueta política para el grupo en que participaba Astrada. Según Goldschmidt, al menos Taborda se inscribía en la mejor tradición del anarquismo individualista —individualismo del que quedaría poco luego de su formación europea. Herrero coincidía en la filiación anarquista y la extendía a Astrada y otros aliados de Taborda, aunque su desprecio por la doctrina libertaria le impedía formular más precisiones. Si Herrero, además, nos recuerda la condición de "*leader*" de Taborda, la diferencia de edad y de formación que señalamos nos permiten remarcar su condición de orientador de la sensibilidad vitalista y bolchevique desde la que el joven Astrada entonces insistía en el mito soreliano.

## En la apuesta del anarquismo "camaleónico"

Para 1921 el reemplazo que emprendía Lenin del poder de los soviets por un "centralismo democrático" se sumaba a la represión de los anarquistas en Kronstadt y del movimiento ucraniano liderado por Machno, a las denuncias y desilusiones de Alexander Berkman y Emma Goldman, y al exilio de los anarquistas rusos, Anatol Gorelik, Gregori Maximov y Alexander Shapiro, entre otros, para introducir una división tajante en el movimiento libertario internacional. En Argentina, las primeras definiciones libertarias antibolcheviques y, sobre todo, las distancias del anarquismo con la dictadura del proletariado fueron formuladas por Rodolfo González Pacheco y Teodoro Antillí. Asimismo, la oposición a Rusia fue central en sus iniciativas de la década del veinte: el grupo La Obra y el periódico porteño **La Antorcha** (1921-1932). No obstante, la división del anarquismo argentino entre "puros" y anarco-bolcheviques recién se produjo a comienzos de 1922 cuando, a pesar de la acusación de

---

80 Durante esa estadía, Taborda también estudió Filosofía en la Universidad de Zúrich junto con Luis Juan Guerrero, en la Facultad de Filosofía de Viena y en la Universidad de París.

autoritarismo que pesaba sobre todo intento de definición doctrinaria, la FORA-V y **La Protesta** se pronunciaron en contra del proceso ruso.<sup>81</sup>

En junio de 1921 en medio de las tensiones dentro del anarquismo argentino por la interpretación de Rusia, Astrada publicó en **Cuasimodo** otra de sus entusiastas defensas vitalistas del bolchevismo, ilustrada en este caso por dos caricaturas, una de Lenin y otra de Trotsky. "El renacimiento del mito" apareció en **Cuasimodo** n° 21 y estuvo datado en La Plata en mayo de 1921, es decir en los días en que Astrada se aprestaba a volver a su Córdoba natal, y es el único texto político del periodo juvenil que conocía la crítica contemporánea antes de la presente investigación.

Astrada dividió su nuevo texto con subtítulos que desplegaban el desarrollo vital de las tesis que sostenía. Los tiempos revolucionarios demandarían una vida orientada a la construcción de los nuevos ideales, los cuales no podían responder al desarrollo histórico y su materialismo capitalista —del que, a ojos de Astrada, participaba el socialismo cientificista, a pesar de su crítica explícita—, sino a un corte que volviera a vincular las ideas, la economía y el derecho con la vida y su libertad. Mientras una fracción cada vez más numerosa del anarquismo impugnaba el proceso ruso por su autoritarismo y amplios sectores del socialismo lo analizaban desde parámetros económicos y sociales, Astrada seguía las lecturas de Unamuno —una vez más de modo tácito— sobre la "religión bolchevique" y el "profeta Lenin" tanto para criticar la desilusión del filósofo socialista Bertrand Russell en su viaje a los soviets como para saludar la nueva época.<sup>82</sup> Como lo había propuesto Unamuno, Astrada declaraba que era el socialismo cientificista el que le impedía a Russell comprender que la novedad no estaba en la doctrina económica ni en las estadísticas sociales. La novedad serían los tiempos "de lucha y de riesgo" que llamaban a los Espíritus a intervenir en la Historia para encaminar un "nuevo ensayo de vida". Los revolucionarios rusos habrían asumido el riesgo de la acción histórica y comenzaron a ensayar el nuevo ideal que se orientaba finalmente a la libertad y la justicia.

Si bien este "idealismo revolucionario" había aparecido en otros de sus textos, Astrada introducía una significativa novedad, que parecen no haber acompañado Unamuno, Taborda y Roca: siguiendo a Sorel, sostenía que la Revolución Rusa, además de ser el resultado de la acción directa de los hombres sobre la historia mecánica y de introducir nuevos ideales, proveía el "mito revolucionario", y el entusiasmo se justificaba en que ese mito había logrado fecundar "el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre". Es conocido que, a fines de los cuarenta,

81 Andreas Doeswijk, **Los anarco-bolcheviques...**, *op. cit.*, pp. 57-68.

82 Miguel de Unamuno, "Sobre la religión bolchevista", en **La Nota** n° 268, 01/10/1920, pp. 2265-2266; "Sobre el profeta Lenin", en **La Nota** n° 271, 22/10/1920, p. 2338. Bertrand Russell, **The practice and theory of Bolshevism**, Londres, s/d, 1920 (traducido al francés y editado en París en 1921). Seguramente, no fue por esa publicación que Astrada conoció la desilusión de Russell, sino por la edición fragmentaria que realizó la prensa política local.

Astrada realizaría una recepción telúrica de Nietzsche y Heidegger para descubrir en torno del gaucho un "mito nacional" capaz de recuperar la vitalidad argentina. A comienzos de los veinte, el mito funcionaba de un modo muy distinto, pues revitalizaba a la humanidad toda y se formulaba desde el vitalismo revolucionario.<sup>83</sup>

En 1921 el joven Astrada estaba tan convencido de la defensa de Rusia que sus siguientes intervenciones fueron en **El Trabajo. Diario de la mañana**. Fundado en Buenos Aires en septiembre de aquel año por los anarco-bolcheviques, ya los primeros anuncios sobre la creación de ese diario motivaron una fuerte polémica dentro del anarquismo conocida como "el *affaire* internacional".<sup>84</sup>

---

83 También en los veinte, José Carlos Mariátegui erigió al mito soreliano en un elemento fundamental para cohesionar la acción revolucionaria, en este caso socialista e indigenista. Las apropiaciones diversas de Sorel propuestas por Astrada y Mariátegui son un interesante índice de la productividad del sorelismo en la cultura de izquierdas latinoamericana. Y a esas apropiaciones se suman las realizadas por el sindicalismo revolucionario argentino. Mientras éste siguió a Sorel en la identificación de la huelga general como el mito revolucionario, para Astrada ese mito era Rusia, y se inscribía en la tradición libertaria y legitimaba las lecturas anarco-bolcheviques. En cuanto a Mariátegui, el mito tomaba su contenido de un ancestral comunismo incaico, se inscribía en el socialismo bolchevique y legitimaba la peruianización del socialismo emprendida por su revista limeña **Amauta** (1926-1930). Sobre el sorelismo de Mariátegui, ver el clásico Robert Paris, **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui**, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981. Sobre la construcción no histórica de un pasado común por la que optaron Astrada y otros filósofos argentinos en la década del treinta, ver Lucas Domínguez Rubio, "Sobre los inicios de un revisionismo filosófico en Argentina y sus derivas políticas: Homero Guglielmini, Saúl Taborda y Carlos Astrada", **Catedral tomada**, Pittsburgh, 2020 (en prensa).

84 En agosto había tenido lugar en Moscú el Congreso Fundacional de la Profintern o Internacional Sindical Roja. En busca de su reconocimiento como la única sección argentina, el Partido Socialista Internacional envió a un representante. Pero también los anarco-bolcheviques contaron con un delegado, que portó una credencial de la FORA Comunista —nombre que adoptó la FORA-V entre 1919 y 1922. Además, Barcos, en representación de los anarco-bolcheviques, había entrado en contacto con los delegados rusos en el Río de la Plata. En ambas instancias, los anarco-bolcheviques les prometían a los rusos la unificación del movimiento obrero en una única central sindical y su consiguiente incorporación a la Profintern. Esta promesa acrecentaba la rivalidad tanto con el Partido Socialista Internacional —que a mediados de 1922 conseguiría ser el único representante argentino y se convertiría en el Partido Comunista— como con los anarquistas que editaban **La Protesta** y los que dirigían la FORA-V, pues en ambos casos comenzaban a oponerse a Rusia. Ante el anuncio de la próxima aparición de **El Trabajo**, el Consejo Federal de la FORA Comunista puso a circular entre sus adheridos una serie de documentos orientados a expulsar de la central a siete miembros que estarían tramando un "complot maximalista" consistente en la inscripción de la federación en la "centralista y autoritaria" Profintern. Las pruebas contra los trabajistas fueron un informe de Celestino González en calidad de secretario de la Federación Obrera Regional Uruguaya y una carta de quien sería un importante compañero filosófico de Astrada, Luis Juan Guerrero. Los siete acusados fueron los dos directores de **Cuasi modo** (Barcos y Canales), el financista de **Vía Libre** y uno de los editores de **Bandera Roja** (García Thómas), el director de **El Comunista** (Jesús Suárez) y tres obreros que solían colaborar en esas publicaciones (Alejandro Alba, uno de los seudónimos de Manuel Serafín Fandiño; Sebastián Ferrer, entonces integrante del Consejo Federal de la FORA Comunista; y Antonio Gonçalves, quien a mediados de 1921 asumió la sección sobre el movimiento obrero de **Cuasi modo**).

En medio de ese *affaire*, el 4 de septiembre de 1921 apareció en Buenos Aires el primer número de **El Trabajo** y a fines del mes Astrada publicó allí dos colaboraciones —ambas reproducidas en el presente volumen. El cordobés insistía en el ideal vitalista y bolchevique que había presentado en **Cuasimodo** y en textos anteriores a través de un ensayo crítico —que **El Trabajo** publicó en tres entregas— sobre la filosofía de d’Ors, y mediante una intervención que abrió una polémica sobre la ética revolucionaria. En esta segunda polémica el rival de Astrada fue Fernán Ricard (seudónimo de A. M. Dopico), quien había colaborado en **Mente** y en otras publicaciones anarco-bolcheviques y tenía una amplia trayectoria en el movimiento.<sup>85</sup>

Bajo el título “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”, Ricard subrayó en **El Trabajo** que la ética anarquista debía atender a las circunstancias concretas y por ello no podía guiarse por el abstracto imperativo categórico de Kant. Astrada aprovechó los lineamientos doctrinarios de aquél para promover en esa tribuna obrera y anarco-bolchevique el vitalismo que venía elaborando y que ahora bautizaba como “idealismo revolucionario”. Su intervención se tituló “La razón pura y el ideal revolucionario” y mostró que había abandonado el sarcasmo de su primera polémica intelectual, mas no el vitalismo ni la articulación bolchevique iniciada en 1919.

Comenzaba por concederle a Ricard la necesidad de flexibilizar las exigencias abstractas del imperativo kantiano para atender a las contingencias de la vida, aunque, explicitando ese interés filosófico que lo llevaría a estudiar filosofía en Alemania, subrayó que ello no debía eliminar la dimensión ética ni la autonomía de la voluntad señaladas por Kant. Al anarquismo empirista —y por ello enfrentado al idealismo kantiano— desde el que Ricard defendía la dictadura del proletariado, Astrada le contraponía ideales que no podían provenir de la empiria sino del “mito revolucionario”. Ambos coincidían en la convergencia doctrinaria del anarquismo con la dictadura del proletariado, pero a ello el cordobés agregaba esa íntima ligazón entre el anarquismo y el mito vitalista. Ricard habría advertido correctamente que había que adherir a la Revolución Rusa en tanto prometía la expansión de la libertad individual, pero fallaría al pasar por alto el faro mítico que instituía en la lucha del idealismo utopista contra la realidad social injusta y opresora.

Dos números después, Ricard le contestaba a Astrada con una nueva defensa del empirismo en la que, además, criticaba la autonomía de la estética defendida por Astrada en el ensayo sobre d’Ors que venía

85 Fernand Ricard, “La unión revolucionaria. Organización y táctica”, en **Mente** n° 2, pp. 2-3. Los tres textos que compusieron la polémica entre Astrada y Ricard son: Fernán Ricard, “La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant”, **El Trabajo** n° 17, 21/09/1921, p. 2; Carlos Astada, “La razón pura y el ideal revolucionario”, en **El Trabajo** n° 29, 30/09/1921, p. 2; Fernand Ricard, “Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico. Para Carlos Astrada”, en **El Trabajo** n° 31, 05/10/1921, p. 2. Todos reproducidos en el presente volumen.

reproduciendo por entregas **El Trabajo**. Una descripción impresionista de las precarias condiciones en las que vivía le permitía a Ricard concluir que no era posible para los trabajadores comprender filosofías tan complejas como la kantiana y que tanto la ética como el arte libertarios no podían perderse en formulaciones abstractas sino que debían insistir en la denuncia realista de las injusticias. Si bien el antiintelectualismo y la defensa del pensamiento concreto ya constituían tópicos característicos del anarquismo, la argumentación de Ricard perdía parte de su fuerza cuando se recordaba que sus precarias condiciones de vida le habían permitido no sólo entender a Astrada y colaborar en distintas publicaciones anarco-bolcheviques, sino también preparar ese mismo año los **Fundamentos biológicos de la anarquía**, que editó La Protesta.<sup>86</sup>

Esto último no fue subrayado por Astrada, pues optó por dar por concluido el debate. Como mencionamos, ese debate se desplegó en simultáneo con la aparición del ensayo en que Astrada analizaba y criticaba las tesis estéticas de d'Ors. Éste venía renovando la cultura catalana y, a pesar de que en la década siguiente se convertiría en el intelectual más importante del franquismo, a mediados de 1921 aún tramaba iniciativas político-intelectuales con Romain Rolland y simpatizaba con el combativo movimiento obrero catalán y la Revolución Rusa. Luego de más de un año de dilaciones, Deodoro Roca lograba que en septiembre de 1921 d'Ors llegara a Córdoba para explicar la nueva filosofía. Ante ello la publicación institucional de la facultad cordobesa de derecho, el **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba**, buscó despertar el interés mediante un *dossier* crítico sobre la filosofía dorsiana. Astrada fue convocado junto con Taborda para esa tarea y el artículo publicado en ese boletín es el que editó en la misma fecha, en tres entregas, **El Trabajo**.<sup>87</sup>

86 Otra prueba de que política y filosofía no están escindidas en el joven Astrada, y de que incluso las convicciones políticas son las que guían la primera formación filosófica, es que en 1923 Astrada eliminó los párrafos en los que mencionaba a Ricard y republicó su lectura revolucionaria de la ética kantiana en un órgano académico como la **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** y luego lo incorporó al folleto que constituyó su primera obra monográfica, **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler**, Córdoba, Est. Gráfico Biffignandi, 1924.

87 Carlos Astrada, "En torno a **La filosofía del hombre que trabaja y que juega**" y Saúl Taborda, "Ideas pedagógicas de Eugenio d'Ors", *Dossier* "La personalidad de Eugenio d'Ors", en **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba** n° 2, septiembre de 1921, pp. 1-28. El artículo fue publicado también como Carlos Astrada, "En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio D'Ors): Pragmatismo y estetismo", en **El Trabajo** n° 19-21, 23/9/1921, 24/9/1921, 25/9/1921. La ausencia de una colección completa de **El Trabajo** nos impide descartar que no haya aparecido también el ensayo de Taborda. De las 87 entregas (la última aparecida en marzo de 1922) se conservan casi dos tercios. En ellos no hay ninguna colaboración de Taborda ni de Roca, Biagosch y Aguilera, pero sí del sexto miembro del grupo Justicia. El artículo de Garzón Maceda comienza por igualar a d'Ors con Bergson y Croce en tanto altos maestros de belleza, idealismo y energía para luego subrayar que d'Ors ofrece una "obra armoniosa de renovación, indicativa de nuevos horizontes para la acción y el pensamiento" y que en esos horizontes se encuentra "la lucha final en pro de la justicia y de la equidad humanas, que es esta la lucha definitiva, de cuyos resultados depende que entremos o no en el reino de la justicia y el bien, de la verdad y la belleza en el reino [...] de la cultura

En el *dossier* del **Boletín** Taborda ofreció un análisis crítico de la pedagogía de d'Ors concentrado en la concepción externalista y mecánica del aprendizaje que predominaría en el catalán y otros. Una cita del filósofo neohegeliano Giovanni Gentile le permitía no sólo explicitar la espontaneidad pedagógica que defendía dentro de la Reforma, sino también sus ventajas ante la democracia parlamentaria que venía criticando:

El mayor problema de la educación —escribe Gentile— es el del acuerdo entre la libertad del alumno y la autoridad del maestro. Soy de los que desearían vivamente que las conquistas de la revolución educacional se basen en dilucidaciones de esta naturaleza antes que en los socorridos trasplantes y remedos y analogías de la pretendida democracia de comités, padrones y ferias electorales.<sup>88</sup>

En su artículo del *dossier*, Astrada se concentró en la revisión de la relación entre lógica y metafísica propuesta por la filosofía dorsiana. Manifestando ese interés por Kant y especialmente por la estética que desde 1924 sería central en su producción filosófica, Astrada defendía ante d'Ors la autonomía de la estética frente a la ciencia y la política. Una defensa que fue central en la revista **Clarín** que creó en Córdoba a mediados de 1926, y que en Buenos Aires dio lugar a la polémica entre Boedo y Florida, o bien entre los impulsores del realismo como herramienta de crítica social y quienes apostaron a las vanguardias estéticas y "lo nuevo", más allá de la vinculación con la política.

Volviendo a **El Trabajo**, los números en que Ricard y Astrada polemizaron se difundieron junto a un folleto de cuatro páginas, fechado el 15 de octubre de 1921, con el que los trabajistas intentaban evitar que el Consejo de la FORA Comunista los expulsara. Allí se reproducían los documentos acusatorios puestos a circular por ese Consejo junto a una refutación conjunta de los siete acusados y otra firmada sólo por Barcos. En su defensa, éste explicitaba la presencia de fracciones anarco-bolcheviques en la central sindical anarquista. Sin encontrar ningún problema en defender a Rusia y en participar de esa central, aclaraba:

Yo no sirvo clandestinamente, sino pública y abiertamente, sin reservas mentales ni subordinaciones extrañas de mi voluntad o mi conciencia, a la causa tangible de la Revolución verificada en Rusia, cuyas imperfecciones, si las tiene, no es a nosotros, miserables

---

inmutable de valores perfectos y eternos, según él", C. Garzón Maceda, "Eugenio d'Ors. La actitud ante el problema social", en **El Trabajo** n° 16, 22/09/1921.

88 Saúl Taborda, "Ideas pedagógicas de Eugenio d'Ors", *op. cit.*, p. 23.

pigmeos, sino a las generaciones superiores del mañana, a quienes corresponde corregirlas y depurarlas.<sup>89</sup>

Pero la convergencia entre anarquismo y bolchevismo no convencía al Consejo y en mayo de 1922 éste decidía la expulsión de los siete acusados por su condición de "agentes políticos" e "individuos militantes". Con ello los anarco-bolcheviques se encontraban más lejos de cumplir su promesa de unificar al movimiento obrero argentino e inscribirlo en la Profintern. De todos modos, persistieron en la tarea a través de la creación de la Alianza Libertaria Argentina (ALA) y de la Unión Sindical Argentina (USA), central que se fundó a partir de la disolución de la FORA-IX para reunir a sindicatos afines al anarquismo, el socialismo, el sindicalismo y el comunismo. Los órganos de la USA, primero **Unión Sindical** (1922) y pocos meses después **Bandera Proletaria** (1922-1930), difundieron una versión del anarco-bolchevismo distante del vitalismo impulsado por Astrada y el grupo Justicia. Y ese vitalismo tuvo escasa circulación en el órgano de la ALA, **El Libertario. Decenario anarquista** (1923). De todos modos, por éste sabemos que al menos Biagosch persistió en el anarco-bolchevismo, pues se erigió en el abogado del Comité Pro-presos de la Unión Obrera Local de la Unión Sindical Argentina.<sup>90</sup> Además de sumarse a la fracción reformista de la Facultad de Derecho que lideraban Julio V. González y Carlos Sánchez Viamonte, participó junto con Barcos del intento de radicalizar los reclamos gremiales de los profesores. A fines de 1924 Ernesto Nelson y Wilfredo Sala anunciaron la aparición del grupo Pueblo y Escuela y, al año siguiente, Biagosch dirigió su semanario **Verdad. Órgano de 'Pueblo y Escuela'** (1925-1926), del que aparecieron, al menos, 18 números, aunque apenas se conservan dos. Poco después comenzó a participar de la organización de la Convención Internacional de Maestros, realizada en Buenos Aires en enero de 1928.

89 "El supuesto 'affaire' y los propósitos de quienes lo han confeccionado", Buenos Aires, 1921, p. 3. Ese y otros documentos del *affaire* se conservan en las carpetas sobre Argentina del Fondo Max Nettlau del Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam. Cfr. con Andreas Doewijk, **Los anarco-bolcheviques...**, *op. cit.*, pp. 207 y ss.

90 Desde el Comité, Biagosch logró que en 1923 fueran liberados Juan de la Cruz Molina y L. García Medrano, dos anarquistas acusados de matar a un policía durante un violento asalto policial al local de la Federación Obrera Local de Rosario. Ese año, Biagosch también defendió a Marcelo Rosales y Raúl González, otros dos obreros anarquistas acusados en este caso de poner una bomba en una panadería. Y cuando en 1925 se mudó a Buenos Aires, Biagosch continuó en el Comité y logró la libertad de otros dos obreros de la ALA, Roberto Coteló y Jaime Rotger. "El Libertario saluda en nombre de los Comunistas Anárquicos a Juan de la Cruz Molina y L. Medrano", en **El Libertario**, 10/05/1923, p. 1. La nota permite advertir el enfrentamiento con el Estado implicado en la defensa de Biagosch, pues señala que mientras se sustanciaba el juicio fue reprimida la manifestación que lo apoyaba puertas afuera y varios manifestantes fueron asesinados, entre ellos, la compañera de Molina. Emilio Biagosch, **Defensa de los anarquistas Marcelo Rosales y Raúl González realizada por el Dr. Emilio R. Biagosch**, Rosario, Comité Pro-presos de la Unión Obrera Local de la Unión Sindical Argentina [1923]; "El proceso a nuestros compañeros Roberto Coteló y Jaime Rotger", en **El Libertario**, 10/09/1926.

Hacia 1922 el Trienio Rojo llegaba a su fin, pues el capitalismo se estabilizaba y la Unión Soviética quedaba aislada en su ensayo de sociedad comunista en un sólo país. Ese final también se advertía en la trama reformista. Ni **Mente** ni ninguna de las otras publicaciones periódicas de la fracción radicalizada continuó editándose más allá de 1922. El descenso del ciclo de agitación obrera moderaba los ímpetus estudiantiles. Además, Yrigoyen era sucedido en la presidencia nacional por Alvear y la serie de intervenciones universitarias que éste decretaba se orientaban a incorporar a muchos profesores cuestionados por los reformistas.

En lo que quedaba de la década del veinte, una parte de la fracción radicalizada de la Reforma se incorporaría a las filas del comunismo o del anarquismo desde posiciones que desestimaban la importancia de los estudiantes y de los intelectuales en los movimientos revolucionarios. Otra parte insistiría en la politización de la figura del estudiante, aunque siguiendo la reorientación antiimperialista y latinoamericanista que Ingenieros y Palacios comenzaban a imprimirle al entusiasmo revolucionario. Si bien Astrada insistió en el vitalismo revolucionario durante unos años más y optó por concentrarse en la reflexión sobre la estética en lugar del antiimperialismo y el latinoamericanismo, es en esa amplia fracción de intelectuales de izquierda distantes de los partidos políticos en la que lo inscribió Julio V. González cuando en 1927 fundó el efímero Partido Nacional Reformista. Como veremos, ello responde no sólo a su participación en el frente liberal cordobés, sino también a sus colaboraciones en la revista platense **Sagitario** (1925-1927) de la que González fue uno de los tres directores.

## Nueva agitación liberal en la Córdoba culta y doctoral

A mediados de 1921, Astrada se encontraba nuevamente en Córdoba y, además de enviar a Buenos Aires sus colaboraciones para **El Trabajo**, se sumaba al intento de radicalizar la facultad cordobesa de Derecho que venían realizando sus compañeros de Justicia junto con otros graduados y el Centro de Estudiantes. En esos años varios reformistas cordobeses ingresaron como profesores a aquella facultad. En marzo de 1918 Arturo Capdevila había alentado al Comité Pro Reforma, que iniciaba una huelga ante el inicio del año lectivo, subrayando que la reacción provenía de "los que ven que sus cátedras irrisorias peligran". Los huelguistas y la juventud universitaria toda no perderían el año sino

que ganarán muchos años mejores, cuando ellos se vayan, no sólo por ustedes mismos, sino lo que es más generoso y bello, para los estudiantes del mañana. Que así de noble es el ideal que ustedes valerosamente sostienen. Pero a velar por él. Los quieren sujetar al pasado; tenerlos de cuidadores de sepulcros; hacer

edad media con ustedes, mientras el mundo prepara edades insospechadas.<sup>91</sup>

En 1921 Capdevila seguía apostando por un futuro con edades insospechadas y, para reemplazar a una de esas cátedras irrisorias, ingresaba como titular de Filosofía de las Ciencias Jurídicas y Sociales.<sup>92</sup> Ese año Taborda era elegido consejero de la Facultad de Derecho junto con Arturo Orgaz y Roca, quien poco después renunció. Insistiendo en una pedagogía desjerarquizante, Taborda inauguró un curso de Filosofía y Cultura General que, por primera vez en Córdoba, tuvo la dinámica de seminario, tan defendida por los antipositivistas. Los seminarios de Filosofía provenían de Alemania y en la Facultad porteña de Filosofía y Letras habían sido impulsados por Ernesto Quesada y el Colegio Novecentista. Hasta entonces se venía "dando cátedra", es decir, el profesor impartía lecciones a un alumnado numeroso en las que se sintetizaba una filosofía, en general, a partir de un comentador. El seminario reemplazaba ello por un curso de no más de veinte personas que en cada encuentro realizaba un diálogo reflexivo a partir de la lectura directa de la obra de un filósofo, un diálogo que atendía tanto a los términos acuñados en el idioma original como a los supuestos de la argumentación. Según veremos, esa atención a los términos y a los supuestos argumentativos fueron centrales en los artículos que preparó Astrada sobre la estética de Kant y la de Croce —publicados ambos en 1924—, y fue también la que le permitió que en 1927 su ensayo sobre el problema epistemológico ganara una de las dos becas para estudiar Filosofía en Alemania.

Junto a la cátedra, Capdevila quedó a cargo del **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba**, en el que Astrada y Taborda colaboraron con sus ensayos críticos sobre la filosofía de d'Ors.<sup>93</sup> En abril de 1922 las gestiones de Enrique Barros en Europa, y las de varios reformistas en Córdoba, lograban que la Universidad contratara

---

91 Carta de Arturo Capdevila al Comité Pro Reforma, 22/03/1918, cit., sin consignar reservorio, en Pablo Requena, "Entre el derecho, la sociología y la literatura. Arturo Capdevila y Raúl Orgaz", en Ana Clarisa Agüero y Diego García (eds.), **Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura**, Córdoba, Entreculturas-Ediciones Al Margen, p. 129.

92 Paralelamente, Arturo Orgaz era designado en Introducción al Derecho y las Ciencias Sociales; Enrique Martínez Paz, en Derecho Civil Comparado; y Raúl Orgaz, en Sociología. Por su parte, Deodoro Roca había asumido la cátedra de Filosofía General, de la que durante 1920 —cuando asumió la cátedra equivalente en Rosario— fue suplente Gregorio Bermann. Este último se había unido a los cordobeses a comienzos del año, cuando Enrique Barros lo convenció de que en Córdoba su militancia en el reformismo socialista y la de su esposa en el feminismo socialista no les impedirían conseguir cargos para los que se habían formado.

93 Entre junio de 1921 y agosto de 1922, aparecieron cuatro números dirigidos por Capdevila. Al año siguiente se editó uno a cargo de Arturo Orgaz y dejó de aparecer. Ezquiél Grisendi, "Un momento reformista. Emprendimientos de renovación intelectual en el espacio académico cordobés de los primeros años veinte", Actas de las VI Jornadas de Política y Cultura, Córdoba, 2012. Disponible en línea: <http://www.eci.unc.edu.ar/archivos/politicaycultura/grisendie.pdf>. Fecha de consulta: 26/09/2019.

a dos profesores judeo-alemanes abiertamente comprometidos con el bolchevismo, el mencionado Alfons Goldschmidt y el fisiólogo Georg Nicolai —cuyo pacifismo libertario había sido saludado en **Mente** a través de la reproducción de su texto "La reacción de los sabios". A ellos debía seguir la llegada de Manuel García Morente quien, como d'Ors y Ortega y Gasset, se había formado en la escuela neokantiana de Marburgo y venía construyendo una filosofía antipositivista ligada a la dinámica del seminario; asimismo había realizado las primeras traducciones profesionales al español de Kant. Su contratación fue aprobada por el Consejo, pero no se concretó. Quienes sí arribaron a Córdoba a fines de 1922 fueron el mexicano José Vasconcelos y el francés Lucien Lévy-Bruhl. En su condición de Ministro de Instrucción Pública y de Embajador Extraordinario de la Revolución Mexicana, Vasconcelos venía recorriendo el Cono Sur junto a una numerosa comitiva de estudiantes y escritores encargada de consolidar apoyos diplomáticos a la Revolución Mexicana. Los reformistas de la Facultad de Derecho de Córdoba aprovecharon la estadía para que, en octubre, Vasconcelos pronunciara una conferencia. El sociólogo Lucien Lévy-Bruhl, por su parte, también fue invitado a Córdoba por la Facultad de Derecho, aunque había arribado a la Argentina contratado por el Instituto Universitario de París en Buenos Aires, una institución ligada a la embajada francesa que, en competencia con la Institución Cultural Española y el Instituto Cultural Germano-Argentino, fomentaba el acercamiento cultural con Francia a través del envío de profesores.<sup>94</sup>

Poco antes, el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho creaba una Sección de Librería y Publicaciones y, a instancias de Taborda, Astrada era nombrado director de la Sección. Este cargo lo hizo responsable, entre 1922 y 1925, de la edición de las revistas institucionales de la Facultad, de folletos de autores nacionales o europeos y de las actas de los eventos académicos. La Sección se dividió en cinco series y publicó, en la tercera, la conferencia de Vasconcelos como un folleto titulado **Orientaciones del pensamiento en Méjico Conferencia dada en el salón de actos de la Universidad el día 5 de Octubre de 1922**. La cuarta serie le permitió a Astrada ejercer de modo más libre el rol de editor, aunque sólo logró publicar media docena de volúmenes. La serie se inauguró con su traducción y breve introducción de uno de los últimos ensayos del filósofo vitalista Georg Simmel (1858-1918),

---

94 Si bien queda mucho para analizar sobre los vínculos de la intelectualidad argentina con esas instituciones, puede consultarse: Pablo Buchbinder, "Los orígenes de la Institución Cultural Argentino-Germana: una aproximación al intercambio académico de la Universidad de Buenos Aires en tiempos de la primera posguerra", en **Anuario de Historia de America Latina**, Vol. 51, n° 1, 2014, pp. 351-372. Disponible en línea: <https://www.degruyter.com/view/journals/jbla/51/1/article-p351.xml>; Marta Campomar, **Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española**, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. Por otra parte, recordemos que, de todos modos, García Morente fue profesor de Filosofía en la Argentina por un breve periodo: durante 1937 llegó con su familia huyendo de la Guerra Civil Española y gracias a la gestión de Alberini fue contratado por la Universidad Nacional de Tucumán.

**El problema de la cultura moderna.** El folleto anunció la publicación de **Los fundamentos filosóficos de la obra de Spengler** de Kurt Sternenberg (1885-1942), otro filósofo alemán por el que se interesaba Astrada. Si bien este último folleto no se editó, Spengler fue analizado por otras cuatro publicaciones de la serie, provenientes de autores locales. El curso que impartió en Córdoba Ernesto Quesada en octubre de 1923 fue editado ese año por la Sección como un libro de casi cien páginas, titulado **La evolución sociológica del derecho según la doctrina de spengleriana**. Al año siguiente, aparecieron dos folletos en los que se volvía a revisar la doctrina de Spengler: **El derecho en la obra de Osvaldo Spengler**, de Enrique Martínez Paz y **La obra de Osvaldo Spengler: una cultur-psicología mística**, de Raúl Orgaz. También en 1924 el libro **La concepción spengleriana del derecho** reunió a "La evolución sociológica del derecho según la doctrina legendaria", de Raúl Orgaz; "El derecho en la obra de Osvaldo Spengler", de Ernesto Quesada; "Las relaciones entre culturas", de Martínez Paz; y un apartado de **La decadencia de Occidente**, de Spengler, traducido por Martínez Paz.<sup>95</sup> Antes de analizar el programa filosófico-político que acompañó a esas ediciones, detengámonos en el rol de orientador del movimiento reformista que Astrada continuó ejerciendo en Córdoba, y en las menciones sobre las iniciativas reformistas de entonces que vuelven a ubicarlo como uno de los referentes radicalizados del frente liberal.

En 1922 se tensaron nuevamente las rivalidades entre los amplios frentes católico y liberal. A mediados de ese año, el Consejo de la Facultad de Derecho adhirió, por iniciativa de Taborda, a la Campaña de Socorro a Rusia que coordinaban en Córdoba la FUC, los centros de estudiantes y algunos sindicatos afines al socialismo tercerista. El manifiesto del "Comité Pro-Hambrientos" era firmado sólo por uno de los seis integrantes de Justicia, Garzón Maceda, pero las breves noticias de **La Voz del Interior** confirman que, salvo Biagosch que se encontraba en Rosario, los otros cinco miembros fueron decididos animadores de ese Comité.

---

95 "Edité allí una serie de textos monográficos", recordaba Astrada en la entrevista de 1968, sin mencionar los títulos de aquellos textos. A partir del relevamiento que realizamos con Ana Clarisa Agüero podemos precisar que entre 1921 y 1925 la Sección de Librería y Publicaciones editó cinco series. La primera estuvo constituida por el **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba**, la segunda por un boletín bibliográfico, la tercera se tituló "Conferencias", la cuarta "Varia" y la quinta "Actas y Documentos". En la tercera se editaron: 1. José Vasconcelos, **Orientaciones del pensamiento en Méjico Conferencia dada en el salón de actos de la Universidad el día 5 de Octubre de 1922**, y 2. Julio Herrero, **El nuevo Código Penal**. En la cuarta aparecieron: 1. Jorge Simmel, **El conflicto de la cultura moderna**, 1923 (se anunció, pero no se editó, Kurt Sternberg, **Los fundamentos filosóficos de la obra de Spengler**); 2. Ernesto Quesada, **La evolución sociológica del derecho según la doctrina de spengleriana**, 1923; 3. Enrique Martínez Paz, **El derecho en la obra de Osvaldo Spengler**, 1924; 4. **La obra de Osvaldo Spengler: una cultur-psicología mística** de Raúl Orgaz, 1924; 5. Raúl Orgaz, Ernesto Quesada, Enrique Martínez Paz, **Oswald Spengler, La concepción spengleriana del derecho**, 1924; 6. Arturo Orgaz, **"Lo desconocido" en las ideas y en las instituciones**, 1925.

Además de Garzón Maceda, firmaron el manifiesto Francisco de la Torre (entonces rector de la universidad cordobesa y, hasta abril de 1923, aliado de los reformistas), los líderes estudiantiles Gumersindo Sayago y José Hurtado, el joven profesor socialista Gregorio Bermann y el libertario Antonio Navarro, el obrero comunista Miguel Palant y los mencionados profesores Nicolai y Goldschmidt. Bermann partió a promover la fundación de comités similares en Rosario y en Santa Fe, donde consiguió que el reformista socialista Amilcar Razori quedara a cargo de la coordinación local. Nicolai y Roca, por su parte, se ofrecieron como los oradores del primer mitin, organizado el 10 de agosto de 1922 ante un multitudinario auditorio compuesto de obreros, estudiantes "y un buen número de señoras y señoritas".<sup>96</sup>

Como anticipamos, Nicolai y Goldschmidt habían sido contratados para elevar el nivel científico de la universidad. Más importante aún, su inscripción en las izquierdas bolcheviques — el primero desde una sensibilidad libertaria y el segundo desde el socialismo tercerista— implicaba una conquista de la fracción más radicalizada de la Reforma. Esa conquista se producía en un año en que los grupos conservadores católicos de Córdoba se articulaban en torno de la Unión Católica Popular Argentina y volvían a confrontarse con el frente liberal, entre otras cosas, porque quienes participaban de éste le reclamaban a Yrigoyen el reemplazo del gobernador a través de una intervención federal.<sup>97</sup>

Los conservadores apelaron a los valores patrióticos y católicos para cuestionar el anuncio de la contratación de los dos profesores "extranjeros" y "judíos", Nicolai y Goldschmidt. A ello se sumó la denuncia de su hasta entonces silenciada adscripción política cuando, en abril de 1922, ambos profesores y sus esposas fueron acusados de "maximalistas" y detenidos al bajar del barco que los traía. La FUC, entonces presidida por el joven socialista Edmundo Tolosa, dio su apoyo

96 "El socorro a Rusia", en *La Voz del Interior*, 30/07/1922 y "La cruzada pro-hambrientos de Rusia", *La Voz del Interior*, 12/08/1922. El 23 de noviembre de ese año el diario informó la suma recolectada y su envío a Ginebra, Suiza.

97 La Unión había sido fundada en abril de 1919 en Buenos Aires por Monseñor de Andrea, bajo los principios de la Encíclica *Rerum novarum* de 1891, y había sido central en la Gran Colecta Nacional, con la que, a fines de ese año, la Iglesia buscó remediar la pobreza extrema y con ello la recepción positiva del revolucionarismo bolchevique. A pesar del apoyo del obispo de Córdoba y del diario *Los Principios*, la creación de una sección cordobesa se demoró dos años. Gardenia Vidal, "La Unión Popular Católica Argentina: Su creación y funcionamiento", en *Revista Digital Escuela de Historia*, Vol. 8, n° 1, Salta, 2009. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-90412009000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412009000100005&lng=es&nrm=iso). Para un detenido análisis de las movilizaciones de 1922, ver Pablo Vagliente, *Sociedad Civil, Cultura Política y Debilidad Democrática. Córdoba, 1852-1930*, Tesis doctoral en Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Córdoba, 2010, pp. 164-177 (mimeo). Ese análisis y toda la investigación se preocupan por la disputa sobre el tipo de asociaciones que debían amalgamar la sociedad, y ello desplaza lo que aquí nos interesa, esto es, la posibilidad de precisar una fracción radicalizada con una específica apuesta filosófica al interior del amplio frente liberal cordobés, del movimiento nacional de la Reforma y de los impulsos por profesionalizar la filosofía en Argentina.

a los profesores a través de una huelga. La campaña nacionalista de desprestigio prosiguió, pero la detención duró poco menos de un día. A la semana siguiente Nicolai y Goldschmidt eran recibidos en Córdoba por una delegación de reformistas encabezada por Bermann. El acto de recibimiento tuvo como oradores al estudiante peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) —quien se encontraba de visita en el país en busca de apoyo estudiantil—, a Deodoro Roca, a Arturo Orgaz y también a Astrada. Este último cerró el encuentro con un discurso que desafortunadamente no se ha conservado. Según la crónica de **La Voz del Interior**, Astrada puntualizó allí "en forma brillante y enérgica la necesidad de acercamiento de la universidad a los problemas sociales, pues ello es un imperativo que surge de los fines que deben guiar toda enseñanza: verdad, libertad e igualdad por amor!".<sup>98</sup>

La siguiente intervención de Astrada la descubrimos en junio de 1922. Por entonces debían realizarse las elecciones del Centro de Estudiantes de Derecho y la línea izquierdista que venía desarrollando el Centro en afinidad con la FUC corría peligro por la aparición de un centro de estudiantes no federado que recogía el malestar ante la cuestión de la validación de los títulos.<sup>99</sup> Astrada no dudó en aparecer públicamente como una de las figuras clave de la lista que encabezó Ricardo Vizcaya, lista que obtendría una ajustada victoria. Ofreciendo nuevamente sus dotes de orador, Astrada compartió la tribuna con Arturo Orgaz en un multitudinario acto realizado en la Facultad de Derecho. Su largo discurso —reproducido en el presente volumen— fue elogiado y difundido, bajo el título "Nuestro *Kulturkampf*: Perspectivas de la Reforma Universitaria. La Arcadia prehistórica", por **La Voz del Interior** y por la **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho**.

A mediados de 1922, ante una asamblea "vibrante y entusiasta" que, según **La Voz del Interior**, superó las mil personas, Astrada confirmó y precisó la interpretación revolucionaria del movimiento estudiantil que había formulado tres años atrás. Su discurso fue interrumpido por los aplausos que la asamblea le dedicó no sólo a sus ideas, sino también a Nicolai y Goldschmidt, que ingresaron con retraso al salón.<sup>100</sup>

98 "El entusiasta acto de anoche", en **La Voz del Interior**, 14/05/1922, republicado como "Recepción de los Doctores Nicolai y Goldsmith [sic] por los estudiantes de Córdoba", en **Boletín de la Federación Universitaria Argentina** n° 4, septiembre 1921-junio 1922, pp. 40-42.

99 Además de abogados, la Facultad de Derecho formaba notarios y procuradores. Los reclamos de éstos ante el Consejo Directivo por las condiciones de validación de sus títulos dieron lugar a fuertes tensiones con los abogados, a la organización de una huelga y a otros conflictos que fueron aprovechados para armar un centro y una lista distantes del reformismo. Cfr. con Gabriela Schenone, "La primera huelga luego de la Reforma Universitaria. El conflicto estudiantil en la UNC en 1922", en **Revista Escuela de Historia**, Vol. 9, n° 1-2, Salta, 2010. Disponible en línea: <https://www.redalyc.org/pdf/638/63822740012.pdf>.

100 "La conferencia de hoy", **La Voz del Interior**, 06/06/1922; "El gran acto público de anoche", en **La Voz del Interior**, 07/06/1922; "Nuestro *Kulturkampf*: Perspectivas de la Reforma Universitaria. La Arcadia prehistórica", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 08 y

Luego de ser presentado por su compañero de Justicia, Américo Aguilera, Astrada propuso un relato "serio-jocoso" del conservadurismo universitario de la ciudad, la "Arcadia prehistórica", y volvió a inscribir la lucha cultural de los reformistas en el movimiento mundial de revitalización de la humanidad que habría iniciado Rusia, o bien esa nueva "conciencia histórica" ante la que el grupo Justicia había asumido la responsabilidad de precisar sus valores.

Desde el frente católico, Demetrio Roldán, en su condición de presidente del nuevo Comité Independiente Manuel D. Pizarro, había sostenido que los católicos debían dirigirse al pueblo de Córdoba "para decirle la vergüenza por que atraviesa su tradición y los prestigios del pasado que, pisoteados por unos inconscientes con ribetes de universitarios, desde el año 18 vienen salpicando lodo sobre los blasones de la otrora culta y doctoral ciudad".<sup>101</sup> Si bien Astrada no mencionó a Roldán, se encargó de ridiculizar su llamado y el de otros católicos mediante una descripción que remitía tácitamente a la caracterización realizada ocho décadas atrás por Sarmiento en su **Facundo**: a distancia del cambio acelerado que predominaba en las ciudades modernas, lo que desvelaba a los doctores de la Córdoba prehistórica eran las virtudes de un estancado lago sobre el que escribían inverosímiles tratados de la pesca. Con ello Astrada logró escandalizar a los católicos, pues dos días después **Los Principios** calificó al acto de un peligroso "avance de la grey neo-maximalista y del judaísmo enemigo de la civilización".<sup>102</sup>

En los apartados sobre la Córdoba contemporánea, Astrada aceptaba la equiparación que había propuesto Ingenieros de la Gran Guerra con un "suicidio de los bárbaros" y coincidía en el apoyo a la Revolución Rusa.<sup>103</sup> Pero en "Nuestro *Kulturkampf*" encontramos explicitadas las diferencias filosóficas que insinuaba el sorelianismo de las intervenciones anteriores. Mientras que para Ingenieros Rusia era la evolución inexorable de la humanidad, Astrada y el grupo Justicia insistían en que se trataba de un acontecimiento que interrumpía la secuencia evolutiva y obligaba a pensar de otro modo la filosofía de la historia. En los términos de ese discurso, Rusia se había sobrepuesto a la tragedia de la Gran Guerra para abrir al mundo la "simiente mesiánica", mesianismo que por entonces también era central en Benjamin y una constelación de intelectuales judío-alemanes.<sup>104</sup>

---

09/06/1922. Como veremos, en 1926 Astrada recortaría dos fragmentos y, sin aludir al discurso del que provenían, enviaría uno a la revista porteña **Inicial** y otro a la revista, también porteña, **La campana de palo**.

101 **Los Principios**, 12/04/1922, cit. en Pablo Vagliente, *op. cit.*, p. 171.

102 "Ante el avance de la grey neo-maximalista y del judaísmo enemigo de la civilización", en **Los Principios**, 08/06/1922.

103 "El suicidio de los bárbaros", en **Caras y Caretas** n° 829, 22/08/1914, p. 57. "Significación histórica del movimiento maximalista", en **Nosotros** n° 115, noviembre de 1918, pp. 374-389 y en **Revista de Filosofía**, año 5, Vol. 9, n.º 1, enero de 1919.

104 Michael Löwy, **Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva**, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997. Con la apelación

Astrada igualaba la Reforma a una "lucha cultural" (*Kulturkampf*). En su comparación con las luchas culturales que tuvieron lugar en Francia y Alemania en el siglo XIX, advertía sobre los peligros de la reacción. La experiencia recogida entre 1919 y 1922 —que incluía la pérdida de su cargo docente en La Plata— seguramente lo había convencido de que se debían subrayar los obstáculos que los reformistas encontraban en la instalación de las nuevas inquietudes espirituales, sobre todo en ese año 1922 en que el anuncio de un multitudinario congreso católico provincial era acompañado por una campaña nacionalista y antisemita contra los profesores alemanes, nuevas represiones al movimiento obrero y la organización nacional de sindicatos e instancias de formación católicas.

Dos meses después del acto en la Facultad de Derecho, Astrada pronunció "La democracia y la iglesia", un discurso que no sólo volvió sobre el peligro de la reacción, sino que, también, advirtiendo el fin del Trienio Rojo, recusó a los revolucionarios impacientes que caían en el pesimismo. Conocemos el discurso por la reproducción que realizó **La Gaceta Universitaria** de Córdoba —versión reproducida en este volumen—, donde se consigna que fue pronunciado el 23 de septiembre de 1922 en un acto realizado en el centro cordobés Unione e Fratellanza. La fecha es clave para interpretar las palabras de Astrada y nos permite insistir en una de las tesis metodológicas que guían nuestro análisis: la vinculación constitutiva, mas no reductible, de la búsqueda filosófica del joven Astrada a la coyuntura política.

Las notas de **La Voz del Interior** nos permiten saber que Astrada pronunció ese discurso en el marco de una fuerte campaña política coordinada por el Comité de Agitación Liberal. Entre el 7 y el 10 de septiembre, la sección cordobesa de la Unión Popular Católica Argentina les había enrostrado a los liberales su gravitación a través del Primer Congreso Diocesano. Según **Los Principios**, allí asistieron 8000 personas entre las que se contaron representantes de 780 grupos católicos de la provincia. En respuesta, Astrada y otros reformistas volvían a articular el Comité de Agitación Liberal —refundado en el local de la FUC el 10 de septiembre con el fin de reunir a "las masas más conscientes de obreros y estudiantes". El Comité contó con Astrada en su Comité Ejecutivo junto con E. Silva Garaventa, Constantino Soga, Juan Lazarte, Carlos Correa Uriburu, Miguel Palant, Ricardo Belisle, Ángel Baulina, José Hurtado, Carlos Dujovne y los delegados de los sindicatos obreros. La primera acción que se propuso fue una gran manifestación que recorrería las

---

a un *Kulturkampf* Astrada también compartía, sin sospecharlo, una afinidad electiva con Gramsci. En efecto, en una de sus notas de la cárcel Gramsci propuso que el movimiento social latinoamericano se encontraba en un estado de *Kulturkampf*, anterior al momento propiamente político. Y cincuenta años después, Portantiero —sin la posibilidad de acceder al discurso de Astrada y a otras fuentes de la fracción radicalizada— retomó esa caracterización de Gramsci para apoyar su hipótesis de que la Reforma en Argentina no traspasó el momento de las moderadas luchas culturales. Cfr. con Juan Carlos Portantiero, **Estudiantes y política...**, op. cit., pp. 30-55.

calles de Córdoba y contaría con la presencia de los diputados socialistas Enrique Dickmann y Antonio de Tomaso, llegados de Buenos Aires.

El escritor y miembro del Partido Demócrata, Carlos Suárez Pinto, había participado de otras iniciativas del frente liberal y había sido uno de los firmantes del texto hoy conocido como "Manifiesto liminar". Sin embargo, ante las primeras noticias del nuevo comité, publicó en **La Opinión**, diario cordobés del que era director, una nota en la que cuestionaba el perfil político y antirreligioso que se habría sumado al liberalismo. "Disintiendo amistosamente", Astrada le contestó desde **La Voz del Interior** con una carta pública, reproducida en el presente volumen. A pesar de las intervenciones que venía realizando, allí Astrada se definía como un "espíritu esencialmente aprogramático y apolítico, fiel a los postulados de lo que llamaré 'liberalismo humanista'". Y adelantando la posición que defendería en el discurso pronunciado siete días después, le concedía a Suárez Pinto que el repudio a la Iglesia no podía olvidar la existencia del sentimiento religioso, pero "a una manifestación liberal no se va a filosofar" sobre ese sentimiento y "toda agitación que tienda a despertar e inquietar en los hombres la conciencia civil siempre será oportuna". A continuación, desplegaba una sarcástica prosa anticlerical que igualaba el aprogramático y apolítico vitalismo libertario con una "posición combativa del liberalismo" orientada a "alterar la paz de la fétida charca monacal" y reducía al Congreso Católico a un "abigarrado cónclave de adiposos camarlangos y precoces infantes".<sup>105</sup>

Para insistir en la lucha cultural contra la Arcadia prehistórica, el Comité de Agitación Liberal dispuso su gran movilización el 24 de septiembre, esto es, el mismo día en que el frente católico realizaba la procesión por el día de la Virgen de la Merced o "La Patriota". Dos días después, **La Voz del Interior** destacó que el frente liberal había movilizado a "más de 8000 hombres" y contrastó "la manifestación femenina y neutra de la UPCA" con "la popular y viril del Comité de Agitación Liberal" que, a distancia de aquella feminidad, contó con la señorita Naranjo entre sus oradores. El acto de cierre se interrumpió por la represión policial y la detención de algunos manifestantes. Tabora, Bermann y el estudiante Luis Dellepiane se acercaron a la comisaría para reclamar la libertad de los detenidos y también fueron encerrados. Deodoro Roca, en su condición de abogado, fue el encargado de interponer un recurso de *habeas corpus* a favor de los reformistas.<sup>106</sup>

105 Carlos Astrada, "La campaña liberal. Cómo se pide. Carta del señor Carlos Astrada", en **La Voz del Interior**, 15/09/1923.

106 Los primeros discursos se habían pronunciado en la céntrica Plaza General Paz "donde se levantaron tres tribunas, haciendo uso de la palabra, en la primera, el señor Jorge Orgaz, en la segunda, Miguel Palant y [Miguel] Contreras y, en la tercera, Américo Aguilera y Pablo López, siendo todos ellos estruendosamente aplaudidos. [...] Una vez en la Plaza Vélez Sarsfield se levantaron dos tribunas desde las que dirigieron la palabra el doctor Arturo Orgaz, Lazarte y Contreras en la primera y Miguel Palant, Antonio Sobral, Julio Acosta Olmos, Matus Hoyos y la señorita Naranjo que pidió la tribuna

El día anterior a esa movilización y represión, el Comité organizó tres actos. Si el 24 de septiembre Justicia se hizo presente en el escenario a través del discurso de Aguilera, el 23 Astrada y Taborada junto con Bermann y Antonio Sobral eran oradores en la sala "totalmente llena de gente" de Unione e Fratellanza, donde se realizó el acto de cierre de la jornada preliminar.<sup>107</sup> Allí, bajo el título de "La democracia y la iglesia", Astrada desplegó una diatriba contra la Iglesia, siempre "hostil al movimiento proletario — como buena aliada del capitalismo y capitalista ella misma—" y eterna enemiga "de la libertad y de la dignidad humana". En la escena cordobesa, los enemigos filosóficos tácitos eran dos frecuentes colaboradores de **Los Principios** y animadores de la Unión Católica Popular Argentina: Luis Martínez Villada (1886-1956) y Nimio de Anquín (1896-1979). El primero fue presidente de la Junta Diocesana de la Liga de la Juventud Católica y el segundo participó en el Centro Católico de Estudiantes de Córdoba. Ambos se reconocían antipositivistas, aunque ello era porque defendían una filosofía inscrita en el catolicismo conservador que encontró su canal de difusión en **Arx (minor)**, una revista cordobesa tomista de la que se editaron un número en 1924 y tres en su refundación en 1939.

En 1918 los reformistas habían conseguido que Martínez Villada fuera sustituido por Deodoro Roca en la cátedra de Filosofía General de la Facultad de Derecho. Con ello las lecciones sobre tomismo habían sido reemplazadas por un recorrido que comenzaba con la filosofía moderna y se detenía en el criticismo kantiano y en los más importantes exponentes del positivismo (Comte, Spencer y Wundt) para concluir con el estudio de los antipositivistas Nietzsche, James, Bergson y Croce.<sup>108</sup> No obstante, la contrarreforma de 1923 volvería a designar a Martínez Villada en Filosofía. Por su parte, Anquín ganaría en 1927 la misma beca que Astrada para estudiar Filosofía en Alemania y en las décadas siguientes sería un tenaz articulador de los intelectuales fascistas cordobeses. En su impugnación de la renovación eclesiástica impulsada por Martínez Villada y Anquín, Astrada retomaba una vez más el pensamiento anarquista y el sarcasmo. Sentenciaba sobre la Iglesia:

*Su fervor patriótico —por el cual el Estado capitalista le estará muy agradecido— es, pues, un nuevo avatar*

---

siendo justamente aplaudida tanto por el simpático gesto como por su discurso". Cfr. con "La gran manifestación liberal de anoche", en **La Voz del Interior**, 25/09/1922. **Los Principios**, por su parte, reprodujo los informes policiales como prueba del necesario accionar represivo. Sobre el itinerario político-intelectual de Tolosa, Palant, Contreras, Belisle y López, ver Gardenia Vidal (dir.), **Reseña biográfica de dirigentes que interpellaron el mundo del trabajo en Córdoba 1900-1950**, Córdoba, EFyH-UNC, 2014.

107 Antes del acto en la asociación italiana, hablaron en la Plaza San Martín Miguel Palant, Julio Acosta Olmos, Juan Lazarte y Ricardo Belisle mientras que en el barrio obrero de San Vicente pronunció un discurso Enrique Silva Garaventa. "La manifestación liberal de esta noche", en **La Voz del Interior**, 24/09/1922.

108 Deodoro Roca, "Programa de filosofía general", en **Deodoro Roca. Obra reunida. I Cuestiones universitarias**, Córdoba, Ed. UNC, 2008. p. 131.

de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquítrico de una fe muerta, reducida hoy a simple jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, "el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino".<sup>109</sup>

Junto a la apelación a Bakunin para definir al Estado y a la Iglesia ese breve discurso recordó la caracterización que había hecho Unamuno del patriotismo como "nueva brujería" e insistió en la importancia de Sorel para pensar el movimiento social contemporáneo y la verdadera democracia. Si bien Astrada se acababa de definir aprogramático y apolítico, su igualación de la verdadera democracia con un socialismo idealista y enfrentado a la "concepción materialista de la historia" defendida por los marxistas, así como su preocupación por la división del movimiento obrero, sugieren que aún mantenía una significativa afinidad con los anarco-bolcheviques que habían sufrido el "affaire internacional" y acababa de fundar la Alianza Libertaria Argentina.

Como anticipamos, en 1922 Astrada sumó a su vitalismo libertario el intento de evitar la decepción política ante la constatación del cierre del Trienio Rojo. En "La democracia y la iglesia" se valía de la imagen de "una ruta de montañas que sube en espiral" —usada por Romain Rolland y antes por Renán— para sostener que no debía dudarse de que al evidente descenso del movimiento proletario le seguiría un inminente ascenso. Según Astrada, los revolucionarios anarquistas que comenzaban a pasar del optimismo ante el bolchevismo al pesimismo olvidaban que "una nueva forma de convivencia social, según normas de justicia y libertad, no se logrará sino a través de arduas luchas".

1922 se cerraba con una victoria y una derrota del frente liberal. A comienzos de diciembre **La Voz del Interior** anunciaba la instalación de la primera antena radiotelefónica en Córdoba. Este "progreso de la ciencia" participaba de la batalla contra la Córdoba prehistórica que venía impulsando Astrada y el grupo Justicia, pues el lugar elegido para instalarla era la cúpula de una ex-capilla. Y el diario aliado a los reformistas podía mostrar y destacar que "la antena sobrepasa en mucho a la altura de la cruz".<sup>110</sup> Sin embargo, ese mismo mes los liberales sufrían una importante derrota en la universidad: la cátedra de Economía Política que había ocupado Goldschmidt desde mediados de 1922 volvía a quedar a cargo del neotomista cordobés Lucas Olmos. Ante el regreso de Goldschmidt a Alemania, la FUC publicaba una carta en la que insistía en que la Reforma debía exceder la agenda universitaria para vincularse

109 Carlos Astrada, "La democracia y la iglesia", en **La Gaceta universitaria**, 30/09/1922. Reproducido en el presente volumen.

110 "Instalaciones radiotelefónicas en Córdoba", en **La Voz del Interior**, 08/12/1922.

al movimiento emancipatorio. Los reformistas le pedían al economista marxista que olvidara "el veneno de los que no ven otro mundo mejor que el actual, que están en constante movimiento por hacer fracasar cuanto intento de bien y de luz se perciba en este siglo pues, son los eternos directores de la contramarcha social".<sup>111</sup> A pesar de su insistencia, durante 1923 los reformistas no lograron una nueva alianza que les permitiera contratar a Goldschmidt y éste marchó a impartir sus lecciones al México revolucionario. Nicolai consiguió permanecer algunos años más entre los profesores, pero en 1927 los reformistas también debieron despedirlo. Entre esos años el conflicto volvió a tensarse y Astrada, nuevamente, se hizo presente como orador en las iniciativas más radicalizadas.

A fines de 1922, Marcelo Torcuato de Alvear sucedió a Yrigoyen en la presidencia de la nación y aquél no procuró una alianza con los reformistas, sino con los sectores conservadores desplazados. Intentando evitar la intervención del poder ejecutivo —que de todos modos llegaría en agosto de 1923—, el rector Francisco de la Torre dejó de apoyar la participación estudiantil estipulada por los nuevos estatutos. Luego de que varios mitines reformistas fueran reprimidos y de que suspendieran a varios estudiantes, la FUC optó por difundir solicitudes y organizar conferencias. Esos "actos de propaganda del movimiento de defensa de la Reforma Universitaria" se previeron en "todos los barrios de la ciudad a fin de que el pueblo, factor decisivo de las conquistas alcanzadas el año 18, se [dispusiera] a resistir cualquier intontona reaccionaria". Entre los oradores se encontraron varios de los reformistas que actuaban en la Facultad de Derecho y que habían animado el Comité de Agitación Liberal. La comisión de oradores estuvo encabezada por Taborda y se compuso de otros tres miembros del grupo Justicia: Astrada, Garzón Maceda y Aguilera. La primera resolución de la comisión fue la organización de conferencias diarias preparatorias de un gran mitin a realizarse el 13 de mayo de 1923. Para ello se le solicitó al presidente de la FUA, el santafesino Pablo Vrillaud, el envío de oradores y se invitó a ocupar el palco al escritor Andrés Terzaga y a Amilcar Razori, entonces decano de la Facultad de Derecho de Santa Fe.<sup>112</sup> El acto logró una importante convocatoria y parece haber sido el último de carácter masivo en el que participó el joven Astrada. Para los reformistas fue cada vez más difícil establecer alianzas institucionales y alcanzar actos multitudinarios. La breve visita cordobesa, del 12 al 14 de abril de 1925, del estrecho amigo de

---

111 La carta es reproducida íntegra en español en A. Goldschmidt, **Argentinien**, *op. cit.*, p. 95.

112 "La intervención a la universidad", en **La Voz del Interior**, 04/05/1923. Ante el fallecimiento de Terzaga, Astrada preparó una breve nota sobre sus inquietudes intelectuales para la revista que dirigía Samuel Glusberg en Buenos Aires: Carlos Astrada, "Andrés Terzaga", en **La Vida Literaria** n° 12, año V, junio-julio de 1932, p. 98. Los otros integrantes de la comisión de oradores del Comité fueron: Además, participaron tres de los estudiantes suspendidos —Jorge Orgaz, José Hurtado y Ricardo Vizcaya— junto con Sebastián Soler, Costantino Sogga, Ángel Baujina, Julio Acosta Olmos, Luis Méndez, Manuel Treviño, Juan Usoz, Roberto Liebeschutz, Jorge Ahumada, Edmundo Tolosa, Mateo Seguí, Atilio Villa y Patiño Scarpello.

Nicolai y reconocido científico pacifista, Albert Einstein, renovó la disputa entre católicos y liberales y contó con otro sarcástico texto de Astrada. Sin embargo, los actos y manifestaciones de entonces no recuperaron el entusiasmo y la radicalidad que habían alcanzado en los años rojos.<sup>113</sup>

## La batalla contra el alma desilusionada

Desde 1922 se sucedieron las iniciativas del reformismo radicalizado, pero sus impulsores no desconocían que el entusiasmo del Trienio Rojo había pasado en la Argentina y el mundo, al punto que muchos revolucionarios se volvían pesimistas. Es en ese marco que deben leerse las tareas de traductor y editor emprendidas por Astrada desde 1923, cuando apareció el folleto **El conflicto de la cultura moderna** de Simmel y se anunció **Los fundamentos filosóficos de la obra de Spengler** de Sternberg. Nuestra detenida reconstrucción histórica no deja dudas de que esas tareas fueron parte del combate contra la cultura clerical-conservadora de Córdoba y contra ese pesimismo político que comenzó a denunciar en 1922 con "La democracia y la iglesia". Asimismo, estuvieron acompañadas de una reorientación de sus preocupaciones filosóficas hacia la estética y la defensa de un arte autónomo. La certeza que comenzaba a tener Astrada de la autonomía del arte y de la importancia de desarrollar una disciplina estética acorde a esa tesis lo llevaron no sólo a escribir sobre Kant, Croce y Turró, sino también a mantener una nueva polémica contra el cientificismo y a fundar la revista cordobesa **Clarín** (1926-1927). Las herramientas filosóficas contra el conservadurismo y el pesimismo las encontró en el tratamiento vitalista de la cultura realizado por Simmel y en las críticas al "aspaviento científico" y pesimista de Spengler formuladas por Sternberg, "uno de los más penetrantes y eficaces críticos de la teoría spengleriana".<sup>114</sup>

Entre 1923 y 1926 Taborda participó desde Europa de esa batalla contra la desilusión política y a su regreso compartió con Astrada la dirección de **Clarín** y se incorporó a la fracción reformista en la que venía participando desde 1918. Astrada, en cambio, desistió de ello a mediados de 1927, pues, como ya mencionamos, su viaje de formación europeo coincidió con un rotundo, aunque breve, desinterés por enlazar la filosofía a la coyuntura política.

---

113 "Tangentes a la relatividad. (Comentarios de un profano sobre la conferencia de Einstein)", **La Voz del Interior**, 14/04/1925, reproducido en el presente volumen. El viaje a la Argentina de Einstein fue financiado por la Institución Cultural Argentino-Germana y si bien participó de la disputa con Francia por la presencia cultural en América Latina, fue resistido y cuestionado por varios miembros argentinos de la Institución que rechazaban el pacifismo y otros pronunciamientos progresistas de Einstein.

114 Carlos Astrada, "El alma desilusionada", en **Córdoba** n° 8, 20/09/1923, p. 2. Allí cita la edición que proyectó traducir y publicar: Kurt Sternberg, "Die philosophischen Grundlagen in Spenglers 'Untergang des Abendlandes'", en **Kant-Studien**, Vol. 27, 1922, pp. 101-137.

Entre 1924 y 1925 la Sección de Librería y Publicaciones publicó tres volúmenes sobre Spengler en los que profesores argentinos desplegaban sus análisis sobre la época que se abría luego de la Gran Guerra, las derrotas de la expansión bolchevique y la consiguiente estabilización del capitalismo y aislamiento del ensayo de sociedad comunista en la Unión Soviética. De todos modos, no fue esa Sección la plataforma cordobesa que desplegó la prédica más activa contra el pesimismo político, sino **Córdoba. Decenario de crítica social y universitaria** (1923-1926) y allí también registramos la participación de Astrada. Su primer número apareció el 10 de julio de 1923 bajo la dirección del estudiante de medicina Julio Acosta Olmos, quien, además de haber acompañado a Astrada en el Comité de Agitación Liberal, sería en 1924 secretario de redacción de **La Gaceta Universitaria**, antes de ser expulsado de la universidad por su participación reformista. El número inaugural de **Córdoba** se abrió con "La política realista: de Maquiavelo a Spengler", un ensayo de Astrada contra Spengler y sus seguidores.

**Córdoba** se sumaba a un nuevo periodismo reformista que se había iniciado en enero de 1923, cuando Ingenieros impulsó la aparición de **Renovación. Boletín mensual de ideas, libros y revistas de la América Latina** (1923-1930), dirigido, en sus inicios, por el joven Gabriel Moreau. Entonces ya no se editaba **Mente** ni ninguna otra revista de la trama estudiantil bolchevique. Si bien el nuevo periodismo compartió con esa trama la opción por un formato de pocas páginas y por una aparición mensual, ensayó por primera vez una prédica masiva. Para ello amplió considerablemente el tiraje, organizó la distribución a través de una extendida red de contactos continentales y de kioscos de periódicos, y desplazó el llamado a una revolución internacional por un antiimperialismo latinoamericanista. Con ello, la fracción radicalizada de la Reforma siguió simpatizando con la Revolución Rusa, pero comenzó a preocuparse por el devenir de la Revolución Mexicana y de las luchas antiimperialistas en Centroamérica.

Sin duda, el camino señalado por **Renovación** y en parte seguido por **Córdoba** para evitar la desilusión revolucionaria no fue el único. Un grupo platense y otro porteño ensayaron desde ese mismo año otras dos vías para reorientar la intervención política del movimiento estudiantil, y en ambos proyectos encontramos colaboraciones de Astrada. Desde La Plata Alejandro Korn impulsó a los líderes estudiantiles de la "Huelga grande" reunidos en el grupo **Renovación** a que publicaran, bajo la dirección del joven Carlos Amaya, **Valoraciones. Humanidades, crítica y polémica** (1923-1928). En sus doce números, esta voluminosa revista, de frecuencia bimestral, desplazó las noticias coyunturales sobre la universidad y la política nacional e internacional para centrarse en largos textos filosóficos que, lejos del bolchevismo, ensayaban la conciliación

del antipositivismo con un socialismo ético afín al parlamentarismo del Partido Socialista.<sup>115</sup>

El proyecto porteño fue protagonizado, en un inicio, por cuatro jóvenes abogados que asistían a los cursos de la Facultad de Filosofía y Letras: Roberto Smith, Roberto A. Ortelli, Homero Guglielmini y Alberto Brandán Caraffa, quienes en octubre de 1923 fundaron **Inicial. Revista de la Nueva Generación** (1923-1927). Como **Valoraciones**, cada número tuvo más de cien páginas y una frecuencia bimestral. **Inicial** alcanzó los once números. Su Comité Editorial se partió durante la edición del quinto número, de ahí que éste haya contado con dos ediciones distintas. Discutiendo explícitamente con **Valoraciones**, **Inicial** retomó las críticas sorelianas al parlamentarismo socialista y los anuncios decadentistas de Spengler para proponer un antipositivismo ligado a un irracionalismo estetizante y a un nietzscheanismo alejados de las críticas sociales de izquierda. Su "modernismo intenso" involucró una ruptura con la racionalidad occidental inscrita en un vanguardismo vitalista y antiliberal capaz de saludar tanto al comunismo como al fascismo y al antisemitismo. **Inicial** contó con varias colaboraciones de filósofos locales que en las décadas siguientes fueron centrales en la ensayística nacionalista de corte metafísico-corporativista. Además de una breve colaboración de Astrada, allí se publicaron textos filosóficos de Homero Guglielmini (1903-1968), Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), Ángel Vasallo (1902-1978) y Vicente Fatone (1903-1962). El recorrido de esos "intelectuales filósofos" es uno de los motivos por los que la inscripción política de **Inicial** continúa generando discusiones en las que está en juego la tesis de Ingenieros sobre la deriva directa del vitalismo irracionalista en el fascismo.<sup>116</sup>

115 Fernando Rodríguez y Karina Vasquez, "Gritos y susurros en el Jardín de Akademos. El movimiento estudiantil reformista en La Plata a través de sus revistas (1923-1927)", en **Intellēctus. Revista Eletrônica**, 2002, n° 2, 1-22. Disponible en línea: <http://www.intellectus.uerj.br>. Fecha de consulta: 12/12/2019; Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, "El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria: El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn", en **Cuadernos del Sur** n° 45, Bahía Blanca, 2016. Disponible en línea: <https://revistas.uns.edu.ar/csf/article/view/870>. Fecha de consulta: 12/12/2019.

116 Beatriz Sarlo, "Vanguardia y utopía", en **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930**, Buenos Aires, Nueva visión, 1988, pp. 95-120; Oscar Terán, "Modernos intensos en los veinte", en **Prismas** n° 1, 1997 pp. 91-103; Marcelo Velarde Cañazares, "La joven vanguardia filosófica...", *op. cit.* El manifiesto del número inaugural de **Inicial** y otros textos cargados de tópicos nacionalistas vinculados a modalidades antiparlamentaristas y autoritarias inscriben a la revista en el irracionalismo filofacista, según Francine Masiello, **Lenguaje e ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia**, Buenos Aires, Hachette, 1986. En cambio, las tensiones al interior de la revista y su condición de "laboratorio de ideas donde nadie los conmina a hallar síntesis ideológica alguna" son defendidas por Fernando Rodríguez, "**Inicial**: el frente estético-ideológico de la nueva generación", en **Inicial. Revista de la nueva generación (1923-1927)**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 7-43. Otra lectura cercana a Masiello —pero distante del determinismo filosófico desde el que Ingenieros y otros científicos rechazaban el antipositivismo— es ofrecida por Martín Cremonese. Para éste, también en Argentina el vitalismo nietzscheano-soreliano habría tenido una variante irracionalista desde la que varios intelectuales de izquierda se volcaron al nacionalismo y articularon

Más allá de las fronteras argentinas, la vía antiimperialista y latinoamericanista que recorrió **Renovación** —distante del antipositivismo y enfrentada al fascismo y al antisemitismo— encontró su aliado más importante en **Claridad. Órgano de la juventud libre del Perú**. Éste fue fundado en mayo de 1923 en Lima por Haya de la Torre y en 1924, cuando su director debió partir al exilio, quedó a cargo de José Carlos Mariátegui. En mayo de 1923 Haya de la Torre acababa de regresar de su viaje sudamericano de propaganda y los contactos que había establecido en Córdoba y otras ciudades universitarias fueron decisivos para que el latinoamericanismo que impulsaba tuviera muestras materiales. En efecto, el viaje permitió que cada tapa de **Claridad** anunciara tanto a los intelectuales que "auspiciaban" a la revista limeña en América como a los "redactores honorarios encargados de secciones especiales". El frente reformista cordobés en que participaba Astrada se hizo presente a través de Nicolai, Goldschmidt, Ahumada, Soler y Jorge Orgaz, el estudiante de medicina —hermano menor de los abogados Arturo, Oscar y Alfredo— que durante 1923 presidió el Centro de Estudiantes de Derecho y que entre 1957 y 1961 llegaría a rector de la universidad. La aparición, en julio de 1923, del primer número de **Córdoba** sumó otra publicación a la reformulación de la fracción radicalizada de la Reforma impulsada por **Renovación y Claridad**.

**Córdoba** anunció en sus tapas un tiraje de 3500 ejemplares y alcanzó, al menos, 69 números, aunque, lamentablemente, la colección conservada no llega a la decena.<sup>117</sup> Su número inaugural —del que sólo se han preservado las primeras páginas—, nos confirma la hermandad con **Claridad**: según el índice, allí se difundió "Una jornada heroica de la juventud peruana", seguramente un saludo a la movilización con la que en mayo de 1923 los estudiantes y obreros limeños habían impedido la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús. El segundo número —hoy inhallable— coincidió con la aparición en **La Voz del Interior** de un breve "mensaje fraternal" ante la violenta represión sufrida en esa jornada. El texto —reproducido en este libro— llevó la firma de Astrada junto a la de otros miembros del Comité de Agitación Liberal y, seguramente, también circuló en **Córdoba**.<sup>118</sup>

---

un "fascismo cultural". En 1930, el escenario político abierto por el golpe de Estado del filofascista Uriburu habría sido la breve oportunidad, frustrada en las elecciones de 1931, de alcanzar un "fascismo político". Pero el fracaso no impidió que el fascismo prosiguiera su despliegue en ensayos y otras expresiones culturales. Martín Cremonte, **El momento soreliano. Vitalismo, juvenilismo y fascismo en la revista Inicial (1923-1927)**, Tesis de Maestría en Historia Intelectual, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2019 (mimeo).

117 De los 69 números sólo se han conservado nueve. Las dos primeras páginas del número inaugural se hayan en una de las carpetas sobre Argentina del Archivo Max Nettlau del Instituto de Historia Social de Ámsterdam, el décimo primero puede consultarse en el Museo Casa de la Reforma Universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba mientras que el CeDInCI resguarda los números 8, 9, 12, 13, 14, 36 y 46.

118 "Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 21/07/1923. A la coincidencia de la fecha del manifiesto y del segundo número de **Córdoba** se suma que el líder reformista porteño Gabriel del Mazo, en la carta con

Además de vincular a los reformistas cordobeses con los limeños, **Córdoba** parece haber posibilitado la convergencia de líderes inscritos en el socialismo bolchevique —como Bermann, Goldschmidt y Carlos N. Caminos— con los reformistas anarco-bolcheviques que habían impulsado o colaborado en **Mente**, y con los miembros de Justicia, Barcos, Di Filippo y Lazarte, con líderes inscritos en el socialismo bolchevique, como Bermann, Goldschmidt y Carlos N. Caminos.

La menor radicalidad política que demandaba el fin del Trienio Rojo no le impidió a **Córdoba** resistir el "ocaso de las revoluciones" prescripto por Spengler y Ortega y Gasset ni cuestionar las señales de ese ocaso que traían la destitución y el destierro de Unamuno sancionados por la dictadura de Primo de Rivera. En efecto, las noticias de **La Voz del Interior** confirman que durante 1924 **Córdoba** se erigió en el domicilio editorial y el órgano de difusión de la campaña de apoyo al "maestro y amigo" de Salamanca y que Astrada coordinó la colecta de la campaña. Éste firmó el manifiesto colectivo y preparó un texto individual en defensa de Unamuno —ambos reproducidos en el presente volumen. El compromiso de Astrada con **Córdoba** fue tal que, como mencionamos, preparó el artículo inaugural contra el pesimismo político de Spengler. Y la raleada colección de **Córdoba** que pudimos consultar nos permite saber que Astrada también redactó un artículo contra Ortega y Gasset, titulado "El alma desilusionada", aparecido a fines de 1923.<sup>119</sup>

Entre los reformistas antipositivistas, Ortega y Gasset era una importante guía, sobre todo porque su doctrina de las generaciones ofrecía una rápida confirmación de la tarea de renovación política y social que debía protagonizar la juventud universitaria. Si bien ese protagonismo se distanciaba del obrerismo anarquista y socialista, no necesariamente se oponía a las izquierdas. El mismo mes en que se creaba **Córdoba**, Ortega y Gasset ponía a circular el primer número de la **Revista de Occidente** (1923-1936), publicación que se erigió en la plataforma más importante de recepción en lengua española de las filosofías vitalistas alemanas y que mantuvo estrechos vínculos con la intelectualidad porteña que en la década del treinta se agrupó en la revista **Sur** (1931-1992).<sup>120</sup> También en 1923 Ortega y Gasset publicó

---

que iniciaba contacto con Mariátegui, le aclaró que había escuchado por primera vez su nombre en **Claridad** y en **Córdoba**. Cfr. con Carta de G. del Mazo a J. C. Mariátegui, Buenos Aires, 06/05/1927, reproducida en Horacio Tarcus, **Mariátegui en la Argentina, o las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, p. 94.

119 Carlos Astrada, "La política realista: de Maquiavelo a Spengler", en **Córdoba** n° 1, 10/07/1923, pp. 1-2; Carlos Astrada, "El alma desilusionada", en **Córdoba** n° 8, Córdoba, 20/09/1923, pp. 1-2; Carlos Astrada, "Unamuno, maestro y amigo", en **La Voz del Interior**, 27/02/1924. Manifiesto colectivo, "El confinamiento de Unamuno: Por la libertad de pensamiento", en **La Voz del Interior**, 24/03/1924. Los cuatro textos son reproducidos en el presente volumen.

120 Karina Vasquez, "De la modernidad y sus mapas. Revista de Occidente y la 'nueva generación', en la Argentina de los años veinte", en **Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, n° 1, 2003, pp. 167-188.

**El tema de nuestro tiempo**, libro compuesto de un largo ensayo del mismo nombre y de un apéndice con tres ensayos breves que, como era frecuente, habían aparecido originalmente en el diario **El Sol** de Madrid y en **La Nación** de Buenos Aires. En el segundo ensayo del apéndice, Ortega y Gasset retomaba las tesis de Spengler para sentenciar "El ocaso de las revoluciones" y proponer un "Epílogo sobre el alma desilusionada". Dada la fuerte gravitación de Ortega y Gasset en el reformismo, **Córdoba** y los otros proyectos que continuaban apostando por las revoluciones y el alma ilusionada —sea desde el vitalismo o desde el científicismo— se apresuraron a presentar sus refutaciones a Ortega y Gasset.

La primera refutación provino del científicismo y fue preparada por Ingenieros. En mayo de 1923, tras su *alter ego* filosófico de Julio Barreda Lynch, publicó una sarcástica reflexión sobre la filosofía desde la que Ortega y Gasset decretaba la imposibilidad de una revolución social.<sup>121</sup> Al mes siguiente, Astrada ofreció una refutación antipositivista con "La política realista: de Maquiavelo a Spengler". Como mencionamos, el ensayo abrió el primer número de **Córdoba**. Allí estuvo acompañado de la traducción del apartado "Filosofía de la política" de **La decadencia de Occidente** de Spengler. Seguramente, Astrada fue el traductor y continuó aquel ensayo en los números siguientes. Estos están perdidos, pero sí contamos con una versión ampliada del ensayo, que Astrada retituló "*La Real-politik*: de Maquiavelo a Spengler" y editó en 1924 como folleto junto a "El alma desilusionada" y "Concepto: ideal y vida" (publicado en esa versión en 1922 en la revista institucional de la universidad cordobesa, pero aparecido previamente en **El Trabajo** como "La razón pura y el ideal revolucionario", con varias líneas que polemizaban con Ricard luego suprimidas). Las cincuenta páginas de **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler** constituyen la primera obra monográfica de Astrada aunque, al igual que otros escritos juveniles, no fue rescatada por él.<sup>122</sup> Más precisamente, cuando en la década del treinta sus publicaciones comenzaron a listar sus obras anteriores, se consignó a **El problema epistemológico en la filosofía actual** de 1927 como la primera.

---

121 Julio Barreda Lynch, "Un ocaso de Ortega y Gasset", en **Revista de Filosofía** Vol. 17, nº 3, mayo de 1923, pp. 326-333. Además de las refutaciones del pesimismo de Ortega y Gasset, se registraron entonces dos recepciones optimistas provenientes de reformistas, una realizada por los directores de **Inicial** y otra por Julio V. González. El madrileño advirtió esas "malas" lecturas e intentó corregirlas desde una serie de artículos que subrayaban que aquello que la época le demandaba a la nueva generación era reflexión y no el tipo de confrontación política impulsada por los jóvenes argentinos. Ello dio lugar a una polémica, que se prolongó durante 1924, entre Gugliermi, González y Ortega y Gasset en **Inicial** y **La Nación**, diario del cual el madrileño, al igual que Unamuno, era un asiduo colaborador.

122 Carlos Astrada, **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler**, Córdoba, Estudio Gráfico Biffignandi, 1924.

En cuanto a **Córdoba**, para continuar la refutación del pesimismo iniciada por Astrada, sus editores ofrecieron "La página de los maestros", sección final que reeditó en cuatro entregas "El ocaso de las revoluciones" de Ortega y Gasset, y destinaron las primeras páginas a colaboraciones que discutieran con esos maestros. A la segunda crítica vitalista de Astrada se sumaron la científicista de Bermann, que llevó por título de "El nuevo pragmatismo", y una vitalista de Lazarte titulada "Relativismo y revolución".<sup>123</sup>

Como había ocurrido en 1919 con Unamuno, Astrada no temía descalificar a quien hasta entonces había erigido en un guía vitalista —y que seguramente le había despertado el interés por Simmel— si lo que estaba en juego era la reivindicación de una política emancipatoria. De todos modos, como había pasado en el caso de Unamuno, su descalificación a la filosofía política de Ortega y Gasset no se extendía a su condición de "ideólogo penetrante y sugestivo" sobre el "sentido estético de la vida", según propuso en una nota publicada en 1923 en **La Voz del Interior** y republicada al año siguiente en **Valoraciones**.<sup>124</sup>

En el "Epílogo al alma desilusionada" Ortega y Gasset sostenía que la comparación de la civilización actual con la griega y la romana mostraba que el alma tradicionalista había sido sucedida por el alma racionalista. Y el idealismo revolucionario de ésta acababa de ser derrotado: incapaz de mantenerse en pie por sí misma, el alma actual abandonaba la grandeza para preferir cualquier servidumbre, lo que equivalía al ocaso de las revoluciones. Astrada respondía que las tesis del madrileño eran una mera glosa disimulada de Spengler. Tanto en "La política realista: de Maquiavelo a Spengler" como en "El alma desilusionada", reconocía que los tiempos habían dejado de ser de una revolución inminente, aunque no aceptaba que el idealismo revolucionario y su reclamo de una humanidad libre y justa pudieran desaparecer. Coincidiendo con Taborda, el problema estaba en la excesiva presión de ideales o valores subvertidos sobre la vida, o bien en una relación externa y opresiva de la democracia sobre el fluir vital:

Durante el siglo XIX, y lo que va transcurrido de la presente centuria, la política es resultado y cabal expresión de la ética del idealismo, por cuyo cauce discurrió el desenvolvimiento y progreso de la democracia moderna. Este hecho explica el papel ab-

---

123 Gregorio Bermann, "El nuevo pragmatismo", **Córdoba** n.º 13, 10/11/1923, pp. 1-5; Juan Lazarte, "Relativismo y revolución", **Córdoba**, *ibid.*, pp. 7-8.

124 Carlos Astrada, "El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset", en **La Voz del Interior**, 06/02/1923, reeditado con varios agregados como "El nuevo esteticismo", en **Valoraciones** n.º 3, abril de 1924, pp. 178-187; compilado como "Presentismo y futurismo", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 75-78. En el presente volumen se reproduce la primera versión y su título original.

sorbente de la política en la vida contemporánea, y la influencia nociva e ilegítima que ella todavía ejerce sobre esferas de la vida cultural que, por la índole misma de sus objetos y finalidades, le son extrañas.<sup>125</sup>

Para explicar ello, Astrada trazaba la genealogía de la *Real-politik*. La concepción realista o administrativa de la política habría sido inaugurada por Maquiavelo durante el Renacimiento. En aquel entonces, la postulación de una política carente de ideales éticos, como lo había hecho el autor de **El Príncipe**, tenía una función progresista, pues ponía fin a la teología medieval. Empero, luego del idealismo introducido por la Revolución Francesa, la persistencia que promovía Spengler en aquella política equivalía a una repudiable posición reaccionaria. Frente a la pragmática de Spengler —que reducía la política a la situación histórica— y al idealismo utópico —que postulaba una historia con una finalidad predeterminada y exterior a la vida—, el vitalismo libertario que aún defendía Astrada emergía como el único capaz de enlazar la política al fluir vital, condición necesaria para la emancipación de la humanidad. Como veremos, fue la lectura de Simmel la que entonces le ofreció a Astrada la posibilidad de señalar ideales éticos, y también artísticos, que remediaran la subversión de los valores mediante la construcción de unos nuevos ligados a la vida.

Astrada no estuvo solo en su llamado a revisar los valores. No obstante, según mencionamos, los valores señalados por los dos máximos referentes filosóficos argentinos se distanciaron de las aproximaciones vitalistas. En efecto, desde un antipositivismo que no participaba de la impugnación al teleologismo formulada por Astrada, Korn propuso que se había abierto un período "romántico", que se distanciaba del "iluminismo" para ensayar valores más tolerantes y menos prescriptivos, vinculados al socialismo eticista y parlamentario. En los años siguientes, varios de sus discípulos prosiguieron esa vía mientras que Alberini y los suyos ensayaron un antipositivismo afín a un nacionalismo antisocialista. Ingenieros, por su parte, sostuvo que, en lugar de los inadecuados "ideales revolucionarios", era necesario adecuar los ideales al conocimiento científico de la sociedad y al ciclo anticapitalista abierto por el fin de la Gran Guerra y el antiparlamentarismo soviético.

Desde 1919 Astrada venía señalado al experimento bolchevique como el acontecimiento que solucionaba la problemática convergencia entre idealismo utópico y realidad política. Hacia 1923 sus artículos dejaron de mencionar a Rusia, pero mantuvieron el rechazo al capitalismo y al socialismo, ahora asociados ambos a la política "real". Sin realizar un explícito balance, Astrada abandonaba entonces el apoyo anarquista a los bolcheviques, en el que seguirían insistiendo, entre otros, Biagosch

---

125 Carlos Astrada, *La Real-Politik: de Maquiavelo a Spengler*, Córdoba, Estudio Gráfico Biffignandi, 1924, p. 6.

y Barcos. Seguramente, desde 1923 coincidió con las críticas libertarias que Guerrero y su grupo de afinidad venían difundiendo desde la editorial porteña Argonauta. Pero si bien Astrada trabó una estrecha amistad intelectual con Guerrero —e incluso por un breve periodo fueron consuegros, pues sus hijos mantuvieron un noviazgo—, aquél no se interesó por la renovación filosófica anarquista que emprendían Rudolf Rocker, Luigi Fabbri, Pierre Ramus y otros teóricos del comunismo anárquico traducidos y editados por Argonauta entre 1920 y 1927. Su apuesta parece haber sido retomar el vitalismo difundido por la **Revista de Occidente** —y sobre todo las imágenes simmelianas— desde una sensibilidad política que simultáneamente se distanciaba del pesimismo y defendía tanto la disciplina estética autónoma como el arte vanguardista.

Astrada cerraba 1923 con una nueva polémica intelectual sobre el cientificismo que, en realidad, había intentado abrir en octubre de 1921.<sup>126</sup> Como en 1916, Astrada reaccionaba al cientificismo carente de "sensibilidad filosófica" que defendía un universitario argentino. En los años veinte la crítica cientificista no se dirigió contra el vitalismo de Unamuno, sino contra el novecentismo de d'Ors, el filósofo catalán que había dejado Córdoba a fines de 1921. El mismo Astrada puso en serie el debate de 1916 y con ello subrayó que, a pesar de los años pasados, en 1923 la cultura argentina continuaba cerrada a la filosofía.

La primera pieza de la polémica había aparecido en 1921, cuando Astrada advirtió que el "cientificismo criollo" —cuestionado por Unamuno por ser "en todos los casos, sin excepción, un producto de la poca y falsa ciencia"— encontraba un nuevo defensor en la crítica a d'Ors del profesor cordobés de lógica e impulsor de la astronomía Martín Gil. Dos años después, Gil, ahora bajo el seudónimo de Heráclito, volvió a criticar a d'Ors y sobre todo a los dorsianos cordobeses que habían creído que el antipositivismo podía ser antirreligioso. Astrada, firmando como "Astarac" y como "Carmides", volvió a escribir contra Gil y ahora sí consiguió una respuesta. Y la serie de intercambios que se abrió, al igual que en 1916, fueron creciendo en sus descalificaciones personales.

---

126 Las nueve piezas de la polémica son reproducidas en este volumen: Carlos Astrada, "Los filisteos de la cultura", en **La Voz del Interior**, 18/10/1921; Heráclito, "La más rica historicidad", en **La Voz del Interior**, 14/11/1923.; Astarac, "Con motivo de la más rica historicidad", seguida de Carmides, "Comentarios a Heráclito, el inexistente", en **La Voz del Interior**, 15/11/1923; Astarac, "Con motivo de 'La más rica historicidad'", **La Voz del Interior**, 15/11/1923; Heráclito, "La más rica historicidad continúa", en **La Voz del Interior**, 16/11/1923; Astarac, "Heráclito continúa exprimiendo su esponja..", **La Voz del Interior**, 17/11/1923; Heráclito, "La más rica historicidad espiritista", en **La Voz del Interior**, 18/11/1923; Astarac, "Los segundos de 'Heráclito' tiran la esponja", en **La Voz del Interior**, 19/11/1923; Heráclito, "Un verdadero filósofo", en **La Voz del Interior**, 18/03/1924. Según la bibliografía de David, además Astrada publicó a fines de 1923 el artículo, hoy inhallable, "Felipe Daudet". El título nos permite suponer que allí Astrada se ocupó del confuso suicidio de un joven francés de catorce años que presumiblemente se vinculó a los anarquistas para atacar contra los funcionarios de su país.

Luego del viaje a la Argentina, d'Ors había abandonado Barcelona y el programa novecentista con el que venía renovando la cultura catalana en afinidad con el sindicalismo revolucionario y las izquierdas bolcheviques. Desde 1922 vivió en Madrid y propuso un tradicionalismo nacionalista que lo convertiría en un destacado filósofo franquista. El mencionado artículo en que Ingenieros cuestionaba el pesimismo de Ortega y Gasset llevó una nota final que impugnó el giro político de d'Ors y confesó que Ingenieros había auspiciado la visita cordobesa de d'Ors "no porque fuera más o menos filósofo, sino porque lo creíamos sinceramente izquierdista y revolucionario".<sup>127</sup> Es decir, proponía otra confirmación de que científicos y antipositivistas podían hacer a un lado sus rivalidades filosóficas si coincidían en una misma definición política.

Unos meses después de la decepción de Ingenieros, **Los Principios** reprodujo el artículo en el que d'Ors se pronunció a favor de la educación religiosa que acababa de instaurarse en la Italia fascista por iniciativa de Gentile. Gil reaccionaba desde **La Voz del Interior** publicando, bajo el seudónimo de Heráclito, un cuestionamiento a la religiosidad de d'Ors. En sintonía con Ingenieros y sus discípulos, terminaba ofreciendo una nueva defensa del científicismo en la que la amplia matriz antipositivista se equiparaba al clericalismo.<sup>128</sup>

Astrada contestó a esa equiparación. Si bien continuaba participando del frente liberal cordobés que resistía a la desilusión revolucionaria, en esta polémica no se preocupó por impugnar la defensa de d'Ors a la reforma educacional fascista. En sus respuestas insistió en que la única definición posible de la filosofía era una inscrita en el criticismo trascendental que la independizaba de la ciencia. Sin la confianza en el espiral emancipatorio ascendente de "La democracia

---

127 Julio Barreda Lynch, "Un ocaso de Ortega y Gasset", *op. cit.* La breve amistad intelectual entre d'Ors e Ingenieros quedó registrada en la correspondencia que mantuvieron, así como en las páginas que la **Revista de Filosofía** le dedicó a saludar su visita y reflexionar sobre su filosofía. Pero ello no impidió que Bermann, desde su condición de discípulo intelectual de Ingenieros y líder reformista, difundiera en **Nosotros** una refutación científicista del orsismo. Cfr. con "La filosofía del sr. Eugenio d'Ors, de los límites de la filosofía y literatura", en **Nosotros** n° 147, agosto 1921.

128 Según la crítica filosófico-política que ya había difundido Ingenieros, era el neohegelianismo que Gentile compartía con Croce el que permitía el apoyo filosófico al fascismo. Cfr. con Julio Barreda Lynch, "Croce y Gentile, fariseos del idealismo", en **Revista de Filosofía**, año 9, Vol 17, n° 2, marzo de 1923, pp. 161-198, "Réplica de Benito Croce a Julio Barreda Lynch", en **Revista de Filosofía**, año 9, Vol, 18, n° 4, julio de 1923, pp. 149-151, y "La política inmoral de Croce y Gentile", en **Revista de Filosofía**, año 9, Vol. 18, n° 5, septiembre de 1923, pp. 161-175. Los itinerarios político-intelectuales de d'Ors y Gentile son casos ejemplares de la continuidad entre antipositivismo y fascismo que denunciaron Ingenieros y otros defensores del socialismo científico. Pero es más difícil inscribir a Croce en esa denuncia, pues lideró la fracción antipositivista y antifascista que en 1925 firmó "Il manifesto degli intellettuali anti-fascisti", en respuesta a "Il manifesto degli intellettuali fascisti" redactado por Gentile y firmado por una treintena de intelectuales.

y la iglesia", Astrada volvió a defender el sentimiento religioso y la compatibilidad de la educación religiosa con el vitalismo:

Dice Höffding en el prólogo de su obra: "La religión no es verdaderamente una hipótesis necesaria para la guía de la vida moral, pero puede aumentar el valor y la energía de esta vida. He aquí el resultado final: la religión es una forma de la vida espiritual que —si no se quiere disminuir la fuerza de esta vida— no debe desaparecer, sin que se desarrolle en su lugar una forma de vida nueva y equivalente".<sup>129</sup>

Además, le interesó mostrar, por un lado, que por más que Heráclito lo acusara de conocer la filosofía a través de manuales, manejaba un amplio repertorio de autores antipositivistas y podía citar sus conceptos en el idioma original. Por otro, subrayó que ya en 1921 había publicado en el **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba** un balance crítico de la filosofía dorsiana. La polémica se cerró con la respuesta de Astarac a dos ridículos y banales problemas de psicología y lógica que había formulado Heráclito. Meses después, cuando llegó a Córdoba el filósofo francés Desiré Roustan, Gil retomó su seudónimo para saludar al nuevo profesor que había cruzado el Atlántico gracias al financiamiento del Instituto de la Universidad de París en Buenos Aires. Las conferencias sobre filosofía y pedagogía de aquél mostrarían que todo "verdadero filósofo" debe denostar a d'Ors y a cualquier tipo de antipositivismo. La intervención de Gil volvía a poner de manifiesto que, más allá de las definiciones políticas, todavía debían librarse varias batallas para que la filosofía se deshiciera del corset cientificista que le impedía recortar un ámbito de reflexión autónomo.

## Tentativas simmelianas y esteticistas en la nueva trama reformista

Al tiempo que **Renovación, Córdoba y Claridad** impulsaban un reformismo que continuaba simpatizando con la Revolución Rusa pero ahora ponía en el centro de sus preocupaciones el latinoamericanismo antiimperialista, **Valoraciones** continuó las incursiones antipositivistas iniciadas por **Ideas**, los **Cuadernos del Colegio Novecentista** y **Atenea**. Su primer número ridiculizó el abordaje experimental de la psicología cientificista a través de "El cripto-pedagogismo y las 'memorias del intelectómetro'", un texto sin firma —proveniente del reformista platense Héctor Ripa Alberdi (1897-1923)— que seguramente fue el más irreverente de los publicados en los doce números de **Valoraciones**. La reducción del sujeto a las mediciones positivas era central en los **Principios de psicología** de Ingenieros y era defendida en la cátedra platense de psicología que dictaba el socialista cientificista Enrique Mouchet (1886-1977). Este último acababa de asumir el decanato de la

129 Astarac, "Heráclito continúa expresiendo la esponja...", en **La Voz del Interior**, 17/11/1923.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en unas elecciones que habían dejado frustrada la candidatura de Alejandro Korn, es decir, del máximo referente local del socialismo antipositivista y el padrino intelectual y material de **Valoraciones**.

Durante la preparación del segundo número de la revista, falleció Ripa Alberdi y los textos programados se pospusieron para publicar recuerdos y reflexiones sobre los intereses filosóficos, poéticos y reformistas del joven. El tercer número se abrió con "Esquema gnoseológico", ensayo en el que Korn desplegaba las tesis neokantianas y trascendentalistas que estaban en la base de la ridiculización de la psicología científica redactada por Ripa Alberdi. Astrada colaboró en ese número con "El nuevo esteticismo", artículo que, como citamos, había tenido una versión previa en **La Voz del Interior**, donde apareció a comienzos de 1923 bajo el título "El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset". En la versión de **Valoraciones**, Astrada precisó sus argumentos a favor del arte autónomo y de la estética como disciplina filosófica a partir de los conceptos rescatados de sus nuevas lecturas de Spengler, Natorp y Guyau.

La aparición del cuarto número de **Valoraciones** coincidió con los doscientos años del nacimiento de Kant. Participando de las primeras celebraciones a filósofos realizadas en suelo argentino, y sobre todo insistiendo en su consagración como la plataforma filosófica argentina, la revista preparó un "Homenaje de la juventud a Kant". A pesar del anuncio, en ese *dossier* escribieron más "maestros de la juventud" que jóvenes filósofos: los únicos veinteañeros que participaron fueron Carlos Astrada y Carlos Sánchez Viamonte (1892-1972). El texto de presentación del homenaje prometió una aproximación no ortodoxa, al tiempo que defendió el ámbito gnoseológico —lógicamente anterior a la ciencia— señalado por el trascendentalismo del criticismo kantiano y subrayó la necesidad de una ética que reconociera que la libertad excedía al positivismo. Si bien Astrada se ocupó de la estética, no es exagerado afirmar que su artículo —titulado "El juicio estético" y reproducido en el presente volumen— es el que ofreció un despliegue más cabal de esas tesis.

**Valoraciones** sucedió la presentación con la transcripción del discurso que Korn había pronunciado en el acto en homenaje a Kant realizado en la Facultad porteña de Filosofía y Letras y otras tres colaboraciones provenientes de profesores. Ernesto Quesada se ocupó de la presencia de Kant en el pensamiento de Spengler y el cordobés Raúl Orgaz, del neokantismo y la filosofía social. Otro cordobés, Enrique Martínez Paz, abordó las reflexiones jurídicas, reflexiones que fueron continuadas por el joven abogado platense Carlos Sánchez Viamonte.

Por su parte, Astrada y el dramaturgo comunista Moisés Kantor (1879-1946) cerraron el *dossier* con dos artículos sobre la estética kantiana.<sup>130</sup>

Retomando la defensa de Kant que había formulado en su discusión con Ricard en **El Trabajo**, Astrada destacó que con la **Crítica del juicio** el kantismo logró deslindar la estética de las otras actividades de la conciencia, esto es, la gnoseológica y la ética. Pero ese reconocimiento no le impidió a Astrada mencionar las objeciones a la estética kantiana formuladas desde Marburgo por Cohen y Natorp. Y si una de las cuestiones que enfrentaba a científicos y antipositivistas era la defensa que los últimos realizaban de la lectura de los textos originales, Astrada, al igual que en otras publicaciones, se mostró como un agudo lector de los libros de Kant y de las últimas obras filosóficas publicadas en alemán, francés, italiano e inglés. Con ello no sólo justificaba su colaboración entre figuras locales de mayor trayectoria filosófica, sino que además impugnaba los diversos "usos" y mediaciones desde los que otras figuras locales estaban rescatando las tesis kantianas. Más precisamente, la lectura de Astrada se opuso tanto a la asociación, propuesta por Korn en **Valoraciones**, del kantismo con la axiología como a la inscripción de Kant en la "paleo-metafísica" de valor meramente histórico y de peligrosa lectura pragmatista, formulada por Ingenieros. Asimismo, se distanció del uso del kantismo que realizó el joven abogado Carlos Cossio (1903-1987) cuando, siguiendo a Adolfo Korn Villafañe (1894-1959), propuso —primero en **Inicial** y luego en su ensayo **La Reforma Universitaria o el problema de la nueva generación**— que esa filosofía legitimaba a la nueva generación y a una Reforma Universitaria vinculada al nacionalismo.<sup>131</sup>

La tercera y última colaboración de Astrada en **Valoraciones** apareció en el octavo número, fechado en noviembre de 1925, y fue "Sonambulismo vital: sobre la vida gitana", un ensayo que, sin citar a Simmel, seguía el señalamiento de éste del sonambulismo y el nomadismo como vivencias que permiten acceder al fluir de la vida. Si Ingenieros y el cientificismo, en su distinción entre criminología y psiquiatría, habían inscripto al sonambulismo entre las patologías psiquiátricas, Astrada volvía a rivalizar con esa matriz filosófica para señalar que la apuesta de las filosofías trascendentales lo señalaban como una de las vivencias que permitían acceder a la estructura lógica de la experiencia negada por el poco filosófico cientificismo.

130 Cfr. con Alejandro Korn, "Kant", en **Valoraciones** n° 4, agosto-septiembre de 1924, pp. 5-13; Ernesto Quesada, "Kant y Spengler", *op. cit.*, pp. 14-21; Raúl Orgaz, "El neokantismo y la filosofía social", *op. cit.*, pp. 24-30; Enrique Martínez Paz, "Influencia de Kant sobre la filosofía jurídica contemporánea", *op. cit.*, pp. 36-; Carlos Sánchez Viamonte, "El individualismo jurídico de Kant", *op. cit.*, pp. 39-46; Carlos Astrada, "El juicio estético", *op. cit.*, pp. 47-61; Moisés Kantor, "La estética de Kant", *op. cit.*, pp. 62-67.

131 Cfr. con José Ingenieros, "Kant", en **Revista de Filosofía**, año 10, Vol. 19, n° 3, mayo de 1924, pp. 321-333 y en **Homenaje de la Institución Cultural Argentino-Germana: Kant en su segundo centenario**, Buenos Aires, La Institución, 1924; Carlos Cossio, "Kant y la Reforma Universitaria", en **Inicial**, n° 5 (bis), abril de 1924, pp. 52-61; **La Reforma universitaria o el problema de la nueva generación**, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1927.

En el texto del homenaje a Kant, Astrada se había mostrado como un filósofo que podía desplegar una argumentación erudita propia de la academia europea, y con ello distante de los usos políticos locales. En cambio, en el ensayo sobre el sonambulismo emprendió ese pensamiento a través de imágenes que le habían impedido a Simmel acceder a la docencia universitaria y que Astrada también ensayó en otros textos de esos años en los que poco queda del vitalismo de Unamuno. Como mencionamos, Astrada inició las tentativas simmelianas con la traducción y edición de **El conflicto de la cultura moderna**. Para esta edición preparó una nota preliminar en la que celebró la marca más distintiva —y cuestionada por la academia— de Simmel, la construcción de la filosofía "como una forma" o "un movimiento" del pensamiento.<sup>132</sup> Esta celebración volvía a distanciarse a Astrada no sólo de los científicos, sino también de las fracciones antipositivistas que, una liderada por Korn y otra por Alberini, identificaron a la construcción de sistemas axiológicos como la función de la filosofía y, en la misma operación, profesionalizaron los estudios filosóficos en Argentina. Si bien a mediados de la década de 1910 Martínez Paz incorporó en su programa de Sociología de la carrera cordobesa de Derecho una unidad sobre la filosofía de Simmel, la academia argentina, como la europea, tendieron a distanciarse de esa filosofía. Ello no impidió que en la década de 1930 Simmel encontrara un fértil despliegue en la ensayística de interpretación nacional propuesta por Ezequiel Martínez Estrada, y sobre todo en su **Radiografía de la pampa**.

La traducción de Astrada no fue la primera obra monográfica de Simmel que circuló en español. Esa recepción tuvo un hito importante en 1915 cuando se editó en Madrid **Schopenhauer y Nietzsche**, un voluminoso libro publicado originariamente en Berlín en 1907. La traducción al español fue realizada por José R. Pérez Bances para la editorial madrileña Francisco Beltrán, cuya colección Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias Sociales también puso a circular las primeras traducciones de Bergson y Croce. El siguiente hito en la recepción en español de Simmel estuvo vinculado a Ortega y Gasset y su **Revista de Occidente**. Al tiempo que defendía las tesis políticas de Spengler, Ortega y Gasset convirtió a Simmel y su nietzscheanismo en el guía tácito de su novedoso "racionalismo vitalista". Si bien el vitalismo de Ortega y Gasset apenas mencionó su deuda con el berlinés, la revisión de la **Revista de Occidente** no deja dudas de que fue la continuadora de la circulación iniciada en 1915.

En 1923, año en que Astrada tradujo y editó en Córdoba **El conflicto de la cultura moderna**, Ortega y Gasset publicó en el número in-

---

132 Carlos Astrada, "Jorge Simmel", en Jorge Simmel, **El conflicto de la cultura moderna**, Córdoba, Sección de librería y publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Córdoba, 1923, pp. 5-8, reproducido en el presente volumen. La edición original fue: Geroge Simmel, **Die Konflikt der modernen Kultur**, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1918.

augural de su revista otro ensayo de Simmel, "Filosofía de la moda", cuya edición se completó en el segundo número. Y para los números quinto y sexto, ambos de 1923, la **Revista de Occidente** tradujo "Lo masculino y lo femenino: para una psicología de los sexos". Ese interés en el vitalismo simmeliano llevó a que en 1924 la editorial Revista de Occidente recopilara los dos ensayos junto a algunos más y los publicara como **Filosofía de la coquetería, filosofía de la moda, lo masculino y lo femenino y otros ensayos**. Por otra parte, la misma editorial publicó en 1927 el segundo libro voluminoso en español de Simmel, **Sociología. Estudios sobre las formas de sociabilización**, a cargo nuevamente de Pérez Bances.<sup>133</sup>

Luego del folleto preparado por Astrada, el siguiente ensayo de Simmel publicado en la Argentina seguramente fue "La filosofía de la aventura", aparecido en el cuarto número, correspondiente a noviembre/diciembre de 1925, de **Sagitario. Revista de humanidades (1925-1927)**. Ésta se creó a mediados de 1925 en La Plata como un desprendimiento de **Valoraciones**. Durante la preparación del séptimo número de **Valoraciones**, Amaya abandonó la dirección y junto con Carlos Sánchez Viamonte y Julio V. González, dos colaboradores de **Valoraciones** y entusiastas reformistas, comenzó a dirigir **Sagitario**. Entonces Ingenieros había conseguido fundar la Unión Latino-Americana (ULA), anunciada ya en la visita de Vasconcelos a fines de 1922 y en la creación de **Renovación** en enero de 1923. Este boletín mensual se convirtió en el órgano político de la ULA. En busca de una intervención cultural que no se acotara a artículos breves y coyunturales publicados mes a mes, tres de los integrantes de la Comisión Directiva de la ULA, Amaya, Sánchez Viamonte y González, comenzaron a publicar la voluminosa revista bimestral **Sagitario**, de la que aparecieron diez números, tres de ellos —y probablemente cuatro, si es el traductor anónimo del ensayo de Simmel— con colaboraciones de Astrada.<sup>134</sup>

Bajo la dirección de Korn, **Valoraciones** acentuó su opción por un socialismo parlamentario basado en la crítica eticista a Marx, Bergson y Alberdi. El séptimo número, fechado en septiembre de 1925, se abrió con "Nuevas Bases", ensayo en el que Korn corregía tanto la poca

133 **Sociología** se había editado en 1908 en Alemania en dos volúmenes mientras que en español apareció en seis. Además de los dos ensayos mencionados, aparecieron en la **Revista de Occidente** los siguientes textos de Simmel: en 1924 "Las ruinas" y "El asa", en 1925 "Cultura femenina" y en 1926, "El problema de la situación religiosa" y "Fidelidad y gratitud". Actualmente, varios de los ensayos de Simmel de la **Revista de Occidente** son rescatados por su agudo análisis de las dicotomías culturales que están en la base de la opresión femenina, pero la oposición que mantuvo Ortega y Gasset —y la distancia del joven Astrada— ante el feminismo impulsó lecturas desvinculadas de la emancipación de las mujeres. Raquel Osborne, "Simmel y la 'cultura femenina' (Las múltiples lecturas de unos viejos textos)", **Revista Española de Investigaciones Sociológicas** n° 87, Madrid, 4° trimestre de 1987, pp. 97-111. Sobre el magisterio tácito de Simmel, Nelson R. Orringer, "Ortega, discípulo rebelde hacia una nueva historia de sus ideas", **Teorema. Revista Internacional de Filosofía**, Vol. 13, n° 3/4, Valencia, 1983, pp. 543-574.

134 Alexandra Pita González, **La Unión Latino-Americana y el boletín Renovación: Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920**, México, El Colegio de México, 2009.

atención a las desigualdades sociales del liberalismo como la exaltación bolchevique que habían realizado en 1919 **Bases, Mente** y las otras revistas de la trama radicalizada de la Reforma. **Sagitario** surgía en La Plata para, a distancia de **Valoraciones**, llevar adelante una difusión cultural inscripta en el latinoamericanismo antiimperialista y filobolchevique que venían proponiendo la porteña **Renovación**, la cordobesa **Córdoba** y la limeña **Claridad**. Y fue en ese marco que impulsó la firma de "Por el reconocimiento de los soviets. Declaración de un grupo de intelectuales" que, de todos modos, contó con la firma de Korn.<sup>135</sup> Un rastreo detallado de las publicaciones fundadas entre 1924 y 1925 descubre que en torno al latinoamericanismo de **Renovación** se tramó una red, de alcance nacional, de publicaciones —por las que Astrada aparentemente no se interesó—: las porteñas **Acción Universitaria** (1924-1925) y su continuadora **1918. Órgano de la nueva generación sudamericana** (1925-1926), **Revista de Oriente. Órgano de la Asociación Amigos de Rusia** (1925-1926), la montevideana **Cultura. Órgano de la Asociación Cultural Universitaria** (1924-1926), las platenses **Estudiantina. Letras, crítica y arte** (1925-1926) y **Don Segundo Sombra. Revista de letras, crítica y arte** (1928-1929) y las rosarinas **Brújula** (1926) y **La Luciérnaga** (1926-1927).

Antes de editar en el cuarto número la traducción de "La filosofía de la aventura" de Simmel, **Sagitario** ya había publicado dos colaboraciones de Astrada: en el segundo número apareció "La deshumanización de Occidente" y en el tercero, "La estética de Croce" —a los que se sumaría en el sexto "Ramón Turró y su teoría del conocimiento". El cuarto número llevó una breve colaboración de Taborda, enviada desde Viena donde se encontraba continuando su formación filosófica luego de su paso por Marburgo. En "Hans Tietze y el expresionismo" Taborda retomó la pregunta por la muerte del expresionismo —y del cubismo, en tanto equivalente francés— que había formulado el historiador del arte austríaco Tietze. El cordobés concluía que no era una muerte, sino una metamorfosis de la búsqueda de la expresión de los sentimientos íntimos y caóticos del hombre. Según Taborda, no cabían "dudas de que el arte no tornará más a ser el simple copiar que informó las direcciones antiguas". Seguramente sin planearlo, allí anticipaba la apuesta por un arte abstracto vanguardista que realizó la revista cordobesa **Clarín**, creada a mediados de 1925 por Astrada en vinculación con Taborda.

Si ambos acompañaron esa apuesta con las incursiones en las filosofías trascendentales vinculadas a las vivencias, no es arriesgado suponer que el modo en que Astrada colaboró en el cuarto número

135 Alejandro Catiñeiras, Alfredo Palacios, Roberto F. Giusti, Anibal Ponce, Alfredo A. Bianchi, Carlos Camino, Enrique Mouchet, Julio V. González, Arturo Orzábal Quintana, Alfonsina Storni, Florentino Sanguinetti, Alberto Palcos, Nicolás Besio Moreno, Mariano A. Barrenechea, Carlos Sánchez Viamonte, Alejandro Korn y Mario Sáenz, "Por el reconocimiento de los soviets. Declaración de un grupo de intelectuales", **Sagitario** n° 7, octubre/noviembre de 1916, pp. 140-141.

de **Sagitario** fue mediante la traducción —de la que no se consigna responsable— de "La filosofía de la aventura".<sup>136</sup> A esa suposición agreguemos que en su artículo del segundo número de **Sagitario** Astrada había citado un pasaje del folleto de Simmel publicado en Córdoba en 1923, y que en 1925 preparó "La aventura finita", un ensayo que, además de retomar las tesis de Simmel, llevó como epígrafe un pasaje de "La filosofía de la aventura", en la traducción de **Sagitario**. Además, por un lado, cuando en 1926, en tanto director de **Clarín**, publique poemas y prosa traducidos del alemán y del francés, Astrada no consignará al responsable, e incluso hará gala del anonimato aclarando "del alemán para **Clarín**, por X". Por otro, cuando en 1929 la revista montevideana **Ariel** republique como artículo "El conflicto de la cultura moderna" en la traducción que sabemos que realizó Astrada, el traductor también se mantendrá en el anonimato.<sup>137</sup>

En el espacio filosófico argentino, la traducción y publicación de **La filosofía del hombre que trabaja y que juega** de d'Ors así como los primeros números de los **Cuadernos del Colegio Novacentista** habían difundido tesis antipositivistas según las cuales el hombre se vincula al mundo no sólo desde el trabajo, ligado a la experiencia y la racionalidad, sino también desde el juego, asociado a la vivencia.<sup>138</sup> La traducción de "La filosofía de la aventura" permitía precisar que el cientificismo y su filosofía de la experiencia (*Erfahrung*) pasaban por alto la vivencia (*Erlebnis*), que —según el ensayo de Simmel— se advertía en el sonambulismo y sobre todo —proponiendo un juego semántico con una de las acepciones de *Erlebnis*— en la aventura (*Abenteuer*). *Erlebnis* en tanto *Abenteuer* señalaría el "punto de intersección del momento de seguridad y del momento de inseguridad de la vida" que, como venían mostrando las filosofías trascendentales, antecede lógicamente a la experiencia y debería ser un tema filosófico central. Ese fue el juego filosófico que Astrada recuperó en "La aventura finita", al tiempo que otros de sus ensayos de esos años abordaron el fluir de las vivencias desde las imágenes simmelianas de la sombra, la esfinge, el sonambulismo, el nomadismo gitano, la plasticidad y la deshumanización. En la década siguiente Astrada insistiría en la mayoría de esas imágenes. Más precisamente, su formación académica en las filosofías de Scheler y Heidegger le permitiría revisarlas y ofrecer el abordaje sistemático que

136 George Simmel, "La filosofía de la aventura", en **Sagitario** n° 4, noviembre/diciembre de 1925, p. 50 (original, "Philosophie des Abenteuers", en **Der Tag. Moderne illustrierte Zeitung** n° 2, Berlín, p. 8, 07/06/1910, **Illustrierter Teil** n° 130, Berlín, pp. 1-3 y n° 284, junio de 1910, **Illustrierter Teil** n° 131, pp. 1-3). Saúl Tabora, "Hans Tietze y el expresionismo", en **Sagitario** n° 4, pp. 26-29. Además, la misma revista publicó una reseña de su autoría: Saúl Tabora, "Divina tristeza de E. Paco D'Arcos", en **Sagitario** n° 8, pp. 247-248.

137 A fines de la década del veinte, los reformistas montevideanos reunidos en el Centro Ariel emprendieron, bajo la dirección del joven Héctor Areosa González, una renovación vitalista del marxismo y ello los llevó a interesarse por el materialismo histórico de Croce y el vitalismo simmeliano. Cfr. con George Simmel, "El conflicto de la cultura moderna", **Ariel** n° 38, Montevideo, septiembre de 1929, pp. 13-20.

138 Eugenio d'Ors, **La filosofía del hombre que trabaja y que juega**, Montevideo, Artigas [1916 aprox.].

publicó en 1933 como **El juego existencial** y en 1942 en una nueva versión titulada **El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud**.<sup>139</sup>

La deshumanización fue el tema central del texto que Astrada envió al segundo número de **Sagitario**. Cuando apareció en la revista platense, "La deshumanización de Occidente" ya había sido editado como folleto y, al igual que otros de sus textos juveniles, Astrada lo había redactado para pronunciarlo en un acto del frente liberal cordobés. Éste había tenido lugar el 25 de octubre de 1924 en el Teatro Coliseo de Bell Ville, Córdoba, y se había realizado a beneficio de la Biblioteca Popular "Bernardino Rivadavia" de Villa María. La edición fue realizada por los talleres gráficos Sobral, lo que nos permite suponer que el organizador del evento fue el futuro político sabatinista Antonio Sobral, quien había nacido en Villa María, había liderado la huelga estudiantil de 1919 en el Colegio Nacional de Río Cuarto, había acompañado a Astrada en el Comité de Agitación Liberal y, además de participar en esa biblioteca, la presidiría en 1926.

En "La deshumanización de Occidente" Astrada retomaba a Simmel, Spengler y la lectura de ambos realizada por Ortega y Gasset para continuar con su impugnación de "la concepción unitaria y progresista de la historia". Occidente, su ciencia y su "inhumana civilización capitalista" no sólo no habrían logrado ningún "progreso" científico, moral y material, sino que, además, desplegarían una cultura tan deshumanizada y opresiva que, como habría mostrado la Gran Guerra, el hombre había sido conminado "al sacrificio [...] en masa, a la civilización, entendida ésta como muda primacía de valores económicos, como equilibrio inestable de encontrados intereses materiales, reposando todo en la técnica sin alma, en los recursos fatales de una ciencia inhumana, en el poder y eficacia de los instrumentos de destrucción".<sup>140</sup> Aunque allí Astrada no

139 Cfr. con Carlos Astrada, **El juego existencial**, Buenos Aires, Babel, 1933; **El juego metafísico (Para una filosofía de la finitud)**, Buenos Aires, El Ateneo, 1942; "La aventura finita" (se trata del único texto reeditado por Astrada en **Temporalidad** del que no hemos podido precisar su primera publicación); "Diálogo de sombras", en **Nosotros**, n° 154, marzo de 1922, pp. 338-343; "Sonambulismo vital: sobre la vida gitana", en **Valores** n° 8, noviembre/diciembre de 1925, pp. 142-147; "La deshumanización de Occidente", **Sagitario** n° 2, julio/agosto de 1925, pp. 193-209; "Plasticidad mental", **El País**, 09/05/1926 (repblicado como "Imperativo de plasticidad", **Martín Fierro**, n° 38, 26/02/1927, p. 6); "La cadena del retorno", en **Clarín** n° 1, 30/8/1926, p. 1. Todos reproducidos en este volumen y, salvo "La deshumanización de Occidente", compilados por Astrada en **Temporalidad**. Subrayemos que la casualidad estética como marca distintiva de la aventura subrayada por varios de esos textos también es central en la "dirección artística del hombre" desarrollada en J. L. Guerrero, **Estética operatoria en sus tres direcciones. Tomo II: Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas**, Buenos Aires, Losada, 1956.

140 Carlos Astrada, **Deshumanización de Occidente**, Villa María, Talleres gráficos Sobral, 1924, p. 8, reproducido con leves modificaciones como "La deshumanización de Occidente", en **Sagitario** n° 2, julio/agosto de 1925. En el presente volumen se reproduce la primera versión y su título original. Por este ensayo —y no por los dedicados a la estética ni el anarco-bolchevismo— el nacionalista neokantiano Carlos Cossio inscribió a Astrada entre quienes impulsaban "la educación filosófica" de la Reforma. Cfr. con Carlos Cossio **La Reforma Universitaria o la nueva generación**, Buenos Aires, Espasa-

discutía explícitamente con Spengler y Ortega y Gasset, su vitalismo se alejaba del pesimismo político de ambos, pues citando a Rabindranath Tagore —quien visitó ese año la Argentina— y Hermann Keyserling —que llegaría en 1929— concluía que se imponía la creación de nuevos valores capaces de rehabilitar al hombre y de expresar la nueva sensibilidad que ya se advertía.

**Sagitario** publicaba el texto de Astrada sin mencionar que provenía de una conferencia. Interesada en que esa rehabilitación y nueva sensibilidad que Astrada no definía se ligara al ala izquierdista y latinoamericana de la Reforma, lo antecedió con "La emoción de nuestro tiempo" de José Carlos Mariátegui, en el que las tesis revolucionarias de Sorel —defendidas por Astrada entre 1919 y 1922 desde el vitalismo libertario— eran incorporadas a una matriz marxista y latinoamericana.

La siguiente colaboración de Astrada en **Sagitario** fue sobre la estética de Croce y prosiguió el academicismo filosófico y la tesis de una estética deslindada del psicologismo cientificista, que recorrían el artículo sobre Kant publicado por Astrada en **Valoraciones**. Se trató de una larga reseña crítica del **Breviario de Estética: cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice**, libro de Croce que acababa de publicarse en Madrid por Mundo Latino con la traducción, calificada por Astrada de "adefesio", de José Sánchez Rojas. En la lectura de Astrada, Croce no sería más que un impreciso glosador de Hegel que, a pesar de sus declaraciones, no lograba autonomizar la estética. Y si el napolitano acertaba en erigir al crítico de arte en un artista, ello no era una novedad pues ya lo había señalado Oscar Wilde.<sup>141</sup>

La última colaboración de Astrada en **Sagitario** apareció en el número de abril/agosto de 1926, se dedicó a la refutación de las tesis científicas del español Ramón Turró (1854-1926) y fue republicada por Astrada en sus **Ensayos filosóficos** de 1963. La filosofía de Turró había sido saludada por Santos Rubiano, Gregorio Bermann y Aníbal Ponce en la **Revista de Filosofía**. Astrada aprovechaba los obituarios que se preparaban ante el fallecimiento de Turró para insistir en la falsa superación del trascendentalismo kantiano que ofrecía el español y cualquier otro enfoque fisiológico del conocimiento. Turró y sus seguidores locales no habrían entendido a Kant, pues partían de un realismo incompatible con la pregunta por los modos de conocer: como

---

Calpe, 1927, p. 247.

141 Carlos Astrada, "La estética de Croce", en **Sagitario** n° 3, septiembre/octubre de 1925, pp. 291-302. Estas críticas no dejaban de reconocer a Croce como un importante filósofo. Décadas después, cuando Astrada sea parte del comité asesor y Guerrero secretario de actas del Congreso Nacional de Filosofía, realizado en marzo de 1949 en Mendoza, Croce será uno de los referentes europeos que participe a distancia a través del envío de una ponencia.

todos los hombres de ciencia, Turró "ingenuamente creyó que formulaba una teoría filosófica del conocimiento, limpia de toda metafísica".<sup>142</sup>

El mismo mes de agosto de 1926 en que circulaba ese texto, se inauguraba en Córdoba la exposición del pintor platense Emilio Pettoruti (1892-1971). Como había ocurrido dos meses antes con la visita del poeta futurista Filippo Tomasso Marinetti, el vanguardismo cubista que aquél había desarrollado en su formación europea escandalizaba al frente clerical y era resistido por parte del frente liberal. Astrada, que venía interviniendo en revistas culturales desde hacía una década y acababa de trabar amistad con Pettoruti, se apresuraba a editar por primera vez una revista propia que le permitiera proseguir con su defensa del arte autónomo y de los abordajes filosóficos centrados en las vivencias estéticas y de otra índole que antecedían lógicamente a la experiencia. El 30 de agosto apareció el primero de los trece números — en diez entregas— de **Clarín. Revista de síntesis literaria** y se anunció la fundación de la Editorial Contemporánea, que prometía —sin lograrlo— publicar "en presentación esmerada obras de escritores nacionales" y traducir "las más recientes de destacados autores extranjeros".

## Arte autónomo y valores nuevos

Las ocho páginas de cada entrega quincenal de **Clarín** constituyeron una nueva plataforma del frente liberal cordobés, que entonces también contaba con la hoy inhallable **Juventas** (1926), dirigida por el colaborador de **Clarín**, Manuel Rodeiro (1907-1996), y la inmaterial **Revista Oral**, organizada durante la estancia cordobesa del poeta peruano Alberto Hidalgo (1897-1967).<sup>143</sup> A distancia de ambas, **Clarín** se concentró en una exaltación del "nuevo sentir" que implicaba tanto las imágenes simmelianas de las vivencias como esa autonomía de la estética que Astrada había defendido en su crítica a d'Ors, en la polémica con Ricard de 1921 y en las argumentaciones filosóficas que envió a **Valoraciones** y **Sagitario**.

Las descalificaciones al arte no figurativo o vanguardista en las que se empeñó en 1926 el frente clerical parecen haberle confirmado a Astrada la actualidad de la descripción serio-jocosa de la "cultura y doctoral

142 Santos Rubiano, "La epistemología de Turró", en **Revista de filosofía**, año 9, Vol. 18, n° 5, setiembre de 1923, pp. 243-271; Hugo Cáceres [seudónimo de Aníbal Ponce], "Sobre Ramón Turró, **La disciplina mental**, Madrid, Atenea, 1924", en **Revista de Filosofía**, año 10, Vol. 20, n° 5, setiembre de 1924, pp. 295-296; Gregorio Bermann, "Un discurso de Ramón Turró", en **Revista de Filosofía**, año 9, Vol. 21, n° 3, mayo de 1925, pp. 364-366; Carlos Astrada, "Ramón Turró y su teoría del conocimiento", en **Sagitario** n° 6, abril-agosto 1926, pp. 374-389, republicado como "Sobre la teoría del conocimiento. La teoría trófica del conocimiento (Ramón Turró)", en **Ensayos filosóficos**, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1963, pp. 213-228. En el presente volumen se reproduce la primera versión y su título original.

143 Sobre la **Revista oral**, ver Paulina Iglesias, "La **Revista Oral** en Córdoba: Escenificación, literatura, arte y sociabilidad de vanguardia. (Noviembre de 1926)", en **Avances** n° 16, marzo de 2017, pp. 169-181.

Córdoba" que había propuesto en 1922 en "Nuestro *Kulturkampf*". En efecto, en ese año 1926 envió fragmentos de ese discurso a dos de las revistas porteñas que impulsaban la discusión sobre las vanguardias estéticas: la mencionada **Inicial** y **La Campana de Palo**. Los diecisiete números de esta última fueron dirigidos por el montevideano Carlos Giambiagini y el peruano "Atalaya" (seudónimo de Alfredo Chiabra Acosta), dos críticos de arte anarquistas que la fundaron en junio de 1925 como un "quincenario de actualidades, crítica y arte", compuesto de 32 páginas. Entre septiembre de 1926 y octubre de 1927, editaron una segunda época y la transformaron en un "periódico mensual de bellas artes y polémica", de sólo ocho páginas. **La Campana de Palo** se vinculó al grupo editor del periódico anarquista local más importante, **La Protesta**, y estuvo recorrida por la tensión entre el vanguardismo de Petorutti y el realismo, aunque tendió a inclinar la balanza por el último. En efecto, sus páginas difundieron un realismo social vinculado al **Suplemento de La Protesta** (1922-1928) y al Grupo de Boedo, en el que, entre otros, participaron, desde el anarco-bolchevismo, Barcos con la publicación de la colección de los folletos seriados **Las Grandes Obras**, y desde el socialismo, Antonio Zamora con la edición de la colección **Los Pensadores** (1922-1926) y la segunda revista argentina **Claridad** (1926-1941).<sup>144</sup>

**La Campana de Palo** se sumó a la serie de revistas porteñas que buscaba superar el modernismo literario desde distintas vanguardias literarias. Astrada no participó en ninguno de los dos números de la revista mural **Prisma** (1921) ni en ninguno de los quince números que compusieron las dos épocas de **Proa** (1922-1925). Sólo envió una colaboración a la vanguardista **Martín Fierro** (1924-1927), que dirigió el poeta libertario Evar Mendez como segunda época de una de perfil más político editada en marzo de 1919. En febrero de 1927, es decir en su cuarto y último año, **Martín Fierro** reeditó un artículo —originariamente aparecido en **El País** de Córdoba— en el que Astrada desplegaba la imagen simmeliana de la plasticidad para saludar el vanguardismo en las letras y la pintura. En cuanto a **La Campana de Palo**, en lugar de enviar una crítica a ese arte realista que venían defendiendo otras notas, Astrada optó por colaborar en el octavo número con una descalificación rotunda de la cultura clerical cordobesa y para ello recortó un breve fragmento de "Nuestra *Kulturkampf*", que llevó como título "Una ortodoxia sin fe". Tampoco se interesó por discutir su apuesta filosófica entre la vanguardia filosófica de **Inicial**. En ésta también colaboró sólo una vez y con un fragmento de "Nuestro *Kulturkampf*", en este caso correspondiente al largo apartado del comienzo, que en 1926 aparecía como "La Arcadia prehistórica". **Inicial** lo acompañó con una breve nota anónima que proponía un sarcástico saludo a Córdoba porque su

144 María del Carmen Grillo, "Convergencia de archivos e interdisciplinarietà: el caso de **La Campana de Palo** (Buenos Aires 1925-1927)", disponible en: <http://americalee.cedinci.org>.

gobierno acababa de comprar un cuadro de Pettoruti: "el homenaje oficial al Arte Nuevo es el reconocimiento de la Nueva Argentina hecho por las nuevas generaciones".

Como era esperable, la descalificación de Astrada a Córdoba fue central en **Clarín**, cuyo número inaugural llevó una nota sin firma que acusó a los habitantes de esa ciudad de vivir en "Pollinópolis" y otra, también anónima, que se valió del pesimismo leibniziano para insistir en la condición de Arcadia prehistórica:

En Córdoba, ciudad monacal y aburrida, de la que algunos cordobeses descontentos y refinados suelen hacer el centro del mismo infierno, ha aparecido **Clarín**, la mejor revista. Luego... no estamos en el peor de los mundos. Sin que esto implique, por consiguiente, darle la razón al buen Leibniz, ni quitársela completamente a aquellos heterodoxos inquietos...<sup>145</sup>

En su intento de contrarrestar a la ciudad monacal y aburrida, **Clarín** tradujo y editó el tipo de prosa y poemas expresionistas que Taborda había señalado en **Sagitario** como el único arte contemporáneo. Además, reprodujo esculturas y cuadros distantes del realismo. Y Astrada y otros jóvenes, en su mayoría cordobeses, prepararon breves ensayos y reseñas de los nuevos libros, sobre todo relativos a la disciplina estética y el arte no figurativo. En septiembre de 1926 las tesis estéticas de **Clarín** se vieron respaldadas por las tres conferencias que impartió en Córdoba el filósofo Max Dessoir, otro de los profesores llegados a la Argentina con el financiamiento de la Institución de Cultura Argentino-Germánica. Si Taborda y Guerrero habían tomado cursos con Dessoir en la Universidad de Berlín, Astrada —aunque aún permanecía en la "prehistoria"— lograba ser su presentador en las aulas cordobesas. **Clarín** difundió el fragmento final del largo discurso introductorio de Astrada mientras que la publicación institucional de la Universidad Nacional de Córdoba lo reprodujo completo —y ésta es la versión que aquí publicamos.<sup>146</sup>

145 "A la sombra de la aguja", en **Clarín** n° 1, agosto 1927, p. 2; "Pollinópolis", *op. cit.*, p. 6. Carlos Astrada, "Una ortodoxia sin fe", en **La campana de palo** n° 8, octubre de 1926, p. 4; Carlos Astrada, "La Arcadia prehistórica", en **Inicial** n° 11, febrero de 1927, pp. 26-27; "Saludo a Córdoba", *op. cit.*, p. 29. Recientemente, se publicó una edición facsimilar de **Clarín** acompañada de tres agudos ensayos introductorios que aquí seguimos: Paulina Iglesias, "Vanguardias en Córdoba. El caso de la revista **Clarín** (1926-1927)", en Diego García (comp.), **Clarín: Revista de crítica y cultura, Córdoba, 1926-1927: edición facsimilar**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2014, pp. 7-16; Matías Rodeiro y Guillermo David, "Vanguardia, provincianismo y cosmopolitismo", *op. cit.*, pp. 17-21; y Ana Clarisa Agüero, "El tono reformista. Notas sobre cultura y sociedad del diez al treinta", *op. cit.*, pp. 23-27.

146 "La primacía de lo nuevo (parte de un discurso pronunciado en nuestra universidad, presentando al profesor Dessoir en la UNC)", en **Clarín** n° 3, 30/09/1926, p. 3; "Dr. Max Dessoir", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año 13, n° 7-9, julio/septiembre de 1926, pp. 201-205.

Este olvidado texto es central para advertir el progresivo interés de Astrada por los problemas teóricos. Con el artículo de 1924 sobre la estética kantiana y con la reseña sobre la estética de Croce del mismo año, Astrada había mostrado que, más allá de su entusiasmo en el antiacadémico ensayismo simmeliano, podía seguir el canon académico europeo para elaborar una argumentación apoyada en la lectura directa de las obras filosóficas y en los comentarios contemporáneos. En su discurso de presentación a Dessoir, explicitó esa apuesta cuando saludó la reciente preocupación de la universidad cordobesa "por los problemas del saber desinteresado, por los temas de la más alta actividad teórica". Astrada daría el siguiente paso en esa progresión a fines del mismo año, cuando alternó la preparación de los números de **Clarín** con la elaboración de "El problema epistemológico de la filosofía actual". El ensayo llevó el título del tema propuesto por el certamen filosófico de la universidad cordobesa y fue premiado con una de las dos becas para estudiar en Alemania. En ese texto Astrada ofreció la primera reflexión sistemática de la fenomenología de Husserl y Scheler en el espacio filosófico argentino, reflexión que cierra la presente compilación porque la proponemos como la última del periodo juvenil.<sup>147</sup>

Si bien ese tipo de argumentación alejaba a Astrada de la "lucha filosófica" que había caricaturizado Columba en 1916, el ensayo de 1927 insistía en la misma autonomía antipositivista de la filosofía rechazada por Callandrelli, Ingenieros, Gil y tantos otros intelectuales cientificistas argentinos. Astrada abría el ensayo afirmando que "es característica predominante en la filosofía de nuestro tiempo la sostenida preocupación por una sistematización integral de sus problemas; el esfuerzo por constituirse como esfera autónoma, partiendo de una rigurosa y comprensiva definición de su peculiar esencia".<sup>148</sup> Si bien volvía a insistir en la autonomía frente a la ciencia, la década que había transcurrido desde sus primeras intervenciones filosóficas le permitía manejar el discurso esperable para un ensayo académico. A distancia de los giros vitalistas y vanguardistas pero en coincidencia con sus textos sobre Kant y Croce, Astrada recuperaba la bibliografía actualizada y los conceptos en su lengua de origen. El panteón que acaparaba su interés era presentado al comienzo y se componía exclusivamente de filósofos germanos: Dilthey, Simmel, Husserl y Scheler. Su recorrido por las distintas concepciones de la *Wissenschaftslehre*, la teoría de la ciencia o epistemología, les concedía a los cientificistas que el avance científico del siglo XIX había dejado a la filosofía en una posición secundaria, asociada a una actividad superflua y equiparable a la ficción y la poesía. No

---

147 Una reflexión que el Astrada maduro seguía valorando, pues la eligió para abrir su última compilación, los *Ensayos filosóficos* aparecidos en 1963 en el sello del departamento de Humanidades de la Universidad del Sur, sede Bahía Blanca. Y antes, en 1933, el ensayo apareció en **El juego existencial**, en ambos casos bajo el título de "En torno de la *Wissenschaftslehre* de Husserl".

148 Carlos Astrada, "El problema epistemológico en la filosofía actual", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, Año 14, n° 5-6, julio/agosto, 1927, p. 3.

obstante, inmediatamente se distanciaba de Ingenieros y sus discípulos. Como ya mencionamos, Astrada no temía exceder la argumentación científica para postular un ámbito gnoseológico lógicamente anterior a la razón que conoce científicamente. Aquí desplazaba al neokantismo por Husserl. Más precisamente, sostenía que, a comienzos del siglo XX, no se debía dudar de que esa posición secundaria de la filosofía ya había sido remediada por la fenomenología. El método de esta última señalaría que el dominio de la filosofía:

es el de las ideas, que existen y se justifican por sí mismas. Cabe y urge, pues, distinguirlas rigurosamente de los hechos, correspondiendo a la filosofía, como tarea peculiar, pensarlas en su integridad, en tanto que "ideas". La filosofía es, pues, "visión" de la esencia de las cosas, conocimiento de lo que en todo dato es independiente de las relaciones en que éste puede estar con el sujeto cognoscente. A ella no le interesa en modo alguno la existencia accidental de las cosas, condicionada siempre por circunstancias espaciales y temporales, sino el mundo en su estructura esencial apriorística y las posibilidades que él contiene, consideradas éstas independientemente de sus realizaciones.<sup>149</sup>

Frente a la exaltación de los hechos positivos como una vía para eliminar la metafísica que proponía el cientificismo, el criticismo kantiano habría mostrado que el problema metafísico persistía porque no se trataba de meros hechos, sino de "fenómenos" que resultaban de la actividad trascendental del sujeto sobre un *noumeno* imperceptible. Y el análisis de esa actividad que estaba en la base del conocimiento científico era el ámbito de la epistemología en tanto disciplina filosófica. La fenomenología, sobre todo en la versión de Husserl y Scheler, habría reformulado ese ámbito: ella lograba superar el problema introducido por la postulación de un *noumeno* al descubrir la posibilidad de acceder a las ideas o esencias desde el fenómeno y señalar a esas ideas como el ámbito epistemológico anterior a la ciencia y la psicología. La decisión del jurado, a comienzos de 1927, de premiar esta defensa fenomenológica de la autonomía de la filosofía no se correspondía con la preeminencia académica de esas tesis, pues el otro ensayo premiado optó por recorrer las doctrinas de Duhem, Meyerson y Brunschwig para inscribir el problema epistemológico en un impreciso aristotelismo neotomista, según el cual el saber científico tenía su fundamento último en la unidad divina. Su autor era una de las figuras más prometedoras de la fracción conservadora-clerical, Nimio de Anquín, quien, a diferencia de Astrada, no se valió de los conceptos en sus lenguas originales ni apeló a nociones

---

149 Carlos Astrada, "El problema epistemológico en la filosofía actual", *op. cit.*, p. 35.

en griego y latín, herramienta de legitimación intelectual privilegiada por los partidarios de la matriz tomista.<sup>150</sup>

El premio a Anquín seguramente le confirmó a Astrada la relevancia de su polémica con los defensores del arte realista y de sus sarcásticas descalificaciones del ambiente clerical cordobés, pero también de sus incursiones teóricas. Es probable que la mayoría de las traducciones y los textos anónimos de **Clarín** provinieran de Astrada; entre los que llevaron su firma, la apuesta estética es sintetizada en "La conversión de Jean Cocteau" y "Orbes ingrávidos", breves textos que encontraron una suerte de continuación en el polémico escrito contra el arte proletario que Taborda publicó unos números después. En "La conversión de Jean Cocteau" Astrada retomó la defensa del sentimiento religioso que venía realizando desde 1921 para proponer que era comprensible la conversión del escritor parisino al cristianismo. Lo incomprensible sería la proclama de Cocteau de un "arte para Dios". Como le había aclarado a Ricard, el arte no podía subordinarse al ideal libertario ni a ningún otro sin dejar de ser tal. Y el mismo Cocteau habría refutado su llamado a un arte con objetivos trascendentales con su admirable novela de *montage* **Le potomak** de 1919. En "Orbes ingrávidos" la defensa del vanguardismo artístico se realizaba subrayando que ese nuevo arte no eludía la realidad, sino que, en sintonía con la aventura, el sonambulismo y otras imágenes *simmelianas*, del encuentro que logra el vanguardismo con la realidad "sale victoriosa la intención estética por cuanto lo real, captado por procedimientos nuevos, más sutiles y precisos, aparece en la obra despotencializado, estilizado, logrando éste, así, un máximo efecto puramente artístico".<sup>151</sup>

A comienzos de 1927, Taborda regresó a Córdoba y se sumó a la dirección de **Clarín** para quedar como único director del número 12/13, aparecido poco antes del viaje de Astrada a Alemania. La afinidad intelectual que mantenían Taborda y Astrada era tal que las modificaciones en la dirección no se advierten en la línea editorial. El número 12/13, fechado el 30 de junio de 1927, anunció los próximos artículos, sin embargo, se convirtió en el último; un modo de cierre que fue frecuente en las revistas culturales de entonces y que tendió a responder a dificultades financieras. Lo que resulta inesperado es que la

150 Nimio de Anquín, "El problema epistemológico en la filosofía actual", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año 14 n° 5/6, julio/agosto de 1927, pp. 40-103. Respecto de la trayectoria de Anquín, el viaje de formación no modificó su apuesta por la renovación del tomismo. Para ello refundó entre 1932 y 1938 la revista cultural cordobesa **Arx** y la adscribió a la Unión Fascista Argentina que él mismo promovía en Córdoba. Al igual que Astrada, adscribió al peronismo, aunque ello acentuó la rivalidad entre ambos, pues Anquín fue un destacado referente del ala católica y derechista. En 1947, cuando Astrada dirigía el Instituto de Filosofía de la Facultad porteña de Filosofía y Letras, Anquín asumió la dirección del Instituto de Metafísica de la universidad cordobesa y poco después editó una suerte de continuación académica de **Arx**, titulada **Arkhé** (1952-1955).

151 Carlos Astrada, "La conversión de Jean Cocteau", en **Clarín** n° 4/5, 30/10/1926, p. 2; "Orbes ingrávidos", en **Clarín** n° 6/7, 30/11/1926, p. 2.

apuesta de **Clarín** haya encontrado una suerte de relevo y reformulación en la ciudad de Santiago del Estero. Allí, el grupo de intelectuales que se reunía en la Biblioteca Sarmiento como Asociación Cultural La Brasa comenzó a editar en agosto de 1927 **La Brasa. Periódico mensual de Letras y Artes**, cuyo anteúltimo número —aparecido en junio/julio de 1928 como número 7/8— contó con dos colaboraciones de Taborda y, a diferencia de los anteriores, estuvo compuesto casi íntegramente por notas de intelectuales cordobeses.

Las páginas de **Clarín** sugieren que Astrada y Taborda pudieron financiar la intervención de la revista gracias a los anuncios de los consultorios jurídicos de dos de sus compañeros de Justicia, Deodoro Roca y Ceferino Garzón Maceda, y a las publicidades de los consultorios médicos de otros animadores del frente liberal, Antonio Navarro y Carlos Brandán Caraffa, hermano de Alberto. Y las páginas de **Clarín** también sugieren que los debates propuestos y su distribución más allá de Córdoba fueron posibles por los contactos con revistas culturales diversas, contactos que en muchos casos se reducía al canje de los sucesivos números. Además de llevar breves anuncios de algunas de las revistas argentinas en las que Astrada había colaborado (esto es, **Nosotros, Martín Fierro, Inicial, Valoraciones y Sagitario**), **Clarín** publicitó a las platenses **Estudiantina, Diógenes y Páginas**, la madrileña **Revista de Occidente**, las parisinas **Clarté** (1919-1928) y **Commerce** (1926-1932), la berlinesa **Der Sturm** (1910-1932), las romanas **Index. Periodico mensile della Casa d'arte Bagaglia, Il Futurismo** (1922-1931) y **Noi. Rivista d'arte futurista** (1923-1925), **7 arts** de Bruselas y la limeña **Amauta. Doctrina, arte, literatura y polémica** (1926-1931).

Los vínculos de esta última con **Clarín** son una vía interesante para recuperar la apuesta de Astrada y Taborda. En noviembre de 1926, dos meses después de que Mariátegui pusiera a circular **Amauta**, Pettoruti le envió una breve carta avisándole que **Clarín** y otras revistas argentinas aguardaban los números de **Amauta**.<sup>152</sup> Muy probablemente, esos números y **Libros y revistas. Bibliografía, crítica y noticias literarias, científicas y artísticas**, boletín bibliográfico que también dirigía Mariátegui, hayan llegado a Córdoba poco después. Ello se infiere del relevamiento de dos números de **Clarín**: el octavo y el décimo. El octavo, fechado en enero de 1927, se cerraba con un recuadro que conminaba a sus lectores a leer **Amauta**, mientras que en el décimo Taborda retomaba la discusión sobre las características del arte revolucionario que venía

---

152 Carta de Emilio Pettorutti a José Carlos Mariátegui, Buenos Aires, 09/11/1926. Archivo José Carlos Mariátegui, Lima. Disponible en línea: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-de-emilio-pettoruti-9-11-1926>. Ambos habían trabado amistad en 1923 en Milán y aparentemente Pettorutti fue central en la formación estética que entonces realizó Mariátegui y con ello en la recepción de las vanguardias europeas luego impulsada por **Amauta**. Sobre ésta y sus redes es fundamental Fernanda Beigel, **La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina**, Buenos Aires, Biblos, 2005.

impulsando **Amauta** para insistir en esa autonomía del arte que era el núcleo editorial de **Clarín**.

**Sagitario** y **Revista de Oriente** se hermanaban al vanguardismo proletario impulsado por **Amauta** a través de la reproducción de los poemas revolucionarios de Esteban Pavletich (1906-1981) y de la consagración que éste realizaba de Diego Rivera.<sup>153</sup> En cambio, la lectura de esa nota y de la defensa del arte proletario realizada por Magda Portal, ambas aparecidas en el quinto número de **Amauta**, motivaba a Taborda a insistir en que el arte revolucionario dejaba de ser arte si se subordinaba a la política revolucionaria. Distante del pesimismo de Spengler y de Ortega y Gasset, Taborda mantenía la interpretación de la Revolución Rusa que caracterizó al grupo Justicia: aquella había irrumpido en la serie histórica introduciendo una nueva sensibilidad que reclamaba valores emancipatorios capaces del pleno desarrollo de la humanidad. Pero, acordando con Astrada y el vitalismo anarco-bolchevique, esos valores se enfrentaban no sólo al materialismo económico, sino también al realismo socialista, los que —para desazón de aquellos— comenzaba a abrazar Rusia. En definitiva, "el arte es un dominio cerrado con fin en sí mismo. Posee una extrema crueldad: se ríe de las ideas" y el fracaso del arte proselitista emprendido por **Clarté** era, para Taborda, una prueba más de ello.<sup>154</sup>

**Amauta** prosiguió su discusión sobre el arte revolucionario. Si bien Taborda no logró que se discutiera allí su defensa del expresionismo y otras vanguardias, **Clarín** mostró que su divergente definición del revolucionarismo artístico no la colocaba fuera del frente izquierdista, pues el último número se cerró lamentando la interrupción violenta de **Amauta** y la prisión de Mariategui "un valor americano indiscutible" junto con "Magda Portal y Blanca Luz Parra de Riego, americanas poetisas". Taborda volvía a ser uno de los líderes de esa "gresca universitaria" cordobesa de la que se alejaba Astrada.

---

153 Esteban Pavletich, "Seis poemas de la revolución", en **Sagitario** n° 10-12, noviembre/diciembre de 1927, pp. 28-32 y Esteban Pavletich, "Los poemas de la revolución", en **Revista de Oriente** n° 9/10, septiembre de 1926, p. 10 y "Con Diego Rivera. El artista de una clase", *op. cit.*, pp. 13-15.

154 Saúl Taborda, "Arte y revolución", en **Clarín** n° 11, enero de 1927, p. 2. Las notas con las que polemizó explícitamente fueron: "Crónica de revistas. **Clarté**", en **Libros y revistas**, n° 4, octubre de 1926, p. 6; José Carlos Mariátegui, "Arte, decadencia y revolución", en **Amauta** n° 3, noviembre de 1926, p. 1; Esteban Pavletich, "Diego Rivera: el artista de una clase", en **Amauta** n° 5, enero de 1927, pp. 5-8; Magda Portal, "Andamios de vida", *op. cit.*, p. 12. La discusión en las páginas de **Amauta** continuó, pero Taborda no fue incorporado: Miguel Ángel Urquieta, "Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos", en **Amauta** n° 7, marzo de 1927, pp. 25-27; "Réplica de Magda Portal", *op. cit.*, p. 28; Esteban Pavletich, "¿Oportunismo, desorientación o reaccionismo estético?", *op. cit.*, p. 29. Sobre la trayectoria político-intelectual de Pavletich, ver Ricardo Melgar Bao, "Representaciones y quehaceres vanguardistas del exilio itinerante: Esteban Pavletich", en **Pacarina del Sur. Revista de pensamiento crítico latinoamericano** n° 31, abril-junio de 2017. Disponible en línea: <http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/1472-representaciones-y-quehaceres-vanguardistas-del-exilio-itinerante-esteban-pavletich>

## A modo de conclusión

A mediados de 1927 se producía la invasión estadounidense a Nicaragua y el levantamiento de Sandino. La Unión Latino-Americana se pronunciaba a favor del levantamiento e iniciaba contactos para la llegada de Palacios a Nicaragua. Ante ello, se acrecentaban la rivalidad y las acusaciones de moderatismo que la Unión afrontaba desde su fundación con la Liga Antiimperialista que impulsaba el Partido Comunista. De todos modos, en Córdoba varios reformistas crearon, bajo la dirección de Deodoro Roca, una filial de la Unión que difundió otro pronunciamiento sandinista. Taborda, junto con otros miembros del Comité de Agitación Liberal, fue uno de los siete vocales de la filial.<sup>155</sup> La ausencia de Astrada coincidió con la confesión que le hizo a su padre de haber perdido todo interés por la gresca estudiantil. En ese desinterés deben de haber pesado su deslumbramiento por la academia alemana y su reencuentro con Guerrero, quien ese año abandonó el sello Argonauta junto a su militancia anarquista. Durante septiembre de 1927 ambos recorrieron la región de Renania y —según otra carta de Astrada a su padre— mantuvieron interminables discusiones teóricas, seguramente sobre "La génesis de una teoría general de los valores en la filosofía contemporánea", título de la tesis doctoral que Guerrero presentó al mes siguiente en la Universidad de Marburgo.<sup>156</sup> Al comenzar el semestre, Astrada asistió a los cursos de Scheler y Hartmann en la Universidad de Colonia, luego se trasladó a la Universidad de Friburgo para tomar clases con Husserl y Heidegger, en Bonn escuchó a Friedrich Behn y en Frankfurt, a Reinhardt y Walter Otto.

La detenida reconstrucción del itinerario del joven Astrada que hemos realizado permite advertir el profundo vuelco intelectual que estaba implicado en el desinterés por la disputa universitaria, al tiempo que subraya su condición abrupta e inesperada. Es que si bien en los años anteriores su "figura saltarina y nerviosa" —según la caracterización anónima que difundía el último número de **Clarín**— venía interesándose

---

155 La comisión directiva se organizó del siguiente modo: Deodoro Roca, presidente; Ricardo Vizcaya, secretario; Guillermo Ahumada, Tesorero; Saúl Taborda, Gregorio Bermann, Jorge Orgaz, Gumersindo Sayago, Enrique Barros, Carlos Astrada Ponce y Julio Roca, vocales. Cfr. con "Manifiesto de la filial de Córdoba de la Unión Latino-Americana", en Juan Carlos Portantiero, *op. cit.*, pp. 300-303. La primera —y aparentemente única actividad de la filial— fue un ciclo de conferencias sobre el imperialismo estadounidense en América Latina inaugurado con dos conferencias de Roca. Cfr. con Deodoro Roca, "El drama de América" y "Dr. Monroe viaja a sus colonias", en Deodoro Roca, **Obra reunida. IV Escritos políticos**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2012, pp. 104-109 y pp. 110-112.

156 Ricardo Ibarlucía, "Por los caminos de España: tres cartas de Luis Juan Guerrero a Miguel de Unamuno", en **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana**, Vol. 34, 2017, pp. 143-172. Entonces Astrada también se encontró con el abogado cordobés Julio Brandán, a quien la Unión-Latino Americana y el Centro porteño de Estudiantes de Derecho habían encomendado el tramado de vínculos antiimperialistas. Cfr. con Archivo de la Reforma Universitaria, Museo-Casa de la Reforma Universitaria, Universidad Nacional de Córdoba.

por la filosofía teórica, no había dejado de combinar la redacción de textos academicistas con otros de carácter político-intelectual. E incluso el interés teórico por la fenomenología que le permitió el ingreso en la academia alemana participó de la gresca universitaria, pues, como mencionamos, la Universidad simultáneamente premió a una de las promesas del frente católico, Nimio de Anquín, quien partió a la Universidad de Hamburgo a asistir a los cursos de Ernst Cassirer y Albert Goerland.

Asimismo, la recuperación de la obra juvenil de Astrada nos presenta una variada modalidad de su participación y la de otros reformistas en la gresca estudiantil. Contamos ahora con 27 colaboraciones realizadas por Astrada entre 1916 y 1927 en diversos periódicos y revistas, colaboraciones que en varios casos fueron republicadas durante esos años y que con ello pasaron de la prensa masiva a la estudiantil —como fue el caso del discurso ante el primer aniversario de la Reforma o de uno de los pronunciados en 1922— o de la prensa obrera a la universitaria —en el caso de la polémica con Ricard. Astrada había rescatado siete de esos textos en **Temporalidad**. Algunos más se sumaron en las últimas dos décadas a partir del relevamiento de **Nosotros, Valoraciones, Sagitario, Inicial, Martín Fierro y La Campana de Palo**. Si bien contábamos con unos pocos análisis de esos textos, ellos han otorgado un peso exclusivo a la densidad filosófica de "Obermann" al tiempo que han tendido a pasar por alto las diversas fracciones de la Reforma por las que apostaban las revistas en las que Astrada decidía colaborar con "Obermann" y otros escritos. Por añadidura, al despreciar la condición de intervención político-filosófica de los textos de Astrada, aquellos análisis desestiman el sentido que esos mismos textos comenzaban a tener a partir de su aparición en una determinada revista. La atención a las revistas y fracciones de la Reforma nos permitió demostrar que Astrada se encargó de difundir en esa trama distintos filones del vitalismo, mientras que el relevamiento de la prensa política nos confirma que el nombre de Astrada también apareció en publicaciones periódicas abiertamente anarco-bolcheviques — como **Mente, Vía Libre, Cuasimodo y El Trabajo**— y estuvo ligado a diversas iniciativas frecuentes entre los reformistas.

En efecto, al tiempo que preparaban notas breves y ensayos para editar en esos medios, Astrada y otros reformistas firmaron manifiestos colectivos y pronunciaron discursos en actos que ampliaban su convocatoria más allá de los estudiantes para interpelar a obreros y mujeres. Además, difundieron esos discursos en diarios locales, boletines universitarios y revistas estudiantiles. Específicamente, la fracción reformista en la que participó Astrada también intervino en algunos periódicos obreros y creó revistas en las que convergieron distintos tipos de textos y la voluntad de incorporar el movimiento estudiantil al movimiento emancipatorio.

A distancia de la construcción biográfica de Astrada y Llanos, esas diversas intervenciones lo inscriben tanto en el movimiento reformista como en el antipositivista, pues sus intervenciones juveniles se realizaron desde una olvidada fracción vitalista libertaria que recorrió dos momentos. Durante el Trieno Rojo esa fracción rescató lecturas antipositivistas asistemáticas sobre todo de Unamuno, Nietzsche, Guyau, Bakunin y Sorel para interpretar que la Revolución Rusa había producido un corte histórico con el capitalismo y el cientificismo que le reclamaba a la filosofía la construcción de valores emancipatorios. Hacia 1922, ante el cierre del ciclo revolucionario, esa vanguardia —entonces impulsada por Taborda y Astrada— incorporó la lectura de Ortega y Gasset, Simmel, Kant y Croce e insistió no sólo en la autonomía de la filosofía respecto de la ciencia, central en el antipositivismo, sino también en la autonomía del arte y la posibilidad de valores éticos y estéticos independientes del desarrollo científico y orientados por una emancipación que, a pesar de la voluntad de algunos individuos y grupos, se alejaba del horizonte histórico.

Ello nos llevó a mostrar que los nueve manifiestos colectivos que ahora sabemos que firmó el joven Astrada fueron una de las vías para impulsar definiciones a favor de un vitalismo anarco-bolchevique. A partir de éste la filosofía debía unirse al movimiento emancipatorio internacional, a la democracia en el sistema educativo local y a la denuncia de la represión sufrida por intelectuales y estudiantes de izquierda en otras latitudes. Esos y otros textos no dejan dudas de que incluso la iniciación en la docencia filosófica de Astrada estuvo marcada por aquellas definiciones. Además, sabemos ahora que otra vía de definición fueron los discursos pronunciados en actos masivos y su inmediata difusión en la prensa. El joven Astrada subió una docena de veces a los escenarios reformistas para ofrecer discursos cargados de entusiasmo revolucionario y de cinco de ellos podemos ofrecer una reproducción. Si bien el último fue pronunciado ante el restringido auditorio de una actividad académica, incluso ante ese auditorio Astrada encontró la posibilidad de insistir en su apuesta político-intelectual por una filosofía independiente de la ciencia y partidaria de un arte vanguardista. A esas vías se sumaron otras que habían merecidos algunos análisis: la condición de traductor y editor —tareas a las que proponemos sumar el ensayo "La filosofía de la aventura" de Simmel, aparecido en una traducción anónima en **Sagitario**, y las traducciones publicadas en **Clarín**—, la colaboración en revistas culturales porteñas y platenses y la preparación de tres revistas cordobesas, **Mente** (1920), **Córdoba** (1923-1926) y **Clarín** (1926-1927), recorridas por apuestas político-culturales diversas. En efecto, mientras que **Mente** apostó por la radicalización de la Reforma desde el vitalismo anarco-bolchevique, **Córdoba** se orientó a un combate del pesimismo político preocupado por el latinoamericanismo y **Clarín**, al vanguardismo estético.

Antes de concluir repasemos brevemente las apuestas posteriores de Astrada. En 1931 regresó a Córdoba casado con Catalina Heinrich. Cuando buscó una inserción docente, al igual que en 1920 en La Plata y en 1922 en Córdoba, Taborda fue el mediador clave. Gracias a él, Astrada se incorporaba primero como conferencista y luego como Director de Publicaciones en el Instituto Social de la sede rosarina de la Universidad Nacional del Litoral. A pesar de la rotunda declaración que Astrada le había hecho a su padre en 1927, desde su regreso el interés teórico volvió a unirse al político-intelectual. Los reformistas cordobeses lideraron en 1931 el intento de frenar el acceso de la derecha nacionalista a los cargos políticos provinciales. Deodoro Roca fue el candidato a intendente de la Alianza Civil que reunía a socialistas y demócratas mientras que Bermann fue presentado como gobernador. Y tanto Astrada como Taborda participaron del Comité Ejecutivo Provisorio que impulsó ambas candidaturas junto con Roca, Enrique Barros, Ceferino Garzón Maceda, Vázquez de Novoa, Benito Ochoa, Antonio Navaro, Humberto Castello, Carlos Astrada Ponce, Benjamín Elkin, Luis Aznar, Alfredo Orgaz y Ricardo Blutghen.<sup>157</sup> Disuelta la Alianza Civil, Taborda redactó en 1932 un "Llamado del Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE)" desde el que retomó sus críticas antipositivistas y libertarias al materialismo económico en un intento de construir una nueva voz colectiva que reuniera a figuras de Córdoba, Buenos Aires, Rosario, Santa Fe y La Plata. Aquí también Astrada se contó entre la veintena de firmantes.<sup>158</sup> Varios de éstos animaban la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y el Colegio Libre de Estudios Superiores; y al menos cinco habían sido clave en las reformas que emprendió Guerrero en la breve gestión que encabezó entre 1929 y 1930 como Delegado Interventor de la Facultad de Ciencias Económicas y Educacionales de la Universidad Nacional del Litoral, ubicada en Paraná.<sup>159</sup>

157 "Declaración de principios de la Alianza Civil", en Deodoro Roca, **Obra reunida. III Escritos jurídicos y de militancia**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2009, pp. 232-233.

158 La lista completa de firmantes fue: Luis Juan Guerrero, Juan Montovani, Francisco Romero, Luis Falcini, José Luis Romeo, Jorge Romero Brest, Antonio Ardissonne, Luis Baudizzone Horacio Coppola, Carlos Ruiz, Saúl Taborda, Carlos Astrada, Luis Aznar, Aníbal Sánchez Reulet, Juan M. Villarreal, Carlos Bianchi, Alberto Baldrich, Hugo Calzetti, José Babini, Marta Samatán y Jordán Bruno Genta, quien tenía 22 años y poco después se convertiría en una figura central del nacionalismo católico. Cfr. con Saúl Taborda, "Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE)", en **Revista jurídica y de ciencias sociales**, año II, n° 1, 1932, p. 106, en Saúl Taborda, **Escritos políticos: 1918-1934**, Córdoba, Editorial UNC, 2009, pp. 195-197.

159 Al asumir el cargo en abril de 1929, Guerrero procuró renovar la planta de profesores de la sección de Filosofía y la de Pedagogía con impulsores del neokantismo y la Escuela Nueva. Los concursos que logró realizar contaron con Francisco Romero y Juan Montovani como parte del jurado y permitieron el ingreso de Guglielmini en Introducción a los Estudios Filosóficos y en Ética y Estética; de Vicente Fatone en Lógica y en Gnoseología y metafísica; y de Ángel Vasallo en Historia de la Filosofía y en Psicología. Además, se incorporaron Hugo Calzetti como director de la Escuela de Aplicación docente, José Babini como director del Instituto Bibliográfico y Luis Falcini como asesor de los Estudios de Plástica. Si bien esa gestión estuvo lejos de la radicalizada apuesta platense emprendida en 1921 por Taborda, Astrada y otros jóvenes cordobeses, también Guerrero fue acusado de anarquizador, en este caso en los meses previos

La década del veinte se cerraba con avances claros en la profesionalización de los estudios filosóficos en Argentina. En la década siguiente, el mapa de las corrientes recepcionadas y defendidas entraría una y otra vez en tensión por el lazo del nacionalismo con un corporativismo fascista y el del liberalismo con un individualismo capitalista, pero entre esos extremos se registraban distintas posiciones. La mayoría de los jóvenes antipositivistas coincidían en el interés por Bergson y su noción de espíritu, así como en la lectura de Boutroux y otros autores franceses vinculados a la fenomenología neokantiana y específicamente a la axiología. En paralelo, algunos de esos antipositivistas impulsaban una recepción —que permaneció bastante débil— del neoidealismo italiano desde la lectura de los neohegelianos Croce y Gentile. En torno de éstos y del bergsonismo se articuló el vitalismo que circuló en las aulas universitarias mientras que, como vimos, Astrada optó por un vitalismo extraacadémico centrado primero en Unamuno y luego en Simmel, y que entró en competencia con el sorelianismo y nietzscheanismo de los escritos de Guglielmini y los hermanos Virasoro en **Inicial**. Por su parte, Carlos Cossio y Luis Juan Guerrero se erigieron en los jóvenes más interesados en el neokantismo. Korn le dedicó un artículo al neokantiano Cassirer, pero fueron Taborda y Guerrero quienes entre 1927 y 1928 comenzaron a difundir en Argentina las últimas teorías éticas, estéticas y metafísicas de Marburgo, entre las que se encontraba la metafísica existencialista de Heidegger; mientras que fue Cossio quien terminó por convertirse en el especialista en Natorp y el derecho positivo. Desde comienzos de los años veinte, Ernesto Quesada venía ofreciendo una recepción académica y sistemática de Spengler, recepción que hacia fines de la década perdió peso en las carreras de Filosofía de Buenos Aires y La Plata. Lo mismo ocurrió con la amplia matriz científicista. De todos modos, la intensa recepción antipositivista no dejó de estar tensionada por la línea empirista que se consolidó en el interior del Partido Comunista y del Socialista, y tuvo como figuras centrales a Bermann y Aníbal Ponce, quien asumió la dirección única de la **Revista de filosofía** luego del fallecimiento de Ingenieros en octubre de 1925 hasta que dejó de editarla en 1929. Por último, la línea católica neotomista creció a lo largo de la década del veinte, pero se incorporó a la academia en los treinta, cuando De Anquín, Tomás Casares y Guillermo Furlong, sobre todo, ofrecieron síntesis de sus posiciones.

En 1936 Astrada logró ingresar a la Facultad porteña de Filosofía y Letras, donde Alberini iniciaba su tercer decanato y —según el discípulo guatemalteco de Korn Juan José Arévalo (1904-1990)— “de reformista filosófico pasó insensiblemente a caudillo universitario, hasta erigirse en amo y señor” de esa facultad y —según el líder intelectual del Partido

---

al golpe de Estado de septiembre de 1930 que decretaría su alejamiento del cargo. Ricardo Ibarlucía, “Luis Juan Guerrero en la Facultad de Paraná: renovación filosófica y pedagogía moderna (1929-1930)”, en **Tópicos** n° 35, Santa Fe, junio de 2018, pp. 1-6. Disponible en línea: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2018000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2018000100004&lng=es&nrm=iso).

Comunista Héctor Agosti (1911-1984)— consiguió que allí el reformismo fuera el más sosegado de todos.<sup>160</sup> Astrada junto con Guerrero apostó por la profesionalización de los estudios filosóficos locales en vinculación con las últimas corrientes trascendentales alemanas. Y, desde una firme adhesión al peronismo, ambos batallaron por el predominio de la fracción anticlerical en el Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Si en 1932 el FANOE no prosperaba, la imposibilidad de una voz colectiva entre los antipositivistas argentinos se profundizaba con el correr de los años. Es que el ascenso del fascismo ofrecía otra muestra de los canales de comunicación entre filosofía y política al introducir la división entre la perspectiva fenomenológico-individualista, que Francisco Romero sistematizó en **Filosofía de la persona** (1938) y en **Programa de una filosofía** (1940), y la perspectiva metafísico-organicista que Taborda comenzó a explorar en su conferencia **La crisis espiritual y el ideario argentino** (pronunciada y editada en 1933) y continuó en los siete números de su "revista de autor" **Facundo. Crítica y polémica** (Unquillo, 1935-1939). Y tanto Gugliemini como Astrada sumaron varios ensayos inscriptos en la metafísica corporativista, entre los que se destaca **El mito gaucho**.<sup>161</sup>

Desde esa apuesta metafísica, Astrada se vinculó a la intelectualidad de la revista **Choque** (1941-1944) cuyos editoriales e iniciativas académicas nacionalistas no podían menos que ser firmemente resistidos por un movimiento reformista que había hecho del antifascismo el núcleo de su identidad política. Así, cuando Astrada seleccionó los escritos juveniles que debían recordarse y los publicó en **Temporalidad**, tenía como enemigos político-intelectuales a los herederos de la Reforma. Más precisamente, en 1942, el año anterior a la aparición de **Temporalidad**, la Facultad de Filosofía y Letras había inaugurado la cátedra de Filosofía Contemporánea y se la había asignado a Astrada. Ante ello tanto la fracción estudiantil comunista como la socialista —ambas defensoras del cientificismo y del magisterio de Ingenieros— lo acusó en sus revistas **Pólemos. Periódico estudiantil de Filosofía y Letras** y **Orientación** de ser el discípulo local del "filósofo oficial nazi" Heidegger, y pidió su exoneración de la Facultad. El pedido no prosperó, pero la disputa fue proseguida desde la revista estudiantil **Minerva** (1944-1945), que fundaría Mario Bunge (1919-2020). Todo ello permite entender la decisión de Astrada de no rescatar ni su entusiasmo

160 Juan José Arévalo, **La Argentina que yo viví (1927-1944)**, 1975, pp. 142-143; Héctor Agosti, "Los recuerdos actuales", en **Centro. Órgano del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras** n° 10, noviembre de 1955, p. 47.

161 Lucas Domínguez Rubio, **Filosofía e historia en las primeras historias de la filosofía argentina: Proyectos intelectuales, culturales y políticos de la filosofía académica en Argentina (1912-1955)**, op. cit. La insistente denuncia del fascismo corporativista que realizó Deodoro Roca en los treinta lo alejó de sus antiguos compañeros de Justicia, pero ello no impidió que Taborda fuera el prologoista del primer libro de Roca, la compilación **Los trabajos y los días**, aparecida en Córdoba en 1945, tres años después de la muerte de éste.

juvenil por la Revolución Rusa y por la concepción libertaria de la historia, ni su intento de imprimir esa orientación a la Reforma.

A mediados de los cincuenta, Astrada volvió a realizar un salto abrupto e inesperado en su figura de intelectual filósofo. Además de alejarse del nacionalismo peronista, se asumió como un filósofo marxista hegeliano y publicó diversas críticas a las filosofías de Nietzsche y Heidegger que venían orientando sus reflexiones. Si bien en una entrevista de 1968, Astrada mencionó su participación en la Reforma, su reorientación no lo llevó a revisar la construcción autobiográfica de 1943. En este caso, esa decisión probablemente se debió a que la renovación marxista de la que Astrada participaba no se definía como heredera de la Reforma, sino como su superadora. Lejos de rescatar alguna de las distintas apuestas de los líderes estudiantiles de '18, el marxismo estudiantil de entonces tendía a reducir esos inicios del movimiento reformista a expresiones pequeñoburguesas que apenas habrían intentado —sin ningún éxito— sacar a los estudiantes de los claustros para construir junto a los obreros un movimiento y una filosofía revolucionarios. Las certezas de esos fracasos no sólo desalentaron el rescate autobiográfico que podrían haber hecho Astrada, Taborda, Guerrero y otros animadores de la fracción radicalizada, sino que, además, bloquearon durante décadas las reconstrucciones historiográficas atentas al modo en que el movimiento estudiantil retomó y renovó la cultura de izquierda.

En definitiva, las biografías y la investigación histórica se solaparon para que los tenues hilos que vinculaban la trayectoria del joven Astrada —y de otros tempranos reformistas revolucionarios— con las apuestas político-intelectuales posteriores fueran muy difíciles de advertir antes del exhaustivo rastreo biblio-hemerográfico que ofrecemos en el presente libro y de las claves hermenéuticas que sugiere la reconstrucción de una amplia y diversa obra individual y colectiva en la que los sentidos de la filosofía dejan de acotarse al análisis argumentativo de los textos consagrados para recuperar su constitutiva dimensión política.

Natalia Bustelo  
Lucas Domínguez Rubio

Entre Buenos Aires y La Plata, octubre de 2020.

## Bibliografía

### Fondos de archivo

- Fondo personal Pablo Vrillaud, Museo Histórico,  
Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- Fondo documental Reforma Universitaria, Museo-Casa de la Reforma  
Universitaria, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Fondo personal Eugenio d'Ors, Archivo Nacional  
de Cataluña, Barcelona.
- Fondo personal Florentino Sanguinetti, CeDInCI, Buenos Aires.
- Fondo personal José Ingenieros, CeDInCI, Buenos Aires.
- Fondo personal Emilio Azzarini, Museo de Instrumentos Musicales  
"Dr. Emilio Azzarini", Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

### Publicaciones periódicas

- Amauta. Doctrina, arte, literatura y polémica**  
(Lima, 1926-1931).
- Ariel. Revista del Centro de Estudiantes Ariel**  
(Montevideo, 1919-1931).
- Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba**  
(Córdoba, 1921-1922).
- Boletín de la Federación Universitaria Argentina**  
(Buenos Aires, 1920-1922).
- Caras y caretas** (Buenos Aires, año consultado: 1914).
- Centro. Boletín del Centro de Estudiantes de la  
Facultad de Filosofía y Letras** (Buenos Aires, 1951-1959).
- Clarín. Órgano del Ateneo de estudiantes universitarios**  
(Buenos Aires, 1919-1920).
- Clarín. Revista de síntesis literaria** (Córdoba, 1926-1927).
- Córdoba. Decenario de crítica social y universitaria** (1923-1925).
- Cuadernos del Colegio Novacentista** (Buenos Aires, 1917-1919).
- Cuasimodo. Magazine interamericano**  
(Panamá-Buenos Aires, 1919-1921).
- Cultura. Órgano del Centro de Estudiantes de derecho**  
(Córdoba, 1917).
- El Argentino** (La Plata, años consultados: 1920-1921).
- El Día** (La Plata, años consultados: 1920-1921).
- El Libertario** (Buenos Aires, 1922-1926).
- El Trabajo. Diario de la mañana** (Buenos Aires, 1921-1922).
- Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidad  
y Ciencias de la Educación** (La Plata, 1921-1961).
- Ideas. Órgano del Ateneo de Estudiantes Universitarios**  
(Buenos Aires, 1915-1919).
- Inicial. Revista de la Nueva Generación** (Buenos Aires, 1923-1927).

- La Campana de Palo** (Buenos Aires, 1926-1928).
- La Evolución Georgista. Órgano de la Sociedad Georgista de Córdoba** (Córdoba, 1918-1921).
- La Gaceta Universitaria. Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba** (Córdoba, 1918-1922).
- La Nación** (Buenos Aires, año consultado: 1916).
- La Nota. Revista semanal** (Buenos Aires, 1915-1921)
- La Reforma. Editado por el Comité Pro-Afianzamiento de la Reforma Educacional** (La Plata, 1921).
- La Vida Literaria** (Buenos Aires, 1928-1932).
- La Voz del Interior** (Córdoba, años consultados: 1919-1927).
- Los Principios** (Córdoba, años consultados: 1918-1923).
- Mente. Revista de crítica social** (Córdoba, 1920).
- Nosotros. Revista mensual de literatura, historia, arte, filosofía y ciencias sociales** (Buenos Aires, años consultados: 1918-1927).
- Renovación. Boletín mensual de ideas, libros y revistas de la América Latina** (Buenos Aires, 1923-1930)
- Revista de Filosofía. Cultura, Ciencia, Educación** (Buenos Aires, 1915-1929).
- Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** (Córdoba, años consultados: 1919-1927).
- Revista de Occidente** (Madrid, años consultados: 1923-1927).
- Revista de Oriente. Órgano de la Asociación Amigos de Rusia** (Buenos Aires, 1925-1926).
- Revista del Centro de Estudiantes de Derecho** (Córdoba, 1919).
- Sagitario. Revista de humanidades** (La Plata, 1925-1927).
- Tribuna obrera** (Buenos Aires, 1920-1921).
- Valoraciones. Humanidades, crítica y polémica** (La Plata, 1923-1928).
- Verdad. Órgano de "Pueblo y Escuela"** (Buenos Aires, 1925-1926).
- Vía Libre. Publicación mensual de crítica social** (Buenos Aires, 1919-1922).
- Vida Nuestra. Publicación mensual israelita** (Buenos Aires, 1917-1923).

### **Guías biblio-hemerográficas y diccionarios biográficos**

- AAVV, **Proyecto Culturas interiores. Un archivo de la cultura de Córdoba**, <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>.
- AAVV, **Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. Movimientos sociales y corrientes políticas**, <http://diccionario.cedinci.org/>
- Biagini, Hugo, Elena Ardissonne y Raúl Sassi, **La Revista de filosofía (1915-1929). Estudio e índices analíticos**, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, 1984.
- Domínguez Rubio, Lucas (ed.), **El anarquismo argentino**.

- Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo,**  
Buenos Aires, Libros de Anarres/CeDInCI, 2018.
- Fernández, Cristina Beatriz y María Carla Galfione (Prefacio e Índices),  
**Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación: índices y aproximaciones a un proyecto editorial para la cultura argentina,** Buenos Aires, CeDInCI editores, 2020.
- Tarcus, Horacio (dir.), **Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976),** Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Vidal, Gardenia (dir.), **Reseña biográfica de dirigentes que interpelaron el mundo del trabajo en Córdoba 1900-1950,** Córdoba, EFyH-UNC, 2014.

### Escritos culturales

- Astrada, Carlos, "Carlos Astrada. Su vida y su obra" (Reportaje a Astrada), en **Buenos Ayres / Buenos Ayres,** agosto de 1968, pp. 13-24.
- **Temporalidad,** Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943
- **Ensayos filosóficos,** Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1963.
- **Temporalidad,** Buenos Aires, Cultura Viva, 1943.
- Alberini, Coriolano, **Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina,** La Plata, Instituto de estudios sociales y del Pensamiento, FaHCE, UNLP, 1966.
- Barrenechea, Mariano Antonio, **Ensayos sobre Federico Nietzsche,** Buenos Aires, Nosotros, 1915.
- Cúneo, Dardo (comp.), **Reforma Universitaria,** Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- D'Ors, Eugenio, **Grandeza y servidumbre de la inteligencia,** Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1919.
- Benjamin, Walter, **Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos,** trad. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991.
- Biagosch, Emilio, **Defensa de los anarquistas Marcelo Rosales y Raúl González realizada por el Dr. Emilio R. Biagosch,** Rosario, Comité Pro-presos de la Unión Obrera Local de la Unión Sindical Argentina [1923].
- Goldschmidt, Alfons, **Argentinien,** Berlín, Ernst Rowohlt, 1923.
- González, Julio V., **La revolución universitaria,** Buenos Aires, Jesús Menendez, 1922.
- Herrero, Julio, **El nuevo Código Penal,** Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1922.
- D'Ors, Eugenio, **La filosofía del hombre que trabaja y que juega,** Montevideo, Artigas [1916 aprox.].
- De Onís, Federico, **Disciplina y rebeldía,** Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916.

- De Zulueta, Luis, **La edad heroica**, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916.
- Ingenieros, José, **Evolución de las ideas argentinas**, 2ts., Buenos Aires, Rosso, 1918/1920.
- Jaurès, Jean, **Conferencias pronunciadas en Buenos Aires por el diputado socialista francés**, Buenos Aires, La Vanguardia, 1911.
- Torralvo, José, **Anarquismo y comunismo**, Avellaneda, Nuevos Caminos, 1919.
- Kierkegaard, Sören, **Prosas de Sören Kierkegaard**, traducción del inglés de Álvaro Armando Vasseur, Madrid, Editorial América, 1918.
- Korn, Alejandro, **Influencias filosóficas en la evolución nacional**, Buenos Aires, Claridad, 1936.
- Martínez, Raúl, **Xenius. Una comedia satírica en 4 actor y 5 cuadros en verso**, Buenos Aires, Coni, 1920.
- Martínez Paz, Enrique, **El derecho en la obra de Osvaldo Spengler**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1924.
- Méndez Calzada, Luis y Alfredo E. Ferrario (comp.), **Trabajos presentados a las Secciones del II Congreso Internacional de Estudiantes Americanos**, 2ts., Buenos Aires, Federación Universitaria de Buenos Aires, 1914.
- Monner Sans, José María, **Breves recuerdos de un largo pretérito**, Buenos Aires, Emecé, 1976.
- Orgaz, Arturo, **"Lo desconocido" en las ideas y en las instituciones**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1925.
- Cossio, Carlos, **La Reforma Universitaria o la nueva generación**, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1927.
- Orgaz, Raúl, **La obra de Osvaldo Spengler: una cultur-psicología mística**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1924.
- Orgaz, Raúl, Ernesto Quesada, Enrique Martínez Paz y Oswald Spengler, **La concepción spengleriana del derecho**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1924.
- Ortega y Gasset, José, **Meditación de nuestro tiempo**, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Portantiero, Juan Carlos (comp.), **Estudiantes y política en América Latina (1918-1938)**, México, Siglo XXI, 1978.
- Quesada, Ernesto, **La evolución sociológica del derecho según la doctrina de spengleriana**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1923.
- Ricard, Fernán, **Fundamentos biológicos de la anarquía**, Buenos Aires, La Protesta, 1921.
- Roca, Deodoro, **Obra reunida. I Cuestiones universitarias**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

- **Obra reunida. II Estética y crítica**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2009.
- **Obra reunida. III Escritos jurídicos y de militancia**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2009.
- **Obra reunida. IV Escritos políticos**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2012.
- **Los trabajos y los días**, prólogo de Saúl Taborda, Córdoba, Losada, 1945.
- Rossi, Luis Alejandro (comp.), **Revista de Filosofía. Cultura - Ciencia – Educación (Antología)**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- Russell, Bertrand, **The practice and theory of Bolshevism**, Londres, s/d, 1920.
- Simmel, Gerog, **Schopenhauer y Nietzsche**, traducción de José R. Pérez Bances, Madrid, Francisco Beltrán, 1915.
- **El conflicto de la cultura moderna**, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1923.
- **Filosofía de la coquetería, filosofía de la moda, lo masculino y lo femenino y otros ensayos**, Madrid, Revista de Occidente, 1924.
- **Sociología. Estudios sobre las formas de sociabilización**, traducción de José R. Pérez Bances, 6ts., Madrid, Revista de Occidente, 1927.
- Taborda, **Escritos políticos: 1918-1934**, Córdoba, Editorial UNC, 2009.
- Torralvo, **Anarquismo y comunismo**, Avellaneda, Nuevos Caminos, 1919.
- **La revolución. Estudio constructivo de la civilización del trabajo**, Avellaneda, Nuevos Caminos, 1921.
- Vasconcelos, José, **Orientaciones del pensamiento en Méjico Conferencia dada en el salón de actos de la Universidad el día 5 de Octubre de 1922**, Córdoba, Sección de Librería y Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1922.

## Estudios sobre la cultura y la política

- Agüero, Ana Clarisa (comp.), *"Dossier 1918, Saúl Taborda y la Reforma Universitaria"*, en **Políticas de la Memoria** n° 16, 2016, pp. 254-276.
- *"Estudiantes reformistas. Notas sobre la experiencia, las generaciones y las ideas (1880/1935)"*, en Pablo Buchbinder (ed.), en **Juventudes universitarias en América Latina**, Rosario, HyA, UNR, 2019, pp. 75-103.
- Agüero, Ana Clarisa y María Victoria López (2017): *"De la Sociedad Literaria Deán Funes a la Asociación Córdoba Libre. Dos estaciones del liberalismo y las elites de Córdoba (1878-1919)"*, en **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, 2017, 3° serie, n° 47, pp. 135-165. Disponible en línea: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/ravignani/article/view/11066/pdf>.

- Aricó, José, **La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina**, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- Becerra, Marina, **Marxismo y feminismo en el primer socialismo argentino. Enrique del Valle Iberlucea**, Rosario, Prohistoria, 2009.
- Beigel, Fernanda, **La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina**, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- Bergel, Martín, **El oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- Besancenot, Olivier y Michael Löwy, **Afinidades revolucionarias. Nuestras estrellas rojas y negras. Por una solidaridad entre marxistas y libertarios**, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- Biagini, Hugo (comp.), **La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930**, La Plata, Edulp, 2001.
- **La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados**, Buenos Aires, Capital Cultural, 2012.
- Bilsky, Edgardo, **La Semana Trágica**, Buenos Aires, CEAL, 1984.
- Buchbinder, Pablo, **Historia de las universidades argentinas**, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.
- "Los orígenes de la Institución Cultural Argentino-Germana: una aproximación al intercambio académico de la Universidad de Buenos Aires en tiempos de la primera posguerra", en **Anuario de Historia de America Latina**, Vol. 51, n° 1, 2014, pp. 351-372. Disponible en línea: <https://www.degruyter.com/view/journals/jbla/51/1/article-p351.xml>.
- Bustelo, Natalia, "La construcción de la familia estudiantil de la Reforma Universitaria. El Ateneo de Estudiantes Universitarios (1914-1920) de Buenos Aires y sus publicaciones periódicas *Ideas y Clarín*", en **Políticas de la memoria** n° 14, 2013, pp. 63-78.
- "Eugenio d'Ors en la Argentina. La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el Colegio Novecentista y la agrupación Córdoba Libre", en **Revista de Hispanismo Filosófico**, n° 19, Madrid, 2014, pp. 33-54.
- **La Reforma Universitaria desde sus grupos y revistas. Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)**, Tesis doctoral en Historia, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2015. Disponible en línea: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/56898>.
- Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, "Vitalismo libertario y Reforma Universitaria, los escritos filosófico-políticos de Carlos Astrada", en **Políticas de la Memoria** n° 16, 2015, pp. 295-310.

- "El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria: El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn", **Cuadernos del Sur** n° 45, Bahía Blanca, 2016.  
Disponibile en línea: <https://revistas.uns.edu.ar/csf/article/view/870>.
- "Radicalizar la Reforma Universitaria: la fracción revolucionaria del movimiento estudiantil argentino (1918-1922)", en **Anuario colombiano de historia social y de la cultura** n° 44, 2017, pp. 31-66.
- Camarero, Hernán, **Tiempos rojos. El impacto de la Revolución Rusa en la Argentina**, Buenos Aires, Sudamericana, 2017.
- Campomar, Marta, **Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española**, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Chabrán, Rafael, "Unamuno y su biblioteca danesa", en **Revista de Hispanismo Filosófico** n° 19, Madrid, 2009, pp. 141-153.
- Ciria, Alberto y Horacio Sanguinetti, **Los reformistas**, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.
- Corbière, Emilio, **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, Buenos Aires, CEAL, 1984.
- Cremonte, Martín, **El momento soreliano. Vitalismo, juvenilismo y fascismo en la revista Inicial (1923-1927)**, Tesis de maestría en Historia Intelectual, Universidad Nacional de San Martín, 2019 (mimeo).
- "Nietzsche en el anarquismo rioplatense (1890-1910). Consideraciones teóricas y metodológicas", **Políticas de la Memoria** n° 19, 2019, pp. 119-136.
- David, Guillermo, **Carlos Astrada. La filosofía argentina**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.
- Delgado, Verónica, **Revista La Nota (Antología 1915-1917)**, La Plata, Orbis Tertius, UNLP, 2010.
- Díaz, Sergio Raúl, (comp.), **La polémica olvidada**, Cuadernos de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 2014.
- Doeswijk, Andreas, **Los anarcobolcheviques rioplatenses (1917-1930)**, Buenos Aires, CeDInCI editores, 2013.
- Domínguez Rubio, Lucas, "Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn", en **Prismas** n° 21, 2017, pp. 75-94.
- "Filosofía e historia en las primeras historias de la filosofía argentina: Proyectos intelectuales, culturales y políticos de la filosofía académica en Argentina (1912-1955)", Tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2018 (mimeo).
- "¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argentina de la década del treinta", en **Líneas. Revue interdisciplinaires d'études hispaniques** n° 12, 2019.  
Disponibile en línea: <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3395>

- "Sobre los inicios de un revisionismo filosófico en Argentina y sus derivas políticas: Homero Guglielmini, Saúl Taborda y Carlos Astrada", en **Catedral tomada**, Pittsburgh, 2020 [en prensa].
- Donnantuoni, Mauro, "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional", en Maihle, Alejandra (comp.), **Pensar al otro / Pensar la nación**, La Plata, Al margen, 2010, pp. 170-202.
- "Peronismo, humanismo e historia en *La revolución existencialista* de Carlos Astrada", **Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales** n° 1, 2011.
- Dotti, Jorge, **La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta**, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.
- Eujanian, Alejandro, "El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista **Cuaderno** del Colegio Novecentista, 1917-1919", en **Estudios Sociales** n° 21, 2001, pp. 83-105.
- Farré, Luis, **Cincuenta años de filosofía argentina**, Buenos Aires, Peuser, 1958.
- Fernández Vega, José, "En el (con)fin de la historia: Carlos Astrada entre las ideas argentinas", en **Cuadernos de Filosofía**, n° 40, Buenos Aires, abril de 1994.
- García, Diego (comp.), **Clarín: Revista de crítica y cultura, Córdoba, 1926-1927: edición facsimilar**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- González, Horacio, **Restos pampeanos: Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX**, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Graciano, Osvaldo, **Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de la izquierda argentina 1918- 1955**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.
- Grisendi, Ezequiel, "Contra nuestro feudalismo: Intelectuales y política en la expansión del georgismo en Argentina (Córdoba, 1914-1924)", en **Nuevo mundo–Mundos nuevos**, diciembre de 2015.  
DOI: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68743>
- "Nuestro *Kulturkampf*. Derivas políticas e intelectuales del reformismo universitario en la Córdoba de entreguerras", en Natacha Bacolla e Ignacio Martínez (eds.), **Universidad, élites y política. De las reformas borbónicas al reformismo de 1918**, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2018, pp. 265-291.
- Hurtado, Gustavo, **Estudiantes, reforma y revolución**, Buenos Aires, Cartago, 1990.
- Ibarlucía, Ricardo, "Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado", en Luis Juan Guerrero, **Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelaciones y agotamiento de la obra de arte**, Buenos Aires, Biblioteca Nacional/Las Cuarenta/UNSAM, 2009, pp. 9-68.

- "Por los caminos de España: tres cartas de Luis Juan Guerrero a Miguel de Unamuno", en **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana**, Vol. 34, 2017, pp. 143-172.
- "Luis Juan Guerrero en la Facultad de Paraná: renovación filosófica y pedagogía moderna (1929-1930)", en **Tópicos** n° 35, Santa Fe, junio de 2018, pp. 1-6.  
Disponible en línea:  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2018000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2018000100004&lng=es&nrm=iso).
- Iglesias, Paulina, "La **Revista Oral** en Córdoba. Escenificación, literatura, arte y sociabilidad de vanguardia. (Noviembre de 1926)", en **Avances** n° 16, Córdoba, marzo de 2017, pp. 169-181.
- Kleiner, Bernardo, **20 años de Movimiento Estudiantil Reformista, 1943-1963**, Buenos Aires, Platina, 1964.
- Kohan, Néstor, **De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino**, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Lazarte, Juan, **Líneas y trayectorias de la Reforma Universitaria**, Buenos Aires, Argos, 1935.
- Llanos, Alfredo, **Carlos Astrada**, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1969.
- López, María Pía, **Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista**, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Löwy, Michael, **Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva**, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- Lukács, Georg, **El asalto de la razón**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959 [1953].
- Martínez, Ana Teresa, "Leer, escribir, publicar, entre la provincia y el pago. **La Brasa** un 'precipitado del ambiente'", en **Políticas de la Memoria** n° 14, 2013/2014, pp. 110-117.
- Masiello, Francine, **Lenguaje e ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia**, Buenos Aires, Hachette, 1986.
- Melgar Bao, Ricardo, "Representaciones y quehaceres vanguardistas del exilio itinerante: Esteban Pavletich", en **Pacarina del Sur** n° 31, abril-junio de 2017. Disponible en línea:  
<http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/1472-representaciones-y-quehaceres-vanguardistas-del-exilio-itinerante-esteban-pavletich>.
- Navarro, Mina Alejandra, **Los jóvenes de la "Córdoba libre!". Un proyecto de regeneración moral y cultural**, México, Nostromo, 2009.
- Nuñez, María Victoria, voz "I y IX Congreso de Librepensamiento. Córdoba, 1908 y 1918", **Proyecto Culturas interiores**, <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>.  
Fecha de consulta: 05/06/2020.
- Orringer, Nelson R., "Ortega, discípulo rebelde hacia una nueva historia de sus ideas", en **Teorema. Revista Internacional de Filosofía**, Vol. 13, n° 3/4, 1983, pp. 543-574.

- Osborne, Raquel, "Simmel y la 'cultura femenina' (Las múltiples lecturas de unos viejos textos)", en **Revista Española de Investigaciones Sociológicas** n° 87, 4° trimestre de 1987, pp. 97-111.
- Paris, Robert, **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui**, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.
- Petra, Adriana, **Intelectuales y cultura comunista. Itinerarios, problemas y debates en la Argentina de posguerra**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Pita González, Alexandra, **La Unión Latino-Americana y el boletín Renovación: Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920**, México, El Colegio de México, 2009.
- Pittaluga, Roberto, **Soviets en Buenos Aires. La izquierda de la Argentina ante la revolución en Rusia**, Buenos Aires, Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- Portantiero, Juan Carlos, **Juan B. Justo: un fundador de la Argentina moderna**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Presas, Mario, "La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital", en **Revista de Filosofía y Teoría Política** n° 26-27, 1986, pp. 145-150.
- Pro, Diego, **Historia del pensamiento filosófico argentino**, Mendoza, 1973.
- Requena, Pablo, "Entre el derecho, la sociología y la literatura. Arturo Capdevila y Raúl Orgaz", en Ana Clarisa Agüero y Diego García (eds.), **Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura**, Córdoba, Entreculturas-Ediciones Al Margen, pp. 117-134.
- Ribagorda, Álvaro, **El coro de Babel. Las actividades culturales de la Residencia de Estudiantes**, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2011.
- Rimoldi, Marcelo, **La Reforma Universitaria en La Plata**, La Plata, Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, 2010.
- Rodeiro, Matías, "Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927", en **La Biblioteca** n° 14, 2013, pp. 427-463.
- Rodríguez, Fernando, "Inicial: el frente estético-ideológico de la nueva generación", en **Inicial. Revista de la nueva generación (1923-1927)**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 7-43.
- Rodríguez, Fernando y Karina Vasquez, "Gritos y susurros en el Jardín de Akademos. El movimiento estudiantil reformista en La Plata a través de sus revistas (1923-1927)", en **Intellēctus. Revista Electrónica** n° 2, 2002, pp. 1-22.  
Disponible en línea: <http://www.intellectus.uerj.br>.  
Fecha de consulta: 12/12/2019.

- Ruvituro, Clara, "Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos" en Alejandro Korn y Coriolano Alberini", en Germán Soprano, Osvaldo Graciano y Sabina Frederic (comp.), **El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas**, Buenos Aires, Prohistoria, 2010, pp. 113-140.
- **Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)**, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2015.
- Sarlo, Beatriz, "Vanguardia y utopía", **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930**, Buenos Aires, Nueva visión, 1988, pp. 95-120.
- Schenone, Gabriela, "La primera huelga luego de la Reforma Universitaria. El conflicto estudiantil en la UNC en 1922", en **Revista Escuela de Historia**, Vol. 9, n° 1-2, Salta, 2010, s/d. Disponible en línea: <https://www.redalyc.org/pdf/638/63822740012.pdf>.
- Tarcus, Horacio, **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.
- "Insurrexit, revista universitaria", en **Lote** n° 6, 1997.
- "Historia de una pasión revolucionaria. Hipólito Etchébère y Mika Feldman, de la Reforma Universitaria a la guerra civil española", en **El Rodaballo** n° 11-12, primavera 2000, 39-51.
- "Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20", en **Revista Iberoamericana**, Vol. LXX, n° 208-209, Julio-Diciembre 2004, pp. 749-772.
- **Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012 (2° ed. revisada y aumentada).
- "Di tu palabra y rómpete: el corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista", en Alejandro Eujanian (comp.), **Dimensiones del reformismo universitario**, Rosario, HyA-UNR, 2018, pp. 95-135.
- Tauro, Alberto, "Sobre la aparición y proyección de **Nuestra Época**", en **Nuestra época**, ed. facs., Lima, Amauta, 1994.
- Terán, Oscar, "Modernos intensos en los veinte", en **Prismas** n° 1, 1997 pp. 91-103.
- **Historia de las ideas en Argentina: diez lecciones iniciales**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Tzvi, Medin, **Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana**, México, Fondo de Cultura Económico, 1994.
- Vagliente, Pablo, **Sociedad Civil, Cultura Política y Debilidad Democrática. Córdoba, 1852-1930**, Tesis doctoral en Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Córdoba, 2010, (mimeo).
- Vasquez, Karina, "Intelectuales y política: la 'nueva generación' en los primeros años de la Reforma Universitaria", en **Prismas. Revista de historia intelectual**, 2000, n° 4, pp. 59-75.

Velarde Cañazares, Marcelo, "La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920", en **Cuyo** n° 30, Mendoza, junio de 2013, pp. 61-87.

Vernik, Esteban, "Carlos Astrada: la nación como mito y traducción", en **Tensões Mundiais/World Tensions** n° 10, Fortaleza, 2010, pp. 35-53.

Vidal, Gardenia, "La Unión Popular Católica Argentina: Su creación y funcionamiento", **Revista Digital Escuela de Historia**, Vol. 8, n° 1, Salta, 2009.

Disponible en:

[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-90412009000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412009000100005&lng=es&nrm=iso)

AÑO I. - N.º I.

AGOSTO DE 1917

# Cultura

REVISTA BIMESTRAL

ÓRGANO DEL

CENTRO ESTUDIANTES DE DERECHO

(Universidad Nacional de Córdoba)

**Director:** HIRAM POZZO — **Sub-Director:** MIGUEL A. PUCHETA

**Secretario de Redacción:** ALFREDO BRANDÁN CARAFFA

**Redactores:** CEFERINO GARZON MACEDA — MANUEL T. RODRÍGUEZ  
VIDAL FERREYRA VIDELA — HERMINDO MICHILENA



## SUMARIO

- ARTURO M. BAS . . . . . Reformas a la Constitución.  
ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ . . . La Constitución de Méjico de 1917  
RAÚL A. ORGAZ . . . . . El Derecho comparado.  
DEODORO ROCA. . . . . « Los que callan ».

LEGISLACIÓN — ADMINISTRACIÓN — JURISPRUDENCIA

## ACOTACIONES

Nuestro propósito (EL DIRECTOR). — Variaciones sobre exámenes (DR. A. COLMO). — Los profesores (De «LA EDAD HEROICA» - Luis de Zulueta - Madrid, 1916). — Museo Colonial (LA DIRECCION). — Ameghino (JÚSTUM). — Sobre la orientación fronto-glabelar de Ameghino (ALFREDO CASTELLANOS). — Rebeldía: JUAN MONTES.

NOTAS, DOCUMENTOS Y CRÓNICAS DEL C. E. DE DERECHO

Portada del único número de la revista cordobesa en la que confluyeron varios de quienes serían poco después líderes de la Reforma universitaria.

Fuente: **Cultura. Órgano del Centro de Estudiantes de Derecho**, Córdoba, agosto de 1917, Hemeroteca de Columbia Law Library, ciudad.



Retrato del joven Carlos Astrada, realizado por Dedoro Roca (Córdoba, 1923).  
Fuente: Alfredo Llanos, **Carlos Astrada**, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas,  
1969, Biblioteca del CeDInCI, Buenos Aires.

Carlos Astrada

**TEXTOS DE JUVENTUD  
DE LA "REVOLUCIÓN UNIVERSITARIA"  
A LA VANGUARDIA FILOSÓFICA (1916-1927)**

**Nota editorial.** Los textos reproducidos responden a la primera edición. Además de los datos de esa edición, se consignan los de las siguientes. Se han corregido las erratas, se ha unificado la transliteración española de los nombres propios y palabras extranjeras y se han completado las referencias bibliográficas realizadas por Astrada.



## I. Polémicas



Matías E. Calandrelli – Carlos Astrada

## Cientificismo y filosofastrismo

Por Matías E. Calandrelli

El catedrático don Miguel de Unamuno, de Salamanca, acaba de publicar su milésimo artículo (véase **La Nota**, número 51) sobre lo que él llama “cientificismo”: término misteriosamente lleno de intención despectiva, pero cuya razón de ser tiene sin duda menos fundamento que el de “filosofastrismo” con que desde hoy en adelante calificaremos en Buenos Aires la incurable graforrea del rector que fue.

Ocurre que don Miguel de Unamuno —malhumorado como siempre y peor humorista que nunca—, dando al traste con los últimos reparos de su ya escuálida y rarefacta compostura, dedica el mencionado artículo a denostar con el mote de camellos a todos los que él llama “cientificistas” argentinos, entre los cuales, y en primera línea, coloca al inolvidable maestro José María Ramos Mejía. ¡Así, como suena, con todas sus letras! Por extraña coincidencia, la palabra “camello” es precisamente la que suele usar un amigo mío —en la intimidad, se entiende— para aplicarla a los que piensan a la manera de Unamuno. Pero dejemos eso.

Lo que importa es reprobar y condenar el uso de la terminología cocheril en los documentos filosóficos. Porque con tratar de gansos o de avestruces a sus detractores, los camellos podrían darse por satisfechos; y entonces sí que, plagiando a Croce, podríamos decir que *filosofeggia troppo basso*.

¡Si al menos tuviera razón el apocalíptico exegeta de Salamanca! Claro que en ningún caso estaría bien el lenguaje cocheril; pero ¡si al menos demostrase el ex rector algún asomo de ecuanimidad en su diatriba, o siquiera algún remoto esfuerzo por persuadir a sus lectores! Pero ¡qué! A gritos y tartamudeando, que es como suele componer sus galimatías, sólo aspira a ser leído con los ojos muy abiertos, cueste lo que cueste y sálvese quien pueda. Y si no le hacen caso, grita más. El insulto, por lo visto, lo deja para cuando empieza a maliciar que se están riendo de él. ¡Cuán poco socrático es todo eso!

La verdad es que aquí, en Buenos Aires, somos ya muchos los que nos reímos de la fobia anticientífica del insigne Unamuno. Digo 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. Vale decir que le fastidia la ciencia toda, ya que, fuera de la matemática, la ciencia toda es moderna y contemporánea, dicho sea con perdón de Hipócrates, Galeno y demás astrólogos ilustres. Y su

ensañamiento con la ciencia de nuestros días dimana que sus agallas (las de Unamuno) no dan tanto de sí que le animen a encararse con los abuelos del “cientificismo”. A ellos ¡claro! les tiene aprensión... Pero en cambio se atreve con los nietos. Y la causa de esta inquina, de esta antipatía, de este odio, es seguro que no deriva sino de que él, don Miguel de Unamuno, *aprendió* primero la metafísica que la física, cosa mucho más grave que leer libros al revés o empezar la comida por los postres. Porque el derecho del primer ocupante, en un órgano tan blandito como los sesos, está probado que no tiene vuelta de hoja.

Tan extraño misonerismo —aunque no extraño en él— le compele a tachar de cosa “híbrida y monstruosa” la filosofía “científica”, así llamada tan sólo para distinguirla de la que él profesa y recomienda, la antigua, la claustral, la didáctica, la de los categoremas y categorías, la de los conceptos puros o nociones a priori, etc., etc., etc., etc. Y olvida que filosofía es ante todo amor a la sabiduría, y que así como hay filósofos, o sea amantes del saber, que sin salir del escritorio se pasaron la vida buscándole cinco pies al enorme gato encerrado en el pensamiento humano, así también hay filósofos, o sea amantes del saber, que no paran hasta contarles los pelos a todos los bichitos de la creación, como ese gran camello de Darwin, por ejemplo, que no dedicó un solo instante de su vida a “buscar a Dios dentro de sí siendo uno con Él” en los venerables claustros de Salamanca, ni a “aprender en la propia reflexión, dentro de sí mismo, lo que hay puesto en la conciencia para conocer en vista inmediata, no por saberlo sino por serlo”.

Repito que Unamuno, por una antonomasia pedagógica muy explicable en un rector, entiende por filosofía el estudio metódico y disciplinado de los libros escritos por los filósofos de profesión. No lo olvide el lector: Unamuno, por una sinécdoque claustral, muy disculpable por cierto, no admite otra filosofía sino la de casillero que está dentro de las bibliotecas. Y cuanto más antigua, mejor. ¡Las cosas que habrá *aprendido* Unamuno! Pues bien, lectores de **La Nota**: ¡he ahí el busilis, el sanctasanctórum del filosofastrismo! ¡Por eso al rector no se le caen de la boca los nombres de Platón y Aristóteles y los Padres de la Iglesia, y la Escolástica, y Bacon y Nicolás de Cusa, y Descartes y Hume y Leibniz y Kant y Hegel y Vico, lista que copio del artículo en cuestión y que podría ser mucho, pero mucho más larga! ¡No se consuela de que la ciencia tenga *aparentemente* olvidados a quienes tantos días con sus noches consagró él meditabundo!

Reconozco —¡no faltaba más!— la enorme importancia que para un hombre de ciencia tiene la enseñanza de los Padres de la Iglesia, así como también, aunque no con tanto entusiasmo, comprendo que un Metschnikoff o un lord Kelvin se despepen por aprenderse bien la Física de Aristóteles. Lo que no concibo es que, tan sabios y prudentes como fueron los maestros de Unamuno, no hayan conseguido modelarle

el cráneo en forma que pudieran algún día reconocerle como discípulo. Porque es difícil concebir un hombre menos filósofo que Unamuno: digo filósofo en el sentido platónico de la palabra. Porque nadie es filósofo por haber *estudiado* filosofía. Zurita, el impagable personaje del cuento —que se pasó la vida *aprendiendo* filosofía y acabó de cocinero *amateur* en un pueblo de pescadores—, no empezó a ser algo filósofo sino cuando se dio cuenta por sí mismo, *autodidácticamente*, de que había estado perdiendo el tiempo.

Pero en lo que el insigne Unamuno ultrapasa los límites de la equivocación tolerable, es en dar por supuesto y averiguado que los colaboradores de las bibliotecas que él llama "cientificistas" no conocen a los filósofos del didactismo oficial. Error o calumnia, esa presunción de ignorancia es perfectamente gratuita. Y es que el filosofastrismo no se resigna a tolerar que la ciencia, dictaminando siempre a posteriori, rehuya metódicamente los problemas sin solución posible, las estériles discusiones sobre el alma, el espacio, el tiempo, lo infinito, lo absoluto, ese eterno "jinetear en el vacío", esa ingenua pretensión de demostrar lo inconcebible, ese perpetuo indagar lo que no existe, para que a lo mejor aparezca un revolucionario que diga: —"¡Alto ahí, colegas; no perdáis el tiempo en buscar lo que no habéis de hallar en manera alguna, porque el conocimiento tiene una jurisdicción limitadísima, y no hay más realidad que la realidad nuestra, ni más verdad que la muy deleznable y mísera verdad humana!". Al cual filósofo, que fue terminante y convincente —aunque no muy original, por cierto—, le rodearon al punto los científicos de todo el mundo. Y le rodearon porque esa vez habló como hombre de ciencia, con pruebas al canto y razones *racionales*. Pero no le acompañaron en lo demás, en lo puramente imaginativo, en lo científicamente inaceptable, y mucho menos en lo místico de sus filosofías.

Todo esto, que la graforragia dispéptica y avinagrada califica de camellístico, no demuestra sino que, para el filosofastrismo, la filosofía es una cosa estática, inmutable, inmóvil en el vacío, ajena a toda evolución, a toda modificación de las inquietudes y curiosidades y aspiraciones humanas a través de las edades: filosofía de biblioteca, ciencia infusa, acuñada, troquelada, cataléptica y cristalizada en forma definitiva y perenne. ¿Cabe mayor desatino? Dadas las enormes diferencias que separan al hombre actual, en materia de exigencias mentales, de la vieja humanidad suspensa de oráculos, augures, sibilas, pitonisas, arúspices, astrólogos, profetas y adivinos, ¿no es lastimosamente desalentador el espectáculo de un filosofastrega empeñado en suspender, paralizar y anquilosar las más inquietas y volubles ansiedades del espíritu? ¿Cabe mayor desatino? ¿Con qué asomo, con qué brizna de autoridad pretende el filosofastrismo constreñirnos a que pensemos con los mismos sesos de los que tenían a la tierra por centro del universo, o de los que suponían al hombre creado de golpe y porrazo tal como le vemos ahora?

¿Tan atrasado está de noticias, que no sabe la influencia de las revelaciones biológicas, geológicas y astronómicas en la interpretación general del mundo?

Abate, contrista y descorazona el verse obligado a poner tantos puntos sobre tantas íes. Desalienta, deprime y enerva el considerar cuán hondamente desbarra el filosofastrismo conventual, sin que esto importe decir que lo haga por ignorancia. No. Don Miguel de Unamuno desbarra por apasionamiento. Su intemperante logorrea lo comprueba. Las convicciones de los racionalistas no conducen jamás a tales extremos. El ex rector odia a Alcan y compañía por su potencia divulgadora, por la generosidad con que distribuyen los extractos condensados de todas las filosofías, poniendo al alcance de los distraídos la esencia destilada de cuanto sistema imaginaron los pensadores de todos los tiempos. Y esto le horripila. Le horripila porque él, lleno de fe, se tomó la pesada molestia de buscar por sí mismo, a costa de quien sabe cuántas vigiliass y oftalmías, esas pocas gotas de esencia filosófica que otros más felices o más listos hallaron separadas, recogidas y acondicionadas en hermosos recipientes de París. Y como no es bastante filósofo para soportar con calma los contratiempos y las adversidades —quizá por culpa de alguna dificultad pilórica rebelde—, ha dado en la más antisocrática de las debilidades: la de enojarse. Y con ello, con lo de enojarse e insultar, ha demostrado perentoria, paladina e inconscientemente que a nada bueno conducen las encerronas metafísicas de la sabiduría claustral. De modo y manera que si antes, cuando era relativamente (muy relativamente) compuesto, mirado y circunspecto, jamás pudo rodearse de prosélitos, en cambio ahora, a raíz de los últimos desplantes, puede estar seguro de haber conferido cualidades repulsivas a su rancio filosofastrismo.

La ciencia, entretanto, imbuida como nunca de espíritu filosófico —que no filosofástrico—, seguirá repudiando sistemáticamente la parte imaginativa, mística, delirante de la antigua filosofía, y, al tomar de ella lo que juzgue conveniente, no hará sino apropiarse lo que siempre le ha pertenecido, de igual suerte que la filosofía contemporánea ¡caray! no es viable sin el oxígeno del aposteriorismo científico moderno. Y cálmese y consuéllese Unamuno. Y si quiere ser filósofo, séalo a la manera de Bergson, o de Croce, o de James. Y si desea ser poeta, séalo de modo que los versos no le salgan tan espantosamente malos como suele hacerlos. Y si prefiere seguir discutiendo minucias para asombro de inocentes, hágalo enhorabuena, que aún falta demostrar el aturdimiento de los ingleses, la impaciencia de los chinos y la blancura de los cafres. Pero no insulte.

M. E. Calandrelli

[La Nota n° 53, Buenos Aires, 12 de agosto de 1916, pp. 1042-1044].

## Unamuno y el cientificismo argentino

por C. Astrada<sup>1</sup>

Es el cientificismo una enfermedad de que no están libres  
 ni aún los hombres de verdadera ciencia,  
 sobre todo si ésta es muy especializada,  
 pero que hace presa en la mesocracia intelectual,  
 en la clase media de la cultura,  
 en la burguesía del intelectualismo.  
 Es muy frecuente en médicos y en ingenieros  
 desprovistos de toda cultura filosófica.  
 Y admite muchas formas, desde el culto a la  
 locomotora o al telégrafo  
 hasta el culto a la astronomía flamarionesca.  
 Los felices mortales  
 viven bajo el encanto de esa enfermedad  
 no conocen ni la duda ni la desesperación.  
 Son tan bienaventurados como los  
 librepensadores profesionales.

Miguel de Unamuno, **Mi religión y otros ensayos breves**,  
 Madrid, V. Prieto & Ca., 1910, p. 196.

Y bien, digamos algo de M. E. Calandrelli ya que él mismo nos presenta la oportunidad de decirlo con su intempestiva salida en contra de don Miguel de Unamuno. (Véase el número 53 de **La Nota**).

Yo no sé si este señor Calandrelli rinde culto a la locomotora o a la luz eléctrica, aunque me inclino a creer que más bien sea a la imprenta por su "potencia divulgadora".

Tampoco sé si ya figura en el crecido número de los *genios nacionales*, de los seudos-intelectuales de esta tierra consagrados por el aplauso fácil e incomprensivo de los auditorios ante los cuales van a hacer sus maromas verbales.

¿No es por ventura este señor Calandrelli el portavoz de la familia lombrosiana, de aquellos psiquiatras empedernidos que para apreciar de la espiritualidad de un hombre lo primero a que atienden es a examinarle pródigamente la forma de la cabeza y ver si tal hueso sale o tal otro entra?

---

<sup>1</sup> Este artículo, dada su violencia polémica, se ha publicado con conocimiento del doctor Calandrelli, quien ha prometido responder (Nota de la dirección de **La Nota**).

¿No es hermano intelectual de aquel hombre tan famoso que escribía su autobiografía al mismo tiempo que nos hablaba de la mediocridad?

He de decir que, si me esfuerzo por sacar en limpio la filiación de este *ilustre exponente de la intelectualidad argentina*, es porque en su embestida cientificista, en su estupenda verbosidad de palabrejas rimbombantes de la tecnología científica, su persona, el hombre concreto, se me escapa.

Cualquiera de los cientificistas del “ambiente” podría habernos enderezado los mismos lugares comunes y con las mismas palabras, puesto que ellos no suponen otra cosa que la impersonalidad misma.

Dejemos de lado aquello de la “escuálida y rarefacta compostura” de don Miguel de Unamuno. Porque a estos declamadores de la ciencia que no son ni hombres puesto que no han llegado a su humanidad, les molesta la compostura de los verdaderamente hombres.

Indudablemente Unamuno ha puesto el dedo en la llaga como suele decirse. Prueba acabada de ello es el desahogo con que ha respondido el cientificismo argentino por boca de uno de esos Facundillos “incubados a fuerza de psicopatología”.

Nos dice M. E. Calandrelli que “lo que importa es reprobar y condenar el uso de la terminología cocheril de los documentos filosóficos”. Por lo visto su miopía mental lo lleva a confundir la palabra viva y apasionada —y digo viva porque en los escritos de Unamuno es siempre el hombre el que nos habla— de un espíritu sincero con algo muerto como lo es un “documento”.

“Si al menos tuviera razón el apocalíptico exégeta de Salamanca!”, exclama M. E. Calandrelli. ¿Lo veis al racionalista racionalizante?, ¿veis el sectario de la diosa *Razón*?, ¿en fin, al cientificista fanático? ¡Lamentable limitación la que lleva a no comprender que un hombre no se contente con tener razón, una tan poca cosa, y quiera tener y tenga alma!

Sí, es necesario tener alma, y alma, vida espiritual, la verdadera y honda que nos hace hombres es la que les falta a los Facundillos de esta tierra.

¡Pobres Facundillos que arrastran su incompreensión por todos los escenarios declamando enfáticamente contra el “divo siniestro de Galilea”, sin haber llegado a la tragedia íntima del Cristo!

¡Pobres Facundillos que tienen a flor de labio lo de la “serenidad helénica” sin haber pensado sobre el contenido de este lugar común, y

que nos predicán el ideal pagano sin haber llegado tampoco a lo hondo de esa otra tragedia que fue el paganismo!

¡Pobres Facundillos que se revuelven rabiosos contra el “creo porque es absurdo” de Tertuliano y repudian el vicio místico, sin haber meditado esa soberbia fórmula de la fe, ni haber intentado aprehender por una generosa intuición el contenido espiritual de las grandes almas que padecieron ese vicio!

A continuación, nos dice M. E. Calandrelli: “en Buenos Aires somos ya muchos los que nos reímos de la fobia anticientífica del insigne Unamuno”.

¡Ah, en Buenos Aires... Es posible que allí en la cosmópolis de los *circulillos intelectuales*, en el hogar de la genialidad argentina, se rían de Unamuno! ¡Qué van a hacer esos indigentes mentales sino reírse! Es la buena digestión del cientificismo.

También los curas, duques, bachilleres, canónigos y barberos se reían de Don Quijote, con la misma risa, mas el caballero no se descorazonaba y seguía en sus andanzas. Y lo mismo Unamuno, que nos está predicando con su vida el sublime evangelio del qui jotismo. Nos sigue diciendo M. E. Calandrelli, que la inquina, la antipatía a la ciencia, le viene a Unamuno de que “aprendió primero la metafísica que la física”. ¿Qué decir a esta necesidad de tremebundo racionalista? ¿Cabría preguntarle qué fue lo que él aprendió primero para ensartar tantos disparates?

Después, al pretender distinguir dos clases de filósofos, nos dice que hay amantes del saber que “se pasaron la vida buscándole cinco pies al enorme gato encerrado en el pensamiento humano”. ¿Qué os parece este “enorme gato”?

Y en cuanto a los amantes del saber, a los filósofos que “no paran hasta contar los pelos a todos los bichitos de la creación”, diremos que efectivamente son... *contadores de pelos*, mas no filósofos.

El resultado de amar a la sabiduría en esta forma, se lo está palpando en la diatriba de M. E. Calandrelli, quien ha evidenciado lamentablemente que no sabe lo que es filosofía, que no ha llegado a sus más elementales problemas; que no comprende a Bergson ni a James, ni a Croce y que no los comprenderá jamás por más que los mencione con toda unción.

M. E. Calandrelli al aplicar a las ideas de don Miguel de Unamuno el mote de “filosofastrismo” y pretender justificarlo, con su amor a esa

clase de sabiduría, no ha hecho más que hundirse en el charco de su pobreza espiritual.

Parece que a este señor le ha molestado mucho que Unamuno haya calificado a la pretendida filosofía científica de “cosa híbrida y monstruosa”. Veamos lo que pueda ser la tal filosofía científica. Es indiscutible que ésta no podría tener más que un contenido meramente objetivo y que no sería otro que las conclusiones racionales y exteriores de la filosofía, ordenadas por el método científico.

Escaparía a este contenido el elemento subjetivo, es decir, la interioridad que es lo que da su sello propio a toda filosofía. Y esta interioridad, este elemento subjetivo, tan inconstante e inefable a veces, es de la más capital importancia porque en él reside la trascendencia toda de la filosofía.

La ciencia no nos lo puede dar en ninguna forma a este contenido subjetivo y sólo podríamos llegar a él por procedimientos netamente filosóficos, y si quisiéramos aprehenderlo en su realidad viviente tendríamos que hacerlo por la intuición.

Así como no puede haber filosofía científica tampoco puede existir, rigurosamente hablando, una ciencia filosófica. ¿Cuál sería el objeto de esta última? Indudablemente no podría ser otro que darnos una síntesis de las conclusiones de las ciencias positivas.

Aceptemos con Bergson que ciertos sabios (no vaya a creer el señor Calandrelli que hay alusión alguna), sean más inclinados que otros a ir adelante y a generalizar sus resultados, más inclinados también a volver atrás y criticar sus métodos, que en este sentido particular de la palabra se les diga filósofos. (**L'Intuition Philosophique** — Conferencia leída en el Congreso de filosofía de Bolonia el 10 de Abril de 1911).

Mas el maestro agrega: “pero esta filosofía es aún ciencia y aquel que la hace es todavía un sabio”.

Yo no sé si M. E. Calandrelli puede comprender estas cosas. Y digo esto porque a los cientificistas siempre los he notado incapaces de toda incapacidad, no ya de la comprensión de lo que requiere profundidad de pensamiento y análisis sutil sino de la de aquello más simple — como es lo que se trata — que se impone a la inteligencia con claridad meridiana. De todo esto resalta evidentemente la razón porque Unamuno, espíritu cultísimo, nos dice, y muy bien, que no hay más filosofía que la filosófica. ¡Nada más que la filosófica!

Y aquí viene la acusación contra la filosofía que según Calandrelli profesa Unamuno.

Es un fácil expediente dictado por la incomprensión atribuir a un hombre ideas que nunca ha emitido, y hacerlo participar de doctrinas o sistemas filosóficos que jamás ha aceptado. Afirmó que la filosofía profesada por Unamuno es "la antigua, la claustral, la didáctica, la de los categoremas y categorías, la de los conceptos puros o nociones a priori". Si tal afirmación la ha hecho conociendo la obra de Unamuno, su absoluta incomprensión de ella lo ha llevado a levantar una mentira y una calumnia. Si por el contrario no estaba informado de esa labor no ha hecho más que evidenciar su falta de probidad mental.

¡Nada de esto me asombra! Es ya costumbre inveterada en estos seudos intelectuales citar autores que no han leído, hablar de lo que no entienden y mostrarse informados de lo que no lo están.

Agrega M. E. Calandrelli que Unamuno "entiende por filosofía el estudio metódico y disciplinado de los libros escritos por los filósofos de profesión". Nosotros no lo hemos de seguir en estas sus torpes y ridículas afirmaciones, sino que nos limitaremos a remitir al lector al **Sentimiento Trágico de la Vida**, una de las obras más vigorosas que hayan brotado de la pluma de don Miguel de Unamuno; allí podrá convencerse por sí mismo de la incomprensión y falsedades en que incurre M. E. Calandrelli. Sí, vaya el lector a esa obra y ábrala en la página 290, en la conclusión que lleva por subtítulo "Don Quijote en la Tragi-comedia Europea Contemporánea" y se informará de lo que el autor también entiende por filosofía, además de la clásica. Verá el lector a donde va a parar lo de la "sinécdoque claustral" y otras frasecitas por el estilo.

Lo que hay es que este científicista como devoto del "Progreso" que es, pretende hacer pasar a Unamuno por un teólogo. Así queda él como hombre avanzado. ¡Oh, los hombres avanzados!...

En el capítulo a que me he referido el hombre de los "categoremas y categorías" nos habla con hermosas palabras sobre la filosofía de su pueblo que no floreció en sistemas abstractos, sino que es concreta. Escuchadlo: "Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo y no en sistemas filosóficos"

Y así también la filosofía de Unamuno, español, muy español, y que no es un doctrinario racionalista ni mucho menos, va implícita en su elevada obra de educador.

Y que Unamuno no se dejase "modelar" el cráneo por sus maestros, es un hecho muy significativo y que habla bastante en favor de su cráneo rebelde a toda modelación, y más en estos tiempos en que *ciertos intelectuales* han robado descaradamente los cráneos de los Lombroso, Max Nordau, Haeckel y compañía.

Sigue Calandrelli diciéndonos “que el filosofastrismo no se resigna a tolerar que la ciencia rehúya metódicamente los problemas sin solución posible, las estériles discusiones sobre el alma, el espacio, el tiempo”, etc.

Ninguna persona medianamente culta ignora que nunca se ha pretendido —por la filosofía al menos— que esos problemas sean de la incumbencia especial de la ciencia.

Sabe perfectamente que donde termina ésta principia el conocimiento y se ha dicho, y muy bien, que el conocimiento es más, mucho más que ciencia.

Es la pasión central por el conocimiento, que no es en el fondo más que la muy noble inquietud sobre su destino, lo que lleva al hombre a pensar desesperadamente en ese “estéril” problema del alma.

Y cabe afirmar que mientras haya hombres que tengan alma, el problema de ésta será eternamente actual.

Es esa pasión lo que ha movido a Bergson a discurrir en toda su obra sobre el alma y la que lo ha llevado a pronunciar sus recientes conferencias en el Ateneo de Madrid, ¿sabéis sobre qué? ¡No seguramente sobre la forma del cráneo y su relación con la delincuencia u otras bagatelas por el estilo, sino sobre el “Alma Humana”!

Es esa misma inquietud la que llevó a ese gran panfletista que fue William James a hacerse cargo de la conferencia sobre la inmortalidad humana, instituida por miss Caroline Haskell Tugersoll y que fue pronunciada en la Universidad de Howard en el año 1897. Y a pesar de ser un tema tan discutido por los filósofos de todos los tiempos, James aportó allí ideas originales según nos lo dice Boutroux en su obra sobre ese gran pensador.

A estos científicistas que rechazan el estéril problema del alma y rinden culto al “Progreso” arrodillándose fervorosamente ante la locomotora o el telégrafo sin hilos, podríamos aplicarles aquello de Pascal: ... *Ils croient les miracles de Vespasien pour ne pas croire ceux de Ulrise*”.

Y si la vieja humanidad estaba suspensa de “oráculos, augures, sibilas” (la lista continúa) M. E. Calandrelli, ejemplar común de la nueva humanidad y producto de la diferenciación del trabajo y de la especialización científica, está colgado con los de su clase de los milagros de ese Vespasiano moderno del científicismo.

Han desaparecido los prestigiosos astrólogos, aquellos hombres que siguiendo con la mirada el curso de los astros predecían poéticamente la suerte de los individuos y los pueblos. Ya los oráculos no nos dicen más sus profecías por boca de las sibilas encantadas.

El "progreso" los ha metamorfoseado en otros más prosaicos. Los de la actualidad son craneólogos que expiden sus profecías según los altibajos de la bóveda craneana. Y de este modo ya nos han dicho el origen del hombre y otras quisicosas entre las cuales se cuenta aquella de la "degeneración".

Las antiguas pitonisas se han refugiado en los modernos laboratorios donde arremangadas hasta los hombros y manipulando con retortas y tubos han llegado después de infinitas reacciones a la conclusión "cien-tí-fi-ca" de que el alma muere con el cuerpo.

Más adelante nos dice Calandrelli que "la ciencia, imbuida como nunca de espíritu filosófico seguirá repudiando sistemáticamente la parte imaginativa, mística, delirante de la antigua filosofía".

Esto es desbarrar por ignorancia y falta de cultura filosófica; son insoportables estos abogados o médicos o ingenieros cuando irrumpen con su ramplonería en el dominio de la alta cultura.

Claro que la ciencia tiene que repudiar todo aquello que no pueda pesar, medir y contar. Pero esto no quiere decir de ningún modo, como lo da a entender Calandrelli, que exista una filosofía nueva que no es "delirante" ni "mística" ni "imaginativa".

La idea de una tal filosofía privada en absoluto de las inquietudes trascendentales que necesariamente deben informarla sólo ha podido fraguarse en ciertas *mentalidades*.

Y si no, ahí tenéis al pragmatismo que, a pesar de cierta exageración pernicioso, tanto ha influido en el pensamiento de nuestros días y debido en gran parte al acento apasionado de su más genial y entusiasta expositor, William James; ahí tenéis al bergsonismo que en influencia ha superado mucho al anterior; en fin al mismo neo hegelianismo de Benedetto Croce que en sus lineamientos generales viene a empalmar, lo mismo que las otras dos tendencias, a una común orientación que tiende a afirmarse cada vez más en el pensamiento filosófico contemporáneo.

Termina Calandrelli aconsejando a Unamuno que "si quiere ser filósofo lo sea a la manera de Bergson o de Croce o de James".

Sólo un científicista sin personalidad puede aconsejar a un hombre como Unamuno que deje de ser para ser otro.

Por otra parte, es muy extraño que presente como dechados de filósofos sobre todo a Bergson y a James. Tened por seguro que los cita porque no los conoce, porque a conocerlos reaccionaría contra ellos lo mismo que ha reaccionado contra Unamuno.

Es que acaso ignora que William James, crítico irreverente de los grandes sistemas, dio una formidable batida al científicismo en uno de sus engendros más repugnantes, el practicismo. Fue James quien dio el grito de alarma en su patria contra ese practicismo y la actividad puramente exterior y de gestos que lo caracteriza, que amenazaba encallecer el alma de la juventud yanqui, inhabilitándola para las más nobles y elevadas especulaciones del espíritu.

Como resultado de ese generoso grito de alarma nos ha quedado su hermosa obra **Los Ideales de la Vida** en la cual James con palabra de apóstol predica a la juventud de su patria el "evangelio del abandono".

¡Hasta tal punto ese terrible engendro del científicismo atentaba el porvenir espiritual de la nación americana!

¡He dicho, porvenir espiritual! ¿Habéis pensado argentinos en el contenido trágico de estas palabras? ¡Porvenir espiritual! Es el acicate que lleva a todo pueblo en quien el anhelo eterno de grandeza no ha muerto, a luchar desesperadamente por la permanencia de su espíritu en la historia de la colectividad humana.

Es tiempo ya, argentinos, que despertéis de la mistificación en que transcurre vuestra vida.

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 científicismo barato que está ahogando en su conciencia la germinación de todo ideal, la afirmación de toda vida superior y noble.

Y a esta vida chata y sin superiores alicientes espirituales en que se arrastra lastimosamente la juventud argentina, contribuye bastante en la actualidad la obra de un hombre que es un negado en la más amplia acepción de la palabra; un hombre que sólo en este país de los éxitos fáciles ha podido hacerse una reputación y pasar por un genio.

Pues bien, este señor que ha fundado una biblioteca y que la ha designado con el nombre de "La Cultura Argentina", está minando con su obra los fundamentos mismos de la nacionalidad desde que ésta no puede afirmarse sin antes arrojar la simiente de una vigorosa cultura que permita a las generaciones venideras llamarse hijas y continuadoras de una tradición espiritual.

¡Es este mismo señor quien ha fundado también una revista nada menos que de filosofía! y desde la cual se está alimentando la reacción materialista y biológica más baja que se conoce.

Rechacemos blandas complacencias hacia nuestros sentimientos y digamos valientemente lo que somos, que es el único medio por el cual llegaremos a querer ser algo.

Digamos que un pueblo que no ha sentido la sed bienhechora que lo lleve a beber en la corriente de esas aguas soterradas; 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. Volvamos de estas digresiones dolorosas, a nuestro objeto y terminemos con el señor Calandrelli.

También éste se atreve a nombrar a Bergson. Es que igualmente ignora que su filosofía es quizá la lápida más pesada que se haya puesto sobre esa ciencia de pacotilla que dice no existir enigmas y haber disipado el misterio o estar a punto de disiparlo. Este científicista que se vuelve contra la parte delirante y mística de la antigua filosofía, ignora que la de Bergson es quizá en última instancia un nuevo misticismo y que su intuicionismo por su profundo significado moral bien pudiera ser un evangelio.

Es tiempo ya de dejar al señor Calandrelli, con todo su científicismo, y toda su ignorancia y toda su incompreensión.

Y así lo hago volviéndome a Facundo, a éste que vivirá siempre —como muy bien lo ha dicho Unamuno— mientras los Facundillos todos se hundan en el charco de su científicismo.

Sí, voy a releer el **Facundo** y en su lectura respirar el libre soplo de la pampa por el cual el héroe paseó su indómita personalidad.

Voy a encontrarme a través del recio temperamento de Sarmiento frente a frente del hombre cuyo "estado natural era la libertad". Y abrigo la íntima convicción que Facundo con la visión de la pampa inmensa en el corazón y en los ojos y lleno de sueños de

dominación, era espiritualmente más libre, mucho más libre que estos científicos esclavos del más mezquino sentido común.

Carlos Astrada

Córdoba, agosto 22 de 1916.

[La Nota n° 56, Buenos Aires, 02/09/1916, pp. 1107-1111].

### Las polémicas de La Nota: la lucha filosófica, caricatura de Ramón Columba



[La Nota n° 58, Buenos Aires, 16/09/1916, p. 1148].

### De Salamanca a Córdoba

Por Matías E. Calandrelli

No hay ciencia que no sea  
despreciada por los ignorantes.

Epicteto, **Máximas**.

¡Bendita mil veces la hora en que al emir Arslán se le ocurrió fundar una revista abierta a todas las opiniones! ¿Dónde, sino en una publicación de puertas francas (*open door*), podía haberse leído el maravilloso documento clínico del señor don Carlos Astrada, filósofo cordobés?.

Confieso que ignoraba por completo la existencia de dicho señor. Y no me lo perdono. Porque ayer no más me jactaba yo de conocer a todos los filósofos del país, que pasan de seiscientos, aun en tiempos de bonanza económica; y ahora, con la aparición del señor Astrada en el escenario filosófico de la República, se pone de manifiesto mi ignorancia.

El señor Astrada es, sin ningún género de duda, uno de los mejores filósofos del interior. Es el Hindenburg de la estrategia filosófica. Pero procedamos con método. A los filósofos de hoy en día no les hace falta, para ser excelentes, asemejarse en nada a los antiguos. Aristóteles y Astrada, cada uno en su época, son grandes filósofos; pero así como Astrada, en tiempos de Aristóteles, no hubiera sido un Aristóteles en Grecia, así Aristóteles, en nuestros días, tampoco habría sido un Astrada en Córdoba. Dígolo porque es urgente no confundir las cosas unas con otras, ni hacer líos.

En efecto, los filósofos antiguos eran filósofos a fuerza de ser sabios. Los de ahora se reputan sabios por creerse filósofos. Aquéllos sacaban la filosofía de su propia cabeza. Estos la extraen de los libros que aquéllos escribieron. El ateniense es grande sin megalomanía. El cordobés es megalómano sin grandeza. Sócrates se deja insultar. Astrada insulta. El griego no conoce la ira. El cordobés no conoce otra cosa. Aquéllos respiraron azul y se nutrieron de infinito. Estos respiran humedad y se nutren de papel, como la polilla.

A los alienistas, sin embargo, nos atrae mucho más Astrada que Platón. A mí, particularmente, me interesan sobremanera los casos de sabiduría bibliopática, y recojo con fruición de coleccionista todos los documentos capaces de ilustrar un libro que publicaré en breve, escrito en francés, bajo el título de **Essai sur la pathosophie contemporaine**.<sup>1</sup> He conseguido hasta la fecha reunir ochenta y siete de ellos, contando el del señor Astrada, que es uno de los mejores, si bien entre los inéditos figura otro, también muy bueno, en que se me trata de "asqueroso, vil e inundo exponente del estúpido cientificismo". El autor es un filósofo de Chascomús, epiléptico, que ahora vive cerca de Luján.

Debo advertir al lector, a manera de paréntesis, que en la denominación de *pathosophes*, "patósofos" en castellano, incluyo únicamente a los filósofos que vegetan pendientes de la sabiduría claustral, didáctica, clásica; clásica en el sentido en que lo entendía Renán: á l'usage des classes. Incluyo a los que se figuran que filosofía es una cosa rígida, inmutable, inmóvil, aislada en el vacío, ajena al rodar de los mundos: ciencia infusa, cataléptica, troquelada, paralítica y petrificada en forma definitiva y perenne. ¡Libreme Dios de llamar *pathosophe* a Bergson, por ejemplo, ni a ninguno que tenga genio, que sepa sacar filosofía de su propia cabeza! Porque éstos, lector mío, si bien

1 *Pathosophie* (patosofía) significa "sabiduría enfermiza".

se sitúan más allá de la ciencia, no lo hacen sin antes conocerla a fondo: lo mismo que Aristóteles con relación a la ciencia de su tiempo. Y en cambio los patósofos, que son alienados,<sup>2</sup> en la más respetuosa acepción de la palabra, abominan la ciencia y la desprecian sin ocurrirseles nunca —y no por falta de inteligencia, como luego se verá— que, si Aristóteles resucitara, se parecería probablemente mucho más a Poincaré<sup>3</sup> que a Platón... Pero esto no tiene importancia.

Lo que importa es que el lector se penetre bien del concepto clínico de la *pathosophie*, de lo que debe entenderse por patósofo, o sofópata, términos que etimológicamente significan “enfermo de sabiduría” o “sabio enfermo”. Podrían también emplearse los vocablos filosofofopata, o filopatósofo, o sofofilópata, o sofopatófilo, o patosofófilo, o patofilósofo, que quieren decir “aficionado a la sabiduría enfermiza”, o “filósofo enfermo” o “enfermo de amor a la sabiduría”; pero todos ellos tienen quizá el inconveniente de ser largos y poco gratos al oído. Los emplearé, sin embargo, para cambiar, excepción hecha de la última variante, la de “patofilósofo”, voz que sugiere una idea contraria al carácter de los buenos sofópatas: una idea de calma, de serenidad, de pachorra, inconciliable con el temple viril, pujante y a las veces terrible que los caracteriza.<sup>4</sup>

Así, pues, los filósofos anticientíficos, venerables víctimas unilaterales de una acumulación bibliográfica treinta veces secular, son, sin que sea posible remediarlo, meritorios pero lamentables alienados. Sentiría en el alma que el gran filósofo de Córdoba me atribuyese la intención de inferirle una ofensa. Estoy hablando como hombre de ciencia que soy, como psiquiatra, y la ciencia no insulta jamás, ni puede hacerlo; que en esto nos parecemos mucho los sabios modernos a los filósofos antiguos.

Antes de emprender el estudio clínico del documento sofópata, reputo indispensable llamar la atención de los profanos acerca de ciertos síntomas que nunca faltan en el cuadro de la filosofopatía. Me refiero a la cólera inmotivada, a las ideas de persecución y al delirio de grandezas.<sup>5</sup> A propósito de la cólera, el señor Ortega y Gasset ha tenido ocasión de observar y admirar un hecho extraordinario. Sabido es que a las conferencias de dicho catedrático acuden, por centenares, ciudadanos de torva mirada y ceño adusto, que, al pronto, sugieren la convicción

2 No puede haber término medio. Los filósofos *puros* son o genios, o alienados.

3 Henri. no confundir con el presidente de Francia.

4 Efectivamente, el pato es un animal demasiado tranquilo para simbolizar la ferocidad troglodítica del sofópata, de que apenas podría dar alguna remota idea la palabra “escorpiopatósofo”, por ejemplo, en la cual el pato desaparece bajo el hachazo del acento.

5 Platón dice que la ira es “un movimiento irreflexivo del alma; la manifestación de un alma desordenada”. Descartes la califica de “pasión primitiva”, propia de locos y de bestias. La psiquiatría, por su parte, confirma lo dicho y establece que los alienados se bestializan en lo tocante a sentimientos.

de estar decididos a todo. Son patósofos. Pues bien, el lector no puede formarse idea de lo que allí sucedió. **La Nación**, en un suelto publicado el día 25 del pasado Agosto, lo deja entrever. Aquello fue un verdadero campo de Agramante. Daba escalofríos ver a esos filósofos luchando a brazo partido con las fuerzas policiales que no querían dejarlos entrar porque no había sitio.

El lector no se imagina hasta qué extremos puede llegar la ira de los papirósofos<sup>6</sup> *doctus cum libro*. El ya citado filósofo de Chascomús, que era epiléptico, propinó un día tal paliza a un médico de la localidad, reacio a la filosofía, que casi lo mata. En Venado Tuerto sucedió un caso parecido. La víctima fue un boticario alemán muy dado a jactarse de sus vastos conocimientos científicos, que en realidad no poseía. Una noche, estando congregados en la botica todos los ilustres del pueblo, el alemán, indolentemente, sin advertir que entre los circunstantes se hallaba el procurador —filósofo alcoholista de envergadura ciclópea—, se puso a decir pestes de Unamuno. No lo hubiera hecho. Cinco minutos de discusión bastaron para que el busto de Esculapio, de bronce macizo, llevándose de paso una oreja del boticario, cruzara, en raudo cataclismo, los ámbitos científicos de la farmacia. Pero, en general, los filósofos papirólatras<sup>7</sup> prefieren desahogarse por los puntos de la pluma. Anatole France me ha referido el caso de un individuo de aquí, de Buenos Aires, que le mandó una carta cuajada de insultos por haber leído en **Le jardin d'Epicure** las burlas que el admirable literato dedica a los autores de "sistemas" filosóficos. Después he averiguado que el firmante de esa carta ha vivido muchos años en Córdoba.<sup>8</sup>

La megalomanía de los sofópatas, síntoma constante, dimana del exceso de lectura. A don Alonso Quijano, por haberse pasado "las noches leyendo de claro en claro y los días de turbio en turbio, del poco dormir y del *mucho leer* se le secó el *celebro* [sic] de manera que vino a perder el juicio". El genio de Cervantes dio con la tecla. Y, efectivamente, los sofopatólatras son los quiijotes de la filosofía; pero con la diferencia de que, mientras el insigne manchego, resucitando la olvidada caballería andantesca, entregó su noble pecho al sacrificio en pro de menesterosos, dolientes y afligidos, el sofópata, siniestro y amenazador en la inconsciencia de su vesania, no ofrece al dolor humano sino el contagio de su propia desventura ... Y con esto, y con agregar que las ideas de persecución están a la vista, aún en documentos redactados con relativa moderación, como el del señor Astrada,<sup>9</sup> pasemos al análisis del "caso" que nos ocupa.

6 "Papirosofía" significa sabiduría de los papeles. Papirósofo es, por consiguiente, algo así como sabio de papel.

7 "Papirolatría" es la adoración de los papeles. Todos los saltabancos de la nigromancia patosófica impulsiva son papirólatras.

8 Tiene un tatuaje en el vientre, debajo del ombligo, y en su infancia se entretenía cazando pajaritos para quemarles los ojos con un cigarrillo y luego soltarlos... Casi todos los astrólogos modernos tienen el cuerpo lleno de tatuajes.

9 Conviene tener en cuenta que el señor Astrada es un patósofo primerizo. La patosofía múltipara es mucho más violenta en sus ataques y reacciones.

El diagnóstico no es fácil. Para fundarlo debidamente sería bueno conocer ciertos detalles relativos a la infancia y adolescencia del procesado; de qué se alimentaba;<sup>10</sup> si masticaba bien la comida; si daba buenos exámenes; si se turbaba con facilidad; si se le veía a veces ojeroso, inapetente, más turbado que de costumbre; si era dado a encerronas, y cuánto duraban; si padecía de estreñimiento, etc., etc. Convendría también saber si existen alucinaciones, sean visuales (alcoholismo, epilepsia), táctiles (alcoholismo) o auditivas (locura sistematizada progresiva). Afortunadamente, la sagacidad clínica puede a menudo suplir la escasez de datos precisos. Así, por ejemplo, podría muy bien suceder que en el caso actual existieran alucinaciones del oído, que son las de mayor alcance. Hay enfermos que localizan las voces enemigas a *centenares de kilómetros*. Es probable que el bombardeo filosófico de Buenos Aires, efectuado desde Córdoba, no obedezca sino a que el señor Astrada ha oído, desde allá, voces provocativas o injuriosas que partían de la metrópoli. Quizá las mías... Y así se explicaría que, *sin conocerme y sin que yo le haya hecho nada*, me haya dedicado los siguientes denuestos:

¡Declamador de la ciencia, desalmado, miope mental, ignorante, necio, incomprensivo, falso, mentiroso, calumniador, indigente mental, ensartador de disparates, torpe, ridículo, ramplón, falto de probidad mental, hundido en el charco de la pobreza espiritual!

Sea franco el lector y diga si concibe semejante explosión de impropiedades, *todos inmotivados*, en un documento suscrito por un hombre sano. Me parece que la enajenación mental es evidente. Por lo demás, la existencia de alucinaciones no es condición indispensable para llegar al diagnóstico ni para explicarse el bombardeo. Pongámonos en el caso de que no existan. Mejor.

Ahora bien, si se examina el documento con alguna atención, fácilmente se advierte que el autor ha organizado su delirio alrededor de un tema bien definido: combatir el "cientificismo", cueste lo que cueste y sálvese quien pueda. Tal es la idea fija, la obsesión. Ahondando un poco más el análisis, resulta evidente que el escrito se caracteriza:

- 1° —Por la *inmutabilidad* de la idea fija fundamental;
- 2° —Por la *fe absoluta* del enfermo en su delirio;
- 3° —Por la *precocidad* y la intensidad de las reacciones;
- 4° —Por la *lógica aparente* que preside al encadenamiento de las ideas delirantes;

---

10 Los antecedentes de este orden son de la mayor importancia. Todos los patósofos que conozco han manifestado en la infancia inclinaciones alimenticias extravagantes. Un formidable sofópata de Catrilo (alto él, fornido, y con unos bigotazos que metían miedo) se comía de niño las cucarachas vivas. Y sé de otro (ahora está preso por disparo de armas) que cazaba ratones y los mataba triturándoles la cabecita con las muelas... Ése también publicó un artículo en que me ponía como palo de gallinero.

- 5° —Por la ausencia o rareza de las alucinaciones y por la abundancia de las *falsas interpretaciones*;
- 6° —Por la ausencia de debilitamiento intelectual, aunque la afección sea antigua.<sup>11</sup>

Y ahora, lector, escucha y asómbtrate: Estos seis síntomas corresponden exactamente a la enfermedad mental llamada *locura razonante o paranoia de Kraepelin*. El primero, el segundo, el tercero y el sexto no hay necesidad de buscarlos en el documento cordobés: saltan a la vista. El cuarto y el quinto los hallará quien los busque; pero yo, a fuer de complaciente cicerone, trataré de facilitar la tarea a los curiosos. He aquí algunos ejemplos de falsas interpretaciones y lógica *aparente*: "Porque a estos declamadores de la ciencia que no son ni hombres porque no han llegado a su humanidad (¡!), les molesta la 'compostura' de los verdaderamente hombres".<sup>12</sup>

Aquí la patosofía califica de compostura verdaderamente humana la que consiste en llamar "camellos" a hombres como Ramos Mejía... Y más adelante lo confirma diciendo que yo soy miope mental porque llamo "terminología cocheril" a lo que no es sino "palabra viva y apasionada..." Y en su lógica ilógica (lógica aparente) no advierte que, con semejante criterio, no habría modo de condenar ningún insulto. Otro ejemplo: "...portavoz de la familia lombrosiana, de aquellos psiquiatras empedernidos que para apreciar la 'espiritualidad' de un hombre lo primero a que atienden es a examinarle la forma de la cabeza..."

Aquí la nigromancia patosófica confunde "delincuencia" con "espiritualidad", haciéndose un lío que pone los pelos de punta. Otro: "'¡Si al menos tuviera razón el apocalíptico exegeta de Salamanca!' exclama M. E. Calandrelli. ¿Lo veis al racionalista racionalizante? ¿Veis al sectario de la diosa Razón?"

Cualquiera que haya leído unos cuantos artículos de Unamuno sabe muy bien que el ex rector de Salamanca se pasa la vida razonando. Sólo la sofopapirolatría cordobesa no lo ha echado de ver hasta la fecha. Por otra parte ¿qué hace el Hindenburg de la sofopatía sino razonar, o pretenderlo, constantemente?...

11 Esta lista de síntomas está copiada textualmente del manual de psiquiatría de Rogues de Fursac, 2ª edición, p. 298. El lector puede consultarlo en cualquier librería, sin gastar un centavo, haciéndose el que entra a comprar algo. La locura razonante está bien explicada, con ejemplos.

12 Este parrafito, que bien podrían firmarlo Bombita, el Gallo o Juan Moreira, parece indicar que alrededor de la idea fija fundamental, y a manera de satélite, le da vueltas en la cabeza al señor Astrada la obsesión secundaria de que aquí, en Buenos Aires, "jase farta un hombre..."

Estos tres ejemplos<sup>13</sup> de “falsas interpretaciones” y “lógica aparente”, encontrados sin esfuerzo en la *primera décima parte* del documento, bastan para colmar el cuadro sintomático de la *locura razonante* (paranoia de Kraepelin), llamada también *delirio de los perseguidores*.<sup>14</sup>

Y ahora, ¡oh patósofos argentinos que me estáis leyendo con los ojos saltados de las órbitas: patósofos papirólatras que aún no habéis naufragado en el pozo negro de la vesania, escuchad lo que voy a deciros!

Con esa brizna de luz propia que aún os queda en la penumbra de la conciencia, ved si podéis, haciendo un esfuerzo, iluminar vagamente las interlíneas de la patosofía delirante, la que grita, la que insulta, la que opone su furor de astrólogo iracundo a la placidez beatífica del sabio. Si vuestra lucecita, la propia, la pura, aún no se ha extinguido por completo, al resplandor de sus rayos os será dado ver y palpar la tosca urdimbre de la sofoscropiolatría militante. Pronto comprenderéis que esa filosofía de similar no es otra cosa sino el trasunto moderno de la vieja nigromancia astrológica. Pronto comprenderéis que esas inquietudes de que os habla, jactándose de poseerlas en grado noblemente superlativo, no son sino el eco amortiguado de los terribles “julepes” del troglodita ante el rodar fragoroso del trueno. Y, finalmente, comprenderéis también que ese monopolio del *alma* —ese impertinente monopolio del *alma* que ella se adjudica tan campante—, de no ser una simple farsa de astrólogo, es una grave obsesión de alienado místico; porque el alma, señores patósofos, como no deis con ella buscándola en el corazón de las madres de mirada triste, dudo que la halléis en los *celebros* [sic] de vuestros arúspices ni entre los hongos de sus papiros. En todo caso, si os empeñáis en saber lo que es alma, preguntádselo a los poetas. Y, para empezar, aprendeos de memoria estos versos de Hugo, que, si no enseñan dónde está el alma, os dirán por de pronto dónde no está:

13 Puede afirmarse que todo el documento está escrito a base de falsas interpretaciones (síntoma quinto). Hay algunas terribles, como la que se refiere a la “filosofía” de Unamuno. El autor asegura que su arúspice es enemigo mortal de la filosofía claustral, didáctica, clásica. Pues bien, el mismo Unamuno (*La Nota* n° 51) dice textualmente: “El cientificista huye, por incomprensión, de la filosofía y hasta la aborrece. Y esos aborrecedores, por falta de inteligencia, de la filosofía, de la filosofía específicamente tal, de la *filosofía clásica*, la de Platón y Aristóteles y los Padres de la Iglesia, y la Escolástica, y Rogerio Bacón, y Nicolás de Cusa, y Descartes, y Newton, y Hume, y Leibniz, y Kant, y Hegel, y Vico... y tantos otros; los que huyen de la ciencia filosófica —pues la filosofía es ciencia y la suprema— han inventado una cosa que llaman filosofía”... Y más adelante: “No hay más filosofía legítima que la filosofía filosófica, *la que tiene su tradición*”. ¿Lo ve el lector? La patosofía incurre en falsas interpretaciones siempre, siempre, hasta cuando *interpreta* a sus propios oráculos. ¿Qué dirá Unamuno, hombre que declara detestar a los que “se aprenden la lección”, cuando vea que sus propios discípulos, *pasticheurs* de iconoclastas, no sólo se aprenden la lección, sino que se la aprenden al revés? ¡Qué rabia le va a dar a Unamuno, y más cuando vea que todo el documento clínico está escrito *con palabras y frases suyas*, mal interpretadas todas!

14 Podría tratarse de un caso de simulación (Ingenieros). Pero no lo creo.

Bouffissure du vide! Ombre! Quand je vous vois.  
Sombres in-folio classiques, je me sauve!  
L'ennui des siècles dort sur votre vélin chauve;  
Le bâillement vous garde, affreux, montrant les dents.  
O noirs livres flairés du profil des pédants.  
Je crois voir, à travers vos pages diaphanes.  
Des groins de pourceaux baisant des mufles d'ânes!

M. E. Calandrelli

Septiembre de 1916.

[La Nota n° 57, Buenos Aires, 09/09/1916, pp. 1121-1124].

## Unamuno y ellos

Por Carlos Astrada

Van estas líneas por única respuesta a M. E. Calandrelli. Mi artículo ha logrado ampliamente su objetivo que no podía ser otro que vindicar a un hombre como Unamuno del ataque que le dirigiera uno de los "intelectuales" del ambiente argentino.

Yo no discuto mi persona. Mas he de afirmar que no pueden dañarla los que, incapaces de oponer ideas, descendieron en la réplica al más crudo personalismo.

Remito al lector a ese artículo (**La Nota** n° 56) del cual quedan en pie, por haber sido eludidas, todas sus afirmaciones fundamentales. Éstas son:

1. Unamuno no es el teólogo que se ha querido presentar, sino el hombre que no es ajeno a las más elevadas preocupaciones de su época; rica y compleja personalidad de nobles perfiles de humanista, abierta a las más amplias manifestaciones del espíritu. Y si no que lo diga su obra educadora, honda y fuerte.

2. No hay una filosofía nueva privada de inquietudes trascendentes y que se coloque al margen de los problemas metafísicos. Prueba irrefutable de ello son el pragmatismo, el bergsonismo, y el neo-hegelianismo de Croce.

3. Unamuno no está en oposición con los grandes filósofos James, Bergson, Croce. Antes, por el contrario, se encuentra por su

espíritu y su cultura en la misma tendencia; claro que mediando entre ellos las diferencias que necesariamente existen entre hombres que poseen verdadera personalidad.

En su prédica contra el cientificismo Unamuno no hace más que contribuir al triunfo de la tendencia espiritualista representada hoy por el pensamiento de Bergson, James, Boutroux, Milhaud, Tannery, Schiller, François d'Hautefeuille y tantos otros.

4. No hay ni puede haber una filosofía científica ni, en el estricto significado del concepto, una ciencia filosófica. Ello es una verdad, encontrándose como se encuentran perfectamente desliados los dominios de la actividad científica y filosófica. Evidenciado por Bergson el rol importantísimo que juega la intuición en la filosofía se ha afirmado de modo incontestable esa verdad.

Hechos estos, subrayados a mi artículo, diré: que si en él he atacado ha sido movido por la indignación que experimenté ante la embestida tan incomprensiva de que fue objeto Don Miguel de Unamuno. No me arrepiento de ello porque la pasión puesta al servicio de nobles propósitos acusa sólo la elevación moral del que la siente.

Y esta misma pasión creo haberla puesto en segundo plano, ocupando el primero las ideas que recibían vida de ella; si en algún momento se ha presentado en este último no habrá sido más que un desborde de sinceridad. Muy otra cosa es el instinto que, cuajando en violencias calculadas, zahiere únicamente la persona para cohonestar lastimosas impotencias.

Soy de los que creen en el alto valor moral de la lucha; pero para ejercitar la combatividad que ennoblece es necesario ante todo tener adversario. Para un hombre que tiene la conciencia de su posición en el combate, el insulto no es más que un estímulo que lo lleva a colocarse por encima de él. Así lo hago en estas líneas. Hoy me siento moral y espiritualmente más fuerte.

Carlos Astrada

Córdoba, septiembre 1916.  
[La Nota n° 59, Buenos Aires, 23/09/1916, pp. 1171-1172].

## De Venado Tuerto a Córdoba

Por Benigno Bravo

Al señor don Carlos Astrada  
Distinguido colega y amigo:

He leído sus dos artículos de **La Nota**. Muy buenos. Con ellos ha pulverizado usted al científicismo argentino y lo ha enterrado para siempre. Por eso creo llegado el momento de terciar yo en la controversia. Empezaré por aconsejarle que en lo sucesivo trate de no publicar sus trabajos filosóficos en revistas metropolitanas, porque en Buenos Aires no tienen la menor idea de lo que es filosofía. No puede usted figurarse la hilaridad que en esa abyecta cosmópolis han causado sus notables artículos, señor Astrada. Lo sé porque en esos días» me encontraba yo en la capital, donde tuve ocasión de observar también, con la consiguiente sorpresa, que la réplica científicista titulada "De Salamanca a Córdoba", lejos de merecer la reprobación condigna, hizo descoyuntar de risa a los incomprensivos porteños. Lo dicho, amigo: allí nadie comprende nada. El mismo Ingenieros, que es uno de los más conspicuos intelectuales (¡ja, ja!) bonaerenses, ha declarado públicamente que usted no dice más que "macanas". Claro. Ingenieros ignora que "la forma de la reciprocidad en la substancialidad, y su materia, deben determinarse recíprocamente", así como tampoco sabe que "la forma de la reciprocidad consiste en la exclusión mutua de los términos recíprocos, es decir, en que se excluyen uno a otro", como claramente lo establece Fichte, que si estas cosas supiera, o parte de ellas, se habría guardado muy bien de proferir tan indecente palabreja.

Nada, amigo: que en Buenos Aires no saben filosofía. Ni la entienden. Allí no saben más que desencuadernarse de risa por la menor tontería. Nosotros, los verdaderos filósofos, no tenemos más recurso que refugiarnos en la intimidad de la filosofía confidencial, ya peripatética, ya epistolar.

¡Qué bueno el parrafito en que demuestra usted de un modo irrefutable que no hay ni puede haber una filosofía científica! Es natural. Como Bergson, James, Boutroux y otros grandes filósofos modernos han tenido la debilidad de colaborar en la horrida **Biblioteca de filosofía científica** (¡ja, ja!) de LeBon, creen en Buenos Aires que la tal filosofía existe realmente. ¡Qué bárbaros! Pero usted, con esa verba inflexible y contundente que le caracteriza, ha cerrado todo acceso a la discusión incomprensiva de los incautos. Leyendo el notable parrafito, me acordaba yo de lo que al respecto dice Kant:

Cuando en general concibo un imperativo *hipotético*, no puedo prever su contenido sin antes saber su condición; pero, cuando concibo un imperativo

*categorico*, sé desde luego lo que contiene. En efecto: como el imperativo no contiene fuera de la ley más que la necesidad de conformarse con esta ley, y esta ley no encierra ninguna condición a la cual esté subordinada, no queda otra cosa que la universalidad de una ley general con la cual deba conformarse la máxima de la acción.

¿Recuerda? ¡Qué maravilla!

Magnífico también el párrafo en que exalta usted la nobleza y elevación moral de su propia indignación “ante la embestida incomprensiva de que fue víctima Unamuno”. Sí, señor, mucha nobleza. Y en cambio es innoble y soez el enojo de los psiquiatras ante la sinceridad y franqueza con que Unamuno llama “camello” a Ramos Mejía. Sí, señor; Unamuno es ante todo un hombre sincero, y sólo la incomprensión hermética del cientificismo puede confundir “sinceridad” con “insulto”, ¿Hay nada más antifilosófico, por otra parte, que fastidiarse un hombre porque ultrajen la memoria de un su amigo y compatriota? Usted está muy por encima de todo eso, señor mío. No haga caso. Para comprender ciertas cosas referentes a los “conceptos”, hay que conocer a fondo la teoría hegeliana de los *weltgeschichtliche Individuen*, y tener bien entendido que *omnis determinatio est negatio* (Spinoza). Bien claro lo dice Kant, por lo demás, en su “Dialéctica trascendental”: “Los conceptos puros en general se refieren a la unidad sintética de las representaciones; pero los conceptos de la razón pura se ocupan de la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general”.

Y más adelante:

Fácilmente se ve que la razón pura no tiene otro objeto que la absoluta totalidad de la síntesis en lo que respecta a las condiciones (sea de inherencia, sea de dependencia, sea de concurrencia) y que *nada tiene que ver* con la integridad absoluta en lo referente a lo condicionado.

¡Claro que no tiene nada que ver! Pero eso no lo entienden en Buenos Aires, pueblo de incomprensivos tentados de la risa. Y nosotros no reímos: meditamos. Kant, en toda su vida, sólo una vez aventuró un chiste. ¿Recuerda? Fueron a contarle que su discípulo Fichte pensaba combatir su sistema filosófico, y él respondió: —“Que haga lo que quiera. *Je m'en Fichte!*...”

Bueno, amigo: reciba mis más ardientes felicitaciones. Al defender la sinceridad de Unamuno, se ha revelado usted tan sincero como él, y al emplear en su alegato las mismas palabras y las propias frases de tan insigne maestro ha demostrado usted una habilidad polémica sencillamente admirable. Pero siga mi consejo: no vuelva a

escribir para revistas bonaerenses, no vale la pena, no pierda tiempo, guarde sus producciones para cuando salga a luz **El eco de Venado Tuerto**, revista filosófica mensual que se publicará bajo mi dirección, y entre cuyos colaboradores reservo para usted un sitio preeminente.

Su afectísimo,

Benigno Bravo

Venado Tuerto, septiembre de 1916.

**La Nota** n° 60, Buenos Aires, 30/9/1916, pp. 1184-1185].

## En defensa del señor Unamuno

Por Pedro Lascano

No diremos que el conspicuo español Miguel de Unamuno tuviera en todo razón al criticar severamente a los científicos argentinos; fuerza es reconocer, sin embargo, que no merece las agudas críticas de que le hace objeto M. E. Calandrelli, en los últimos números de **La Nota**.<sup>1</sup>

Es seguro que los hombres de ciencia —aquí como en todas partes— han perdido desde hace medio siglo la visión de ciertos problemas que por su misma generalidad escapan a los dominios estrictos de sus especialidades. Y si las críticas del profesor salmantino contribuyeran a ampliar el horizonte mental de los especialistas, serían ellas beneficiosas para el desenvolvimiento de la cultura contemporánea.

Lo recio de sus agravios, unido a cierta descompostura de su estilo, nada quita a la justeza de sus observaciones. El escritor habla así porque es así. Lejos de ser un inconveniente que cada uno hable a su manera, parécenos que es de loar esa noble sinceridad, ínsita, por otra parte, en cuantos tienen las venas repletas de la siempre hidalga sangre peninsular.

Podría objetarse que el señor Unamuno andaría más acertado refutando la obra de los científicos españoles, que, sin duda alguna, conoce: el neurólogo Ramón y Cajal, el ingeniero Torres de Quevedo, el biólogo Turró, el filólogo Menéndez Pidal, el penalista Dorado Montero, el naturalista Bolívar, y otros igualmente leídos y estimados en nuestro país. Nuestros hombres de ciencia son, ciertamente, menos conocidos en España: naturalistas como los dos Ameghino, Holmberg e Hicken, matemáticos como Balbín, Duclout y Meyer, biólogos como Méndez, Gallardo y Jakob, penalistas como Rivarola, eruditos como Groussac, Lugones y Rojas, educacionistas como Mercante, Ferreyra, Senet y Victoria, químicos como Arata y Damianovich, médicos como Aráoz Alfaro, Raffo e Ingenieros, sociólogos como Quesada, Martínez Paz, Bunge y Colmo, etc. Cada uno de ellos lleva publicados valiosos trabajos en su ciencia respectiva, que, ciertamente, no ha leído el señor Unamuno; ello le haría más benévolo con los científicos argentinos, si tuviera la enciclopédica preparación indispensable para juzgarlos.

Esa no es, sin embargo, la cuestión. Si nos está permitido comprenderle, el señor Unamuno con sus escritos se propone atraer la atención general, y especialmente la de hombres de ciencia, sobre la necesidad de no olvidar que los estudios filosóficos abren nuevas

---

1 A mediados de septiembre llegó a nuestra mesa de trabajo este artículo rogándonos su autor —joven intelectual cordobés— la publicación de esta defensa. Complacidos accedimos a su solicitud. L. D.

ventanas al entendimiento y resultan benéficos para el mismo adelanto de las ciencias. Finalidad que merece fervoroso aplauso y debe hacer disculpar sus intemperancias de forma.

Las orientaciones del señor Unamuno son, en eso, compartidas por muchos hombres estudiosos de nuestro país.

Hace algunos años publicó uno de ellos un artículo sobre "Las fuerzas morales", con cuyo título y asunto coincidió más tarde el señor Unamuno, circunstancia que honra a los dos —aunque más al primero de ambos. Se decía en él, diariamente se repite hace muchos años para que nuestros científicos no lo olviden: el cultivo de la dignidad personal, del sentimiento de justicia social, de los ideales que converjan al perfeccionamiento de la vida humana, son problemas mayores que convendría tener presentes los que estudian los problemas menores y técnicos en los institutos y en los laboratorios. En ese terreno el señor Unamuno encontrará siempre simpática adhesión entre esos mismos científicos que ponen los intereses éticos, ideales y culturales tan altos como la misma verdad científica.

Parécenos injusto, por ende, que se muevan ataques al señor Unamuno, llamándole filosofastro y acusándolo de filosofastrismo; los que hemos leído con creciente interés casi todos sus escritos, sabemos que él no es filósofo ni pretende serlo, no habiendo publicado nunca libro alguno que trate de los problemas propiamente filosóficos.

Se explica, por otra parte, no teniendo conocimientos profundos de física y de astronomía, mal pudiera dilucidar el origen y la dinámica del Universo, ni podría estudiar los problemas de la Vida, sin saber biología y química, ni los del Espíritu sin conocer histología y fisiología, ni los de la Lógica siquiera, sin conocer psicología humana, étnica y comparada. La obra del señor Unamuno no justifica, pues, los epítetos urticantes con que el señor Calandrelli le injuria, incurriendo en el mismo error que critica. Llamar "filosofastrega" a quien no pretende Ser filósofo, ni bueno ni malo, es como llamar "cientificista" a Teresa de Jesús o a Ricardo León.

El señor Calandrelli comete una injusticia muy grande censurando como filósofo al señor Unamuno, que es, propiamente, un literato moralista. En este aspecto de su labor, ha producido muchas páginas excelentes y algunas admirables, como las de su **Vida de Don Quijote y Sancho**. Es verdad que, prodigando su labor en el periodismo, ha perdido en unidad como hombre de pensamiento; pero no lo es menos que ha prestado estimables servicios a la cultura hispano-americana, como removedor de ideas, acaso el más leído.

No necesitamos decir que casi todos los argentinos jóvenes, por la índole de nuestra educación y la preferencia de nuestros estudios, estamos completamente de acuerdo con todo lo bueno que el señor Calandrelli opina y espera de las ciencias modernas. Hemos querido, solamente, levantar nuestra humilde voz en defensa del maltratado hispánico, por cuyo atrayente ingenio hemos demostrado tantas veces una simpatía muy próxima a la admiración.

Pedro Lascano [seud. de José Ingenieros].

Córdoba, 1916.

[**Ideas** n° 7, Buenos Aires, septiembre 1916, pp. 471-473].

Fernán Ricard – Carlos Astrada

## La razón pura y la dictadura. Un paralelo con Kant

Por Fernán Ricard

Necesito, en este artículo, para dar una base firme y evidente al análisis de las actitudes dogmáticas del espíritu revolucionario, exponer brevemente, a título de ejemplo, el procedimiento fantástico, de algún filósofo conocido, empleado en la construcción de un sistema filosófico cualquiera. Encarémonos con Kant y veamos cómo establece su filosofía moral; advertiremos, enseguida, un notable paralelo con la filosofía llamada revolucionaria o anarquista. El filósofo aludido, para fundamentar su filosofía moral (véase su obra **Metafísica de las costumbres**), desdeña todo elemento empírico; no toma nada del hombre porque éste, colocado en diversidad de ambientes y de circunstancias, está sujeto a la influencia accidental de esos fenómenos. La filosofía moral —dice Kant— “aplicada al hombre, no toma ni lo más insignificante del conocimiento del hombre mismo... pero le da leyes *a priori* como ser racional”. Busca en la razón pura un principio general, de “necesidad absoluta” y el hombre debe ajustar su conducta a ese principio apriorístico, ajeno a todo móvil empírico. Ahora bien, para nuestro objeto, poco importa cuál sea ese principio; basta con haber puesto en evidencia el procedimiento empleado para determinar moralmente la voluntad humana. El procedimiento es el mismo usado por los revolucionarios dogmáticos. Se establece un principio general, de necesidad absoluta, nacido de la razón pura, ajeno a todo móvil empírico; por ejemplo, “la anarquía es la libertad”. Luego, es necesario obrar en vista de ese principio, como en la ética kantiana es necesario obrar en “vista de la ley moral”.

Establecido el principio, el conocimiento de la realidad no tiene objeto, no tiene razón de ser o tiene muy escasa importancia. En el Congo o en París o en cualquier parte, el *homo* kantiano deduce su conducta del *a priori*, de la ley nacida de la razón; si esa conducta resulta perjudicial para los habitantes de esos lugares, peor para ellos. La exigencia dogmática reclama: sálvese el principio y perezca el mundo. Realmente, Kant todavía no ha muerto, sobrevive a los rudos ataques de Giovanni Papini, vive en el espíritu de muchos revolucionarios actuales —deseo que no se vea en este artículo ningún ataque personal, cosa muy lejos de mi ánimo; todos los buenos compañeros me son simpáticos y los quiero aunque no piensen como yo.

El defecto más importante de esa filosofía surgida de la razón pura, consiste en que nos inculca un desprecio soberano hacia el estudio de la realidad. Esto explica por qué los anarquistas somos tan

ignorantes. No queremos estudiar las condiciones circunstanciales de la acción revolucionaria y despreciamos fácilmente a los que se apartan un poco de los imperativos de la razón pura. Es fácil descubrir en la actitud dogmática, apriorística, un fondo lamentable de pereza mental.

He aquí una verdad comprobable por la experiencia: la virtud es un producto de la haraganería. Admiramos mucho a Tolstoy, por ejemplo, pero nos parece que su vida sencilla y pura, ajustada al principio de no hacer mal, resulta una suprema engañifa, una virtud de tontos; Tolstoy, en vez de haber hecho vida retirada, de anacoreta, tendría que haber vivido en medio del tumulto del mundo, mezclado con hombres y acontecimientos, en medio de circunstancias variables que le afectaron; su conducta, entonces, habría sido otra.

A ver, salgamos los anarquistas a la calle, estudiemos la probabilidad que nos ofrece un ambiente, accionemos, luchemos; es seguro que el principio: "la anarquía es la libertad" brillará por su ausencia. Toda filosofía revolucionaria que se inspira en el empirismo de la vida no presenta, para la determinación de la conducta, reglas universales y absolutas. Cuando se tiene presente la realidad, son vanos todos los empeños de las invocaciones al ideal; los anarquistas prácticos lo saben por experiencia. Al que estudia una situación y logra evidenciar su peligro, no le es fácil adoptar una actitud virtuosa, deducida de la razón pura. El instinto se impone entonces y todas las medidas extremas adoptadas por los grupos humanos no son más que aplicaciones acertadas de una saludable reacción de la vida que no quiere ser aniquilada.

Las filosofías apriorísticas suponen que todos los movimientos humanos proceden o deben proceder del *homo lógims*; sin embargo, en las situaciones estabilizadas se advierte el apoyo sobre los instintos. ¿Qué son, en el fondo, todas las concreciones jurídicas que parecen emanar de una razón pura? Son razones biológicas, más seguras, más reales. Mirad; he ahí una sociedad en perfecta calma; todo parece que marcha a las mil maravillas; sin embargo, hay códigos, leyes, costumbres que aniquilarán al primero que ose levantar la voz contra el campo que impera.

En la vida social, en el tumulto inacabable de acciones y reacciones que se desarrolla en el escenario del mundo, la libertad general y absoluta, emanada de la razón pura, es un sofisma, una cosa que no existe ni puede existir. Es más; las acciones, las ideas, cuanto más avanzadas son más dictadura necesitan para imponerse. La burguesía, por ejemplo, aceptaría sin mucho esfuerzo el socialismo de Estado; pero ¿la anarquía? ¡Ni a cañonazos! Si los anarquistas, hoy, quisiéramos y pudiéramos hacer reinan la anarquía en un pueblo, la dictadura maximalista no sería nada en comparación de la nuestra. La razón pura

quedaría en los libros y en la práctica vivirían los instintos, las reacciones saludables de la vida.

Después de leer una página de nuestro Kropotkine, es muy útil rumiar cuatro de Maquiavelo o meditar largamente **La ciudad terrenal** de Cimbali; porque, a la verdad, el hombre es un animal un poco difícil de domesticar con razones puras.

F. Richard

[**El Trabajo** nº 17, Buenos Aires, 21/09/1921, p. 2].

## La razón pura y el ideal revolucionario

Por Carlos Astrada

Al abordar Fernán Ricard, en su interesante artículo "La Razón Pura y la Dictadura", la candente cuestión de la dictadura del proletariado, impugna el fondo de disidencia anarquista respecto a los procedimientos dictatoriales. Destácase su artículo —y esto nos place— por la penetración y serenidad reflexiva con que en él se discuten las ideas. Como coincidimos en parte con las apreciaciones de Ricard, en algo es fundamental, queremos acentuar la coincidencia; pero como incluso hay una parte, fundamental también, en que disentimos, queremos subrayar el disentimiento. Aspiramos así a encarar el mismo problema desde su punto de vista que reputamos más de acuerdo con la realidad histórica y a la vez más ajustado a los presupuestos doctrinarios que con dicho problema tiene atinencia.

Nos parece un verdadero acierto de Ricard el buscar las raíces de "la actitud dogmática del espíritu revolucionario" en el apriorismo moral. Kant, el representante máximo del idealismo moral, forja un mundo "inteligible" para asiento de la libertad. El imperativo categórico es la forma de la moral. La moralidad de un acto la hemos de buscar [no] en el acto mismo, sino en la máxima que lo ha inspirado. Por lo tanto, la moralidad se refiere al sujeto, más concretamente aún a los motivos que a éste han inducido a obrar; y no al objeto o a las acciones que se han derivado de esta solución ética. El mundo "inteligible" de Kant pertenece enteramente a la idea que, como tal, no se da en la experiencia; el antecedente del imperativo categórico kantiano es la pureza de la voluntad. Para que ésta llene la función del querer ético, ha de estar libre de toda pasión utilitaria, ha de obrar prescindiendo en absoluto de motivos de carácter empírico, elevándose así por encima de todas las impurezas inherentes a nuestra condición humana, a nuestra condición de seres cuya trama profunda está hecha de pasiones y

de instintos. El ideal que entraña esta concepción de la moralidad es grandioso pero imposible. Legim<sup>1</sup> ha sido uno de los primeros en hacer notar la impracticabilidad del idealismo moral. Según el insigne autor de la **Historia del materialismo**, la teoría de la libertad de Kant es clara e inatacable si dejamos de lado el problema que encierra la prioridad de la ley moral.

Para Lange,

la idea del deber que nos grita "es preciso que obedezcas" no puede ser clara e imperiosa sino va acompañada de la posibilidad de realizar dicha orden; he aquí porque debemos, en lo que concierne a la moralidad de nuestros actos, transportarnos completamente al mundo inteligible, el único donde es posible imaginarse la libertad.

El hombre libre de este mundo inteligible es el nómeno de la Ética. ¿Pero cómo conciliar el hombre ideal, libre por definición, de ese mundo inteligible con el hombre fenómeno, con el hombre empírico —la más frágil de las arcillas— hecho de pasiones y de instintos, y expuesto siempre a contaminarse de las impurezas que arrastra el turbión de la vida en el cual vive sumergido?

Existe a todas luces una contradicción perentoria entre la libertad, como exigencia de la moralidad pura, y las determinaciones de todo género a que está sometido el hombre como fenómeno, como eslabón en la cadena de la causalidad. "Kant quiso evitar —dice Lange— la contradicción flagrante que existe entre 'el ideal y la vida', contradicción que es inevitable; y es inevitable porque el sujeto, aún en la lucha moral, no es un nómeno sino un 'fenómeno'". El mandato que emana del apriorismo moral es incumplible de una manera absoluta. Como bien lo hace notar Manuel G. Morente "el idealismo moral nos exige que seamos dioses, y en nuestra corta vida apenas tenemos tiempo de ser hombres".<sup>2</sup> La vida, vulnerada por esta concepción en su dinámica y creadora complejidad, vuelve por sus fueros y rectifica la doctrina, haciendo cruzir sus postulados demasiado absolutos.

Es que "el idealismo —escribe Morente— ha puesto frente a frente, como enemigos, la idea y el impulso espontáneo, el deber y el poder. Esta situación de hipocresía es insostenible, y el sistema por su misma inestabilidad comienza a deshacerse". ¿En vista de estas consideraciones hemos de tener por enteramente falso y repudiable el

---

1 [Nota editorial: En la versión de 1923 se corrige "Legim" por "Federico Alberto Lange" en todos los casos, y aquí realizamos el cambio].

2 Manuel García Morente, "La Moral y la Vida", **Revista de Libros** nº 11 y 12, noviembre-diciembre de 1919, pp. 1-12 y 25-35.

idealismo? No. Y aquí queremos acentuar nuestra discrepancia con la tesis de Ricard. Es imprescindible llevar los términos contradictorios, y aparentemente enemigos, a una síntesis vital; a una síntesis en la cual no se menoscaben en modo alguno los derechos de la vida, pero tampoco los no menos eternos del ideal. No podremos dar un paso hacia adelante si marchamos en el oscuro y a tientas a través de las contingencias e impurezas de la vida. Las fosforescencias del turbión contra las cosas no pueden alumbrarnos las grandes rutas.

Necesitamos la luz de un ideal para no extraviarnos en el laberinto de las cosas, como el navegante necesita la brújula para no perderse en los mares que surca. Este ideal es un faro lejano que nos obliga a un perenne esfuerzo de aproximación precisamente porque lo hemos proyectado más allá de la experiencia. La luz ha brotado de la razón pura como de su fuente natural; se ha encendido en los estratos y profundos de la conciencia moral. En la razón pura tienen su origen la idea de libertad y la de hombre como fin. El sujeto de la moral es el hombre libre. Por habernos revelado esta exigencia de humanidad y libertad el idealismo y sus postulados serán perennes. Deberá tan sólo el idealismo conciliar con la vida sus exigencias. Insistimos con Morente que no se trata de negar los resultados del idealismo, sino de superarlos, restableciendo la complejidad de las cosas en lugar de la excesiva simplificación que la filosofía ha llevado a cabo. Es preciso colocar en su puesto, en perspectivas diferentes, los elementos todos que integran la vida moral.

La especulación filosófica, lo mismo que los ideales, y por ende la vida, que había sido mutilada y falseada, "caminan hacia una reintegración de la realidad en su plenitud".

A modo de paréntesis, dirigido en particular a Ricard, diremos que no es para asombrarse, y mucho menos lamentarse, de que Kant sobreviva "a los rudos ataques de Giovanni Papini". El autor de **Il crepuscolo dei filosofi**, el hoy converso al catolicismo, no quita ni pone a nadie y menos a Kant. Si este no hubiese conquistado la vida perdurable en la memoria de los hombres con el monumento de su filosofía teórica, la tendría asegurada por el sólo hecho de ser el fundador de la moral independiente.

"Toda filosofía revolucionaria que se inspira en el empirismo de la vida no presenta, para la determinación de la conducta, reglas universales y absolutas", nos dice Ricard. Pensamos, al contrario, que una filosofía revolucionaria, si ha de ser capaz de enunciar un ideal y darle validez ante la conciencia moral, no puede inspirarse en el empirismo de la vida. Esto no quiere decir que nuestra conducta, en presencia de hechos y acontecimientos, se haya de determinar por reglas absolutas. Hemos de obrar, sí, teniendo en cuenta lo empírico, atendiendo a las

múltiples sugerencias que nos vienen de la realidad en medio del cual accionamos, pero sin perder de vista el ideal que nos señala la dirección de nuestro camino.

El imperativo que sintetiza la teoría de Feubach [sic. Feuerbach] y que reza “Conténtate con el mundo dado” es falso e impracticable porque está en pugna con lo más noble del ser humano, que es su afán de perfección. Guiado por este imperativo jamás el hombre se habría encaminado hacia una vida más libre y más justa. El ideal es a la vez norte y arquetipo. Proponiéndonos una perfección nos invita constantemente a superar los resultados obtenidos. Pero no podemos condenar en absoluto estos resultados so pretexto de que son imperfectos. Nos movemos en el mundo de las cosas relativas y la realidad que nuestro afán intenta modelar está llena de asperezas e invitaciones. Nuestra marcha está hecha de etapas progresivas; puede la voluntad, alucinada por el ideal lejano, *desideratum* del esfuerzo, acelerarla pero no suprimirla.<sup>3</sup>

Podemos y debemos afrontar el empirismo absoluto de la vida y las circunstancias más diversas y contradictorias, y movernos en la compleja trama de la realidad porque el ideal nos ha trazado una dirección firme y segura. Y hemos de someter nuestro ideal a la gran prueba de la vida sin temor a que sea desmentido por lo empírico y accidental; tampoco hemos de temer que su pureza se contamine de las impurezas de la realidad. En cuanto a nosotros, que esto último nos tenga sin cuidado. Puesto que marchamos, es fuerza que nos salpique el lodo del camino.

Carlos Astrada

[**El Trabajo** n° 29, Buenos Aires, 30/09/1921, p. 2; republicado, sin las líneas que aluden a Ricard y unos pocos agregados, como “Conceptos: ideal y vida”, **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año X, n° 1-3, marzo-mayo de 1923, Córdoba, pp. 201-205; compilado junto a “El alma desilusionada” y “La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler”, en Carlos Astrada, **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler**, Córdoba, Estudio Gráfico Biffignandi, 1924, pp. 37-47].

---

3 [Nota editorial: En la versión de 1924 Astrada reemplaza el párrafo que sigue por uno que lleva la misma cita de Goethe introducida en “El renacimiento del mito”. El nuevo párrafo es el siguiente: “podemos movernos en la compleja trama de lo real, afrontando el empirismo absoluto de la vida —de su nudo fluir— y las circunstancias más diferentes y contradictorias. Que estamos expuestos al error, a que las contingencias vitales, en ocasiones, ¿puedan desviarnos de la ruta, velarnos la finalidad perseguida? “El hombre yerra mientras camina”, nos dice Goethe. El camino es la vida, y la conciencia del error es también conciencia del ideal —nuestra verdad ética por excelencia—, del fin, que justifica nuestra marcha y sublima nuestro esfuerzo”].

## Filosofía del hombre que trabaja y que lucha. El veneno ideológico. Para C. Astrada

Por Fernán Ricard

Figuraos un obrero manual que sale de mañana para el trabajo y que regresa por la noche, rendido, agotadas sus fuerzas físicas y embotado el espíritu por los esfuerzos de atención realizados durante el día; figuraos una sala pequeña escasa de muebles, albergue modesto, incómodo, de la familia del obrero; figuraos niños encantadores que entran y salen con alboroto, a una niña de dos años que es un primor de alegría ruidosa, que estira los bracitos al cuello y que en una sonrisa os enseña más filosofía que cien volúmenes; vedla a ella jugando con los libros, riendo divinamente cuando [ilegible] rasga una página, y vedlo a él, al obrero, dispuesto a arrumbar todos los libros sólo por el placer de estrechar entre sus brazos, en los pocos minutos que tiene libres, a una vida palpitante y gozosa, a un trocito de cielo en forma humana; y bien, pensad en todo eso y decidme si tales condiciones de vida son muy favorables para el cultivo intenso y extenso de la personalidad científica y filosófica del pobre diablo que tiene que vivir dentro de ellas. Ese obrero soy yo y las condiciones de vida son parecidas a las de todos los obreros. No tenemos comodidad ni tiempo para instruirnos, leemos a la disparada, en el tranvía, caminando por la calle, digerimos mal, —no hay que asombrarse porque también digerimos mal el puchero; el taller nos reclama, el tiempo urge, comidas y lecturas no siguen el proceso normal de la buena digestión en un ambiente de tranquilidad— las mil preocupaciones diarias no agotan. Si el mismo Kant —según refiere Quincey— que llevó una vida de perfecto burgués, cayó en la idiotéz, se volvió chocho y quedó agotado al final de su vida, figuraos cómo quedará el obrero que, además del trabajo material, desea instruirse. Bueno, todo este preámbulo tiene por objeto lo siguiente: yo no sé nada, no tengo tiempo para leer y meditar, no conozco a los filósofos, carezco de cultura literaria, filosófica o científica. Además, tengo un fuerte sentimiento de amor hacia la vida real y cuando mi encantadora sobrinita de dos años ríe y salta entre mis brazos, yo la dejo que haga con todos los libros, empezando por los de Kant, caprichosos barquitos de papel. Se ha dicho que todo ser viviente tiene una filosofía, hasta los cristales que, según Mario Roso de Luna, el teósofo conocido, también parecen poseer una especie de vaga conciencia; bueno, naturalmente, también yo tengo una filosofía, la filosofía del hombre que trabaja y que lucha, filosofía obrera si se quiere llamarla así, filosofía de las manos encallecidas.

Esta filosofía me enseña a desconfiar de muchas cosas que se oponen al progreso y emancipación de los hombres, especialmente de los obreros. El veneno ideológico —hablo de las ideologías generales, universales, absolutas, no de las ideologías particulares que sintetizan las aspiraciones de cada grupo humano; estas últimas son legítimas

en cuanto expresan una parte bien definida de la realidad, legítimas, claro está, dentro de los grupos que la elaboran; saliendo de aquí, se convierten en puros sofismas. El último sofista de moda, elaborado por los burgueses, es el siguiente: "el hombre debe ser libre". Este sofisma apareció al aparecer el poder dictatorial de los obreros. ¿El "hombre" debe ser libre? ¿Qué "hombre"? El término es muy vago, por lo mismo que es un término general que involucra una ideología falsa, absoluta, general. A los obreros no nos interesa que el "hombre" sea libre, no entendemos eso. ¡Los "obrerros" debemos ser libre! Esto sí entendemos; es necesario concretar; el término "hombre" no concreta nada. El burgués también es un hombre —el veneno ideológico, decía, nos entorpece y es necesario que nos libremos de él. Haremos un ligero análisis de la "razón pura", de las ideas abstractas y de otras cosas para librarnos del influjo de verdaderos fantasmas que, si no los destruimos, acabarán por destruirnos ellos.

El análisis de todas las ideas abstractas nos demuestra su origen empírico. El contenido real del mundo inteligible, por más que se quiera sutillararlo, está formado por la acumulación sucesiva de experiencias groseramente sensibles. Tómese cualquier idea abstracta, la idea de tiempo, por ejemplo; esta idea, Luján lo ha demostrado bien, tiene un origen muy distinto del que suponen los filósofos racionalistas, empezando por Kant. La "razón pura", pues, como creadora original de ideas y principios, es una quimera, una entidad que no existe. La "razón pura" es lo mismo que la "conciencia", otra quimera de los racionalistas y de los espiritualistas; la "personalidad consciente", término exacto empleado por Ingenieros, expresa mejor la realidad mental formada por la acumulación de experiencias.

Nos aislamos, tratamos de salvar nuestro pensamiento, de las sollicitaciones exteriores y nuestros sentidos del contacto con la realidad, con el mundo de los fenómenos; un breve instante nos figuramos existir como espíritus puros, nuestra razón ilusionada cree ser libre y en realidad sólo trabaja con los materiales que le proporciona la "memoria de la especie". Esto nos conduce a desconfiar de todos los principios nacidos de la "razón pura" porque, en su fondo, descubrimos huellas sensibles ancestrales. Sería curioso investigar el origen de todas las ideas morales que constituyen el nervio de todas las filosofías apriorísticas, metafísicas; Le Dantec les da por origen el miedo, de la capacidad de dañar y del miedo consiguiente nacen todas las normas prudentes que, con el tiempo, se convierten en categorías metafísicas independientes, como nacidas de la actividad de la "razón pura"; Lafargue busca el origen de las ideas de "bien" y de "justicia" en la oposición material de las clases sociales y conocidas son las conclusiones a que llega Vaccaro en sus estudios sobre la génesis y función de las leyes penales: los grupos humanos triunfantes se encargan de definir lo que es virtud, delito, moralidad, sólo atendiendo a la salvación de sus intereses, de sus

privilegios de grupo triunfante. Las ideas generales, morales, que se dan en la "razón pura" si no provienen directamente del estudio de la realidad actual, tienen origen en experiencias pasadas; por esto, si la filosofía revolucionaria no se inspira en el empirismo renovado de la vida, no por eso escapa del empirismo, queda sujeta a un empirismo antiguo. La vida es deber, nos dice Kant después de haberse atormentado la razón pura; sin atormentarse, a la misma conclusión llegaron los primeros sacerdotes que, deseando vivir a costa de los demás, impusieron a los oprimidos primitivas reglas absurdas de obediencia. La razón pura pule y sutiliza un principio nacido de una realidad sensible y grosera. Claro está que media mucha distancia entre los móviles de aquellos sacerdotes —y los de Kant—; pero, los resultados prácticos son idénticos por lo siguiente: al determinarse la voluntad en el mundo sensible —no se concibe que pueda determinarse en otra parte— ya no es posible reconocer en los actos prácticos del deber una convergencia común. Cada agrupación humana practica el deber según sus intereses o su educación.

El sujeto de la racionalidad pura no existe en el mundo de los fenómenos. La sentencia célebre de Kant: "Obra de tal modo que la norma de tu voluntad pueda servir al mismo tiempo como un principio de una legislación universal" resulta completamente incomprensible. Tratemos, no obstante, de analizarla un poco. Sabido es que Kant se forjaba un mundo libre y colocaba en él a su hombre moral. Es ese mundo, la imaginación puede divagar cuanto quiera, todo resultará siempre bien. Pero, Kant, al emplear el término "obra" coloca al hombre en el terreno de los fenómenos. ¿Cuál es o puede ser la "norma de voluntad" de un hombre? Para comprender un acto cualquiera es preciso tener presente dos cosas: el hombre y el medio. Todos los actos humanos comprenden esas dos realidades. De aquí resulta la imposibilidad práctica de una norma universal. Para un hombre bien identificado con su medio, sus actos son inmejorables y de buena gana los elevaría a la categoría de una legislación universal. ¿Resulta así para los demás? No. El hombre como ideación no interesa a nadie porque su personalidad no se mueve dentro de este mundo. El hombre como acción es más humano y más comprensible. Debemos tomar al hombre como objeto de lucha y no como objeto de amor especulativo.

El mundo real es un vasto campo de batalla; no nos interesan los hombres más que por el daño o placer que puedan causarnos. Fuerza es luchar para vivir y toda lucha contiene elementos animales; en un campo de batalla, las metafísicas están demás. Para triunfar, la filosofía de la lucha tiene que estar inspirada en el empirismo de las circunstancias presentes. Mirad: he ahí a un hombre que trata de vivir a cota de mi trabajo. Para mí no es un "hombre", por lo tanto, no me interesan sus intenciones morales que no comprendo ni me interesan los principios ideológicos generales, absolutos, que me dicen: "El hombre debe ser libre". Para mí, es un burgués simplemente; le apunto con un

fusil y lo mato. Veamos, ahora, el resultado de una síntesis que involucre principios animales y racionales, una síntesis ideológica; el resultado sería la creación del remordimiento. El ángel lloraría por la acción del animal. Ese llanto puede convertirse en un veneno disolvente. ¡Abajo el remordimiento y las síntesis ideológicas que atenúan mis fuerzas de combate! No quiero ser medio ángel porque temería dar el golpe que me liberaría de mi condición de esclavo; quiero ser un animal perfecto —y mientras los obreros no seamos animales perfectos padeceremos de la esclavitud— y necesito librarme de todos los fantasmas del idealismo para que mis golpes sean más certeros y profundos.

¿Pero, la humanidad será siempre así, viviremos para comernos los unos a los otros, viviremos, en fin, una existencia de animalidad inferior? ¿Y las exigencias del "ideal" deben ser desechadas siempre? De ningún modo. La humanidad superior será una creación de la misma vida. Las virtudes superiores las adquiriremos por ejercicio, no por la "razón pura". Cuando nos libremos de los burgueses —que para nosotros no son "hombres" — cuando se proclame: "el que quiera comer, que trabaje", todos seremos obreros, es decir, todos seremos hermanos. Trabajaremos todos, seremos solidarios, respetuosos, cultos. La costumbre de vivir así nos hará hombres superiores. El ejercicio, la acción, nos transformarán por completo. Seremos virtuosos. Entonces, tendrá realidad, pero una realidad viva, el hermoso ideal anarquista. Porque vivir es acostumbrarse. Para acostumbrarse es necesario el ejercicio. Y el ejercicio del trabajo común que crea todas las realidades anárquicas de la libertad, tenemos que imponérselo a los zánganos de la sociedad, a los burgueses, por medio de la dictadura. La civilización humana, en el fondo, no es más que un proceso de domesticación. Tenemos que domesticar a nuestros enemigos. Necesitamos la fuerza para ello.

F. Ricard

[**El Trabajo** n° 31, Buenos Aires, 05/10/1921, p. 2].

Martín Gil – Carlos Astrada

## Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo

Por Carlos Astrada

Toda apreciación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es, en último término, estética (es decir, subjetiva y no objetivamente determinada)

Kant

El señor Martín Gil se ha enojado leyendo una inocente glosa que Eugenio d'Ors escribió hace once años (está incluida en el tomo de **Glosas**, editado por Calleja). Se trata, pues, de un enojo un tanto anacrónico. Más lógico hubiera sido el señor Gil enojándose con la glosa y no con d'Ors. Pero no ha sido así: él, que parece no conocer de la producción de Eugenio d'Ors más que esa pequeña glosa, se enoja con el autor y pone en entredicho no sólo sus ideas sino también su persona. Parodiando a Pascal que nos habla de ciertas "razones del corazón" ignoradas por la razón, podemos nosotros decir que ciertos lógicos de metro y balanza —como quien dice señor de horca y cuchillo— tienen también sus "razones" que la lógica, la lógica simplemente, ignora. En el caso concreto a que aludimos es sensible que dichas "razones" sean igualmente ignoradas por la probidad intelectual.

El señor Gil, que sabe perfectamente, hasta con fracciones, la distancia que nos separa del sol, los miles de años que la luz de la más remota estrella tarda en llegar a la tierra; que ha medido el diámetro de los anillos de Saturno y que saborea con unción voluptuosa cifras enormes; este señor que ha mensurado el universo y dosificado el infinito no ha sabido, él, que invoca a cada rato el "libre pensar", examinar sin prevención la bella glosa, que le ha valido a su cultísimo autor la embestida cientificista al estilo criollo. ¿Conocéis, lector, cosa más horrida que el cientificismo criollo? Creo que es Unamuno quien ha dicho, acertadamente, que al cientificismo conduce la poca ciencia y, a veces también, la mucha ciencia. Y bien, el cientificismo criollo se diferencia del cientificismo europeo en que el primero es en todos los casos, sin excepción, un producto de la poca y falsa ciencia. Si nuestro cientificismo tiene esta desventaja respecto al europeo, en cambio le gana a éste en alardes y procacidad. Prueba al canto, el artículo del señor Gil.

Con motivo de la glosa titulada “de Astronomía”, el señor Gil despotrica de una manera muy criolla contra el eminente escritor catalán que honra con su docencia la cátedra de las universidades argentinas. Enfurecido —furia que quizás no sea más que una forma de vértigo que lo posee ante los monstruosos guarismos de las distancias astronómicas— ha querido decirle “salvaje” a d’Ors y con este objeto ha escrito todo un artículo ¡Qué cosa más criolla! En el Jockey Club de Buenos Aires, y en algunos “clubs”, se han puesto contentos los nietos de Juan Moreira. Si ciertos desplantes no constituyen “guapeza criolla” que venga el mismo Juan Moreira y lo vea. No podemos menos de apelar a semejante árbitro, desde que Juan Moreira es no sólo el padre del “nacionalismo” y la “liga patriótica”, sino también el precursor de los filisteos de las letras, de todos los científicos criollos que en el terreno baldío de la “cultura argentina” juegan con sus chirimbolos buscando el aplauso de sus “compadres”.

En otra parte hemos ya apreciado desde un punto de vista crítico e impersonal la doctrina de Eugenio d’Ors. Serena y honradamente hemos formulado nuestra discrepancia con los postulados centrales de la filosofía que él propugna. Aunque podríamos hacerlo, porque bien lo merece, ahora está lejos de nuestro ánimo intentar una defensa del profesor d’Ors. No la necesita. La diatriba subalterna de que es objeto le sirve de escudo. Queremos simplemente referirnos al científicismo delirante que embarga a estos pseudosabios, representantes de la “ciencia” criolla, carentes de sensibilidad filosófica y prototipos de la incomprensión agresiva y bravucona.

Lo curioso del caso es que el “científicista criollo” se cree una mentalidad super evolucionada por el hecho de rendir culto a las formas más externas de la civilización, o a una ciencia que no ha sabido profundizar y que en él ha cristalizado al estado de superstición. Recordamos a este propósito las mordaces palabras que [José María] Eça de Queiroz pone en boca del personaje principal de su famosa novela **La ciudad y las sierras**, obra que es una sangrienta sátira contra el científicismo. Exclama el científicista: “¡Ahí tienes tú, el fonógrafo!... Sólo el fonógrafo me hace sentir verdaderamente mi superioridad de ser pensante y me separa del bruto”. A cuántos hombres apenas los separa del bruto lo que el filósofo Croce ha llamado en forma contundente los “hechitos”. Para el científicista el “hechitos” decisivo puede ser el fonógrafo, el aeroplano o la fabulosa distancia que nos separa de Neptuno.

Teniendo en cuenta el aminoramiento espiritual que implica el científicismo, no es extraño que quien maneja cifras colosales no haya sido capaz de considerar sin “parti-pris” las ideas enunciadas en una simple glosa y menos percibir su delicadeza emotiva. A fin de que el lector se cerciore de lo injustificado del ataque queremos citar de esa glosa una parte que el señor Gil ha dejado sin transcribir. A continuación

de los párrafos citados por el señor Gil, d'Ors dice, refiriéndose a esos astrónomos que se pasman ante "esas cifras redondas e impotentes":

Olvidan aquellos señores que en cuanto exceden de ciertos límites las cifras, ya no nos producen frío ni calor, por la incapacidad misma en que nos hallamos de podérmolas representar. En rigor llego a imaginar diferencias entre el ricacho de diez millones y otro de cien. Pero ya, entre un ricacho de cien millones y otro de mil millones, la diferencia no me interesa, puesto que no sé representármela. Así tampoco, llego a imaginar en qué podrían cambiar las cosas, ni que sublimidad habría en ello, si la luz de las aludidas estrellas en vez de emplear 36.000 años en llegar a nosotros, empleara 100 mil.

Es evidente que esta verdad, que en forma tan sencilla destaca Xenius, no pueden comprenderla y menos sentirla aquellos que padecen la superstición de los números. Esta superstición de que estuvo libre Pitágoras, el filósofo del astro y del número. ¡Que había que padecerla, este griego magnífico, que en las noches estrelladas y serenísimas de la Hélade, se detenía absorto a escuchar la armonía de las esferas! Para Pitágoras, el rodar de los astros era una música, porque era poeta; y al número, como abstracta noción filosófica, podía tenerlo por una clave para pensar el enigma del mundo, porque era filósofo. ¡Qué lejos de Pitágoras todos estos numerólogos y hechólogos víctimas de la superstición cientificista! Nadie menos apto para experimentar el calofrío de lo sublime matemático, que definió Kant, que ciertos astrónomos que han reducido el infinito a una fórmula y creen, y eso es lo malo, que la fórmula es el infinito. El astrónomo de este tipo está incapacitado en absoluto para comprender, pongo por caso, las profundas disquisiciones filosóficas de Bergson sobre el tiempo matemático y la previsión astronómica. En presencia de estos casos, muy sensibles por cierto, de mutilación espiritual nos place enunciar este pensamiento de Senancour, verdadero apotegma: "Es poca cosa no ser como el vulgar de los hombres, pero es haber dado un paso hacia la sabiduría no ser como el vulgar de los sabios".

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

pero quizás contemplándola puede dulcificar su dolor. No sin emoción recordamos que Jörn Uhl —la oración admirable de Gustavo Frenssen— solía, después de penosas jornadas, abismarse mirando las estrellas con un antejo deteriorado que había comprado en un cambalache. Contemplaba el misterioso cielo de las noches, y en este su profano y poético afán anegaba su dolor de hombre.

Con un acento lleno de nobleza d'Ors ha hecho el elogio de Halley. Cuando todos hablaban del cometa de Halley, él, así nos lo dice en su glosa, habló de Halley el del cometa, de Halley poeta y astrónomo. Quizás el señor Gil haya leído esta glosa que precede inmediatamente (en el orden numérico de las páginas de la obra citada) a aquella que ha provocado su anacrónica indignación.

A propósito de Halley, escribe d'Ors esto que es "demasiado" actual:

El hecho de que un sabio, famoso por sus estudios sobre los cometas, haya sido capaz de cultivar con tanta elegancia la musa antigua, sorprenderá probablemente a muchos de nuestros contemporáneos, que tienen del hombre de ciencia una imagen mutilada y pobrísima, que por desgracia no deja de tener su equivalente en la realidad.

Si el científicismo, cuando se ha llegado a él por la mucha ciencia implica una mutilación del hombre, ¡cuánto mayor no será ésta cuando a él ha conducido la poca ciencia! Las violencias del científicista, contra las cosas que no comprende, no tienen otro origen. Opinará, muy suelto de cuerpo, sobre filosofía porque ha leído a Spencer; Spencer, "el filósofo inglés" es su Biblia. Es muy lógico que para quien no entiende una palabra de filosofía, Spencer sea, por antonomasia, la filosofía.

Remy de Gourmont ha perfilado con la fineza que le es característica, el tipo de "*Celui qui ne comprend pas*". Este tipo definido por Gourmont es inofensivo, no obstante, su grafomanía crónica y su honda superstición por el papel impreso. Dada su inofensividad, nos explicamos que el penetrante escritor francés pudiese retirarse, cuando aparecía su hombre, "a su verdadera vocación: el silencio". ¡Lástima grande que no podamos imitarlo! "*Celui qui ne comprend pas*" es, por eliminación, un producto de los ambientes literarios muy refinados. Es una especie de impuesto que el hombre de sensibilidad paga por su cultura. En nuestro país, cuyo ambiente está cerrado a la comprensión de cualquier filosofía, pulula —junto con otras manifestaciones del criollismo, igualmente inferiores— el científicista criollo, este pseudo hombre de ciencia que porque se ha comprado un buen fonógrafo se cree con el derecho de agredir, sin comprenderlo, a un hombre culto que

ha dignificado su vida por el constante y generoso esfuerzo del intelecto.

Es fuerza, pues, que de vez en cuando abandonemos nuestra verdadera vocación, que es también el silencio, para hacer algunas consideraciones de carácter higiénico tendientes a poner coto a los virulentos desplantes, exentos de toda hidalguía, del maleante cientificismo criollo.

Carlos Astrada

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 18/10/1921].

### La más rica historicidad

Por Heráclito

Y llegó la prueba. No podía tardar. El flamante poeta de Barcelona, aquel que viniera a nuestra Universidad traído en andas por nuestros "liberales reformistas", aquel que vino a hablarnos de la "gatidad" y se fue bien pagado y agasajado, aquel de quien dijéramos la verdad de lo que era y de lo que pensaba, Eugenio d'Ors, el perturbador de mentes ingenuas, acaba de tributarnos la prueba de nuestras afirmaciones, con el artículo publicado anteayer por **Los Principios**, y en el cual, aplaudiendo a Gentile, se proclama partidario de la enseñanza religiosa, porque al decir del disfrazado corifeo del clericalismo "el vivir religioso tiene la más rica historicidad".

¡Valiente argumento!... ¡Como si todo lo que tiene historia fuera digno de enseñanza!...

¿Pero qué nos quiere decir el pseudo-filósofo catalán? ¿Que la enseñanza religiosa es buena porque siempre se ha enseñado? Entonces justo es convenir que esta renovación espiritualista del novecientos, de la cual el señor d'Ors se proclama paladín, se apoya en un hegelianismo histórico, mirando por la espalda, que es forma de visión retrógrada.

¿Afirma acaso que la enseñanza religiosa es buena porque la religión es un fenómeno de gran antigüedad? Grave sofisma de "*ignoratio elenchi*". Ello no es probar la contradictoria lógica, como exige Aristóteles en toda sana refutación.

El señor d'Ors olvida que la enseñanza religiosa nada tiene que ver con la enseñanza de la historia religiosa. Esta es una ciencia, porque relata hechos; y por ser la religión uno de los fenómenos más viejos en la vida humana, la historia religiosa es indudablemente una de las más

importantes ramas de la historia de la humanidad. La rica "historicidad" del vivir religioso es pues sólo un argumento para probar la importancia del estudio de la historia religiosa.

Pero ¿qué tiene que ver esta rama de la ciencia con la enseñanza de la religión en las escuelas?

Ante todo, suprimamos los nominales abstractos, convengamos que, en aquella ya no se enseña "la religión" sino "una determinada doctrina religiosa". Agreguemos que esa "determinada religión" no se enseña tampoco, sino que se inculca. La enseñanza implica demostración; la demostración exige razonamiento y probanza. ¿Y cómo razonar y probar las pretendidas verdades de cada religión que se apoyan en la fe, esto es, en lo contrario de la razón y en la negación y prohibición de la prueba?

Recordemos también que cada religión por principio y por necesidad sustancial niega a todas las otras; que así las religiones modernas, las que ahora se inculcan en las escuelas; niegan a todas las antiguas (aunque algunas se apoyen en los textos de éstas, como el cristianismo que ataca al judaísmo y une el **Nuevo Testamento al Pentateuco**) y concluiremos entonces, reconociendo que casualmente "la enseñanza" religiosa, es una negación de la rica historicidad de la religión.

En verdad, no es concebible que el señor d'Ors por más poeta que sea, incurra en buena fe en tales confusiones.

Pretender que los niños aprendan religión inculcándoles una religión determinada, es como exigir al alumno de botánica que aprenda la rica "historicidad" de una antigua planta venenosa tragando a dos carrillos sus frutos.

Ya lo hemos dicho y lo repetimos una vez más: nuestra pobre humana naturaleza es enormemente egoísta y débilmente racional.

Así como ontogénicamente en nuestros primeros años obedecemos a los impulsos egoístas y sólo en la edad madura sacrificamos éstos a los anhelos racionales, filogénicamente la humanidad en su infancia obedeció exclusivamente al egoísmo, cubriendo su ignorancia con fórmulas propicias a sus deseos, esto es, creando y desarrollando el espíritu religioso. Fue sólo en los últimos siglos, en Jonia, con los albores de la filosofía, que la humanidad se inició en el camino de la verdadera racionalidad. Desde entonces todo el mundo del pensamiento ha quedado dividido en dos grandes ejércitos en eterna lucha: Ciencia y Religión.

En el primero militan los que saben que esta vida es una anécdota definitiva y que sólo la sabiduría nos la puede tornar agradable:

Demócrito, Epicuro, Aristóteles, Galileo, Darwin, Bacon, Spencer... todo el positivismo. En el segundo militan los que creen que esta vida es un tránsito, que embotellada en el cuerpo como un pimiento precioso tenemos un alma que irá a otra parte, después que desaparezca nuestra naturaleza corruptible (paraíso de ángeles o de huríes, mariposeo por las estrellas...); ejército que como el camaleón cambiando de colores se llama a veces "clericalismo", a veces "filosofía espiritualista", a veces "conceptualismo trascendental", a veces "intuicionismo", a veces "teosofismo", a veces "novecentismo"...; y bajo todas estas formas viene peleando desde hace siglos contra toda ciencia, contra todo progreso, contra toda civilización. Sus huestes fundadas en que la razón es débil, en vez de auxiliarla, procuran destruirla como el viajero que en la noche oscura de la ignorancia, procura extinguir a pedradas inútiles la única estrella que puede servirle de guía, ellas fueron las que trajeron la confusión en la dialéctica griega, las que capitaneando a los bárbaros del Norte y tormentando en las catacumbas destruyeron la grandeza romana, las que en la Edad Media colocaron una enorme piedra para tapar la salida de todo pensamiento innovador, ellas sin las mismas que actualmente aprovechando el estado enfermizo que la guerra puso en todos los corazones, pretenden sembrar en ellos el odio contra la maravillosa obra del ochocientos.

El caso d'Ors nos presenta una confirmación más de nuestra tesis. Bastó que oyéramos de sus labios un pronunciamiento en favor del espiritualismo, para que lo consideráramos *a priori* un miembro del ejército destructor de la ciencia y partidario de la religión. La confirmación *a posteriori* de nuestra sospecha, pueden leerla los interesados en el artículo de **Los Principios**.

En dicho artículo está contenida la más rica "historicidad" del caso d'Ors y de los novecentistas que ingenuamente lo apoyaron, pretendiendo ser al mismo tiempo antirreligiosos y espiritualistas, que es lo mismo que pretender ponerse al mismo tiempo el mismo traje del revés y del derecho. Claro está que como d'Ors negaba el principio de contradicción, esta postura del traje le parece factible.

Para concluir debemos confesar que esta manifestación del señor d'Ors no nos resulta novedosa, pues mientras los "antirreligiosos espiritualistas" de Córdoba le aplaudían y vituperaban al autor de estas líneas porque les atacaba a su ídolo, en una callejuela oscura de esta ciudad, media hora antes de dar el "maestro" su última conferencia, nos declaraba sinceramente que hoy por hoy en el mundo los jesuitas son los únicos depositarios de la ciencia verdadera.

Heráclito [seud. de Martín Gil].

[La voz del Interior, Córdoba, 14/11/1923].

## Con motivo de 'La más rica historicidad'

Por Astarac

### El positivista del antifaz — El milagro de la azotea y la teoría de la esponja

Un positivista primerizo, que pretendió ocultarse bajo el seudónimo de "Heráclito", arrojó vez pasada, por mampuesta, unos cascotes a Eugenio d'Ors.

Hoy la emprende de nuevo contra el literato catalán, porque éste ha elogiado en una glosa —reproducida por un diario clerical— la enseñanza de la religión, implantada en las escuelas de Italia, por Giovanni Gentile, filósofo y ministro.

Por este motivo circunstancial, "Heráclito" retoma su actividad "filosófica" en un artículo publicado en **La Voz del Interior** de ayer.

No nos interesa la glosa del señor d'Ors, ni mucho menos la refutación de "Heráclito", que es una mala pieza ejecutada a cuatro manos en la pianola del cientificismo manido. Queremos, simplemente, referirnos a la alusión que nos dirige al final; alusión que demuestra o la incomprensión o la mala fe de este "Heráclito" local que, porque se ha subido a la azotea de su casa, se cree en una Vida de Jonia. (¡Ah la influencia perniciosa, por lo exclusiva, de los manuales de Filosofía!).

Habla "Heráclito" de que "los *antirreligiosos espiritualistas* de Córdoba le aplaudían (a d'Ors) y vituperaban al autor de estas líneas (al positivista del antifaz... griego), porque les atacaba a su ídolo". Pues bien, uno de éstos, que él —sin entender bien lo que es el espiritualismo ni lo que se designa con el nombre de religiosidad— llama "antirreligiosos espiritualistas", publicó en el número del **Boletín de la Facultad de Derecho** correspondiente a septiembre de 1921 (es decir, durante la permanencia de d'Ors en Córdoba) un ensayo crítico sobre la pretendida filosofía de d'Ors. Esta publicación fue anterior a la que la misma persona hizo en **La Voz del Interior** de fecha 18 de octubre del mismo año, en la cual le decía unas cuantas verdades a un "genio" cordobés que, porque tenía en su casa una vitrola o un teodolito, se creía con derecho para ofender (en un artículo publicado en un diario metropolitano, y en el cual el señor del teodolito volcaba el mismo positivismo turbio de que adolece "Heráclito"), a la persona de Eugenio d'Ors, llevándole una embestida científica al estilo criollo.

En el ensayo aparecido en el **Boletín** se decía, criticando la "doctrina filosófica" de d'Ors (y ésta fue una de las pocas críticas serias que se hizo en el país a la **Filosofía del hombre que trabaja y que juega**):

De modo que la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** podemos encuadrarla perfectamente —en lo que tiene de elaboración conceptual— dentro del criterio pragmatista; y cuando ella deja de ser utilitaria es para traducirse en un estetismo filosófico, en lo que Kant llama Filodoxia. Según Kant, los que adoptan esta actitud frente a los problemas 'no tienen otro propósito que desprenderse de las trabas de la ciencia, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la Filosofía en Filodoxia'.<sup>1</sup>

Más adelante, se agregaba:

En síntesis, la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** se mueve entre la ciencia y el arte; es un pragmatismo aliado a un estetismo. Cuando no se identifica con lo que la ciencia tiene de utilitario, se contenta, para satisfacer 'un apetito de emoción', con jugar con los temas científicos y metafísicos.<sup>2</sup>

Y en este mismo ensayo su autor se apoyaba, para objetar las ideas de d'Ors, en una posición filosófica definida, que quizás no comprenda "Heráclito":

Xenius, al enunciar su teoría, prescinde de los resultados y del rumbo que para la especulación filosófica conquistara el criticismo kantiano, que echó las bases de un "humanismo de la cultura". En este humanismo de la cultura, de raíz kantiana, están perfectamente caracterizadas las tres direcciones en que el pensamiento filosófico va forjando —mediante un método en concordancia con la índole del problema general— una explicación sistemática de la obra de la cultura humana.

Quien suscribió lo ya citado, ¿podía tener por ídolo a Eugenio d'Ors?

Pero hay todavía algo más. En el artículo al que nos hemos referido, publicado en **La Voz del Interior**, se hacía esta salvedad: "En otra parte, (es decir, en el **Boletín**), hemos ya apreciado, desde un punto de vista crítico e impersonal, la doctrina de Eugenio d'Ors. Señera y honradamente hemos formulado nuestra discrepancia con los postulados centrales de la filosofía que él propugna".<sup>3</sup>

1 Carlos Astrada, "En torno de la **Filosofía del hombre que trabaja y que juega**", en **Boletín de la Facultad de Derecho**, año 10, n° 2, septiembre de 1921, p. 11.

2 Carlos Astrada, "En torno de la **Filosofía del hombre que trabaja y que juega**", *op. cit.*, p. 13.

3 [Nota editorial: Ver "Los filisteos...", *op. cit.*].

Ante lo que hemos documentado y que cualquiera, a su vez, puede comprobar, ponemos al señor "Heráclito" a elegir entre dos cosas: unas entendederas muy cerradas o una excelente mala fe.

Examinando rápidamente el texto que, con visible incompetencia, trata don "Heráclito", comprobamos, una vez más, que este positivista primerizo, lo mismo que *monsieur* Jourdain, hablaba en prosa sin saberlo, hace la mala metafísica del positivismo (en este caso concreto, materialismo), sin darse cuenta de ello. Esto nos demuestra que "Heráclito" ignora que en filosofía la palabra positivismo —introducida por Comte— tiene dos acepciones. Así, actualmente se designa con la expresión de positivismo dos cosas muy distintas. El positivismo puede ser un sistema metafísico o religioso, o un criterio de investigación filosófica o científica.

"Heráclito" entona un himno a la Ciencia (la escribe con mayúscula) y a la experimentación, usando, equivocadamente, la palabra positivismo en el primer sentido apuntado. Es un caso de reincidencia que nos dice que "Heráclito", a pesar de su ridículamente pretencioso seudónimo, se sigue bañando en las mismas aguas turbias.

Le hacen decir en una supuesta entrevista —y muy bien puede haberlo dicho, ya que se trata de un hombre de tanta cultura como mordacidad— a nuestro amigo el profesor Alberini: "¿No le parece que cuando esa gente (se refiere a los cultores de la metafísica del positivismo), expone a Comte da la impresión de tener un cerebro comparable a esas esponjas sucias que absorben el agua limpia y la devuelven sucia?".

Si tal sucede con los que exponen el positivismo absorbiéndolo en sus fuentes, ¿qué no sucederá con el señor "Heráclito" que "expone" las ideas positivistas de cuarta o quinta mano, es decir, las exprime después de haber pasado por sucesivas esponjas?

Croce pone en solfa, muy bien, a los que él llama frailes del altar y frailes del laboratorio. Estos últimos son los teólogos al revés.

Para nosotros "Heráclito" es un fraile de laboratorio, es decir, de la azotea, desde donde, de vez en cuando, su esponja sucia devuelve un agua en estado de putrefacción... "filosófica".

Para terminar, debo decirle a "Heráclito" que firmo las líneas precedentes con un seudónimo, porque él sabe a quién alude, y yo sé a quién contesto.

Astarac [seud. de Carlos Astrada].

[La Voz del Interior, Córdoba, 15/11/1923].

## Comentarios a "Heráclito, el inexistente"

Por Carmides

### I

Toda la Filosofía se divide en dos partes, de las cuales una, hablan los *científicos*, y otra los *religiosos*. Estas gentes se diferencian entre sí en la inteligencia y en la cultura. Les separa Dios y les separa la idea de verdad. De ambos los más tontos son los científicos porque están muy lejos de la inteligencia y padecen de una enfermedad que Leibniz llamaba *psitacismo*. Se llaman éstos positivistas y sitúan al mundo en la esfera palpable de sus ropas menores. La parte que dijimos ocupaban los *religiosos* empieza en el hombre y termina en Dios. "Entiendo por eternidad la existencia misma en tanto que es concebida como consecuencia necesariamente de la sola definición de una cosa eterna".

### II

Entre todos los *científicos*, el hombre más distinguido y rico era "Heráclito" que, ambicionando nombradía mental, intentó formar una conspiración filosófica (?), bajo el gobierno rectoral del rey Canguro, en contra de Eugenio d'Ors. Decíales, a quienes le escuchaban, difíciles palabras que querían ser críticas y no eran sino psitacismos groseros, hijos legítimos de su insensibilidad absurda. Y aunque no logró su objeto, logró que tal o cual analfabeto con rótulo de "liberal del año 18", transformado en eco fiel, repitiera aquí y allá, lo que él, a su vez, había repetido. Para fortificar "Heráclito" sus argumentos viejos y gastados, recurrió a un hombre que, en virtud de la calidad intelectual del pueblo a donde vivía, pasaba por sabio. Este hombre, dueño de esa poderosa voluntad característica de los que no tienen nada que hacer, había medido todo el cielo visible y sabía el nombre de casi la totalidad de los astros. De cuando en cuando hacía pronósticos y, según cuentas las crónicas, en 20 años acertó una vez.

"Heráclito" le antepuso "el mensurador aéreo" a d'Ors esperando que, de esta manera, su conspiración encontraría conspiradores. Pero el asunto resultó cambiado. Graves *religiosos* le salieron al encuentro, destruyeron al solitario conspirador "Heráclito" y dejaron al mensurador reducido a su estricto valor: un átomo.

### III

Pero corrió el tiempo. Y aunque "todo se mueve, nada persiste", "Heráclito" aparece de nuevo en el escenario de la antigua escaramuza.

Una declaración de d'Ors sobre la actuación de Gentile empuja al conspirador de otrora hacia peligrosos decires. Empotrado en su

pasada actitud quiere la guerra y quiere hacerla solo. Como el rey Canguro ha muerto, como los "liberales del 18" han abandonado sus pujos intelectuales reduciéndose a la laboriosa tarea de conseguir el título universitario que les alimente cómodamente, como "El mensurador del espacio" se ha perdido en el vacío sin fin, "Heráclito" se afirma sobre sí mismo, antropocéntrico él, y arremete, Comte en mano, contra sus enemigos religiosos.

#### IV

Sabido que fue, por éstos, la andanada de "Heráclito" se dieron a pensar en grave problema. ¿Es posible la palingenesia?, ¿es posible que se realice en las cosas inanimadas?... Estas preguntas les preocuparon hasta el punto de hacerles olvidar el mundo y sus gusanos, pero hombres también, y por ello privados de alcanzar perfección, afirmaron, fielmente que aunque en su primera parte no podía resolverse axiomáticamente el asunto, en cuanto a la segunda declaraban a la palingenesia en absoluto imposible.

Y dejaron a "Heráclito" revolverse sobre sí mismo solitario en medio del espacio mensurado por su amigo desaparecido...

Carmides [seud. de Carlos Astrada].

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 15/11/1923].

### La más rica historicidad continúa

Por Heráclito

Con motivo de nuestro artículo de antes de ayer, no podemos menos que comentar con benévola sonrisa, la actitud asumida por uno de los tantos del montón "antirreligioso-espiritualista" que en el día de ayer despliega en un largo artículo sus apreciables cualidades de boxeador gramatical.

A este respecto haciendo gala de adjetivos comunes, principia por considerarse aludido por nosotros, en lo cual no le otorgamos más derecho que los que él mismo ha querido atribuirse.

En el referido artículo el tal señor Astarac, (porque del insulso Carmides hacemos "tabula rasa") elude toda cuestión de fondo. Principia declarando que no le interesa la glosa del señor d'Ors, en lo cual estamos perfectamente de acuerdo, con la diferencia de que a nosotros ni tan siquiera nos interesa la personalidad del señor d'Ors, mientras

que nuestro inesperado contrincante, nos manifiesta haber estado muy preocupado con la **Filosofía del hombre que trabaja y que juega**, a tal punto que ha hecho una de "las pocas críticas serias que se hicieron en el país", elogio que aunque va por su exclusiva cuenta, representa para nosotros un autovituperio, por cuanto nos demuestra que hay en el señor Astarac una lamentable predisposición a perder el tiempo en críticas inútiles.

Continúa manifestando el filósofo espiritista que nos ocupa, que no le interesa tampoco nuestra refutación a la opinión del señor d'Ors, con lo cual nos demuestra que elude también toda discusión sobre la conveniencia o inconveniencia de la enseñanza religiosa.

A juzgar por los términos de su exposición, parece que lo único que le interesa es que nosotros nos declaremos positivistas, a cuyo efecto se empeña en contarnos lo que es el positivismo y el origen de dicha palabra. Nosotros le agradecemos la oportunidad que nos presenta con sus valiosas enseñanzas para comunicarle que según enseña la lógica, los conceptos no se definen por las palabras, sino que las palabras se definen por los conceptos. Que en este sentido un término que en su origen tuvo una significación determinada, puede cobrar para quien sabe aprovechar las palabras en servicio de sus ideas un valor y una determinación más general. A propósito, en nuestra enumeración de los positivistas que hacíamos en nuestro artículo de antes de ayer, eliminamos el nombre de Comte, quien en el positivismo (considerando a éste como la doctrina de la Ciencia, opuesta a todo espiritualismo religioso), sólo representa un valioso factor.

Indudablemente que, los que leen y aprenden de memoria la historia de la filosofía sin ningún esfuerzo de síntesis, seguirán repitiendo siempre las mismas vistas y darán siempre la misma significación a las palabras; todos éstos seguirán creyendo que la actual renovación espiritista, representa una gran novedad en el mundo y seguirán creyendo, por ejemplo, que el actual idealismo es el mejor derivado de los postulados kantianos, sin comprender que lo más original de Kant no está en su "conceptualismo trascendental" que en nada trasciende y que sólo a Platón resucita, sino en su "criticismo" y que en este sentido Spencer es más neokantiano que todo el neokantismo idealista alemán del siglo pasado y el español de nuestros días, que como lógica consecuencia de las vinculaciones raciales [sic, racionales], está retoñando entre nosotros en ejemplos dolorosamente espúeos de los cuales el señor Astarac es un ejemplo recomendable.

Esta digresión sólo servirá para poder confirmar que es necesario comprender la historia de la filosofía como todas las historias, no creyendo que las evoluciones sociales se producen por el resultado de un hombre, de una batalla, o de un neologismo, sino que hay en el

fondo de la vida de la humanidad, como en la vida de los individuos un gran torrente subconsciente, biológica y psicológicamente explicable, y en el cual sólo tenemos conciencia del leve burbujeo de sus espumas.

Es por ello que debemos reconocer en el orden del pensamiento, una misma tendencia que a través de los siglos, más o menos lúcida, siempre ha fulgurado bajo la faz de distintas doctrinas y contra la cual en el orden de la afectividad, los enemigos del pensamiento han luchado siempre bajo distintas denominaciones desde el Moisés religioso de la Biblia, pasando por Mahoma y d'Ors hasta ese otro Moisés que bajo el nombre de Astarac nos ocupamos ahora también de recoger del río de Heráclito a donde ha sido abandonado por su suerte dentro de una canasta de biblioteca.

Para concluir solo nos resta decir al señor Astarac que no insista en procurar convencernos de su espiritualismo; que nosotros en recompensa tampoco insistiremos en convencerlo de que lo único que vale es la razón y la ciencia, que la metafísica sólo es posible como una culminación provisoria y siempre inestable de los últimos principios de aquella, que el idealismo como doctrina filosófica es sólo útil a manera del agua químicamente pura como producto de farmacia; que el verdadero idealismo es el del agua pura de gérmenes nocivos, apta para el consumo general de las gentes, la que nace fresca y cristalina de las vertientes, entre las piedras duras de la vida práctica...

Este es nuestro ruego en obsequio a la brevedad. Nosotros ignoramos quién sea nuestro contrincante, pero tenemos la referencia por propia declaración, de que es un señor que posee como una preciosa mercadería destinada al paraíso de ángeles o de huríes, un gallardo pimiento embotellado en su cuerpo corruptible. Con estos datos creemos que de encontrarlo hemos de reconocerle, y en ese caso declaramos con toda sinceridad que en obsequio a la paz y concordia que debe reinar entre los principios cristianos, le respetaremos el pimiento facturado hacia aquellos pares desconocidos.

Heráclito [seud. de Martín Gil].

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 16/11/1923].

## Heráclito continúa exprimiendo su esponja...

Por Astarac

### El positivista del antifaz hace fajina en el ejército de la "Ciencia"

La esponja de "Heráclito" sigue goteando agua muy turbia... En su artículo de réplica, que es otra mala "ejecución" a cuatro manos en la pianola científicista, nos dice que eludimos "toda cuestión de fondo", y también "toda discusión sobre la conveniencia o inconveniencia de la enseñanza religiosa".

Ciertamente, no nos interesaba discutir con "Heráclito" sobre una cuestión que él ha revelado no entender. Ha disparatado audazmente sobre ésta porque prescinde de otra cuestión, también de fondo: el examen filosófico del problema religioso.

Pero es que el esponjoso "Heráclito" ya tenía resuelto, gracias a su anticlericalismo de bachiller, este último problema. Porque había tragado esta píldora, suministrada por algún *monsieur* Homais local se pronuncia, de una manera tan poco filosófica, contra el valor que puede tener la religión en lo que Nartorp llama "el problema de la formación humana".

Con una "ideología" de sargento venezolano y un énfasis tropical, nos dice que "el mundo del pensamiento ha quedado dividido en dos grandes ejércitos de eterna lucha: Ciencia y Religión. En el primero militan *los que saben* (el subrayado es nuestro) que esta vida es una anécdota definitiva y que sólo la sabiduría puede tornarla agradable ("Heráclito" llama "agradable" al grito epicúreo de "comamos y bebamos que mañana moriremos"). Demócrito, Epicuro, Aristóteles, Galileo, Darwin, Bacon, Spencer... todo el positivismo. En el segundo militan los que creen que esta vida es un tránsito, que embotellada en el cuerpo como un pimienta precioso tenemos un alma que irá a otra parte, después que desaparezca nuestra naturaleza corruptible". (¡¡¡Nótese la mala construcción de este último período a causa de la cual resulta Heráclito un animista-materialista!!!).

Como se ve, el primer ejército, en el cual "Heráclito" hace fajina intelectual, sabe que el alma, o lo que sea, perece con el cuerpo. ¡Qué ejército tan creyente, el de la Ciencia o qué "Ciencia" más creyente la de este ejército!

Por lo demás, ambos ejércitos, desplegados en línea de combate por el bélico "Heráclito", están en una posición de fe. Quizás, este Jourdain del positivismo no alcance a comprender que no son

dos ejércitos de los que se trata, según él, sino de uno solo cuyos componentes tienen distinto signo.

Pero debemos hacer una salvedad respecto a lo ya citado. "Heráclito" complica en su lío a algunos nombres ilustres en la historia del pensamiento humano, como los de Demócrito y Aristóteles. El primero concebía un alma, cuya constitución no es, ciertamente, la misma que le asigna el espiritualismo. "El alma —dice Demócrito— está formada de átomos sutiles, lisos y redondos como los del fuego; estos átomos son los más activos de todos y de su movimiento, que penetra por todo el cuerpo, nacen los fenómenos de la vida". Y Lange —de cuya **Historia del materialismo** tomo esta cita—, comentando esta concepción del filósofo de Abdera, escribe: "Demócrito reconoce, por tanto, una diferencia entre el alma y el cuerpo, que no será muy del agrado de los actuales materialistas". Ya ve "Heráclito" como Demócrito no es del ejército en cuyas filas él está haciendo la conscripción "filosófica". A Aristóteles tampoco puede incluirlo en ellas, porque el *ateísmo* de "Heráclito" no sería capaz, con su táctica criolla, de arrasar la concepción aristotélica de Dios, es decir, la idea del *primer motor*. Esta idea del filósofo de Estagira explica que su pensamiento haya influido tanto en la filosofía escolástica medieval, no obstante, la adulteración que los teólogos de esta época, y aún de las posteriores, hicieron de las ideas de Aristóteles. Además, Aristóteles concebía un alma, aunque no le reconociese existencia propia independiente del cuerpo, constituyendo ambos un proceso vital.

Respecto a Spencer —a quien Heráclito incluye en el ejército de la "Ciencia" — digamos que está bien incorporado porque a pesar de su agnosticismo *terre a terre*, el Incognoscible que él ha forjado se parece mucho al dios de los espiritualistas.

Decía a "Heráclito" que no entraría a discutir sobre "la conveniencia o inconveniencia de la enseñanza religiosa", sencillamente porque existe un problema previo —el religioso desde el punto de vista de la filosofía— que él, muy suelto de cuerpo, ha solucionado tragándose una píldora.

El fenómeno religioso ha existido siempre, bajo diversas formas, y actualmente es un hecho. La filosofía lo enfoca y trata de determinar su naturaleza, de discutirlo y analizarlo.

Un buen positivismo, consciente de su posición no puede menos que reconocer este hecho. Para demostrarle a "Heráclito" que su posición implica una metafísica negativa e inconsciente, acudiremos a la palabra de los positivistas de buena ley, es decir de los más destacados. Así Stuart Mill, en sus **Estudios sobre la religión**, nos dice:

La actitud racional de un pensador frente a lo sobrenatural, tanto en la religión natural como en la revelada, es la del escepticismo: es decir, una actitud que no es ni la creencia en Dios ni la del ateísmo, y damos el nombre de ateísmo, tanto a la forma negativa como a la cara, la negación misma de la existencia de un Dios, es decir, no solamente a la doctrina que niega dogmáticamente su existencia, sino a la que niega que haya ninguna prueba en pro ni en contra, lo que casi siempre equivale en la práctica a la negación misma de la existencia de Dios.

Y Stuart Mill, a continuación, agrega:

“Me parece que se hace una cosa legítima y sostenible desde el punto de vista filosófico, dejándose llevar por la esperanza relativa al gobierno del universo y al destino del hombre después de la muerte, sin dejar de reconocer, como una verdad cierta, que no tenemos razones para hacer otra cosa que esperar”.

[Émile] Littré, por su parte, dice: “A despecho [de algunas apariencias, la filosofía positivista no acepta el ateísmo. En realidad, el ateo no es un espíritu emancipado, es aún a su modo, un teólogo, tiene una explicación de la esencia de las cosas”. El autor de estas líneas se limita a transcribir estas opiniones autorizadas, sin abrir juicio sobre las mismas, para que el señor “Heráclito” se informe un poquito.

De Comte sólo diremos que, aparte de su *leit-motiv* antimetafísico, ha opinado mucho, sin criterio científico, sobre cuestiones de diversa índole, y también ha divagado *a priori*. Le subrayaremos a “Heráclito” para muestra, esta opinión sobre la Iglesia Católica vertida por el Sumo Sacerdote del Positivismo. Describiendo con entusiasmo la organización eclesiástica de la Edad Media dice que “es, en conjunto, la obra maestra política de la sabiduría humana”. ¿Qué le parecerán al señor “Heráclito”, estas veleidades “clericales” —como él diría— de Comte?

Para redondear este aspecto de la cuestión quiero hacerle a “Heráclito” una cita (que es un saco que a él le cabe) de **La filosofía de la religión** de Höffding, obra que tengo en mucho aprecio por la independencia y penetración filosófica de su autor. Dice Höffding en el prólogo de su obra:

La religión no es verdaderamente una hipótesis necesaria para la guía de la vida moral, pero puede aumentar el valor y la energía de esta vida. He aquí

el resultado final: la religión es una forma de la vida espiritual que —si no se quiere disminuir la fuerza de esta vida— no debe desaparecer, sin que se desarrolle en su lugar una forma de vida nueva y equivalente. La cuestión esencial consiste en saber si tal forma es posible. Mis consideraciones se dirigen, de una parte, contra los dogmáticos llenos de seguridad, y de otra, contra los libres pensadores contentos de sí mismos. “Profetas por la izquierda, profetas por la derecha”. El problema está entre los dos partidos, y ambos lo temen, cada uno a su manera.

Y yo agregó que el conscripto “filosófico” “Heráclito” no lo comprende.

Veamos ahora lo más ligeramente posible, la réplica que intenta “Heráclito”. Este señor no [sic] ha insistido, ante las pruebas que he aducido en contra, en presentarme como d’Orsiano. Se ha callado al respecto, evidenciando que su mala fe se identifica con sus cerradas entendederas.

En lo que se refiere a lo que ya dije sobre las dos acepciones filosóficas, vigentes, de la palabra “positivismo”, “Heráclito” me retruca incurriendo en grave error. En su primer artículo, en el que, con singular denuedo, se incorporaba, al ejército de la “Ciencia” (a esta palabra él la escribe con mayúscula, yo la pongo en comillas en vista del concepto que el conscripto tiene de la ciencia) se declaraba positivista. Entonces lo incluí de acuerdo a los conceptos emitidos por “Heráclito”, en una de las acepciones de la palabra. Él se creía positivista en un sentido, y yo lo clasifiqué en el que en realidad le correspondía, —es decir en la mala metafísica del positivismo. En filosofía, señor “Heráclito”, los conceptos una vez analizados, pueden traducirse estricta o ampliamente, en una palabra. De ahí la clasificación de los sistemas y las doctrinas filosóficas.

Es algo más que la definición que estudia la lógica formal, seguir la lógica que repite de memoria “Heráclito”, en una cátedra que tiene no sé dónde. Pero yo, al definir la posición “filosófico-militar” del positivista del antifaz, lo he hecho de acuerdo, en gran parte, al principio lógico que “Heráclito” enuncia con el objeto de hacer de dómine y epatar al público profano.

“Heráclito”, insistiendo en esto de las acepciones filosóficas, de las palabras, dice: “...un término que en su origen tuvo una significación determinada, puede cobrar para quien sabe aprovechar las palabras un servicio de sus ideas, un valor y una determinación más general”. Reconocemos, en esto, el acierto de “Heráclito”. Así como el positivismo ha cobrado un nuevo significado en el pragmatismo de James, en el relativismo moral de L. Lévy-Bruhl, el positivismo realista de Wundt, el monismo positivista de Foullée y Guyau; del mismo modo el positivista

del antifaz ha enriquecido la palabra con un nuevo contenido que podríamos designar con el nombre de "militarismo filosófico" (por lo de los ejércitos) o "filosofismo militar".

Lo del "conceptualismo trascendental... que sólo a Platón resucita" es otro error de "Heráclito". Hay algo de Platón en Kant, sin duda; pero en Kant hay algo nuevo y muy importante, que no se lo digo al "militarista filosófico" para que él lo descubra, si es capaz.

Dice "Heráclito" que en el sentido criticista "Spencer es más neokantiano que todo el neokantismo idealista alemán del siglo pasado". Semejante disparate sólo puede afirmarlo, quien, como el positivista del antifaz... griego, demostró su insolvencia filosófica en la apología que pretendió hacer del "glorioso criollo" del fonógrafo.

Spencer confiesa que cayó en sus manos en el año 1887 una traducción de la **Crítica de la razón pura**, pero que no leyó más que las primeras páginas y dejó el libro. Pretendía Spencer que las premisas eran falsas y que, por consiguiente, también las conclusiones tenían que serlo. En realidad, Spencer dejó de leer la **Crítica de la razón pura** porque no la entendió. En esta obra el filósofo de Königsberg demostró acabadamente que la Metafísica no podría hacerse como ciencia.

En cambio, Spencer, el "mecánico metido a filosofar", como dijo de él Papini, creó un Incognoscible, entidad metafísica negativa que no obstante, se identifica con la divinidad de los escolásticos. Así como éstos dicen que Dios se manifiesta en sus obras, haciéndose de este modo presente entre los hombres —Spencer nos cuenta, con unción dogmática, que lo Incognoscible se manifiesta en lo Cognoscible. Y éste es el filósofo que "Heráclito" pretende presentar como más criticista que los neokantianos, muchos de los cuales son simplemente kantianos.

A pesar de la profusión de las obras de Spencer —muy pocas de las cuales pueden leerse hoy con provecho—, créanos señor "Heráclito", que el "mecánico" inglés lo que mejor sabía hacer era jugar al billar.

Para terminar con el señor "Heráclito" y su "conscripción filosófica" voy a decirle que del río de Heráclito nadie recoge a nadie; pero de la acequia fangosa que pasa por un "Estudio" jurídico y de la cual la esponja de "Heráclito" absorbe agua turbia para devolverla en estado de putrefacción... lógica, nada menos que en una cátedra, él será recogido por una policía literaria, el día que ésta exista, para darle salida a una cámara séptica por una cloaca.

Astarac [seud. de Carlos Astrada].

[La Voz del Interior, Córdoba, 17/11/1923].

## La más rica historicidad espiritista

Por Heráclito

### El señor del Pimiento continúa...

Más muerta por su mala causa que por nuestras buenas artes, el *alma* del señor Astarac continúa divagando por todos los lugares comunes de la literatura y de la filosofía.

En su artículo de ayer vuelve otra vez a clasificarnos de "cientificistas", palabra que mucho le agrada a juzgar por el uso y abuso que hace de ella; y que nosotros, como los decadentistas franceses no tenemos ningún inconveniente en tomar la palabra que nos arroja como insulto, por bandera de combate. Sí, señor Astarac; somos y nos declaramos científicistas si por ello se entiende amar y proclamar la Ciencia como el objeto más digno de preocupación y que, más enaltece a nuestra pobre humanidad. Desprovistos de todo afán antropocéntrico, residuo que en nuestra civilización aún perdura como una herencia de los primitivos instintos egoístas del salvaje, consideramos el amor impersonal a la sabiduría muy superior al amor de sí mismo, causa fundamental de toda creencia espiritista, y de todo teísmo en el cual se subordina la primera causa a la voluntad y al capricho de nuestro pimiento interior.

Existe en su mentalidad, estimado señor Astarac, una tal nebulosa que no podría destruir el más radiante sol del mediodía. En su propósito muy loable de instruirse ha principiado a sembrar en su pensamiento una gran cantidad de autores y de obras; pero ha olvidado limpiar previamente el campo, y he aquí que su cosecha intelectual se encuentra perdida entre la maleza de sus instintos y creencias originarias, de tal manera que no habrá agricultor capaz de poder limpiar sus enmarañados conceptos.

Lamentamos de todo corazón esta hipertrofia de sus pensamientos y sólo así nos explicamos cómo hasta ahora en los artículos que lleva publicados, no ha emitido todavía una sola opinión personal. Si Ud. hubiera nacido sastre, mucho habría ganado en la época de carnaval fabricando trajes de arlequín, a juzgar por la habilidad que tiene para juzgar retazos de distintos colores (léase "autores") y formar con ellos todo un artículo de dos columnas, haciendo gala de erudición. Sepa el señor Astarac que juntar autores, nos es también muy fácil y cómodo; pero no olvide que el pensamiento como todo fenómeno psicológico es exclusivo y excluyente y de esta manera quien desarrolla el pensamiento ajeno, no puede al mismo tiempo desarrollar el propio.

A este respecto hacemos notar que el señor Astarac cita a Natorp, a Demócrito, a Lange, a Aristóteles, a Stuart Mill, a Littré, a

Comte, a Höffding, a Spencer, a Papini, etc, sólo transcribiendo sendos párrafos sin ninguna coordinación, como si se tratara de formar un "pot-pourri" filosófico-musical en un escenario de "music-hall" donde un saltimbanqui realizara equilibrios con un enorme pimiento espiritual.

Es así como, sin saber lo que es el epicureísmo y confundiéndolo lamentablemente con la escuela anterior de Arístides de Girene, que excluía el factor tiempo y la subordinación a los placeres, transcribe como grito epicúreo la frase "comamos y bebamos que mañana moriremos"; es así como, trae a colación el problema del "teísmo" confundiéndolo con el problema religioso y como si el antiespiritualismo o la irreligiosidad debieran ser fatalmente ateas.

Vamos a procurar desenmarañar los pensamientos confusos del señor Astarac. El ateísmo como principio es solamente la creencia en la existencia de una primera causa. Nada más. La religión es un fenómeno de sentimiento que importa dogmatismos, liturgias y postulados morales. La moral de las religiones en nada interesa porque no es más que la moral de los pueblos y de las épocas donde una determinada religión fermenta. La liturgia es el conjunto de formalidades exteriores (iglesias, medallas, agua bendita, hostias, etc.), que el sentimiento religioso como el sentimiento de la justicia y todos los demás sentimientos, necesitan para revestir ante el pueblo ignorante un aspecto concreto. El dogmatismo es el conjunto de creencias generalmente contrarias a la razón y sobre las cuales se prohíbe todo razonamiento, y que forma por decir así, la médula del fenómeno religioso. La primera creencia de todos los dogmatismos religiosos, es el teísmo.

Como el señor Astarac comprenderá ahora, la religión tiene con la filosofía sus puntos de contacto, con la diferencia que la filosofía se limita a expresar la posibilidad de la existencia de una primera causa o se abstiene de afirmarla (escepticismo de Stuart Mill, "primer motor" de Aristóteles, "incognoscible" de Spencer, etc., etc.), y en cambio la religión acepta como creencia la existencia de dicha primera causa, le asigna todos los atributos que le parece (omnipotencia, suprema justicia, unidad y trinidad, viaje por los caminos de Judea, etc., etc.), y termina en su afán egoísta por subordinarla a los caprichos humanos (digestión de la divinidad por medio de la eucaristía, construcción por la divinidad de un paraíso para nuestro "confort", creación por la divinidad de un alma dentro de nuestro cuerpo para que podamos continuar viviendo después de la muerte, etc., etc.); y es en este sentido que todo teísmo religioso se coordina con el espiritualismo y viceversa todo espiritualismo degenera en exigencias cada vez más grandes a la divinidad.

Mal trae, pues, el señor Astarac a colación el problema del ateísmo como si todo positivismo o toda irreligiosidad debieran ser fatalmente atea. Y no nos explicamos cómo, sabiendo que Aristóteles

era un "vitalista" en el buen sentido de la palabra, sin admitir la independencia del alma y del cuerpo, no se explique que haya podido admitir la idea del "primer motor", sin dejar de ser materialista; pero confiamos que después de nuestras explicaciones habrá comprendido el asunto.

Agrega el articulista que nosotros nos hemos callado ante las pruebas que ha aducido de que no es d'Orsiano. Como nosotros en ninguna parte hemos dicho que lo fuera, nada teníamos que replicar y por el contrario le declaramos que nos complacemos vivamente de su confesión que comporta un verdadero arrepentimiento.

Nosotros ignoramos la fecha en que Spencer haya leído a Kant, lo cual es un detalle que no nos interesa; ni hemos pretendido afirmar que Spencer lo haya leído. Solamente decíamos que en nuestro concepto, haciendo un estudio personal en la historia de la filosofía, Spencer, sin ser discípulo de Kant, ni mucho menos, exagerando el criticismo hasta el mundo moral donde se detuvo Kant con su "imperativo categórico", quizás por razones de Estado, era sin duda el verdadero continuador del criticismo kantiano que es el verdadero mérito del filósofo alemán, y no su conceptualismo que, al admitir como una intuición subjetiva el tiempo y el espacio, conduce fatalmente al idealismo espiritualista, cauce por donde ha seguido todo el rebaño neokantiano, incluso el señor Astarac.

Admitimos por otra parte como una gran verdad que somos positivistas primerizos, puesto que en el orden de la ciencia no existen "maestros definitivos" como parece pretenden existir en otros campos adversos donde las cosas se aprenden a pálpito, sin ningún esfuerzo de razonamiento y de investigación. Ese adjetivo no nos afecta ni puede afectar a quienes han escrito en el modesto texto de Lógica que aprenden sus alumnos la siguiente frase que recomendamos aprender "by heart" al articulista que nos ocupa: "procurar siempre saber y saber siempre que se ignora es la mayor de las sabidurías".

Para concluir, diremos que como ignoramos quién sea el señor Astarac y como por sus artículos hasta ahora sólo hemos leído la opinión mal hilvanada de diversos autores y no la propia, tememos estar sufriendo un espejismo, perdiendo tiempo en discutir con quien no está preparado para ello. En consecuencia y como en nuestro "estudio jurídico" tenemos mucho que hacer, aunque se incomode el señor Astarac, razón por la cual escribimos estas líneas al dictado como nuestros alegatos de prueba y sin necesidad de buscar citas en ninguna biblioteca, nosotros no contestaremos más ni formalizaremos ninguna polémica hasta tanto el espiritista anónimo nos pruebe tener algunas nociones de filosofía.

A este fin, y considerando que las bases de aquellas están en la Psicología y la Lógica, nos permitimos plantearle dos pequeños

problemas de cada una de estas ciencias, de los cuales esperamos la solución en el número de mañana:

*Problema de psicología experimental.* —¿Por qué pierden el alma los animales de sangre caliente cuando se les pincha a la altura del occipucio?

*Problema de Lógica formal.* —Un filósofo de Jonia habló un día mal de los gatos. Un pequeño ser al día siguiente le arañó en la plaza pública. El filósofo le dijo: “¿Por qué me hiere?” y el pequeño ser contestó: “Por haber hablado mal de los gatos”. Entonces el filósofo, volviéndose a sus discípulos les dijo: “Este pequeño ser es un gato”.

(Desenvolver en formas silogísticas el razonamiento del filósofo que determinó esa conclusión).

Sólo resolviendo acertadamente estos dos problemas, le otorgaremos al señor Astarac nuestra intelectual beligerancia.

**Heráclito** [seud. de Martín Gil].

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 18/11/1923].

## Los segundos de 'Heráclito' tiran la esponja

Por Astarac

### La pianola descompuesta y los problemas resueltos

A “Heráclito”, el conscripto “filosófico”, que con ínfulas de general venezolano desplegara en línea de combate, desde una azotea, “el ejército de la Ciencia” frente al de la Religión —entendiendo por Ciencia la mala metafísica del positivismo— se le han mezclado los ejércitos. Ya no sabe a cuál pertenece; se ha perdido en medio de los soldados, es decir, de sus adoquines “ideológicos”.

Le han fallado algunas teclas de la pianola familiar, y él, que quería contarnos algo de Ciencia, empieza ahora a hablarnos en jergonza sobre la Religión. Con un teodolito prestado examina, adoptando una actitud bélica, el ejército enemigo, olvidando que en sus campamentos había tragado muchas hostias y recibido muchos hisopazos. Porque lo que nos dice de la liturgia (“iglesias, medallas, agua bendita, hostias, etc.”) es una reminiscencia del que, destinado para fraile del altar, ha ido a parar por su naturaleza gatuna, a una azotea, donde oficia de teólogo al revés.

Ha substituido las hostias por las píldoras "científicas" de *monsieur* Homais, esto es todo.

"Somos y nos declaramos científicistas si por ello se entiende amary proclamar la ciencia como el objeto más digno de preocupación...", dice Heráclito. No, sólo los que la conocen, los que en ella han empleado toda su vida, sacrificándose, pueden tenerla en tal estimación. Precisamente, porque el señor de la pianola no es hombre de ciencia, sino de triquiñuelas judiciales, ha hecho de la "Ciencia" una deidad, profesándole un culto fanático —disposición de ánimo que se designa con el nombre de científicismo. "Heráclito" pretende ser científico, pero no es nada más que un científicista picapleitos.

Nos echa en cara que transcribimos "párrafos" de algunos filósofos. Efectivamente, nos diferenciamos de Heráclito, a este respecto, en que mientras él sólo menciona nombres, nosotros citamos lo que esos filósofos han dicho.

"Heráclito", consecuente con la modalidad "científica" que le hemos apuntado, revela un concepto bastante troglodítico de lo que es tener opiniones personales. Por esto, el conscripto "filosófico" nos viene con la paparrucha de que "quien desarrolla el pensamiento ajeno, no puede desarrollar el propio". Ignora que, tratándose de cuestiones filosóficas, la mejor opinión personal es la que ha sido suscitada por el pensamiento ajeno, y más cuando se trata del de los grandes filósofos. Pero el positivista del antifaz se cree muy original, y al mismo tiempo pretende comunicarnos los resultados de la ciencia, no obstante que ésta supone estudio, trabajo, compulsación de teorías y experimentación. Esto nos dice que "Heráclito" está muy lejos de la verdadera ciencia y que, por ignorarla, ha hecho de ella una divinidad en cuyo honor "ejecuta" a cuatro manos en la pianola familiar.

Debido a la eficacia de nuestro artículo anterior, "Heráclito" percibe que a los componentes del estado mayor de cada ejército (empleando las palabras de la doctrina militar "filosófica", creación original del conscripto), no se los puede separar radicalmente (como Heráclito lo haría) en lo que respecta a concepciones irreligiosas y científicas.

Me alegro que el positivista del antifaz —este instrumento de repercusión con acento italiano— haya descubierto, a raíz de lo que le dije en mi artículo anterior, el escepticismo de Stuart Mill ante el problema de la religión; la afirmación de una causa primera por Aristóteles; y lo que "Heráclito" —aventurándose un poco— llama el "vitalismo" del filósofo Estagira.

Además, noto que aprovechándose de los datos que le he suministrado pretende en vano argumentar contra las ideas expuestas

por mí. Pero el conscripto carece de habilidad polémica y se le arma un gran lío... en la azotea.

Nos dice que confundimos el teísmo con el problema religioso. Como Heráclito aún no se ha planteado el problema de la religión desde el punto de vista filosófico, ignora que el teísmo —fundado por Aristóteles— tiene un lugar en todo estudio filosófico del problema religioso (adquiriendo distintos significados según la posición personal de los filósofos que lo han discutido). Tan es así que Stuart Mill le dedica todo un capítulo de su ensayo. “Heráclito” lo único que ha alcanzado a vislumbrar es que “la religión tiene con la filosofía sus puntos de contacto”.

En lo tocante a las doctrinas de Kant y Spencer, el conscripto aparece como un maestro del confusionismo. Con un desparpajo que corre parejo con su irresponsabilidad, dice que el “conceptualismo” de Kant (aquí confunde las conclusiones kantianas de la crítica del conocimiento con las de la moral), “conduce fatalmente al idealismo espiritualista, cauce por donde ha seguido todo el rebaño neokantiano, incluso el señor Astarac”.

En la enumeración que hice de las doctrinas filosóficas que en algo participaban del positivismo —ya del sistemático, ya del metodológico—, a designio no incluí al neokantismo alemán. Quería pillar en la trampa de su ignorancia al audaz “Heráclito”. Éste a base de una pura e infundada afirmación me clasificaba como “conceptualista trascendental”, como “espiritualista neokantiano”. Casualmente el neokantismo participa del positivismo, tomando esta palabra en su acepción metodológica. Los filósofos italianos del idealismo absoluto le atribuyen —equivocadamente, en mi concepto— una mayor dosis de positivismo. Basta leer lo que Croce afirma de Cohen, y lo que Guido de Ruggiero, historiador de la filosofía, opina de Liebmann, Riehl y del mismo Cohen. Esta información que le doy a “Heráclito” será para él una sorpresa y, renunciando a encasillarme, abandonará ese mal camino italiano del “pimiento”, reminiscencia de alguna no muy remota verdad.

Nos dice el catedralista (el cuerpo del delito es un “modesto texto de lógica”) que confundimos el epicureísmo con la escuela de Aristides de Cirene (parece referirse a la de Aristipo de Cirene porque la que él menciona no ha existido). Quizás “Heráclito” no sepa que existen opiniones en pugna sobre la doctrina de Epicuro. Éste, según el testimonio histórico, era un hombre atemperado, de gran bondad, y hasta sobrio en su vida. Pero ésta aparece en contradicción con su doctrina. Teóricamente era un sensualista. De él es esta frase: “Yo, ciertamente, no tengo cosa alguna por buena, excepto la suavidad de los licores, los deleites de Venus, las dulzuras que percibe el oído y las bellezas que percibe la vista”. También conocemos la escuela anterior de Aristipo de

Cirene —representante del sensualismo moral— que proclamaba, ante todo, la “soberanía del instante”, la plenitud vital.

Ya ve “Heráclito” la plancha que se ha tirado, por su incompetencia en los temas que discute.

### Consejo a “Heráclito”

En un supuesto que el concripto filosófico formula respecto de Astarac emplea la palabra sastre (parece que tiene obsesión por este vocablo, y no habrá más remedio, para su cura, que invitarle al distinguido especialista Dr. Bermann). Y debo decirle que no menta ninguna palabra que tenga atingencia con casimires, lienzos y percales porque con esta sogá le voy a ahorcar...

*Solución de un problema de psicología... zoológica:*

“¿Por qué pierden el alma los animales de sangre caliente cuando se les pincha a la altura del occipucio?”

Porque el alma —o “pimiento” — de “Heráclito” está en el occipucio.

*Solución zoológica de un problema de lógica relativista (con determinación de lugar y tiempo):*

Un filósofo de Jonia —un hombre, culto— habló mal, un día, de un gato. Un pequeño ser, al día siguiente, —“Heráclito”— le arañó en la plaza pública. El filósofo le dijo: “¿Por qué me hieres?” y el pequeño ser (“Heráclito”) contestó: “Por haber hablado mal de un gato”. Entonces, el hombre culto, dirigiéndose a sus amigos, les dijo: “Este pequeño ser es un gato”. Resuelto el problema, diga ahora el señor “Heráclito” cuál es su congénere.

**Astarac** [seud. de Carlos Astrada].

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 19/11/1923].

### Un verdadero filósofo

Por Heráclito

Sin aparatosidad, sin interés pecuniario, sin frondosos reclames de la prensa, ni gritería de universitarios o aficionados, llegará en breve a Buenos Aires, Mr. D. (Desiré) Roustan, enviado de la Sorbona, profesor de

Filosofía del Liceo Carlomagno, autor del mejor libro contemporáneo que se haya escrito sobre Psicología, premiado por la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París, reproducido en numerosas ediciones y adoptado en casi todos los colegios de Francia, Mr. Roustan llega a nuestra tierra para dar conferencias de verdadera filosofía.

Nosotros tenemos la satisfacción de decir que desde nuestra modesta cátedra de Psicología nos hicimos el honor de incorporar a nuestro programa de estudio muchas de las enseñanzas del gran maestro francés, principalmente su clasificación y análisis de la vida afectiva, capítulo en que descubre maravillosas creaciones, este sublime observador del mundo interior.

Nuestra Universidad que ha malgastado tanto dinero en "catedráticos europeos" de pésimo calibre, debe reivindicarse gloriándose de invitar a sus aulas al indiscutible primer psicólogo de nuestro tiempo.

Mr. Roustan, alma latina de otra especie, no pretenderá crear una arquitectura metafísica, ni cobrará veinte mil pesos, ni mandará después poder desde Europa para demandar a la Universidad. Su sencilla palabra los maravillará con la explicación de algunos secretos de nuestra vida consciente, revelándonos algo de su flora de pensamiento y amor...

Y al menos los que no somos "dorsianos" podremos entenderlo...

**Heráclito** [seud. de Martín Gil].

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 18/03/1924].



**Carlos Astrada – Carlos Suárez Pinto**

## **Carta a Carlos Suárez Pinto**

Apreciado amigo:

Contesto a la que me diriges en **La Opinión...** respeto de la situación personal que en ella se asume frente a la campaña liberal, iniciada ya. Más no puedo pasar en silencio las razones que, para justificar esa actitud, se aducen.

A una manifestación liberal no se va a filosofar sobre el sentimiento religioso que, por su índole misma, y sobre todo tratándose de Córdoba, se agita, en sus diversas manifestaciones, al margen de la racionalidad.

Tampoco se ha de tener pareja circunstancia por propia para convencer a algún sectario de la mezquindad de su dogma

La palabra liberal tiene, desde el punto de vista de las doctrinas e ideas, una acepción bastante amplia.

Por consiguiente, caben en ella todos los matices y un hombre libre y de conciencia histórica puede muy bien adherir a una lucha liberal sin mengua alguna para la integridad de sus convicciones filosóficas, sociales o políticas. Así yo, espíritu esencialmente aprogramático y apolítico, fiel a los postulados de lo que llamaré "liberalismo humanista" me siento cómodo en una campaña liberal porque desde una tribuna que invoca la libertad pensaré y hablaré desde mi punto de vista.

Considerando los reparos que en tu carta haces sobre la oportunidad de la actual lucha, debo decir que ellos se inspiran en un simple parecer y a tu opinión personal bien puedo contestar a base de otra opinión también personal, la mía, que toda agitación que tienda a despertar e inquietar en los hombres la conciencia civil siempre será oportuna. Para mí es buena toda iniciativa que tenga por objeto alterar la paz de la fétida charca monacal. Un soplo de liberalismo en nuestro ambiente no dejará de ser saludable... por razones de higiene elemental.

Por lo demás, nadie niega a los católicos —como lo hacen suponer tus apreciaciones un tanto alogísticas— el derecho de pregonar su fe, sus panaceas, sus amuletos... allí ellos con sus dogmas, sus doctrinas, su ciencia social, su zoología... Pero ¿acaso esto supone de nuestra parte la pasividad y la ausencia de derecho para propugnar nuestras ideas? No. La campaña iniciada lo probará en forma elocuente.

Que la posición combativa del liberalismo es legítima y real, me lo indica el tono polémico de tu carta, salpicada de pintorescos y punzantes comentarios sobre el reciente Congreso Católico, el abigarrado cónclave de adiposos camarlangos y precoces infantes. Por todo ello, y disintiendo amistosamente de tus apreciaciones, te tengo por un adherente que, por una situación muy personal de simple parecer, de opinión, hace como si no lo fuera.

Te saluda tu amigo,

Carlos Astrada

**[La Voz del Interior, 15/09/1923].**



# LA GACETA UNIVERSITARIA

Organo Oficial de la Federación Universitaria

AÑO V - N.º 93

Numero suelto 0,10 cts.

Suscripción mensual: 0,90 cts.  
trimestral: 1,20

Córdoba, Setiembre 30 de 1922

APARECE LOS SABADOS

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

(ENCUADERNADO POR CORRESPONSABILIDAD)

Casa del Estudiante - Rivera Indarte 170

Teléfono 2142

## El malón policial

Ha sonado en Córdoba, hora angustiosa para su espíritu civil.

La libertad de pensamiento, viejo ideal humanitario, dolorosa conquista de la historia, añade nueva página a su martirologio.

La manifestación del domingo 24 fué víctima de inaudito atropello policial. Los sirvientes de Dionisio Centeno apalearon brutalmente al pueblo.

La opinión pública—hasta el propio diario oficialista—han señalado la responsabilidad del Jefe de Policía. Es verdad pura la acusación; el donoso jinete de ayer, ridículo Chivo de siempre, es el autor principal del criminal acto. La incomprensión llevada a la estupidez, el odio brutal a estudiantes y obreros tuvo expansiva solución en las gruesas palabrotas con que incitaba el afán criminal de sus sicarios.

Pero la investigación del delito estuvo en las propias fuentes de este gobierno—que puesto como todos los gobiernos al servicio de intereses de clase—ofrece la singularidad de su ensañamiento cobarde.

El Asesino—Máximo, Manuel Carlés, encontraba la definición de la sociabilidad argentina en la fórmula cotiana: «El Progreso dentro del Orden».

Villaguay, La Patagonia, Jacinto Arauz son la viva respectata. Los obreros de Córdoba tienen la inmediata sensación de este Orden de este mentido Orden que ya no es opresión estática, sino represiva violencia, activo servicio a los intereses capitalistas.

Es enseñanza que los obreros deben recoger. La ampollosidad constitucional declara derechos de reunión, afirma libertades políticas. De su efectividad responden las espaldas proletarias.

## La Democracia y la Iglesia

(Palabras pronunciadas en la «Unión e Fratellanza» el 23 de Septiembre)

La Iglesia, una vez perdida su hegemonía espiritual y política sobre los pueblos, se declaró, por exigencia de su propia dogmática y para mejor servir sus intereses económicos, aliada incondicional de todos los poderes opresores contra los cuales el hombre viene librando secular batalla, a lo largo del áspero camino de la historia.

Hoy el catolicismo, próximo ya a cerrar la curva de su irremediable decadencia, nos habla de justicia, se siente encendido de amor por los desheredados y, en un raptó de morbosa generosidad, les promete—para no perder la costumbre—hasta el paraíso... siempre que ellos, los desheredados, renuncien a bregar aquí, en la tierra, por un lugar adecuado a su condición humana.

Es el viejo lobo, eterno enemigo de la libertad y de la dignidad humanas que, ejercitando una vez

más su táctica oportunista y utilitaria—también en bancarrota—se nos presenta, en una parodia de humildad y contrición, vestido con la piel del cordero. Piel sacada a retazos de la letra del Evangelio, de ese Evangelio, incumplido en el occidente llamado cristiano.

Pero nada significa esta postura arlequinada que, a espaldas de la civilidad, el catolicismo adopta en el intenso drama de los valores históricos que está viviendo la Humanidad.

Los tardíos desvelos de la Iglesia por los problemas sociales y sus falaces promesas en favor del mejoramiento económico del proletariado no pueden inducir a error a la verdadera democracia. Esta no hace consistir la realización de una relativa justicia social en la degradante dádiva de los que pretenden investir autoridad de años por derecho divino; sino que sabe perfectamente, y lo proclama, que ella ha de ser conquistada por sus fuerzas organizadas.

Con sobrada razón afirma George Sorel—uno de los más nobles

pensadores del movimiento social contemporáneo—que a los ojos del pueblo la Iglesia «no es más que una asociación de gente interesada en el mantenimiento del orden actual, muy hábil y muy ingeniosa en sus ensayos de organización».

Cuando signos evidentes nos dicen que el mundo marcha hacia el socialismo integral, no es extraño que la Iglesia, que siempre fué hostil al movimiento proletario—como buena aliada del capitalismo, y capitalista ella misma—y que, desoyendo los clamores de justicia económica, llegó hasta negar la existencia de la cuestión social, no es extraño, decimos, que, alarmada por el avance de la democracia, hable ahora un modo no y torpe lenguaje reformista. Así, vemos, en un espasmo de su birrutismo agónico, ofrecer a los trabajadores una irrisoria panacea para sus hondos males, reclamando, en cambio, de ellos, con un gesto de empedernido mercader, la obediencia a sus dogmas, la sombra servidumbre del espíritu, propicia a todos los males.

Atada la Iglesia en su propio baluarte, y carente ya de poder político, se alerra cada vez más a los dogmas estéticos. La religiosidad ha llegado a ser para ella, cosa secundaria.

El sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otro tiempo obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía, y lo que de él persiste en su forma primitiva apenas satura las conciencias confesionales.

Como ya no puede recomendar las hogueras en que «purificó» a los herejes que se rebelaban contra su ortodoxia, la Iglesia echan de menos los antiguos honores, acude a un nuevo procedimiento inquisitorial. Así, en nuestros días, es la colosa empresa del patriotismo, lo «nueva brujería», que dijo Unamuno.

Su «Jornal patriótico»—por el cual el Estado catolista le estará muy agradecido—es, pues, un nuevo avatar de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquítico de una fé muerta, reducida hoy a simple jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino.

La tentativa obrerista del catolicismo, con sus mezquinos fines autoritarios, no logrará desviar el movimiento del proletariado consciente que, obedeciendo a firmes

imperativos doctrinarios, seguirá por las rutas que se ha trazado. Ya se inicia en el mundo el advenimiento de una democracia integrada por los valores económicos. El proletariado se inserta definitivamente en los cuadros de la vida histórica, dándole un nuevo contenido y una más alta finalidad.

Algunos espíritus demasiao simples y optimistas creyeron que después del paréntesis sangriento la humanidad, tan duramente afeccionada, entraría de lleno en una era de justicia y de concordia. Al verse defraudados en su ingenua esperanza, esos espíritus simples y optimistas, finalmente, de los cálculos optimistas a un pesimismo igualmente erróneo, y, por este camino, han llegado a afirmar que todo está lo mismo que antes.

Nosotros no compartimos esta manera de concebir los cambios que se están produciendo en la historia. Es indudable que la crisis bélica de Europa ha apresurado la liquidación inevitable de todo el orden social que entraña una injusticia leal. Y es la instauración de una nueva forma de convivencia social, según normas de justicia social, que entrará en vigor, sino a través de arduas luchas.

Actualmente el movimiento proletario mundial atraviesa por una honda crisis interna. Sus diversos sectores están empeñados en una apasionada contienda ideológica. La división imperante en el campo obrero, originada en diferencia de doctrinas, y hasta de ideales, nos prueba una vez más, en contra de la concepción materialista de la historia, exclusiva y deformante, que las ideas, más que los apetitos, rigen y orientan a los hombres y a los grupos sociales.

Este momento de silencio en la lucha social no podemos interpretarlo como un declinamiento de las fuerzas de la democracia proletaria. Pero, es lo cierto, de este silencio no deja de aprovecharse en todas partes, la reacción, que siempre busca oportunidades para descenderse. Es necesario, entonces, que estemos alerta.

En presencia de estos altibajos del movimiento social, debemos tener presente, para defendernos de intuidades y nocivas decepciones, las sabias palabras que Romain Rolland nos dice haber oído de labios de Renán—espíritu que vivió orientado hacia la libertad, y que nos legara una ciencia tan alta y tan bella:

«En 1887—escribe Romain Rolland—en un tiempo en que pare a este siglo, las ideas de democracia y paz internacionales, conversado con Benán, oí predecir a este sabio: *Les idées ne veniront pas sans une grande réaction. Todo*

Portada del número de La Gaceta Universitaria de Córdoba que difundió el discurso de Astrada en el marco de la campaña liberal de 1922.

Fuente: La Gaceta Universitaria, n.º 93, 30/09/1922, p. 1, Hemeroteca del CeDInCI, Buenos Aires.

CARLOS ASTRADA



*Dej* 18500

# DESHUMANIZACIÓN DE OCCIDENTE

CONFERENCIA REALIZADA EN EL TEATRO COLISEO EL 25 DE OCTUBRE DE 1924, BAJO LOS AUSPICIOS DE LA BIBLIOTECA POPULAR "BERNARDINO RIVADAVIA"

VILLA MARIA (CÓRDOBA)



IMPRESO EN LOS TALLERES GRAFICOS  
"SOBRAL" - VILLA MARIA

Portada del folleto que reprodujo el discurso pronunciado por Astrada en octubre de 1924. Fuente: Carlos Astrada, "Deshumanización de Occidente", Villa María, Talleres gráficos Sobral, 1924, Biblioteca de la Facultad del Ciencias Económicas, Comerciales y Políticas, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

**II**  
**DISCURSOS Y CONFERENCIAS**



## **La conmemoración de la revolución universitaria: la fiesta del Rivera Indarte. Discurso del Sr. Carlos Astrada**

Publicamos a continuación el discurso pronunciado en el teatro Rivera Indarte, en la tarde del 15 de junio, por el joven universitario Carlos Astrada.

Señores:

Congréganos el primer aniversario de la revolución universitaria. Al recordar aquella jornada, que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad, nos parece ya lejana la hora en que la juventud de Córdoba afirmó bien alto su noble anhelo de emancipación espiritual. ¡Tan intensamente hemos vivido!

Hasta ayer, Córdoba transcurría en la plácida vida monacal, reposando indolente en una fe sin inquietud y sin grandeza —fe que nunca supo de heroísmo. Confiada en el dogma de la disciplina y del orden, la religión, hasta ayer imperante, estaba satisfecha de su mandarínismo que le permitía conservar —acreciéndolos— sus intereses materiales y eludir la vida histórica y las grandes preocupaciones del espíritu. Mas latió con fuerza el corazón generoso de la juventud, se manifestó virilmente una aspiración largo tiempo contenida, y pudimos comprobar que la Córdoba católica y materialista —materialista por católica— había caducado en las conciencias —que era un conquistador vencido por su deleznable conquista.

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, que lo habremos llenado con nuestra voluntad de perfección, con nuestros pensamientos, con nuestros sueños; 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.

He dicho patria. Un sentimiento complejo y muy arraigado en nuestra afectividad nos vincula de modo permanente al suelo en que hemos nacido. Digamos cuál es y cómo es nuestro amor a la patria; hablemos, pues, de nuestro patriotismo, para distinguirlo —distinción muy necesaria en estos momentos— de otro presunto patriotismo que nuestra conciencia de hombres libres no puede aceptar sin traicionarse a sí misma. Desde luego, nuestro amor a la patria está muy lejos de ser semejante a la actitud de la mujer de Lot, inmovilizada, petrificada en la contemplación del pasado. Las vidas que tocan a su ocaso no viven

ya, apenas recuerdan; el recuerdo es la oración que ellas musitan en las últimas gradas de la vida, antes de acogerse al templo misterioso de la muerte. No seré yo quien niegue al recuerdo toda su belleza melancólica; pero cuando se es joven, cuando uno empieza a afirmarse en la vida tiene que aumentar su hogar interior con la santa combustión de la esperanza. Y bien, una patria no está sujeta al proceso de las vidas individuales, no puede envejecer, debe ser siempre joven, y para ello tiene el derecho de contar con la perenne juventud espiritual de sus hijos. Yo simbolizaría a la patria antes que en una vida que declina, llena de recuerdos, en la de un joven, pleno de esperanzas, que se inicia en la vida con un corazón puro, capaz de todo impulso generoso. Nuestro patriotismo no puede ser mera contemplación del pasado; ante todo y por sobre todo él debe ser voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad; en fin, nuestro amor a la patria, si ha de ser fecundo, debe traducirse por una amplia visión del porvenir. "Miremos más —nos enseña Unamuno— que somos padres de nuestro porvenir que no hijos de nuestro pasado, y en todo caso nodos en que se recogen las fuerzas todas de lo que fue para irradiar a lo que será".<sup>1</sup> Sinteticemos nuestro concepto del amor a la patria diciendo, con la hermosa fórmula de Jaurès, que "estamos atados a este suelo por todo lo que nos precede y todo lo que nos sigue; por lo que creamos y somos creados; por el pasado y por el porvenir; por la inmovilidad de las tumbas y por el mecimiento de las cunas."

Nuestros mayores duermen ya el sueño eterno en la inmovilidad de sus tumbas; muchas de esas vidas han pasado por el pórtico de la gloria y alientan inmortalidad. Tengamos para todas ellas, para las de los héroes del pensamiento y de la acción que legaron su nombre a la posteridad, para las de los humildes que pasaron inadvertidos y silenciosos, tengamos para todas esas tumbas, que simbolizan el pasado de nuestro pueblo, un muy puro pensamiento, un emocionado recuerdo; pero volvamos nuestros ojos a este sublime mecimiento de las cunas —¡otro símbolo! — el símbolo sagrado del porvenir de nuestro pueblo, bella promesa de la eternidad del alma colectiva. Este mecimiento de las cunas es la vida misma que, en un misterioso impulso creador, se afirma más allá de las tumbas y de las glorias del pasado llevando en su seno el plasmado de insospechadas realidades.

Nosotros, término medio entre ambos extremos, tenemos una gran misión que cumplir: nos corresponde elaborar un patrimonio espiritual para entregarlo, incontaminado, a las generaciones que nos sucederán; y habremos traicionado a la vida —tenedlo por seguro— si a éstas no podemos decirles en la muda elocuencia de las obras: esto es lo que hemos realizado, lo que hemos pensado, lo que hemos soñado; concebid y realizad algo más grande, soñad algo más bello, y proseguid por la ruta del ideal.

1 [M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. XXI].

Tenemos una misión que cumplir. Para concebirla con cierta claridad y despertar al sentimiento de la grave responsabilidad que ella entraña, debemos venir a una plena conciencia de esta hora histórica que vivimos. La inquietud que hoy agita a todas las colectividades humanas nos dice, en el lenguaje confuso pero elocuente del dolor y del presentimiento que algo nuevo y grande se está gestando en las entrañas de la humanidad; esa inquietud es el sagrado temblor que anuncia el alumbramiento. Un hálito de tragedia y de lucha nos envuelve; la angustia y la esperanza, en que se agigantan las almas, otorgan a esta hora solemnidad y grandeza. Todos los pueblos de la tierra, inspirados en las normas de libertad y justicia, postulan una vida más humana y más bella. La voluntad de los hombres, que en un largo ostracismo ha adquirido el temple del acero, hoy se aplica, segura de sí misma, a los acontecimientos, y en un esfuerzo heroico está torciendo el curso de la historia para imprimirle la dirección que exigen superiores anhelos. Y esta intervención directa de la voluntad y el pensamiento de los hombres en el devenir histórico no debe extrañarnos; porque, como muy bien lo hace notar Guido de Ruggiero, “el pensamiento no es pura contemplación de la realidad, sino realidad históricamente determinada y obrando históricamente.” ¿Y por qué no había de ser también determinante de la realidad histórica el deseo de perfección, la voluntad de realizar lo nuevo y vivirlo en cada momento de la duración del espíritu colectivo? Nosotros no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando en los espíritus como una inútil ensoñación, flotando como fuego fatuo sobre la corriente de la historia; antes por el contrario, pensamos, que tales aspiraciones y valores son la levadura misma de la historia —¡divino fermento de la perfección! Si así no fuere, tanto el individuo como las colectividades tendrían que renunciar para siempre a ser cada vez mejores, a superarse humanamente; en tal caso la vida humana habría perdido todo su significado. La realidad inmediata desmiente categóricamente tal supuesto; y si no ¿a qué responde la inquietud de esta hora? Sentimos que hoy la vida humana está cobrando más significado que nunca; es que la humanidad vive un momento en que se está superando a sí misma.

Terminada la guerra europea —contienda entre dos capitalismo— se inicia en el mundo una verdadera cruzada para conquistar la libertad y la justicia. Es un movimiento que persigue la elevación de todas las patrias, para que afirmando éstas, de un modo integral, su personalidad histórica, su peculiar espíritu, puedan todas convivir fraternalmente en una humanidad mejor. Es una nueva vida que se insinúa en el mundo y que desde ya se nos anticipa como una síntesis original; se trata, puede decirse, de una nueva experiencia de humanidad. Este nuevo ensayo de vida supone, desde luego, la caducidad de muchos valores, el derrumbe de muchos ídolos, el quebrantamiento de innúmeras cadenas —de todas las cadenas, que por siglos han impedido

el libre desenvolvimiento de la personalidad humana, ahogando toda posibilidad de vida superior. Esta caducidad de los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres.

Ahora sí podemos decir, con Nietzsche, que los dioses han muerto, y agregar que la ley, en todo lo que se opone al espíritu, también ha muerto. Algún día, quizá no lejano, podremos decir con el apóstol Pablo: "más ahora estamos libres de la ley, habiendo muerto a aquella en la cual estábamos detenidos, para que sirvamos en novedad de espíritu, y no en vejez de letra". Es una perenne verdad lo de que "la letra mata y el espíritu vivifica."

"Quien abriga en su corazón la ley —nos dice Unamuno— está sobre la dictada por los hombres; para el que ama no hay otra ley sino su amor."

Hemos afirmado, 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. Oigamos a Guyau, el filósofo poeta: "La humanidad ha esperado largo tiempo que Dios se le aparezca, y él se le ha aparecido; y no era Dios. El momento de la espera ha pasado; ahora es del trabajo. Si el ideal no está completamente acabado, como una casa, depende de nosotros trabajar juntos para hacerlo"; y Guyau agrega: "Yo ignoro lo que puedo fuera de mí, no poseo ninguna revelación, no escucho ninguna palabra resonante en el silencio de las cosas, pero yo sé lo que interiormente quiero y es mi voluntad la que hará mi potencia. La acción sola da la confianza en sí, en los otros, en el mundo." Sí, depende de nosotros trabajar en el ideal, irlo plasmando grande y bello. Agucemos, pues, nuestra sensibilidad y dejemos al corazón vivir sus libres impulsos, que así conquistaremos ese mundo moral en que todas las almas se sienten solidarias en una idéntica aspiración, en una misma obra de amor. Goethe, otro espíritu todo amplitud y excelencia, nos dice que "todo corazón que quiere asegurarse de su propia espiritualidad no puede hacer profesión de indiferencia." Otra cosa no podía decirnos quien opuso al imperativo categórico y racional de Kant, contemplándolo, el imperativo cordial; o sea este mandato silencioso del corazón que nos lleva a sufrir con todos los que sufren, y a soñar con todos los que sueñan.

¿Cómo trabajar en el ideal? ¿Qué presupone de nuestra parte su realización? Ante todo, es necesario que conquistemos día por día la juventud de nuestro espíritu; que alimentemos nuestra íntima rebeldía

con nuevas y más altas esperanzas —es decir, que mantengamos siempre vivo ese fondo de rebeldía, que no es sino aspiración hacia lo mejor, deseo de lo que aún no ha sido pero que será. Solamente los salvajes pueden creer, de acuerdo con la fórmula de un optimismo profundamente inmoral, que vivimos en el mejor de los mundos posibles. A los que tal piensan se refiere Fichte en estas palabras: “En su concepto, la historia ha cerrado ya muchas veces el círculo en que gira, no habiendo, por tanto, nada nuevo bajo el sol, porque han secado la fuente de la vida eterna y dejan que la muerte continúe su camino y descanse a menudo entre los hombres”. Nosotros no diremos, porque ello no estaría enteramente de acuerdo con la verdad, que vivimos en el peor de los mundos; pero tenemos el derecho de concebir uno mejor, y de esforzarnos hacia él, rompiendo la marcha con el corazón bien alto. Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo porque el pensamiento, cuando responde a una necesidad íntima del ser, es ya una creación. Vivamos, pues, constantemente insatisfechos. Si el estado de cosas existente está lleno de sombras y de miserias no lo aceptemos como nuestro destino natural; rebelémonos contra él en nombre de los postulados de un sentimiento humano esencial.

Rebeldía y amor son el resorte íntimo del ideal. Amamos lo mejor porque poseemos la virtud de rebelarnos, y nos rebelamos porque nuestro espíritu está ya tocado de un amor anterior. Alguien podrá objetarnos, en nombre de los cánones de la lógica, que incurrimos en un círculo vicioso; nosotros le responderemos que es un círculo que está al margen de la lógica, y que nos dice del profundo ilogismo de la vida; efectivamente, es un círculo mágico que engendra su propia tangente, tangente que es el ideal en proyección al infinito.

Amor y Rebeldía. He aquí el secreto de nuestra posibilidad de perfección. Gorki lo ha comprendido muy bien al escribir estas palabras recientes:

Cristo es la idea inmortal de la piedad y de la humanidad; Prometeo es el enemigo de los dioses, el primer rebelde contra el destino... Y ahora llega el día en que los dos símbolos —el de la bondad y el de la piedad y el otro de la soberbia y de la audacia— se funden en el espíritu del hombre en un solo gran sentimiento y todos los hombres reconocerán el propio valor, la belleza de sus aspiraciones y los vínculos de sangre que los ligan entre sí.

Y Gorki yendo más allá del odio, que es inevitable en toda lucha, afirma la excelencia de su humanísima concepción con estas palabras: “la vida no tiene sentido sino a condición de la victoria del amor.” Al nombrar a Gorki no puedo menos que recordar al titánico Dostoyevski, a este gran espíritu cristiano, floración soberbia de aquel pueblo que en su ley

fundamental —ley que entraña el espíritu que animará la nueva vida— ha escrito: supresión de la explotación del hombre por el hombre, iniciando una nueva etapa para la vida de la humanidad. Oigamos la voz profética de Dostoyevski: “Guardamos la imagen de Cristo que lucirá como un diamante precioso sobre la fraternidad. Ello vendrá, ello vendrá.”

A nuestra legítima interrogación sobre lo que pueda significar el advenimiento de una nueva era, responde muy bien el filósofo catalán Eugenio d’Ors diciéndonos en una de sus admirables glosas: “Nuestro instinto nos dice que una Era nueva es una nueva manera de partir el pan”. Podemos agregar que una nueva manera de partir el pan implica el advenimiento de un nuevo espíritu, la instauración de un nuevo ideal de la vida. Nuestra edad se caracteriza por el predominio de las cosas y de los valores económicos sobre el hombre. Puede decirse, sin error, que la vida humana ha sido desplazada a un último plano en la tabla de los valores. La personalidad está constreñida por mil fuerzas que conspiran contra su libre desenvolvimiento; la humanidad se encuentra aplastada por la organización industrial y económica de la sociedad capitalista, que tiene por expresión política el Estado actual. También en la Edad Media el hombre sufrió un largo eclipse. La Iglesia, para llevarlo a la beatitud en el otro mundo, lo encadenó en éste. Mas viene el Renacimiento, lo que algunos historiadores de la filosofía justamente han llamado “el descubrimiento del hombre”, y el humanismo eleva la vida, imprimiéndole una nueva dirección. Con el Renacimiento surgen los magnos problemas de la religión y del derecho natural; se constela de almas su cielo magnífico y por su pórtico augusto pasan, entre otras grandes figuras humanas, la de Giordano Bruno y la de Luis Vives; marchan hacia la resurrección del hombre, y desde la cima de su espíritu contemplan el amplio panorama de una vida nueva. Sigue la Reforma, hija espiritual del Renacimiento; en ella irradia el espíritu de Lutero, y la libertad de conciencia conquistada da a la humanidad hermosos frutos, tanto en la especulación como en la vida. Por último, con la Revolución Francesa viene a la vida la burguesía capitalista y el Estado moderno. El hombre sufre de nuevo otro eclipse. Es que todavía quedan muchas cadenas por quebrar para que él alcance su total liberación. Si infinidad de hombres piden pan y reclaman en la tierra un lugar adecuado a su condición humana es signo evidente que el espíritu no ha roto la última cadena que lo envilece y lo amarga. Esta es la gran obra en que hoy está empeñada la humanidad. Todos los pueblos afirman su voluntad inquebrantable de liberación. Se trata de redimir a la vida de todas las potencias enemigas que, atentando contra su eterna belleza, la han deprimido, ensombreciéndola.

Digamos con Gorki, sin temor de equivocarnos y conscientes de la hora histórica que vivimos, que marchamos hacia el renacimiento del hombre. Podemos expresar nuestro estado de alma, en esta hora de perplejidad e incertidumbre, por estas palabras con que Guyau termina

una de sus obras admirables: “Ninguna mano nos dirige, ningún ojo ve por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca ha existido, está por hacerse; es una gran tarea, y es nuestra tarea.”

El timón está roto; lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia la muerte. En medio de la tempestad nuestro espíritu ha logrado una calma; aprovechándola hemos consultado nuestra brújula, y comprobamos que su aguja imantada nos señala un nuevo norte.

Carlos Astrada

[“La conmemoración de la revolución universitaria: la fiesta del Rivera Indarte: Discurso del Sr. Carlos Astrada”, **La Voz del Interior**, Córdoba, 19/06/1919; republicado como “En esta hora que vivimos”, **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho**, n° 1, Córdoba, agosto de 1919, pp. 5-13].

**Nuestro Kulturkampf.  
Perspectivas de la Reforma Universitaria —  
Una ortodoxia sin fe — La Arcadia prehistórica**

**Conferencia pronunciada en la Facultad de  
Derecho por el señor Carlos Astrada**

Hasta el movimiento estudiantil del año 18 Córdoba vivía en la prehistoria; era algo así como una Arcadia católica donde una tribu sedentaria rumiaba entre misa y novena la ciencia que sus “doctores” poseían por revelación. Esto le permitió levantar entre ella y la vida histórica de las comunidades civilizadas, para defenderse de posibles contaminaciones y de diabólicas influencias deletéreas, una verdadera muralla china: la ignorancia enciclopédica de sus puntillosos “doctores”.

Todos en esta Arcadia feliz apagaban su sed en un lago tranquilo de aguas lustrales: la casa del “doctor” Trejo, con sus “tres siglos” famosos tan llevados y traídos, tan sobados y barajados por la ampulosa oratoria académica.

Con la misma fruición con que el egiptólogo examina una momia, la tribu se extasiaba contemplando la “triseccular” Universidad —Empleamos el verbo “contemplar” en un sentido traslaticio que se explica si tenemos en cuenta que en los habitantes de esta Arcadia eran manifiestas sus proclividades por una presunta vida mística. —En las inmediaciones del lago jamás llegó a percibirse el ritmo acelerado de los tiempos; ni siquiera se sospechaba que la inquietud de una vida ascendente trabaja la conciencia de los hombres.

En las plácidas orillas del agua lustral los beáticos “maestros” enseñaban a sus discípulos la *alta ciencia* de la pesca, empleando para ello el santo “sebo” de la ortodoxia.<sup>1</sup> Los “maestros”, en la más perfecta armonía, y prodigándose recíprocos elogios, pescaban, en presencia de sus alumnos, entre otras cosas en estado de petrificación, el silogismo tomista, bastante adulterado porque ellos, los “maestros”, lo tenían de cuarta o quinta mano.

Saturados de la “docta ignorancia”, que no debemos confundir con la que proclamara Nicolás de Cusa, los “virtuosos” profesores desarrollaban su “labor docente” en una dulce calma monacal. A orillas del lago de las aguas muertas jamás pudo aplicarse el proverbio: “A río revuelto ganancia de pescadores”. Refrán tan poco edificante no podía tener acogida en esos austeros doctores porque, siendo todos

---

1 Consulté la obra del doctor Fernando Trejo, **La pesca con caña como ciencia reveladora**, en diez tomos. [Nota editorial: al igual que las siguientes, esta obra es ficticia y en este caso Astrada se la atribuye humorísticamente al fundador de la Universidad Nacional de Córdoba, el obispo Fray Fernando Trejo].

pescadores, obraban según la máxima canónica: "Te dejo pescar hoy para que me dejes pescar mañana".

Si algún descontento, hechizado por el demonio, protestaba por suponer infundadamente que le estaba vedado el acceso al lago, no faltaban comedidos que se encargaban de introducirlo en la común faena después de hacerle aceptar, mediante una explicación adecuada, el "procedimiento"<sup>2</sup> pedagógico vigente. Luego no más el levantisco comprendía que su protesta no tenía razón de ser porque, empleando el "sebo" que se fabricaba en la casa, él también podía pescar. Así, según consta por ciertos indicios seguros, más de uno de esos liberales volterianos se hacían simultáneamente pescadores y cofrades.

Todavía en la casa de Trejo existen algunos supérstites fósiles de los paleolíticos tiempos de la Arcadia, cuando, hacia la caída de tarde, en los claustros penumbrosos la "docta ignorancia", saturándose de un místico anhelo, tomaba el acento de la plegaria.

No obstante, el aislamiento en que discurría su vida, la fama de Córdoba se iba extendiendo extra-muros. Muchos haciéndose eco de la leyenda que había rebasado su lugar de origen, hablaban de ella como de una tierra prometida; hasta llegó a ser cantada por un poeta de otra región en un eufórico soneto, muy conocido.

... Es Suiza monacal. Dulce, templada,  
como una Arcadia de mejores días,  
tiene el gesto virtual de una encantada  
Rige su vida el alto campanario  
y fluye de sus bellas serranías  
un agreste perfume de incensario.

Como se ve hasta los aedas dan testimonio de una feliz Arcadia prehistórica.

### **El pecado original**

Mas un factor imponderable, no previsto por los agudos exégetas del tamizado escolasticismo, vino a turbar la plácida vida de la Arcadia, obrando en forma de deletérea sobre la "santa y absoluta verdad" de que eran depositarios los "doctores". Este factor no podía entrar en sus "cálculos" porque consiste en ese algo sutil e inmaterial que se aposenta en los espíritus inquietándolos y haciéndolos afanarse en el sentido de una vital superación: la idea. Luego no más la tribu armándose de todo su "furor teológico" fulminó su condenación contra la intrusa. La "ciencia" de los doctores no podía aceptar semejante desmedro y, para defenderse, dijo de las ideas que eran "disolventes", que eran plantas

2 Ver la obra del doctor Ruperto de Triquiñuelas: **La domesticación del hombre o algo parecido por medio del procedimiento**, en 5 tomos.

exóticas y sin raigambre en "la tierra de los mayores"; en fin, que eran productos de importación extranjera. A fuer de cronistas honrados debemos decir que, efectivamente, las intrusas, que eran bastante libres, no tenían nada que ver con la "verdad" ni con la "santidad" imperantes en la Arcadia, y menos con los "doctores" que, a su vez, imperaban a costa de la verdad y de una cosa vaga que ellos habían oído llamar dignidad.

¿Qué había sucedido? Algunos heterodoxos, seducidos por los áureos frutos del árbol de la ciencia, habían caído lamentablemente en el pecado original, y querían, los profanos, vivir la vida noble y anhelante de la idea. Merced a esta tremenda maldición "la Córdoba católica" descubrió que, cual otra Eva en el Edén, estaba desnuda y, para cubrir su cuerpo deforme y macerado por las disciplinas de una dudosa santidad, acudió presurosa a la hoja de parra de la "tradición". ¿Cómo pudo ocurrir semejante catástrofe? Intentaremos una somera explicación.

### **La crisis de una civilización**

Al otro lado de la muralla china, es decir más allá de los límites de la "docta ignorancia", existía la Humanidad; y, si hemos de prestar oídos a las compungidas protestas del absolutismo teológico, esta pobre Humanidad, envuelta en la nebulosa del mal, vivía según la razón y el pecado. Trabajada por ideas contradictorias e intereses antagónicos, se afanaba y sufría.

Estalló la guerra de las naciones. Era el dios Capital que, para su mayor gloria y esplendor, inmolaba en el ara de sangre a los pueblos expoliados. En medio del paroxismo bélico se revisaron valores que hasta ayer nomás se consideraban sagrados e intangibles. La vida histórica torció bruscamente su curso y se precipitó en torrente. 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. El espíritu eslavo se inserta en el maltrecho cuadro de la vieja civilización greco-latina, polarizando los afanes éticos de la conciencia histórica hacia un ideal de justicia social. Es el alborear de una nueva edad. Sobre la tierra ensangrentada las ideas encienden una primavera más para el hombre; y, merced a esta floración de sueños, la frágil arcilla se torna vibrante y generosa. Vientos de renovación habían comenzado a soplar por el mundo, remozándolo.

### **El despertar del año 18**

La juventud de Córdoba, sacudida fuertemente por la tragedia de una civilización, interrumpe, para honra suya, la tarea utilitaria y sin grandeza y aguja su oído para percibir el mensaje de la ráfaga que pasa.

Comprende que hasta entonces había estado en deuda con la vida y se vindica rebelándose contra una iletrada dictadura sacristanesca que, a base de falsas reputaciones, marcaba desde la docencia, prostituyendo la dignidad del espíritu.

Fiel al imperativo del momento, inicia la lucha para facilitar el advenimiento de valores cuya trascendencia presentía, aunque todavía no le era dable comprenderla.

El puro e intenso anhelo de una vida más noble justificaba su rebeldía, otorgándole incluso la certidumbre de la finalidad perseguida.

Asistimos al saludable despertar de la conciencia liberal en nuestro ambiente. Por primera vez esta juventud articula la palabra de un ideal de libertad y de cultura en medio del páramo espiritual de la “docta Córdoba”, donde bajo el imperio de una jerarquía eclesiástico-económica medraba pacíficamente —¡la paz reinaba en Beocia! — la casta primitiva y cavernaria.

Por obra del movimiento del año 18, Córdoba se incorpora, en cierta medida, a la vida civilizada, comenzando a participar, en forma incipiente, de la libre comunidad de la cultura, en cuyo seno el hombre se reencuentra depurado y espiritualmente enriquecido merced a la acentuación de los rasgos nobles de su esencial humanidad. Este movimiento promisor, tan mal comprendido por los usufructuarios fósiles de una pseudo-cultura, abrió a nuestra juventud horizontes insospechados. Más de uno, quizá, inesperadamente sintió que afloraban a su conciencia, en forma de sentimientos nuevos, de ideas desinteresadas, de deseos tonificantes, islotes de un mundo que yacía sepultado bajo el complicado artificio de fórmulas vacías, de intereses sórdidos, de irrisorios conceptos cristalizados. Quizá más de uno columbró, por primera vez, más allá del marco estrecho de un mezquino profesionalismo, los contornos del libre universo del pensamiento, cuyas creaciones dignifican y embellecen la vida. Muchos, acaso, habrán comprendido, desde entonces, que reducir la vida a un afán puramente utilitario es atentar contra su eterna belleza, es mutilar lo humano, colocándolo en estado de servidumbre respecto a las cosas.

### **Posibilidades de la Reforma Universitaria**

Hasta ahora la verdadera conquista de la Reforma Universitaria ha consistido, principalmente, en la posibilidad de instaurar una vida de acuerdo a las normas básicas de la cultura. Pero esta posibilidad es tan sólo un germen que ha menester, para desarrollarse, de un ambiente propicio, a cuya formación han de concurrir diversos factores concordantes entre sí y con el objetivo a que deben servir. El germen, 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.

De los factores enunciados, la libertad de ciencia es el factor primordial y condicionante de toda verdadera cultura, la cual no debe reconocer más limitaciones que las que ella misma se impone según la naturaleza de los problemas que está llamada a debatir.

Sabido es que en nuestra Universidad el dogmatismo católico, con su secuela de intereses y tramoyas, ha sido hasta el año 18 una verdadera rémora para la libre difusión del pensamiento. Toda idea ajena a la ortodoxia, y que en algo podía ser hostil a las “místicas concupiscencias”, era escarnecida. Pero el año 18 la dictadura dogmática fue vencida, y pudimos ver al “furor teológico”, en sus encarnaciones demasiado terrenas, replegarse en su caverna, así como la fiera después de haber experimentado la puntería del cazador vuelve, maltrecha, a su cubil.

Con el movimiento estudiantil comienza nuestro *Kulturkampf*; mas para que esta lucha por la cultura rinda sus frutos es necesario, de toda necesidad, que esté animada por el espíritu de continuidad que asegura la persistencia en la obra comprendida. La Reforma Universitaria, antes que un resultado, debe ser una dirección ideal, un camino que sólo mediante la diaria lucha puede ser recorrido. — “Sólo es digno de la libertad y la vida, canta Goethe, aquel que sabe conquistarlas cada día”. — Si la juventud quiere ser digna de los bienes que proporciona la cultura, tiene también que conquistarlos, lo mismo que su libertad espiritual, día por día.

No debe olvidar que la reacción acecha las menores oportunidades para dar sus golpes; que por odio encarnizado a la inteligencia estará siempre dispuesta a escarnecer los más altos valores de la ciencia, todo lo que de grande y bello ha conquistado hasta aquí el pensamiento tras ahincada búsqueda. Para saber a qué atenerse debe, constantemente, tener presente que a las fuerzas regresivas las anima, en todas partes, un odio zoológico por todo lo que se ha consustanciado ya con la conciencia del hombre civilizado elevándola por sobre el nivel del hombre-bestia, que es el peso muerto cuya resistencia tiene que vencer la vida ascendente que se mueve en virtud del resorte ético de la perfección.

Un mal permanente exige una defensa también permanente, y, en nuestro caso, ésta no puede ser otra que la constante lucha para afirmar, en contra de los intentos del enemigo secular, los valores del espíritu.

Aunque no es necesario aducir en favor de nuestro aserto hechos concretos, que han obedecido y obedecen a todo un plan sistemático, queremos sí referirnos al caso más reciente entre nosotros; caso que revela, muy a las claras la psicología infrahumana y aberrante de los enemigos de la cultura. Ha bastado que la Universidad incorpore a

su docencia, honrándose, a los insignes maestros Nicolai y Goldschmidt para que el furor teológico-chauvinista haga sentir, mediante el chisme avieso y solapado, su hostilidad hacia estos dos hombres sabios y buenos.

Pero es ya un desagravio a la ofendida dignidad del pensamiento el hecho de que la misma Universidad que otrora cerrara, con la altanería propia de la ignorancia, sus puertas a Posada y a Ferri, hoy, animada por otro espíritu, las abra de par en par a Goldschmidt, gran economista cuya enseñanza, inspirada en la libertad de la ciencia, no tiene compromisos con la ideología del régimen imperante, y al rebelde profesor Nicolai, gloria de su raza y de la Humanidad; a Georg Friedrich Nicolai autor de **La biología de la guerra**, el libro más corrosivo de la bárbara ideología que santifica la matanza y la prepotencia, y de los preconceptos de un patriotismo liberticida.

No obstante, la juventud está recién en la primera etapa de una larga y difícil jornada. El movimiento del año 18 es el comienzo de nuestro *Kulturkampf*; pero antes de definirlo en sus postulados y en su orientación haremos, a guisa de introducción aclaratoria, un escorzo del significado histórico de esta palabra.

### Antecedentes históricos

Dos de los pueblos más civilizados de Europa, Alemania y Francia, han realizado su *Kulturkampf*. Fue el gran combate, librado por sus fuerzas más ponderadas, para libertar la ciencia y los valores ideales del vasallaje a que pretendía someterlos una ortodoxia regresiva y anquilosante, infiltrada en el organismo educacional. En esta lucha se destaca nítida la exigencia de laicidad y civilidad que entraña la cultura para que sus valores puedan fecundar el alma de un pueblo, que así se tonifica y adquiere cierta tensión vital. Entonces se comprendió —y esta comprensión fue fecunda porque llegó a ser un estado de convicción— que sólo mediante una saturación de cultura puede alumbrar en el espíritu colectivo una concepción de la vida, rica, armónica y compleja.

El sabio Rodolfo Virchow publicó en 1873, en Alemania, un manifiesto en el que empleaba, por primera vez, la palabra *Kulturkampf* para designar la lucha contra el poder de la Iglesia Católica que amenazaba la libertad de la ciencia, y pretendía aniquilar, en nombre de la barbarie del dogma, todos los valores de la cultura.

Al referirnos al *Kulturkampf* lo hacemos desde el punto de vista de las ideas, teniendo en cuenta, únicamente, su alcance cultural. Por lo tanto, prescindimos del hecho de que el *Kulturkampf* fue en la lucha entre la Curia y el Imperio, el arma política que esgrimió Bismarck, en contra de las pretensiones del Pontificado, así como de que en la Francia

de la tercera república el *Kulturkampf* fue el instrumento de un partido en su lucha contra las fuerzas políticas de la Iglesia.

Entre los propulsores más destacados del *Kulturkampf* francés figuran Michelet y Quinet, dos personalidades vigorosas que por el acento ético de sus convicciones y la fe en los valores que propugnaban llegaron a despertar la conciencia de su pueblo, concitando las voluntades en pro de la obra civilizadora.

La palabra apostólica, y plena de humanidad, de estos dos grandes temperamentos democráticos fue suficiente a prestigiar la espiritual cruzada y a señalarle su trayectoria ideal, que era a la vez el camino de la afirmación victoriosa de la soberanía de la conciencia individual frente al dogma que pretendía esclavizarla, cerrándole el paso en la libre investigación de la verdad.

Al discutirse, en 1850, la ley sobre la libertad de enseñanza, Quinet sostuvo, con una clara intuición del porvenir, la necesidad de separar la enseñanza del dogma, la escuela de la Iglesia, el maestro del sacerdote. Los hombres que encarnaron en la forma más genuina y elevada los ideales del *Kulturkampf* comprendieron que la cultura, si había de ser, como lo exige una de sus finalidades, una corriente vivificadora de los más profundos estratos de la nación, tenía que discurrir por el amplio cauce de la libertad.

El *Kulturkampf* ha sido de las luchas empeñadas en Francia, desde su Revolución, quizá la más apasionada y larga y en la que entraron en juego los más trascendentales intereses espirituales y de todo orden. Proseguido en el terreno de la política y de la legislación, el *Kulturkampf* cayó en exageraciones que se explican si tenemos en cuenta el temperamento y la psicología del pueblo francés. Así de antidogmático se hizo antirreligioso. Los hombres políticos, que sucesivamente se transmitieron la voz de combate, no repararon, por falta de criterio filosófico, en la legitimidad del problema religioso. No se percataron esos políticos — unilaterales e incomprensivos como todos los políticos — que si la Iglesia era, según la acertada frase de Michelet, “la ciudadela del mal”, el sentimiento religioso, en su pureza, ausente siempre de semejante recinto, tenía por asilo el sagrario de la conciencia individual, que siendo inviolable no podía ser vulnerada por ninguna ley o mandato.

El *Kulturkampf* alemán, al contrario, tuvo un carácter marcadamente anticatólico. No incurrió en las extralimitaciones que viciaron, en parte, al francés porque atento a las realidades de la vida espiritual, se desarrolló impulsado por exigencias de carácter puramente cultural. No en vano el *Kulturkampf* fue preparado por las universidades alemanas, que asimismo le imprimieron la orientación que tuvo en su acción social.

Para dar una idea de la trascendencia espiritual del *Kulturkampf*, sintetizando lo ya dicho apelamos al alto testimonio del filósofo alemán Eduardo Hartmann que en su obra **La religión del porvenir**, escrita en la época de la ya clásica contienda, se expresaba así:

Muchas personas hablan o escriben con motivo del *Kulturkampf* por cuyas peripecias pasamos, pero solamente un corto número se da cuenta de esto: [...] de que se trata para la cultura moderna de ser o no ser, y de que para defender sus grandes conquistas no le es preciso menos que la entera disposición y el enérgico empleo de todas sus fuerzas.<sup>3</sup>

### Necesidad de nuestro “Kulturkampf”

Tras un desarrollo metódico tocamos ya, en nuestra exposición, el núcleo vivo y candente del problema.

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. La Reforma Universitaria es el esfuerzo por conquistar la libertad espiritual, única vía por la que se puede llegar, si el esfuerzo no declina, a participar en la vida de la Humanidad culta.

Nuestro *Kulturkampf* surge en un momento histórico en que el espíritu humano, conmovido hasta su entraña por la crisis de un tipo de civilización, marcha afanoso por el camino de una integración vital para afirmarse en una nueva síntesis, que supone un nuevo ensayo de vida.

Los postulados de nuestro *Kulturkampf*, así como sus *desideratas*, deben definirse de acuerdo a las necesidades espirituales de la época en que vivimos. En su fundamentación teórica no podemos, pues, contrariar ninguna de las exigencias legítimas de la conciencia, que en el problema objetivo de la cultura se traducen por otras tantas direcciones; y al mismo tiempo estamos obligados a pensar y a obrar teniendo en cuenta las nuevas posiciones conquistadas por el pensamiento y por los ideales. Esto equivale a decir que nuestro *Kulturkampf* ha de inspirarse en exigencias de orden teórico, y en exigencias de orden moral, práctico; en las que atañen al conocimiento y la verdad, y en las que se refieren al bien y la justicia —y en la base de esta actividad integral la libertad como cause profundo y *desideratum* que, en cada momento de la evolución, exige a la libertad misma nuevos contenidos.

3 [Nota editorial: Eduard von Hartmann, **Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft**, Berlin, Carl Duncker, 1874. El texto se tradujo del francés al español como **La religión del porvenir**, traducción de Armando Palacio Valdés, Madrid, de Medina, 1875].

\* \* \*

Todos los dogmas, todas las ortodoxias atentan contra la vida progresiva del espíritu porque implican en ésta una detención por anquilosamiento; y especialmente, y en mayor grado, el dogma religioso por ser el factor sentimental preponderante en el hombre. En todo tiempo la fórmula muerta de la religión ha constreñido la conciencia humana, impidiéndole su libre desenvolvimiento. Hemos visto cómo en Alemania y Francia para asegurar la efectividad de los valores de la cultura, se ha tenido que luchar tenazmente contra la Iglesia Católica que exigía a la ciencia un vasallaje ridículo e inadmisibles. También notamos que en Francia el *Kulturkampf*, por no reparar en la legitimidad del problema religioso, se desvió de su posición lógica y natural, frente a la intromisión del poder eclesiástico, y fue contra la religiosidad. Como la índole de este trabajo no nos permite hacer un examen sistemático del problema religioso hemos de concentrarnos, a medida que sea necesario al desarrollo del tema central, a algunas observaciones pertinentes.

\* \* \*

Proyectemos el problema de nuestro *Kulturkampf* como problema concreto, sobre su fondo natural. Dilucidándolo en función del ambiente debemos considerar, desde luego, la principal resistencia que tiene que vencer en el medio en que está llamado a desenvolver su acción. Esto ya es colocarnos en actitud crítica frente al catolicismo y a la sociedad que su influencia ha modelado.

El transeúnte culto y de sensibilidad que, sin poseer antecedentes sobre Córdoba, contemple por primera vez nuestra ciudad con sus innúmeras cúpulas —que, a esa hora en que el sol occiduo pone sobre este místico artilugio su postrer resplandor, parecen simbolizar una común plegaria— pensará, ese hombre sensible al lenguaje de las cosas, que se encuentra ante un pueblo que, apretujado en la angustia de las preguntas trascendentes, concibe y vive religiosamente su vida. Si así pensase el extranjero, en grave error habría incurrido. Así como de la letra del dogma está ausente el espíritu, de los templos a tiempo se ausentaron los dioses porque en el alma de los que se llaman “creyentes” no ha habido lugar para ellos.

En tres siglos de catolicismo en Córdoba no ha dado al mundo ni un gran santo ni un gran apóstata; y en los ambientes donde se vive la intensa de la fe se cree, se duda, florece la santidad y también la herejía. Aunque parezca paradójico, en la “Córdoba católica” no ha habido, ni hay religiosidad, y menos cultura religiosa. El catolicismo ha sido, y es, la expresión de una jerarquía eclesiástico-económica. Esta característica, que, desde que se afirmó el poder de la Iglesia en el mundo occidental, expresa el común destino de todo el catolicismo, en Córdoba se acentuó en la forma más sórdida. Aquí no hubiese encontrado San Agustín, entre

los católicos, esas almas anhelantes y noblemente religiosas que, según su pensamiento admirable, “buscan como buscan los que saben que han de encontrar, y encuentran como encuentran los que saben que han de seguir buscando todavía”. Entre la gente sencilla, fanatizada, la única fe que prospera, es la fe del carbonero —esa fe que, no teniendo nada que ver con el proceso psicológico vivo que implica la creencia, sólo es posible por la ausencia absoluta de afán, de duda, de apasionada búsqueda; y sólo en un sentido muy figurado podemos referirnos a un catolicismo “culto”, que es el de esa gente que se cree muy informada y muy creyente porque ha tragado unas cuantas píldoras teológicas, frecuentemente de la árida teología de Santo Tomás de Aquino. Esta última clase de católicos es más ajena todavía a la religiosidad sincera.

Por lo demás la teología católica no puede inducir por el camino de la creencia a nadie, porque si hay algo que ha secado las fuentes del sentimiento religioso es, precisamente, esa teología. Como lo hace notar el filósofo Hartmann, ya citado, “la teología desde Santo Tomás de Aquino, o desde poco tiempo después, es una especie de lengua muerta, un cadáver perfectamente embalsamado, como la religión a que sirve”. Y, refiriéndose a los progresos de la misma, agrega que “cuanto más rápidamente han sido estos progresos, más rápidamente se han sucedido esas crisis en que el sentimiento religioso tiembla de espanto ante su propia teología”.

Si el catolicismo de Córdoba no ha dado almas, en cambio — de acuerdo con los intereses de la jerarquía eclesiástico-económica instituida por él— ha producido, como tipo en que ha encarnado toda su “ética”, al beato cordobés, ininteligente, inculto, insensible y malo. Este tipo involucra, entre sus afines, al político profesional ortodoxo y tramoyista y que, aunque a veces se llame asimismo liberal, lleva siempre el beato adentro. Ya que las impresiones personales pueden contribuir a completar el juicio objetivo, diremos que a nosotros cuando, en ocasión de alguna solemnidad ritual, hemos visto en colectividad a la “Córdoba católica”, nos ha pasado lo que ha Diógenes una vez que asistió a los juegos olímpicos, en Grecia, que vio “mucha gente y ninguna persona”. En suma, para perfilar de un sólo trazo toda una psicología, podemos decir que el católico de Córdoba concibe y practica a la inversa el apotegma de Stuart Mill: “Vale más ser un hombre desdichado que un cerdo satisfecho; un Sócrates descontento antes que un imbécil feliz”.

\* \* \*

El movimiento universitario del año 18 fue un rotundo pronunciamiento de la juventud contra la jerarquía eclesiástico-económica que, desde tiempo secular, venía explotando la Universidad. Desde su derrota, la reacción ha realizado diversas intentonas para retomar la Universidad; aparte de su guerra sorda y sistemática a todo lo que signifique una manifestación o anhelo de cultura.

Impuesto por el ambiente, cuyas fuerzas negativas laboran incesantemente, nuestro *Kulturkampf* es una necesidad, y su acción no sólo debe desarrollarse dentro de la Universidad, sino también y en forma intensa, fuera de ella. Sirviendo a esta doble finalidad, universitaria y social, el *Kulturkampf* cobra el significado de un alto ideal ético. Es una tarea humanizadora y libertadora. La Universidad, si ha de cumplir la misión que le corresponde, tiene que difundir su pensamiento y su obra en el organismo social de que forma parte y del cual ella es la más elevada expresión cultural: al mismo tiempo que en su seno deben tener ecos todas las preocupaciones sociales, todos los problemas que atañen al destino de la Humanidad. Refiriéndose a esta misión, que hoy más que nunca corresponde a la Universidad, dice muy bien Eloy Luis Andre:

Las Universidades son organismos que, si han de seguir viviendo una vida robusta y propia, deben acumular en sí los gérmenes más poderosos de la vida. Escuelas de un nuevo humanismo y, por consiguiente, de nuevos ideales humanos, han de dar eficacia a su acción formando una Humanidad más perfecta, no por el hecho de saber más que las pasadas generaciones, sino por dar más eficiencia al saber y por sentir con más intensidad su influjo, para estrechar los vínculos entre los hombres.

Uno de los objetivos del *Kulturkampf*, pues, es facilitar, mediante su acción social la difusión de los valores de la ciencia que la Universidad está llamada a realizar. La influencia social que debe ejercer la cultura es ya una consecuencia de la libertad de la Ciencia, como lo hace notar Höffding que, tocante a este punto, en la parte que en su *Moral* consagra a *La libre asociación de cultura* escribe estas exactas palabras:

La libertad y la independencia de la ciencia no implican sólo que se le permita desarrollarse libremente en su dominio propio, sin verse perjudicada por autoridades exteriores, sino, además, que no se le prohíba ejercer en la concepción general de la vida y del universo la influencia a que su naturaleza la impulsa.

Si por miedo a las ideas se obstaculiza su libre discusión es indudable que la ciencia no podrá ejercer su legítima y benéfica influencia.

\* \* \*

Nuestro *Kulturkampf* debe tender esforzadamente a garantizar la libertad de la ciencia no sólo contra las pretensiones del dogma religioso, sino también contra los obstáculos que opone el prejuicio nacionalista. En la medida en que el patriotismo ha dejado de ser una finalidad humana, se

ha convertido en enemigo declarado de la cultura. Erigido en un dogma liberticida atenta también contra los principios básicos de la civilidad misma. Por eso la Iglesia Católica, siguiendo su táctica oportunista, se convierte, muy a su pesar, en defensora de este dogma para, desde este último baluarte servir sus propios intereses.

Hoy la cultura no puede estar subordinada al prejuicio nacionalista porque habiendo sobrepasado esta norma, demasiado estrecha para su contenido, apunta a un objetivo más alto: la Humanidad.

Quiero terminar esta exposición con unas palabras de lo que podemos llamar el testamento filosófico de Emilio Boutroux y que consiste en una serena y profunda reflexión sobre "El porvenir del pensamiento humano", que este varón preclaro escribió muy poco tiempo antes de morir:

El mundo, dice Boutroux, hasta aquí era una multiplicidad de grupos más o menos independientes. La palabra humanidad no representaba apenas más que una abstracción, que un concepto lógico. Gracias al progreso inaudito de las comunicaciones, el mundo será en adelante una unidad. Todos los hombres son, de hecho, solidarios unos de otros y hay para el porvenir una obra que cumplir, no una obra británica o francesa o americana, sino plenamente humana. Menester es que el pensamiento se eduque, se amplíe, se enriquezca, si quiere presidir la realización de esta inmensa tarea.

Si nuestro *Kulturkampf* ha de tener un lema, no puede ser otro que éste:  
¡Por la Humanidad y por la Libertad!

Carlos Astrada

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 08 y 09/06/1922; y **Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho** n° 11, Córdoba, julio de 1922, pp. 163-178; un fragmento fue reeditado como "Una ortodoxia sin fe", **La campana de palo** n° 8, Buenos Aires, octubre 1926, p. 4; otro fragmento fue reeditado como "La Arcadia prehistórica", **Inicial** n° 11, Buenos Aires, febrero 1927, pp. 26-27].

## La democracia y la iglesia

### Palabras pronunciadas en *Unione e Fratellanza* el 23 de septiembre

La Iglesia, una vez perdida su hegemonía espiritual y política sobre los pueblos, se declaró, por exigencia de su propia dogmática y para mejor servir sus intereses económicos, aliada incondicional de todos los poderes opresores contra los cuales el hombre viene librando secular batalla, a lo largo del áspero camino de la historia.

Hoy el catolicismo, próximo ya a cerrar la curva de su irremediable decadencia, nos habla de justicia, se siente encendido de amor por los desheredados y, en un raptó de morbosa generosidad, les promete —para no perder la costumbre— hasta el paraíso... siempre que ellos, los desheredados, renuncien a bregar aquí, en la tierra, por un lugar adecuado a su condición humana.

Es el viejo lobo, eterno enemigo de la libertad y de la dignidad humana que, ejercitando una vez más su táctica oportunista y utilitaria — también en bancarota— se nos presenta, en una parodia de humildad y contrición, vestido con la piel del cordero. Piel sacada a retazos de la letra del Evangelio, de ese Evangelio, incumplido en el occidente llamado cristiano.

Pero nada significa esta postura arlequinesca que, a espaldas de la civilidad, el catolicismo adopta en el intenso drama de los valores históricos que está viviendo la Humanidad.

Los tardíos desvelos de la Iglesia por los problemas sociales y sus falaces promesas en favor del mejoramiento económico del proletariado no pueden inducir a error a la verdadera democracia. Esta no hace consistir la realización de una relativa justicia social en la degradante dádiva de los que pretenden investir autoridad de amos por derecho divino; sino que sabe perfectamente, y lo proclama, que ella ha de ser conquistada por sus fuerzas organizadas.

Con sobrada razón afirma George Sorel —uno de los más nobles pensadores del movimiento social contemporáneo— que a los ojos del pueblo la Iglesia “no es más que una asociación de gente interesada en el mantenimiento del orden actual, muy hábil y muy ingeniosa en sus ensayos de organización”.

Cuando signos evidentes nos dicen que el mundo marcha hacia el socialismo integral, no es extraño que la Iglesia, que siempre fue hostil al movimiento proletario —como buena aliada del capitalismo y capitalista ella misma— y que, desoyendo los clamores de justicia económica, llegó hasta negar la existencia de la cuestión social, no

es extraño, decimos, que, alarmada por el avance de la democracia, hable ahora un anodino y torpe lenguaje reformista. Así la vemos, en un espasmo de su bizantinismo agónico, ofrecer a los trabajadores una irrisoria panacea para sus hondos males, reclamando, en cambio, de ellos, con un gesto de empedernido mercader, la obediencia a sus dogmas, la sombría servidumbre del espíritu, propicia a todos los despotismos.

Partida la Iglesia en su propio baluarte, y carente ya de poder político, se aferra cada vez más a los dogmas estatales. La religiosidad ha llegado a ser para ella, cosa secundaria.

El sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía, y lo que de él persiste en su forma primitiva apenas satura las conciencias confesionales.

Como ya no puede reencender las hogueras en que “purificó” a los herejes que se rebelaban contra su ortodoxia, la Iglesia, echando de menos los antiguos honores, acude a un nuevo procedimiento inquisitorial. Así, en nuestros días, es la celosa empresaria del patriotismo, la “nueva brujería”, que dijo Unamuno.

Su *fervor patriótico* —por el cual el Estado capitalista le estará muy agradecido— es, pues, un nuevo avatar de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquítrico de una fe muerta, reducida hoy a siempre jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, “el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino”.

La tentativa obrerista del catolicismo, con sus mezquinos fines autoritarios, no logrará desviar el movimiento del proletariado consciente que, obedeciendo a firmes imperativos doctrinarios, seguirá por las rutas que se ha trazado.

Ya se insinúa en el mundo el advenimiento de una democracia integrada por los valores económicos. El proletariado se inserta definitivamente en los cuadros de la vida histórica, dándoles un nuevo contenido y una más alta finalidad.

Algunos espíritus demasiado simples y optimistas creyeron que después del paréntesis sangriento la humanidad, tan duramente aleccionada, entraría de lleno en una era de justicia y de concordia. Al verse defraudados en su ingenua esperanza, esos espíritus simples e ilusos han pasado, fácilmente, de los cálculos optimistas a un pesimismo igualmente erróneo, y, por este camino, han llegado a afirmar que todo está lo mismo que antes.

Nosotros no compartimos esta manera de concebir los cambios sociales realizándose por virtud mágica. Es indudable que la crisis bélica de Europa ha apresurado la liquidación inevitable de todo un estado social que entraña una injusticia secular. Mas la instauración de una nueva forma de convivencia social, según normas de justicia y libertad, no se logrará sino a través de arduas luchas.

Actualmente el movimiento proletario mundial atraviesa por una honda crisis interna. Sus diversos sectores están empeñados en una apasionada contienda ideológica. La división imperante en el campo obrero, originada en diferencia de doctrinas, y hasta de ideales, nos prueba una vez más, en contra de la concepción materialista de la historia, exclusiva y deformante, que las ideas, más que los apetitos, rigen y orientan a los hombres y a los grupos sociales.

Este momento de silencio en la lucha social no podemos interpretarlo como un decaimiento de las fuerzas de la democracia proletaria. Pero, es lo cierto, de este silencio no deja de aprovecharse en todas partes, la reacción, que siempre acecha oportunidades para desencadenarse. Es necesario, entonces, que estemos alerta.

En presencia de estos altibajos del movimiento social, debemos tener presente, para defendernos de infundadas y nocivas decepciones, las sabias palabras que Romain Rolland nos dice haber oído de labios de Renán —espíritu que vivió orientado hacia la libertad, y que nos legara una ciencia tan alta y tan bella:

En 1887 —escribe Romain Rolland— en un tiempo en que parecían triunfar las ideas de democracia y paz internacionales, conversando Renan, oí predecir a este sabio:

Vosotros veréis venir todavía una gran reacción. Todo lo que nosotros defendemos parecerá destruido. Mas no es necesario inquietarse. El camino de la humanidad es una ruta de montañas que sube en espiral, y por momentos parece que se retrocede, pero se asciende siempre.

Sí, por el camino que sube en espiral marchamos hacia una tierra nueva cuyos contornos están dibujados en el ensueño milenario que alumbró a la humanidad en sus afanosas jornadas de libertad y de justicia. Que los aparentes descensos, como los altos que en la marcha esforzada hagamos, para rectificarnos o fijar su orientación, nos tengan sin cuidado, si en nosotros sentimos la presencia del ideal invisible.

Carlos Astrada

[La Gaceta Universitaria n° 93, Córdoba, 30/09/1922, pp. 1-2].

## Deshumanización de Occidente

**Conferencia realizada en el Teatro Coliseo el 25 de octubre de 1924,  
bajo los auspicios de la Biblioteca Popular "Bernardino Rivadavia",  
Villa María, Córdoba.**

### Conceptos preliminares

En los más significados representantes del pensamiento contemporáneo, el núcleo central, el *leitmotiv* reiterado de su ideación, de sus preocupaciones intelectuales, es la suerte, el destino de la cultura occidental. Tal es el gran tema de actualidad, cuya sola enunciación despierta las más ricas resonancias espirituales y concentra en sí la atención de filósofos, historiadores, sociólogos, economistas y etnólogos.

¡Cuestión ardua y transcendental, sin duda, vivificada por el dramatismo de ideas fuertemente pensadas, de audaces y sugestivas concepciones, de novedosas hipótesis!

Interesante sería dibujar el contorno de la inquietud que espolea al hombre occidental de la hora presente y lo induce a especular, a inquirir, con trágica curiosidad, sobre el ulterior desarrollo, sobre el destino de la civilización a que pertenece.

Mas, no siéndonos posible abarcar todos los problemas que tema tan complejo y vasto plantea, nos concretaremos a señalar la tendencia que mejor define el carácter de nuestra civilización —modalidad del alma occidental más acusada y manifiesta en la época actual que en ninguna de las precedentes. Pero antes nos es necesario presentar en escorzo las ideas, los pensamientos de amplia trayectoria, que desde hace tres décadas comenzaron a irrumpir, con singular pujanza, en el ámbito de la cultura europea; pensamientos nuevos que implican una rectificación de viejas concepciones, y viene a invalidar una inveterada manera de pensar. Ideas y pensamientos que, en última instancia, expresan, de un modo imperfecto todavía, la radical variación que se está operando en los estratos profundos de la sensibilidad del hombre occidental.

El hombre blanco de Occidente, en su absolutismo, estaba ya acostumbrado a razonar sobre la *civilización* o *la* cultura, refiriéndose exclusivamente a las que él pertenece, como si no existiesen otras civilizaciones u otras culturas. Si mencionaba culturas distintas de la suya, era sólo porque las consideraba como aportes históricos a la propia, así como se tiene en cuenta a las pequeñas corrientes por ser tributarias de un gran río. Caracterizando este exclusivismo del pensamiento occidental, dice Ortega y Gasset:

Cuando se hablaba de la cultura oriental, de la griega, de la romana, se entendía que eran estadios de un único proceso en que la única cultura se ha ido integrando y creciendo. Esto supone que esas culturas particulares manan de una fuente común y pueden verterse las unas en las otras con perfecta continuidad, formando una fluencia ininterrumpida. La cultura europea actual sería el recipiente en que queda recogido todo lo que en aquellas otras culturas había de verdaderamente culto. De esta manera, nuestra cultura sería no sólo la nuestra, sino la única merecedora de tal nombre.<sup>1</sup>

Llevado por esta disposición absolutista de su mentalidad, el pensador occidental hablaba de la *humanidad civilizada*, entendiendo afirmar con esta expresión un privilegio exclusivo de la que él integra. Concebía la historia como un proceso único, cuyas etapas —orientadas hacia una finalidad predeterminada— discriminaba y estudiaba de acuerdo a las modalidades del propio espíritu. Así, para Hegel, el filósofo a quien correspondió la hegemonía espiritual en la primera mitad del siglo XIX, la historia es el proceso dialéctico de la *idea*. De Hegel —caso ejemplar de la tendencia a que nos referimos— arranca, con pergeño sistemático, la concepción unitaria y progresista de la historia, cuya primera manifestación ya la encontramos en Pascal, que imagina la humanidad como “un mismo hombre que subsiste siempre y continuamente aprende durante el curso de los siglos”.

Los filósofos y teorizadores de Occidente estaban habituados a asignar a sus nociones, ideas y observaciones, carácter absoluto, en la convicción de que valen para el hombre de todo tiempo y de cualquier latitud. Incurrían en el error de postular, como algo real, un hombre universal, precisamente porque no reparaban en la existencia de diferentes tipos de humanidad.

Ante semejante inclinación generalizadora del pensador occidental, cabe preguntar, con Oswald Spengler, este iconoclasta, transmutador de los valores históricos: “¿Qué pueden significar para nosotros esas ideas y perspectivas que se presentan con la pretensión de una validez universal y cuyo horizonte no excede en realidad los límites de la atmósfera ideológica del europeo occidental?”. Lo que falta al pensador occidental, según el autor de **La decadencia de Occidente**, es:

la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter *histórico relativo*, de que no son sino la expresión de *un modo de ser singular y sólo de él*. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que

---

1 [José Ortega y Gasset, “El sentido histórico”, *El Sol*, Madrid, 10/07/1924].

sus “verdades inmovibles”, sus “verdades eternas” son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que el hombre de otras culturas ha extraído de sí y afirmado con idéntica certeza. [...] La validez universal —concluye Spengler— es siempre una conclusión falsa que verificamos, extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale.

Esa tendencia exclusivista del pensamiento occidental, que Ortega llama, con propiedad, “monismo cultural”, ha venido a ser corregida, mejor aún, invalidada por un criterio histórico más amplio y seguro, depurado en investigaciones más o menos recientes, particularmente en los dominios de la etnología y de la historia del arte. Como consecuencia de esta necesaria rectificación, la mentalidad de nuestro tiempo dilata el horizonte de sus búsquedas, se ejercita en una más fina e integral percepción de los valores humanos, conquista, en suma, una nueva manera de pensar el universo histórico, que comprende y acepta como contenido de éste, en toda época, pluralidad de civilizaciones —orbes independientes— con modalidades espirituales distintas y, también, con distintas propensiones vitales.

### **Nuestro tema**

Esbozadas las nuevas ideas que orientan al pensamiento actual, podemos ya enfocar, con la necesaria perspectiva, nuestro problema, destacando, en sus líneas generales, la tendencia hacia la deshumanización que hoy caracteriza a la civilización de Occidente.

El gran poeta indio Rabindranath Tagore —hombre representativo de la cultura oriental— ha dicho en una conferencia memorable, pronunciada en la Universidad de Tokio, en junio de 1916, que nuestra civilización, la occidental, “es una civilización científica y no humana”. Hagámonos cargo de esta afirmación porque no es mera frase de poeta, desprovista de valor conceptual. Tagore juzga la civilización de Occidente con pleno conocimiento. La ha estudiado, ha convivido con sus manifestaciones, penetrado su espíritu, comprendido sus ideales. Examinemos, entonces, la verdad de su aserto.

Efectivamente, el rasgo saliente de la que se llama —de acuerdo a la habitual división de la historia— edad contemporánea, es la realidad del progreso material, el incremento enorme adquirido por las formas externas de la civilización: técnica, maquinismo, industria.

El Renacimiento señala el orto del hombre occidental. Del seno nebuloso del Medio Evo emerge, en el decir de Jacobo Burckhardt, el mundo imponderable de la personalidad humana. Ya se había dilatado

el horizonte geográfico con el descubrimiento del Nuevo Mundo. El hombre europeo se siente dueño de su destino; eliminadas las cortapisas dogmáticas que trababan el libre movimiento de su espíritu, escudriña ansioso la naturaleza. Por obra de este ejercicio fecundo de su intelecto comienzan a constituirse las disciplinas científicas. Nuevos descubrimientos dan pábulo a su inexhausta curiosidad y, adivinando el futuro poder del instrumento que estaba forjando, todavía demasiado imperfecto —la ciencia—, sueña con señorear el universo material.

Tras afanosas etapas, subrayadas por los grandes inventos, por el vuelo prodigioso de la mecánica, comprueba que el instrumento es casi todopoderoso —siendo aún, y siempre, susceptible de mayor precisión y poder—, y que su sueño se está realizando, aunque dominios inexplorados y enigmas rebeldes se alcen en la ruta infinita de la experiencia, tentando más sus ambiciones de dominio. Ya estamos en la edad científica, por antonomasia. El apogeo de la ciencia, con su corolario el perfeccionamiento de la técnica y el progreso de la industria, ha engendrado fatalmente el vértigo de las conquistas materiales, la sed insaciable de riquezas. Es un paso gigantesco hacia la deshumanización.

Se acusa un notable descenso en la vida del espíritu; el hombre occidental comienza a eclipsarse, transformándose en un tornillo de la gran máquina, en un autómeta de la especialización científica. Por este camino se acentúa cada vez más la primacía de las cosas y del factor mecánico, relegándose a un último plano el mundo de lo humano que alumbró la aurora del Renacimiento.

\* \* \*

Paralelamente a este fenómeno, el mundo contemporáneo ha visto prosperar la idea de "progreso", que se ha extendido a los distintos dominios de la actividad humana. Se habla de "progreso científico", de "progreso moral", de "progreso material", etc. Esta idea, cara al espíritu occidental, se robustece y cobra valor, hasta el punto que llega a ser dogma indiscutido.

El progreso material, en sus diferentes aspectos, es, desde luego, el hecho más evidente, la realidad que traduce, casi integralmente, el carácter de nuestra época. Es cierto que el hombre occidental pondera, como algo efectivo, el progreso moral, y se enorgullece, hasta el éxtasis, del progreso científico.

En lo que hace a este último, bien examinadas las cosas, se comprueba que sus resultados, en su mayor parte, se circunscriben a las ciencias aplicadas, y que son bien escasos en la esfera de la ciencia pura. El interés especulativo de la ciencia es mínimo, siendo sus objetivos preferentemente prácticos.

Por eso, más propiamente que de progreso científico, en sentido estricto, cabe hablar de progreso técnico e industrial.

El decantado progreso de la ciencia, lejos de contribuir al enriquecimiento y elevación espiritual del hombre, se resuelve, en definitiva, en avasallante progreso material. La labor especializada de la ciencia beneficia materialmente a la civilización, pero al precio de la mutilación espiritual de los que hacen profesión de ella. La especialización científica, la llamada división del trabajo —especie de *fiat* utilitario de la civilización moderna— hace del hombre un autómatas, transformando su inteligencia en un mecanismo inánime.

Es que la investigación científica, en estas condiciones, carente de un principio unificador, de una visión integral, tiende fatalmente a mecanizar el hombre; agosta su emotividad, mata su alma. Nada más elocuente y aleccionador, a este respecto, que la triste confesión que hace Darwin en su **Autobiografía**. El ilustre autor de **El origen de las especies** comprueba, con dolor, que la continua y exclusiva consagración a un trabajo científico enteramente metódico y especializado había anulado su imaginación, destruido su sensibilidad, hasta el extremo de que las obras de Shakespeare en lugar de deleitarlo, como en otro tiempo, le causaban fastidio y aburrimiento. Darwin se había “convertido” —según sus propias palabras— en una máquina de deducir leyes generales.

Confiados en los compartimentos estancos de sus especialidades, los cultores de la ciencia son impotentes para elevarse a una visión que abarque en su conjunto el panorama de la múltiple y variada actividad humana, no pueden lograr una síntesis ideal que unifique, otorgándoles finalidad ética, los resultados parciales y siempre fragmentarios de su pesquisición unilateral.

La actividad del profesional de la especialización científica es una actividad que, por su propia naturaleza, propende a deshumanizarse cada vez más, porque a medida que se intensifica y acota rígidamente su dominio más se sustrae al ritmo creador del espíritu, perdiendo todo contacto con la fuente de la espontaneidad vital.

Justamente hace notar Simmel la fragmentariedad y dispersión de que adolece la labor intelectual, en nuestra época; fenómeno que, en nuestro concepto, denuncia a las claras, la progresiva y alarmante deshumanización que se está operando. Falta una idea cultural unificadora, que oriente y supere las innúmeras especialidades.

No vivimos más —escribe Simmel— por lo menos desde algunos decenios bajo una idea común, ni, en sentido más amplio, bajo idea alguna, como la Edad Media que poseía su idea cristiana eclesíástica, y el

Renacimiento la del rescate de la naturaleza terrestre., como la de las Luces, del siglo XVIII, que vivió para la idea de la felicidad de los hombres, y la gran época del idealismo alemán, que transfiguraba la ciencia por la fantasía artística y quería dar al arte, mediante el conocimiento científico, un fundamento de amplitud cósmica. Pero si se preguntase hoy a los hombres de las capas instruidas bajo qué idea, en realidad, viven, la mayoría daría una contestación de especialista, según su profesión; raramente se oiría responder con una idea cultural que les dominase como hombres enteros y que dominase a todas las especializaciones.<sup>2</sup>

Incapacidad de conquistar una idea común que unifique y vigorice dispersas actividades, que vincule entre sí, por la conciencia de la propia humanidad y de una finalidad integral, a los profesionales de la cultura; ausencia; en suma, ausencia de una síntesis vital, de un ideal humano orientador, tal es el mal profundo y general de nuestro tiempo, su acentuado carácter negativo. Es que nuestra civilización ha desintegrado al hombre, reduciéndolo, para satisfacer sus fines exclusivamente utilitarios, a una pieza de su complicado y omnímodo mecanismo.

### Paréntesis<sup>3</sup>

Con algunos meses de posteridad a la redacción del presente trabajo, hemos leído el ensayo —verdaderamente admirable por la justeza de sus conceptos fundamentales y la visión sintética lograda— que Guillermo Haas, de la nueva generación filosófica alemana, ha consagrado a la elucidación de la esencia y destino del espíritu occidental.<sup>4</sup> Nos place sobremanera, intercalando en el texto este paréntesis, confrontar las ideas por nosotros formuladas con las muy sugestivas del pensador germano.

Después de analizar el contenido histórico de las diferentes épocas, a partir de Grecia, y corroborar, mediante este análisis, su tesis de que Europa ha realizado en todas ellas una misma ley: *la unidad en la multiplicidad* —principio moral consubstanciado con el destino del occidente—, Haas trata de fijar el carácter y rumbo de la época actual. Ésta se define por *la civilización-científico-técnica*. Es la “cuarta y la última gran creación europea”, siendo su contenido “a construcción intelectual de la naturaleza”.

---

2 [Nota editorial: George Simmel, **El conflicto de la cultura**, Córdoba, Sección de librería y publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Córdoba, 1923].

3 [Nota editorial: Agregado en la edición de **Sagitario**].

4 Guillermo Haas, “Los tipos de humanidad: la unidad europea”, **Revista de Occidente** n° 18, Madrid, diciembre 1924.

“La última época, la época de la civilización científico-técnica, viene sustentada por los métodos del espíritu griego, por la voluntad dominadora de Roma y por el universalismo de la Edad Media. Recoge estos tres momentos y los incluye en la obra que ha de realizar en su nuevo tema: la naturaleza”. Esta tarea realmente grandiosa, a la par trágica, engendra una determinada manera de pensar y obrar. Haas apunta las consecuencias, en lo tocante al hombre de occidente, que la realización de esta última importa.

Oigámosle: “Los medios indirectos de la técnica, con que se ejerce el dominio de la naturaleza, enseñan al hombre el empleo de la fuerza. Pero el hombre, al aprender el uso de esas energías, pierde la fe en las fuerzas propias, en las que en él residen y actúan”.

\* \* \*

“En un mundo lleno de infinitos dinamismos, empobrece el hombre más cada día. A medida que va dominando el mundo exterior con aparatos de toda clase, ve el hombre apagarse en sí mismo la visión y la necesidad de una esencia íntima, inmediatamente creadora”. Como se ve, tales efectos constituyen el fenómeno que nosotros hemos llamado *deshumanización*.

\* \* \*

En cuanto al “progreso moral”, debemos poner en duda su realidad. No se acusa un verdadero progreso en la moralidad, pese al moralismo de que alardea la civilización occidental. Moralismo carente de contenido e industrialismo efectivo se correspondían perfectamente.

La moral, la cultura ética que proclama y no practica el hombre de Occidente, no es nada más que una especie de salvoconducto para su acción utilitaria, en una palabra, la bandera que cubre la mercancía.

“Una civilización impersonal, absolutamente desligada del hombre, sería un fantasma sin carne ni huesos; si pudiera llegar a alguna realidad en nuestro espíritu, nos extraviaría, nos haría sacrificarnos por objetivos desconocidos, transformaría la vida en un caos sin alma”, nos dice Eucken, al tratar de establecer *la relación entre el hombre y la civilización*. Pues bien, nuestra civilización, no viendo en el hombre un *fin*, sino un *medio*, lo ha relegado al último rango en la tabla de los valores. Merced a esta monstruosa anormalidad se ha invertido la natural relación de los términos; la civilización no es para el hombre, sino el hombre para la civilización. El occidente civilizado, al hacer del hombre un simple auxiliar de la máquina y utilizarlo ni más ni menos que como lubricante de los engranajes de ésta, lo mutila y mecaniza, iniciando e impulsando, así, el proceso de deshumanización.

Nuestra época —agrega Eucken— nos muestra cada vez más claramente que este sacrificio del hombre a la civilización es sencillamente imposible, puesto que en medio de toda la vida ruidosa y precipitada de nuestra civilización no cesa de surgir cada vez con más fuerza el deseo de un desarrollo y de un progreso del hombre vivo, el deseo de una cultura del alma, de una salvación de nuestro yo espiritual; reconocemos al mismo tiempo que esto es indispensable para la verdad y para la profundidad de la civilización misma.

La guerra europea ha venido a demostrar —¡terrible demostración!— cuan infundado era el optimismo que inspiraba las precedentes consideraciones del filósofo germano, de este ingenuo teorizador sobre “el significado y el valor de la vida”, palabras estampadas en una obra publicada en 1878 y rehecha en 1904. Eucken, que ha alcanzado a vivir hasta la conflagración, sino hubiera sido un apasionado y obcecado combatiente, en la añeja guerra literaria, que creía que el ejército alemán luchaba por valores espirituales!!!, habría palpado su error y comprendido que es *posible*, el sacrificio de los hombres, en masas, a la civilización, entendida ésta como muda primacía de valores económicos, como equilibrio inestable de encontrados intereses materiales, reposando todo en la técnica sin alma, en los recursos fatales de una ciencia inhumana, en el poder y eficacia de los instrumentos de destrucción.

De acuerdo al concepto occidental de civilización, un pueblo sólo es civilizado en la medida en que posee una técnica adelantada, armamentos poderosos, máquinas de guerra perfeccionadas hasta el grado de producir *maravillosos* efectos mortíferos. A propósito de la idea que de la civilización se ha forjado Europa, recordamos las sagaces y certeras palabras de un diplomático del Imperio del Sol Naciente, referidas así por el cultísimo escritor Sanín Cano:

Un diplomático japonés dijo, sonriendo como suelen expresar los nipones la verdad, especialmente la que asume caracteres amargos, que mientras su país no era conocido en Europa más que por las pinturas de Utamaro y Kokusai, por las inimitables lacas, adorno de los grandes salones occidentales, o por las imágenes fascinadoras de la Grecia eterna y sonriente, la sabiduría y la política europeas consideraban al Japón como una tierra de salvajes. No carecían de inteligencia, se decía entonces, pero son un país semibárbaro. Añadía el diplomático, suavizando la mueca impenetrable de su sonrisa, que cuando los japoneses estuvieron en capacidad de construir buques de guerra a la moderna, cañones de largo alcance y sentaron plaza de ser

grandes matadores de hombres, destructores en masa del género humano, la vieja Europa empezó a tratarlos como gente civilizada.

Las incisivas palabras del diplomático japonés traducen fielmente el concepto de civilización que ha cristalizado la sabiduría materialista de la vieja Europa.

\* \* \*

Si prestamos fe a teóricos solemnes, que han escrito sesudos y voluminosos tratados sobre el sistema del trabajo técnico y, en general, sobre la técnica y sus virtudes, ésta tiende a liberar al hombre, a mejorarlo humana y espiritualmente. Según estos especialistas, lo primordial en el trabajo técnico es la actividad espiritual, de la cual depende la "actividad" automática que hay en el mismo. El trabajo técnico, nos dicen, "debe ser humano, humanamente dirigido". Los efectos teóricos de la técnica de acuerdo a los inobjetables postulados enunciados, no pueden ser más halagadores.

Así resulta que la técnica es nada menos que creadora de valores, superando lo puramente mecánico, nos orientaría en el sentido de un ideal en virtud del cual la técnica sea comprendida y aceptada no como "fin" sino como "medio".

La gran ventaja de la técnica —pregonan sus cultores— es que "tiende a hacer cada día más innecesario el trabajo manual". Que el progreso de la técnica encamina a este resultado, es un hecho evidente; pero debemos reconocer que por ello se engendra una grave anomalía, una desventaja en un aspecto más fundamental. Porque si es cierto que el hombre se libera del trabajo manual, es al precio de una verdadera mutilación de su personalidad, desde que paulatinamente se convierte en una pieza de las máquinas, al ser absorbido por una función automática que anula en él toda posibilidad de perfeccionamiento mental y humano.

Una cosa es lo que *debe* ocurrir, según los principios ideales que la técnica presume, y otra muy distinta lo que en realidad sucede: los desastrosos efectos del trabajo técnico, la acción deshumanizadora del maquinismo. La máquina perfecta, cuyo funcionamiento haga innecesaria la cooperación mecanizada del factor humano, es y será una quimera.

Reconociendo los males ocasionados por la técnica, sus teorizadores apuntan la necesidad de imprimirle un carácter cultural y humano.

¿Es posible esta humanización de la técnica? Abrir semejante interrogación es abocarnos al difícil problema que nos plantea el marcado desacuerdo existente entre el progreso técnico y el llamado progreso moral, el grado efectivo de perfeccionamiento espiritual y humano. Este desacuerdo, que denuncia el interno desequilibrio de la civilización occidental, proviene de que el progreso técnico, y, en general, el progreso material, se ha realizado a expensas del desarrollo espiritual, a cambio de un retardo, de una detención en el proceso vital. Tan patente es la desproporción entre ambos, que el incremento adquirido por el primero nos parece, con razón, monstruoso, y ante su realidad nos punza el ánimo un angustioso sentimiento de inadaptación.

Esta flagrante anomalía ha sido señalada, con singular perspicuidad, por el conde Hermann Keyserling, uno de los más significados mentores espirituales de la Alemania de la post-guerra, filósofo de preferencias orientalistas que repula fracasadas las teorías existentes y lucha por una nueva concepción de la vida, por una más plena visión del universo.

El progreso técnico —escribe Keyserling— para marcar un progreso verdadero, exige —¡al fin lo comprendimos!— un desarrollo espiritual que le corresponda, desarrollo apenas iniciado. Siendo el progreso espiritual un fenómeno de crecimiento es imposible acelerarlo considerablemente. Nuestra conciencia reflejará, pues, cada vez más, a medida que ella se profundice, no la rapidez de los cambios mecánicos, sino la lentitud del desarrollo vital.

La guerra mundial, que señala la crisis de nuestra civilización industrialista,

nos obliga —según el filósofo de la escuela de Darmstadt— a plantear el problema en términos nuevos. Si antiguamente adaptar a la naturaleza los útiles creados por el espíritu humano parecía el problema esencial, hoy día la dificultad es adaptar el alma a estos útiles, lo que el siglo XIX ni siquiera ha sospechado.

Es que el hombre occidental, al sacrificar su desarrollo espiritual al progreso técnico, ha acabado por depender de los instrumentos que ha forjado. Ha quedado reducido él mismo a un instrumento secundario. En medio del complicado artilugio de la civilización moderna, lo vemos accionar cual fantasma deshumanizado, en el que un estricto automatismo ha suplantado la iniciativa de la vida espontánea. La máquina, de cuyo funcionamiento él llegó a ser pieza accesoria, ha despotencializado su vitalidad, mecanizando sus impulsos, mutilado su

alma, reduciéndola a la peor servidumbre, la que por ausencia de toda inquietud de humano perfeccionamiento, ya ha cristalizado en un estado de resignada abdicación de la libertad interior. A este respecto le asiste perfecta razón a Tagore, cuando —en un libro reciente en que amplía y subraya sus certeras vistas sobre el carácter de la civilización occidental— consigna esta opinión: “Me parece cada vez más evidente que el ideal de libertad se ha volatilizado en la atmósfera del Occidente. La mentalidad de sus habitantes es la de una comunidad de propietarios-esclavos, o más bien de una multitud de individuos mutilados, uncidos a la muela de su molino comercial y político”.

No otra cosa puede engendrar la inhumana civilización capitalista —civilización carente de un ideal esencial, de principios fundamentales y permanentes— que, por un lado, propietarios-esclavos, exhibiendo su oro y su miseria moral, y, por otro, parias-autómatas, depauperados fisiológica y espiritualmente.

Ante el triste espectáculo de nuestra civilización, externamente esplendorosa y brillante, comprendemos y sentimos la dolorida protesta de Rabindranath Tagore, de este profeta universalista que con voz melodiosa y profunda ha tiempo omina el reino del hombre y de la belleza del espíritu, vida de pulidas facetas en que se irisa la luz de un ideal eterno. Acudamos, una vez más, a su testimonio, para nosotros irrecusable.

La civilización del Occidente —afirma, sintetizando su juicio en palabras lapidarias— lleva en sí el espíritu de la máquina que debe marchar; y a este ciego movimiento las vidas humanas son ofrecidas como combustible, para mantener el vapor. Representa el aspecto activo de la inercia que tiene la apariencia de la libertad, pero no su verdad, y de este modo da nacimiento a la esclavitud, dentro de sus límites interiores y en el exterior a un tiempo.

\* \* \*

Por esta ruta, ¿hacia dónde va nuestra civilización? A través de su ilusivo brillo externo, de su férrea armazón, de su ruidoso y sórdido industrialismo, de su deshumanizadora y febril tarea utilitaria ¿cómo reencontrar al hombre en la pureza de su humana dignidad, en sus espontáneos y saludables impulsos, manifestaciones primarias de la fuerza expansiva que lleva a la vida alegre, plena y armoniosa?

¿Acaso llegará a ser realidad la profecía de Samuel Butler, que ve en el hombre un parásito exangüe de la maquinaria, un simple auxiliar del vasto engranaje de la industria?

Como necesaria consecuencia del proceso de deshumanización que la define, la civilización de Occidente parece estar a punto de identificarse con aquel estado postrero de la "Pingüinia", en el cuadro simbólico que Anatole France trazó, en su ya clásica **La isla de los pingüinos**, con mano maestra y videncia insuperable. Contemplamos un instante, aproximándonos al límpido cristal de la prosa anatoliana, las densas sombras que velan el futuro de la humanidad occidental: "La Pingüinia" se glorificaba de su florecimiento. Los que producían las cosas necesarias para la vida carecían de ellas; los que no las producían las tenían en abundancia. "Son éstas —como dijo un académico— ineludibles fatalidades económicas".<sup>5</sup> El pueblo pingüino carecía ya de tradiciones, de cultura intelectual y de arte; los progresos de la civilización se manifestaban por la industria devastadora, por la especulación infame y el asqueroso lujo. La capital ofrecía, como las más famosas capitales de aquel tiempo, un carácter de opulencia y cosmopolitismo; reinaba una insulsez inmensa y monótona. El país disfrutaba una tranquilidad absoluta. Era el apogeo.

Por fortuna, los mejores espíritus de Occidente, que ya han percibido el hondo mal de que adolece nuestra civilización, proclaman la perentoria necesidad de provocar una reacción salvadora. La guerra mundial ha venido a clarificar muchas mentes que, alucinadas por mirajes abstractos, no prestaban atención a la interna dolencia; a poner de manifiesto cuan deleznable era los pseudos-principios en que se asentaba el mundo moderno, que ha resultado un gigante con acerada armadura y pertrechado hasta los dientes, pero con pies de barro.

Parece haber sido necesario el estallido de la crisis bélica —confirmándose aquello de que no hay mal de que para bien no venga— para que se imponga con operosa evidencia la tarea ineludible de la elaboración de una verdadera vida moral y humana. Así, por lo menos, nos lo da a entender Keyserling, el maestro de la "Escuela de la Sabiduría" —posición avanzada en la lucha por nuevos contenidos vitales, por un nuevo ideal. En su cerrada ofensiva contra el materialismo de la civilización occidental y los inocuos valores existentes, apunta posibilidades constructivas, insinúa la gran tarea que a nuestro tiempo toca cumplir, señala, en fin, el rumbo del combate espiritual.

Apenas si Jesucristo —nos dice— ha espiritualizado la mentalidad materialista de los pueblos europeos, y el gran problema de Sócrates, la reconstitución de la vida consciente por iniciativa de la inteligencia libre, sobre los escombros, de los dogmas muertos, adquiere toda la actualidad, históricamente hablando, recién hoy.

---

5 [Anatole France, *L'île des pingouins*, París, Calmann-Lévy, 1908].

No es aventurado, entonces, confiar en que nuestro siglo realice una rehabilitación del hombre, lo encamine hacia un ámbito soleado propicio para la eclosión de flores espirituales inéditas. No en vano ha advenido una nueva sensibilidad, a cuyo conjuro parece dilatarse el horizonte de las posibilidades humanas, y el pulso vital cobrar intensidad y aceleración inusitadas.

Cabe todavía esperar que un soplo primaveral remoce a la agostada humanidad; que la mutilada criatura humana se reintegre en la totalidad de su ser, de sus sueños, de su fuerza creadora —que, sintiéndose vivir, se reconozca en la pujanza de su brote juvenil.

Carlos Astrada

[Villa María, Talleres gráficos Sobral, 1924; republicado, con escasas modificaciones y sin referencia a la conferencia, como "La deshumanización de Occidente", **Sagitario** n° 2, La Plata, julio/agosto de 1925, pp. 193-209].

## Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir

Señor Rector  
Profesor Max Dessoir  
Señores profesores  
Señores

Signo de bienhechora orientación intelectual es esta viva preocupación que muestra la Universidad de Córdoba por los problemas del saber desinteresado, por los temas de la más alta actividad teórica.

Así, acogiendo en su seno el proficuo fermento de vitales inquietudes, de superiores afanes, afirma su voluntad de afluir, con una labor que ya no puede hacerse esperar, al amplio y profundo cauce de las investigaciones científicas, de las elucidaciones especulativas, de la plena tarea cultural.

Diríase que, ansiosa y comprensiva, ablanda el surco, ahondado por el tiempo, para tornarlo propicio a la simiente —enseñanzas, ideas, sugerencias— que, por intermedio de sus renombrados maestros, nos ofrece la cultura europea. Esa cultura que, por más que se diga, no ha periclitado en la guerra, ya que, si ésta la hirió en muchas de sus fibras sensibles, los laboriosos obreros del intelecto, no ha podido, ciertamente, alcanzarla en sus valores permanentes, transmutados ya en esa indestructible esencia ideal que presta alucinante irradiación al glorioso escenario de la civilización greco-latino-germana.

Es con este espíritu, digno de encomio en sus autoridades, que hoy ofrece su cátedra, la que viene siendo realizada por la presencia de personalidades calificadas en las distintas disciplinas, al profesor de Filosofía de la Universidad de Berlín, Dr. Max Dessoir, vocero eminente del pensamiento germano, en cuyas filas tiene conquistado, con su valioso aporte a la discusión de fundamentales problemas, puesto relevante.

Honrosa y grata misión, pues, la encomendada por el señor Rector y el "Instituto Cultural Argentino-Germánico", de ofrecerlos, señores, en la síntesis que impone la índole de una presentación, aunque más no sea, el perfil intelectual del ilustre disertante que vais a escuchar.

La ahincada y profunda labor de investigación y crítica, realizada por el profesor Dessoir, abarca diversos campos de la cultura. Lúcido y penetrante, ha abordado con la misma maestría y seriedad múltiples problemas.

Conocidos y, con razón, reputados, son sus concienzudos trabajos de historiador de la Psicología, sus originales investigaciones e interesantes puntos de vista en los dominios de la estética y de la

ciencia general del arte, sus magníficos estudios críticos sobre las manifestaciones de la sensibilidad religiosa.

Autorizado historiador de la Psicología, decimos, y, en efecto, su **Historia de la Psicología alemana moderna** es justamente considerada una obra clásica, imprescindible para el estudioso que quiera conocer el proceso y enlace de las teorías y nociones psicológicas durante aquel fecundo período de la especulación. Con método vigoroso y perspicua visión, el profesor Dessoir ha sabido moverse entre un enorme y complejo material, discriminando y sistematizando certeramente doctrinas, conceptos y tendencias.

Dice elocuentemente del resultado obtenido en esta complicada faena, el hecho de que los especialistas estimen la más cuidada y exhaustiva exposición de los problemas psicológicos suscitados en la etapa que corre de Leibniz a Kant, la que él nos ofrece en su ya famosa obra.

Si con verdad ha podido decirnos Ebbinghaus que "la Psicología tiene un largo pasado y, no obstante, una corta historia", entendemos hacer el más cumplido elogio de la tarea del Dr. Max Dessoir, en este terreno, al afirmar que con ella ha colocado definitivamente uno de los hitos principales en el decurso de esta corta historia.

Pero, como al comienzo lo apuntamos, la fecunda actividad del profesor Dessoir se ha objetivado incluso en otros campos de la cultura. Así, en el dominio de la estética psicológica ha contribuido, con sus investigaciones y sugerentes atisbos, a aclarar complejas cuestiones, destacando fenómenos en los que no se había reparado suficientemente. En este sentido son de singular interés su prolijo examen de las distintas etapas que integran el entrañado proceso de la creación artística; la distinción, tras sutil análisis y experiencias apropiadas, de las tres clases de sentimiento que estructuran la impresión estética, tarea ésta que le permitió determinar claramente las fases del goce estético; y, en fin, en la teoría general del arte, su ensayo de clasificación de las artes, postulando la necesidad de establecer nuevas bases divisorias.

Tampoco, atendiendo a su importancia, podemos pasar por alto los estudios críticos de las exteriorizaciones del pensamiento religioso y de sus curiosas desviaciones, realizados con estricta objetividad por el Dr. Dessoir.

Como reacción, ya perfilada desde principios de nuestro siglo, contra el positivismo y el intelectualismo, en sus diversas formas, e invocando ahora —recurso de fácil efectismo— la supuesta bancarota de los valores culturales, achacada a la guerra, han resurgido, en el ámbito espiritual de Europa, los desvaríos y exacerbaciones de la

sensibilidad mística. El resultado es que hoy pululan las sectas ocultistas, las escuelas teosóficas y antroposóficas, constituyendo este fenómeno, harto sugestivo, un peligro para la verdadera, la auténtica cultura.

Ante el avance de este delirante y basto misticismo, respaldado en una sedicente *intuición espiritual* que desconoce la continuidad del pensamiento científico, la vigorosa concatenación de todo proceso especulativo válido, el profesor Dessoir ha dado su voz de alerta. Frente al extravío que suponen estas tendencias proselitistas e ingenuamente audaces, ha adoptado una actitud de científica expectación, de ponderada duda filosófica.

Este aspecto de su preocupación crítica halla elevada expresión en su obra *Sobre el más allá del alma*. Nos hace notar el autor cómo esa turbulenta y espumosa religiosidad, al canalizar en direcciones teosóficas inspiradas, ya en fuentes orientales, ya en el espíritu cristiano, como la que arranca de Rodolfo Steiner, implica una flagrante regresión a etapas metafísicas a tiempo sobrepasadas por el pensamiento occidental.

Señores:

El profesor Max Dessoir declara pertenecer a la vieja Alemania, quizá a la que cerró su ciclo con el Imperio; pero agrega que "la nueva vale mucho". Decir la nueva Alemania es, en puridad de verdad, referirse a la nueva cultura, a la que comienza a estructurarse en estos días inciertos y febriles.

Aunque debamos, en virtud de su declaración, considerarlo adscripto a una época determinada, o sea, a las modalidades espirituales que la definen, no obstante lo vemos, prolongando noblemente su curiosidad intelectual, atisbar atento las novísimas germinaciones especulativas. No hace mucho leíamos uno de sus últimos ensayos, "La nueva mística y el nuevo arte", en el que trata de precisar el sesgo de las más recientes manifestaciones místicas, artísticas, literarias.

Admirable ejemplo de lozanía y de esfuerzo comprensivo, el de este trabajador intelectual que, después de una larga y tesonera labor, persigue, con mirada exploradora, en el horizonte de nuestro tiempo, las líneas, borrosas aún, de la naciente arquitectura ideológica.

Valoramos su visión de lo nuevo, y, acentuando a la vez, como hombres de esta época, la primacía de lo que surge, percibimos claramente que la continuidad de la cultura sólo es posible porque el íntimo resorte vital se despliega en incesante proceso de creación. Por eso, invirtiendo los términos, diremos: variación en la continuidad. Nada sería el árbol secular de las culturas si el torrente de savia joven no

interrumpiese impetuoso en su esquelético armazón, cubriéndolo, para gloria del pensamiento y de la vida, con una floración más.

Carlos Astrada

[“Dr. Max Dessoir”, **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año 13, n° 7-9, Córdoba, julio/septiembre de 1926, pp. 201-205; reproducción de los últimos párrafos como “La primacía de lo nuevo (parte de un discurso pronunciado en nuestra universidad, presentando al profesor Dessoir en la UNC)”, **Clarín** n° 3, Córdoba, 30/09/1926, p. 3].

# MENTE

PUBLICACIÓN DE CRÍTICA SOCIAL

Año I

Núm. 2

CÓRDOBA, JUNIO - 1920

La revolución está escrita en la frente de los hombres; y lo que está escrito en la frente de los hombres, acontece.

L. Frank.

## Manifiesto del grupo "Justicia"

Convencidos de que en esta hora en que el mundo asiste al nacer de una nueva civilización, ningún espíritu puede permanecer indiferente a los hondos afanes que lo presiden, a los urgentes problemas que propone su advenimiento y a las comunes esperanzas que lo acompañan, sin abdicar la función que le está asignada en la actividad consciente, hermanamos nuestros ideales y lo disponemos para las justas de la voluntad creadora bajo los prestigios de la palabra *Justicia*. Suma y síntesis de los anhelos y de las aspiraciones que llenan, que informan, que animan, que constituyen el proceso mismo de la historia del hombre, la erigimos en lema porque sólo con ella podemos expresar el contenido mental de nuestra actitud.

En su nombre afirmamos:

Que el Estado vigente es un instrumento de coerción en lo interno y de conquista en lo externo, que debe ser reemplazado por una forma cooperativa que importe la supresión de las clases y que borre las fronteras trazadas por un nativismo sobrepasado para hacer posible, con ambos procedimientos, la sociedad de los pueblos.

Que es necesario romper la estructura feudal que hace del trabajo una servidumbre, de la producción una buena presa para los piratas del robo y del monopolio; del derecho un privilegio de minorías y del juez un gendarme del privilegio.

Que los valores morales enseñados hasta el presente deben ser denunciados como negaciones destinadas a mutilar en el hombre el único instinto que puede darle la posesión del mundo y de los valores vitales, que es el instinto de rebelión.

Aceptamos en toda su extensión y en todas sus consecuencias las responsabilidades que emergen de esta apostura. Sin falsos alardes ni arrestos inoportunos, nos dignificamos por la verdad y

por el profundo respeto de nuestras ideas. Ajenos a la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto, nos sentimos íntimamente identificados con la actividad del pueblo que produce, que crea, que ama y que espera. Nuestra función es la que asigna la división del trabajo social a quienes aquilatan y examinan los valores creadores en la obra que realiza, día a día, sin desalientos, con fines determinados, la nueva civilidad.

La integración del esfuerzo supone, desde luego, la integración del designio. Queremos un nuevo derecho, un derecho más noble y más alto, no el que se aplica en el tribunal de los jueces sino en el tribunal de la justicia, según la clásica distinción del estoico; queremos una docencia mejor condicionada para los fines humanos; queremos un arte para todas las almas; queremos una nueva organización económica que corrija el desorden capitalista; queremos una política a virtud de la cual todos los pueblos de todas las latitudes se reconozcan, se compenetren y se comprendan.

Nuestro pensamiento está en todo lo que signifique voluntad en acción. Con los que sufren encadenados en las cárceles de Estados Unidos; con los que dicen la buena nueva en Francia, en Italia y en Inglaterra; con los que derraman su sangre por la verdad en Irlanda y en Alemania; con los que piensan e inquietan espíritus en España; con los que levantan su voz en el Oriente lleno de sombras; con los héroes civiles de Rusia que han abierto con el ademán del sembrador la aurora del Hombre. Con los hermanos del mundo entero. Nuestro lema es nuestra salutación: ¡Justicia!

SAUL TABORDA — CARLOS ASTRADA.—EMILIO BIAGOSCH.—CEFERINO GARZÓN MACEDA.—DRODORO ROCA. — AMÉRICO AGUILERA,

Manifiesto anarcobolchevique firmado por Astrada y otros cinco cordobeses que se erigieron en líderes iniciales de la Reforma universitaria.

Fuente: "Manifiesto del grupo 'Justicia'", *Mente*, junio de 1920, p. 1, hemeroteca digital <http://americalee.cedinci.org/>.

**III**  
**MANIFIESTOS Y TEXTOS COLECTIVOS**



## Manifiesto del grupo Justicia

Convencidos de que en esta hora en que el mundo asiste al nacer de una nueva civilización, ningún espíritu puede permanecer indiferente a los hondos afanes que lo presiden, a los urgentes problemas que propone su advenimiento y a las comunes esperanzas que lo acompañan, sin abdicar la función que le está asignada en la actividad consciente, hermanamos nuestros ideales y lo disponemos para las justas de la voluntad creadora bajo los prestigios de la palabra *Justicia*. Suma y síntesis de los anhelos y de las aspiraciones que llenan, que informan, que animan, que constituyen el proceso mismo de la historia del hombre, la erigimos en lema porque sólo con ella podemos expresar el contenido mental de nuestra actitud.

En su nombre afirmamos:

Que el Estado vigente es un instrumento de coerción en lo interno y de conquista en lo externo, que debe ser reemplazado por una forma cooperativa que importe la supresión de las clases y que borre las fronteras trazadas por un nativismo sobrepasado para hacer posible, con ambos procedimientos, la sociedad de los pueblos.

Que es necesario romper la estructura feudal que hace del trabajo una servidumbre, de la producción una buena presa para los piratas del robo y del monopolio; del derecho un privilegio de minorías y del juez un gendarme del privilegio.

Que los valores morales enseñados hasta el presente deben ser denunciados como negaciones destinadas a mutilar en el hombre el único instinto que puede darle la posesión del mundo y de los valores vitales, que es el instinto de rebelión.

Aceptamos en toda su extensión y en todas sus consecuencias las responsabilidades que emergen de esta postura. Sin falsos alardes ni arrestos inoportunos, nos dignificamos por la verdad y por el profundo respeto de nuestras ideas. Ajenos a la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la oscura servidumbre del intelecto, nos sentimos íntimamente identificados con la actividad del pueblo que produce, que crea, que ama y que espera. Nuestra función es la que asigna la división del trabajo social a quienes aquilatan y examinan los valores creadores en la obra que realiza, día a día, sin desalientos, con fines determinados, la nueva civilidad.

La integración del esfuerzo supone, desde luego, la integración del designio. Queremos un nuevo derecho, un derecho más noble y más alto, no el que se aplica en el tribunal de los jueces sino en el tribunal de la justicia, según la clásica distinción del estoico; queremos una docencia mejor condicionada para los fines humanos; queremos un arte

para todas las almas; queremos una nueva organización económica que corrija el desorden capitalista; queremos una política a virtud de la cual todos los pueblos de todas las latitudes se reconozcan, se compenetren y se comprendan.

Nuestro pensamiento está en todo lo que signifique voluntad en acción. Con los que sufren encadenados en las cárceles de Estados Unidos; con los que dicen la buena nueva en Francia, en Italia y en Inglaterra; con los que derraman su sangre por la verdad en Irlanda y en Alemania; con los que piensan e inquietan espíritus en España; con los que levantan su voz en el Oriente lleno de sombras; con los héroes civiles de Rusia que han abierto con el ademán del sembrador la aurora del Hombre. Con los hermanos del mundo entero. Nuestro lema es nuestra salutación: ¡Justicia!

Saúl Taborda, Carlos Astrada, Emilio Biagosch,  
Ceferino Garzón Maceda, Deodoro Roca y Américo Aguilera.

[**Mente** n° 2, Córdoba, junio de 1920, p. 1; reproducido en **Vía libre** n° 11, Buenos Aires, agosto 1920, pp. 351-352].

## Mensaje a Unamuno

Nos solidarizamos íntimamente con vuestra obra de rebeldía y protestamos por el inocuo proceso en que torpemente pretende envolveros la inquisición judicial de la España habsburguiana y troglodítica, de esa España que siempre hemos negado para afirmar la otra, la de los valores eternos, la España intelectual y heterodoxa que vuestra personalidad libérrima y demás espíritus de vanguardia representan. Estamos con la España que alienta heroicamente en vuestras nobles inquietudes, con la civilidad española que en esta vorágine de la historia afirma gallardamente sus vitales anhelos de renovación integral.

La España dinástica y jesuítica —la del inexistente Alfonso XIII— os acusa por sus órganos inquisitoriales de un supuesto delito de “lesa majestad”. ¡Anacronismo ridículo! ¡Invocar delitos de “lesa majestad”, para lesionar los fueros del espíritu libre, tan luego en esta hora de la libertad, después de la gran revolución rusa y cuando la marea de la social, inminente, sube tempestuosa! El espíritu no puede delinquir porque por su esencia está por encima de las leyes todas que tejen la ominosa urdimbre del dogmático principio de autoridad, hoy, más que nunca, en bancarrota.

Aprovechamos esta ocasión para tributaros el homenaje cordial a que es acreedora vuestra fecunda rebeldía, tan henchida de juventud espiritual. Desde esta tierra de América, donde también germina la simiente nueva, seguimos con simpatía y admiración vuestra actuación de militante de la civilidad. El vigor de vuestra obra, tan identificada con vuestra vida, presta singulares relieves a vuestra noble figura de humanista, de humanista de los tiempos nuevos.

Saúl Taborda, Deodoro Roca, Américo Aguilera,  
Emilio Biagosch, Carlos Astrada, C. Garzón Maceda

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 18/09/1920].

## Cartel a Carlos F. Melo

Magüer su bien probada hidalguía la juventud fuera mancillada en su ejecutoria viril sino supiera alzarse airada para borrar ofensas de villano sobre nombre de mujer. Por eso, haciéndonos todos y cada uno responsables del máximo alcance de nuestras palabras, venimos a poner como una marca de fuego sobre el nombre de Carlos F. Melo, harto empañado por más de un enjuague de politiquería criolla, el tilde definitivo de mal nacido y cobarde.

Mal nacido porque ningún hombre que se precie de tal es capaz de llevar su despecho hasta el punto de deslizar la insinuación aviesa, buscando echar sombra sobre la honestidad de mujeres, casi niñas, que, identificadas con el espíritu de la Reforma, han sabido aquilatar su pureza en el desprecio de algún convencionalismo de beata.

Cobarde, porque lanzó la insidia escudado tras el prestigio del más encumbrado sitial universitario que para vergüenza de la propia causa estudiantil ha detentado hasta ayer.

Mal nacido y cobarde así denunciamos a Carlos F. Melo ante el infalible veredicto popular.

Gonzalo Muñoz Montoro, Guillermo Korn Villafañe, Héctor Roca, Luis Aznar, Carlos Astrada, Hugo Novatti, Carlos A. Amaya, Alberto Britos Muñoz, Juan Carlos Solanas, Ernesto L. Figueroa, Manuel T. Rodríguez, Oreste Giacobe, Edgardo C. Ricetti, Domingo Cera.

[La Plata, febrero de 1921, afiche pegado en las paredes de la ciudad de La Plata, del que se conserva un ejemplar en el Fondo Personal de Emilio Azzarini del Museo de Instrumentos Musicales "Dr. Emilio Azzarini" de la Universidad Nacional de La Plata.

Reproducido en "Sobre el conflicto de La Plata", **Ariel** n° 17/18, Montevideo, enero/febrero de 1921, pp. 5-6].

## **Nota al Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, Carlos Melo**

Acusamos recibo a su nota de fecha 16 del corriente por la que se nos comunica que nuestra asistencia a clase será considerada falta grave con suspensión en el cargo sin goce de sueldo y en respuesta manifestámosle que rechazamos la coacción que se desprende de los términos de la nota y que estaremos siempre donde nuestra conciencia nos indica que está nuestro deber.

Prescindiendo de todo formulismo legal atendemos tan solo a salvar nuestra dignidad. Antes que profesores asalariados o entes pasivos de un engranaje jerárquico que no tiene en cuenta la personalidad del profesor, somos hombres conscientes de nuestra misión y dispuestos a realizarla moralmente.

Con la presente dejamos constancia de nuestra protesta en tal sentido y apelamos ante el Consejo Superior a la resolución de referencia.

Profesores del Colegio Nacional señores Mateo Heras, Héctor Roca,  
Alberto Britos Muñoz, Carlos Astrada, F. Lafourcade, J. A. Cahcton,  
Manuel T. Rodríguez, Fernando Lizarán, Alberto Palcos,  
Leopoldo Hurtado, Luis Siri, Saturnino Martínez, Jacinto Escaray,  
César Díaz Cisneros, Juan José Benitez, José Speroni, Edelmiro Calvo,  
Victorio M. Delfino, Moisés Morón, León Dujovne

[El Día, La Plata, 19/03/1921].

## Un manifiesto de los profesores

Los profesores del Colegio Nacional de La Plata, ante los cargos formulados por el señor presidente de la Universidad Nacional, Carlos F. Melo, en su nota de clausura del establecimiento, aparecida en los diarios, dirige al pueblo y a los estudiantes de todo el país, la siguiente proclama (pegada también en las calles de la ciudad):

El presidente de la Universidad de La Plata en su decreto de clausura del Colegio Nacional dice:

El estado del Colegio Nacional es de plena anarquía siendo inútiles todos los esfuerzos que el Presidente de la Universidad y los decanos y directores de institutos realizaban, pues la descomposición profunda en que este Colegio se encontraba, refluía en descrédito de la Universidad.

Habla el señor Presidente de "que la anarquía impera en el Colegio Nacional de La Plata" ¿Se refiere acaso a que el alumnado se ha colocado en actitud de franca hostilidad contra el espíritu regresivo no desalojado aún de la Universidad a pesar del esfuerzo realizado en tal sentido por la pasada e incompleta reforma que el presidente doctor Melo encarna y propugna? Si así fuera "no ha hecho más que esgrimir el gastado recurso de emplear las palabras en un sentido equívoco para eludir la verdadera cuestión y no llamar las cosas por su nombre".

Habla de la anarquía reinante en el colegio Nacional. Pero ¿se refiere el señor presidente a la obra de renovación en la que estamos todos empeñados? ¿Llama entonces anarquía a la renovación?

Si es así, estamos de acuerdo con el señor presidente y aceptando su capciosa terminología, no tenemos inconveniente "en declarar que en el Colegio Nacional de La Plata impera anarquía; pero sépase que, con esto, afirmamos la única conquista de la Reforma Universitaria" es decir, lo que nunca pudo conquistarse, lo que solo fue anhelo, inquietud, encendido como volcán en el ánimo de cada joven que aspira a una justicia mayor y a una educación integral.

"¿Se refiere el señor presidente a la orientación que a la enseñanza se está imprimiendo", de acuerdo con las últimas conquistas de la nueva pedagogía, que no se aviene con los principios caducos de aquella que ya está al margen de los valores culturales de nuestra época? ¿Entiende referirse a la ausencia de disciplina formal? Si es así, débese afirmar que efectivamente, corresponde a este Colegio Nacional la honra de ser el primero entre los institutos similares del país, en haber iniciado en un ambiente educacional hostil y fosilizado por una

pedagogía inhumana, la noble tarea de contribuir al libre e integral desenvolvimiento de la personalidad del educando. Se trata de desterrar —y es un ideal por el cual hay que luchar— esa disciplina, producto de la coacción externa y de la imposición autoritaria, que desoyendo el testimonio insobornable de la conciencia, prescinde de la personalidad del alumno —arcilla frágil y sagrada, que no puede violentarse en nombre de ningún dogma religioso ni civil— y desobliga al profesor del ascendente moral que debe establecer sobre el mismo, como única base de la verdadera disciplina, que es y debe ser, espontáneo acatamiento a las normas que la conciencia del alumno se ha impuesto por sí misma, o, si no han surgido de ella, acepta éticamente, que es decir, libremente.

De la acusación del señor presidente de la Universidad de La Plata sacamos en limpio que lo que ha querido “es defender disimuladamente una convicción vergonzante, que se denuncia a través del marasmo de una expresión ambigua y tortuosa; pero que no se anima a manifestarse a la luz del día, porque se sabe anacrónica para los espíritus que viven en la historia y se nutren de las realidades que ella va elaborando, en vista de un ideal de perfección ética”.

Señores Manuel T. Rodríguez, Fernando Lizarán, Mateo Heras,  
 Carlos Astrada, Alberto Palcos, Héctor Roca, Leopoldo Hurtado,  
 José Speroni, Luis Siri, Fermín Lafourcade, Moisés Morón,  
 Sturnino D. Martínez, Emilio Biagosch, Edelmiro Calvo (hijo),  
 Hugo Lértora, Alberto Britos Muñoz, León Dujovne, Jacinto Escaray,  
 Roberto F. Giusti, Carmelo Bonet, Victorio Delfino,  
 Salvador de Luca y Ernesto Figueredo.

[**El Día**, La Plata, 21/03/1921].

## Información del CE del Colegio Nacional

El Centro de Estudiantes de esta ha recibido, durante el día de la fecha, las siguientes adhesiones a la causa que persigue en este establecimiento:

Presidente de la Federación Universitaria Argentina, Federación Universitaria de Córdoba, Federación Universitaria de Rosario, Delegados de la Federación Universitaria de Buenos Aires, Federación Universitaria de Santa Fe, Federación nacional de Normalistas, Escuela Nacional de Dolores (Córdoba), Organizaciones Obreras de Córdoba, Rosario y La Plata y el Grupo de intelectuales "Justicia" de Córdoba.

La Federación Universitaria Cordobesa comunica que envía como delegados especiales al doctor Deodoro Roca, la Federación de Normalistas ha enviado ya con igual carácter a señor Luna, la Federación Universitaria de Rosario al señor Ricardo Chavinaud y por su parte el Centro de Estudiantes de Derecho de Buenos Aires ha enviado dos delegados.

El Grupo Universitario Insurrexit ha enviado su adhesión y comunica la próxima llegada de su delegación.

Todas las adhesiones recibidas hasta ahora son decididas y expresan ir a la huelga general si fuera necesario.

Se recibieron también numerosas cartas y telegramas de apoyo individual y de congratulaciones para este movimiento.

[El Día, La Plata, 21/03/1921].

## Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú

Víctor Haya de la Torre, Lima, Perú:

Por su intermedio, noble amigo, enviamos a los compañeros del Perú este mensaje fraternal. Sabemos de vuestras luchas civiles por la libertad sagrada del pensamiento, y no ignoramos que la alianza de la dictadura y del altar nada ha podido contra vuestra magnífica decisión. Ha sido necesario que la carne se transformara en flor de martirio para daros la razón. Triunfo sellado con sangre, triunfo perenne. La sangre estudiantil y proletaria derramada por dos sicarios de los sátrapas peruanos es nuestra sangre, no olvidaremos.

Y decimos a los perseguidores: no es América tierra de esclavos. La Justicia se hará.

Carlos Astrada, S. Soler, R. Vizcaya, julio Acosta, Olmos, Héctor Miravet, Vicente Catalano, Esteban Casile, Carlos Brandán Carrafa, Juan Soler, Elías Dicovski, R. Carnero Vaca, J. Benjamín Barros, Horacio F. Taborda, Gregorio Bermann, José Malanca, Ceferino Garzón Maceda, Antonio Pedone, H. Valazza, Francisco Vidal

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 21/07/1923].

## **El confinamiento de Unamuno: por la libertad de pensamiento**

Publicamos a continuación el manifiesto-declaración, suscrito por un grupo de intelectuales y hombres libres, en que se protesta enérgicamente contra la actitud del Directorio español al confinar a Unamuno y perseguir a los profesores Jiménez de Asúa y Fernando de los Ríos.

Como hombres fieles a los principios de la humanidad, que deben ser honra de las naciones civilizadas; como hijos americanos de España —cuyas aspiraciones y cuyos dolores son también nuestros— protestamos contra la inicua dictadura militar que hoy la deshonra.

El destierro de Unamuno, maestro de ciudadanía y libertad; la persecución de que son objeto nuestros ilustres profesores Fernando de los Ríos y Jiménez de Asúa, y la clausura del Ateneo de Madrid, preclaro hogar del pensamiento libre, constituyen bárbaro agravio a la conciencia universal.

En presencia de estos hechos, producidos por una situación impopular y prepotente por la sola fuerza de las armas, afirmamos:

Que el despotismo (sólo con cinismo solapado puede llamársele gobierno) de la casta militar —que en España y en todos los países define al peor y más peligroso profesionalismo— está reñido con los postulados básicos de la vida civilizada.

Que los militares adueñados del poder en la península son delincuentes —incurso en el delito de lesa civilidad— sin absolución posible ante el tribunal de la Historia.

Que al repudiar enérgicamente el militarismo y el jesuitismo españoles, salvamos nuestra fe en los valores y en el destino histórico —que no puede ser distinto del nuestro— de la España eterna, madre de los pueblos que se están educando en la práctica de la democracia y la libertad.

Jorge F. Nicolai, Gregorio, Bermann, Gurmesinso Sayago, Raúl Orgaz, Carlos Astrada, Sebastián Soler, José Hurtado, Antonio Navarro, Ceferino Garzón Maceda, Ricardo Vizcaya, Américo Aguilera, Elías Dicovski, Bernabé Serrano, Oliverio Allende, Mateo Seguí, Jorge Orgaz, Humberto B. Vera, Ricardo Belisle, Edmundo S. Tolosa, Ariosto Lucursi, siguen más de doscientas firmas.

Se pone en conocimiento de los interesados, que la comisión que tiene a su cargo la organización del acto de protesta por el destierro de Unamuno, deberá reunirse mañana a las 21 y 30 horas en la redacción de la revista **Córdoba**, Lima 209.

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 24/03/1924].

## Manifiesto

El ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación ha dictado un decreto que constituye una amenaza para todos aquellos que ejerzan el derecho de crítica a las autoridades de la enseñanza, y el Consejo Nacional de Educación ha ordenado la formación de un sumario para individualizar a las personas que, ejerciendo ese mismo derecho de crítica, han puntualizado graves errores e irregularidades cometidos en la dirección de la enseñanza primaria del país. Estos dos hechos revelan un idéntico propósito de intimidación y represalias a la libre expresión del pensamiento y de las ideas.

En presencia de esa amenaza, que vulnera el principio vertebral de toda Constitución de país civilizado y libre, y que la nuestra garantiza a los habitantes de la República, los hombres que suscribimos este manifiesto, con la plena conciencia de nuestra actitud, denunciaremos esos hechos no solamente por la regresión que entrañan, sino también porque con ello se obtendría la impunidad de los autores de las transgresiones cometidas.

La objetivación de nuestra ideología, orientada hacia el bien público y la justicia, nos lleva a descender del terreno abstracto de las ideas, al de la realidad social, y a asumir la responsabilidad de la crítica de hombres e instituciones, cuando ellos patentizan su divorcio con los intereses colectivos, que circunstancialmente administran. Cumplimos un deber, haciendo uso de un derecho consagrado.

En ningún momento rehuimos afrontar el riesgo de las denuncias que formulamos, ante los poderes públicos facultados para corregir supuestos excesos, ni buscamos un escudo en la libertad que la Constitución garantiza para emitir libremente las ideas. El resultado de las investigaciones oficiales es prueba harto concluyente de que la escuela argentina padece un hondo mal, y que es necesario, para curarlo, que alguien asuma la responsabilidad de denunciar sus causas.

En tal virtud reafirmamos nuestra posición de avanzada del gremio docente argentino en cuyo nombre hemos llevado a la discusión pública, tanto lo que consideramos anacrónico y susceptible de ser corregido de inmediato en el aspecto puramente doctrinario de la enseñanza oficial, como los hombres y los procedimientos que reputamos autores del fracaso de nuestras instituciones.

Las tiranías se definen más que por la persecución a las ideas emitidas, siempre tan viejas como el mundo, por la censura previa y su afán de evitar que éstas se exterioricen.

Julio H. Brandán, Emilio R. Biagosch, Julio R. Barcos,  
J. Miguel Piedrabuena, Carlos N. Vergara, Wilfredo Soit,  
Julio V. González, Alfredo L. Palacios, Florentino Sanguinetti,  
C. Sánchez Viamonte, Felipe S. Brito, Julio Molina y Vedia,  
Eduardo F. Beláustegui, Arturo Orzábal Quintana, Carlos Astrada,  
José Torralvo, José Morales, Alejandro A. Gujer Burgos, José de la Mota,  
Santiago Ponce, Luis A. Vivas, Alejandro Escobar Molas,  
Buenaventura Ponce, Alfonso Rizzotti, Isidro Salazar Pringles,  
Agustín Dillón, Pedro A. Bianchi, Enrique del Castillo, Atilio E. Torrasa,  
Leopoldo Hurtado, J. Martínez Davison

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 05/04/1925].

# CUASIMODO

REVISTA DECENAL

Dirección: JULIO R. BARROS



Dirección y Administración: CANGALLO 3047

Precio de suscripción: \$ 3, semestre — Ejemplar: 20 centavos. — Atrasado: 40 centavos  
Exterior: \$ 4,50, semestre — Ejemplar: 30 centavos moneda argentina.

## El Renacimiento del Mito

### INFANCIA

Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos. Los tiempos son de lucha y de riesgo, y un hábito de tragedia estremece la conciencia contemporánea. Son sistemas premonitores de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad, señalándole una nueva etapa a recorrer en el sentido de la perfección inalcanzable.

El humano espíritu atraviesa por un trance de religiosidad — tomamos esta palabra en su más puro contenido, — y desmenuzando dogmas, muertas cristalizaciones, habla el lenguaje de la creación y se complace presintiendo la infancia gloriosa de las ideas no concebidas. Espoleado por la inquietud de las nuevas formas, ilumina el escenario de la Historia, afirmándose en un soberano esfuerzo de liberación.

### EL ESFUERZO

Podrá la lucha escéptica proyectar su sombra glacial sobre esta gran esperanza de la humanidad. Escuchando a esta duda, por cierto legítima desde que es hija del espíritu crítico, podemos preguntarnos si este nuevo afán no será al fin de cuentas un nuevo dolor; si este nuevo ensayo de vida a que nos encaminamos no implicará un nuevo error. Al interrogarnos así, atendemos tan sólo a los resultados, sin reparar en el esfuerzo que nos conduce a ellos, y que quizás lo sea todo. Pensemos, pues, yendo más allá de los resultados, es decir, pensemos poéticamente y digamos con Goethe: «El hombre veerra mientras camina». El camino es la vida, el error será una capa del humus del pasado insondable en que el espíritu hunde sus raíces en tanto bebeda al porvenir sus nuevas floraciones; y en cuanto al presente es y será siempre el puente que la eterna esperanza tiende a los ideales y a los sueños con que el hombre va forzando su vida mientras camina protegido por el denso misterio.

### EXPECTATIVA

Hemos escuchado a la duda para superarla. En cada hombre, consciente de su humanidad, asistimos a la integración del espíritu crítico por la fe en la acción. El Espíritu y la Historia se identifican; es el signo del nuevo humanismo que adviene y que superará al del Renacimiento, por su contenido ético y por la integración de valores que traerá consigo. Escuchemos, entonces, a nuestra esperanza de hombres libres. Arrojemos una mirada retrospectiva sobre el laborioso proceso del espíritu filosófico a través de las centurias. Reparando en las etapas culminantes, que implican un avance, comprobaremos la realización progresiva de la idea de libertad, los resultados conquistados del ideal de justicia. Al llevar ahora nuestra mirada al escenario del presente promisor, nuestro espíritu se siente presa de una intensa expectativa. Es que está empeñada la lucha decisiva para afirmar los valores éticos de la conciencia civil. En estos momentos álgidos un ideal integral trabaja la conciencia de los hombres, y cada toque de fuego de la revolución lo va perfilando en sus contornos majestuosos...

### ORIGINALIDAD

Llamamos *original* a aquel momento del decurso de la Historia en que una gran idea comienza a realizarse, en que un gran ideal choca con el mundo de la realidad y su resonancia lo dilata, y su mágica virtud comienza a transformarlo. Es lo nuevo que va elaborando al discurrir histórico y con lo cual se enriquece el espíritu de cada hombre; a su vez los hombres, mediante su participación en el proceso de la historia, ascienden, según la dirección de un ideal a la conciencia de la humanidad. En este sentido, y contrariamente a la clásica sentencia, pensamos que siempre habrá algo nuevo bajo el sol.

Nuestra época asiste a la originalidad de la creación nueva.



Lenin

Artículos de Cuasimodo en el que Astrada difundió su saludo anarcobolchevique a la Revolución rusa.

Fuente: Carlos Astrada, *Cuasimodo* n.º 20, Buenos Aires, 2da decena de junio de 1921, pp. 1-2, Hemeroteca digital <http://americalee.cedinci.org/>.

**IV**  
**ARTÍCULOS**  
**(1918-1923)**



## Obermann. Escepticismo y contemplación<sup>1</sup>

...conscience does make cowards of us all;  
 And thus the native hue of resolution  
 Is sicklied o'er with the pale cast of thought.  
**Hamlet**, act III, Sc. I.

### I

Brand, el hombre de acción, que es apóstol por mandato divino, en un momento de prueba para su vida y su fe le dice a su alma: "La victoria de las victorias es la pérdida de todo. Perder todo es tu ganancia. No se posee eternamente más que lo que se ha perdido".<sup>2</sup> Es un instante de dolorosa exaltación en que el creyente que lucha por conquistarlo todo para su Dios concibe que también es humano y verdadero perderlo todo.

Las palabras del Brand ibseniano nos avocan a ese largo naufragio de la voluntad que es la vida de Obermann. Éste perdió esa tranquilidad propia de la vida que aún se ignora; y fue el vago sentimiento de misterio, concretándose en desazón, lo que le reveló su espíritu, le descubrió su mundo. Entonces supo de otras realidades y alentó ilimitadas aspiraciones de perfección. Tormentos antes ignorados le suscitaron el deseo de remontar la corriente, y quiso poseer lo que había perdido: la vida simple, exenta del dolor de la incertidumbre.

Brand y Obermann se nos imponen como una antinomia viviente, y por lo mismo comprendemos una vida por otra. Se nos hacen sensibles una y otra forma de vida por el divorcio absoluto entre el voluntarismo del místico noruego —voluntarismo que en él es rígida norma de acción— y la ausencia de voluntad determinante de Obermann; entre la afirmación de fe y vida del uno y la postración moral que reduce a la inacción la vida del otro.

Estamos en el punto en que se bifurcan los caminos; por éste áspero de la fe combativa, segura de sí misma, se aleja Brand practicando su "todo o nada";<sup>3</sup> por aquel tortuoso, lleno de la oscuridad

1 Etienne Pivert de Senancour, **Obermann**, París, Charpentier, 1882/1901.

2 Henrik Ibsen, **Brand: poème dramatique en 5 actes**, traducción de Maurice Prozor, Act IV, París, Perrin, 1922, p. 190.

3 Brand —"Sabed que mis exigencias son duras; yo pido todo o nada. Un desfallecimiento y habrás arrojado tu vida al mar. ¡Nada de concesión que esperar en los momentos difíciles, nada de indulgencia para el mal! Y si la vida no es suficiente sería necesario aceptar libremente la muerte", "Escoged: aquí los caminos se separan" H. Ibsen, **Brand**, *op.cit.*, act. 1, p. 84). Es el dilema cristiano de Kierkegaard; a este respecto puede consultarse el hermoso estudio de Henri Delacroix, "Sören Kierkegaard: Le christianisme absolu a travers le paradoxe et le desespoir", **Revue de Métaphysique et de Morale**, Vol. 8, julio de 1900, París, pp. 459-484.

de los enigmas no resueltos, marcha Obermann —otro Hamlet— y monologando nos dice: “ser o no ser”. Uno, con su pensamiento fijo en Dios, se esfuerza por hacer partícipes a los hombres de la verdad absoluta de que es poseedor; y así, por un raptó de fe, llevarlos al seno de la vida eterna. El otro siguiendo las inflexiones de la duda se pierde en las brumas del escepticismo; cruza mudo por entre los hombres, y va solo. Él, que sólo quiere certidumbres, no tiene ninguna verdad que comunicarles; ni siquiera una palabra de aliento para ellos, y menos para sí mismo. Su existencia toda está problematizada. Sabe, como el príncipe, que “en el cielo y en la tierra hay más cosas que las que ha soñado la filosofía”;<sup>4</sup> mas envuelto por las sombras del cielo y de la tierra no ha encontrado el sendero que torne menos incierto su paso; ni aún ha logrado, penetrando las tinieblas de su propio ser, dar con un sentimiento que lo libere del mundo aparental y fantástico en que vive.

¿Qué extraña afinidad asocia en nuestro espíritu los contrarios?, el voluntarismo de Brand y la voluntad de Obermann? Es quizá por la antinomia irreductible que se verifica la comprensión íntima del espíritu. Su actividad se alimenta, en último análisis, de la lucha que libran los términos autónomos en su fondo permanente e indefinible. Esto del valor del contraste ya lo expresó Sören Kierkegaard en forma harto sugestiva en una de sus “diapsalmatas”: “En general, la imperfección de todas las cosas humanas es tal, que solamente por contraste se posee lo que se desea. No hablaré de aquella riqueza de posibilidad que puede dar bastante que hacer al psicólogo (el melancólico posee sobre todo el sentido de lo cómico, el sensual tiene a menudo aquel de lo idílico, el libertino el sentido de lo moral y el escéptico de lo religioso), a mí me basta sólo observar que la beatitud no se entrevé más que a través del pecado”.<sup>5</sup> Es más que la enunciación de una mera hipótesis esta comprensión por medio del contraste; así, teniendo en cuenta la realidad psicológica, comprobaremos que la alegría muy a menudo se siente merced a un fondo de tristeza. Ello no implica oposición alguna; y es porque la contradicción es más bien algo lógico que no corresponde enteramente a una realidad espiritual. Por esta razón se incurre en un paradjismo al llevar esa categoría del orden lógico a la vida psicológica y considerarla como propia de ésta; mediante este procedimiento simplemente lo que se hace es sustituir a la realidad concreta y viviente su explicación intelectual.

Es muy probable que el delincuente empedernido, y a quien parece estarle vedado todo el sentimiento noble —por definición— experimente en su carrera de crímenes, arrobos místicos. Así también el santo, en el transcurso de su vida de beatífica contemplación, se siente

4 “There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dream of in your philosophy”, William Shakespeare, *Hamlet*, act. I, Sc. 5.

5 Sören Kierkegaard, *In Vino Veritas*, traducción de Knud Ferlov, Lanciano, R. Carabba, [1910/1022], p. 122.

asaltado por terribles tentaciones, lazos que le tiende el demonio de la carne y contra los cuales tiene que afirmar en momentos angustiosos su castidad. Es como si al hombre se le hubiese deparado una finalidad secreta y contra la cual deba ejercitar su voluntad de dominio para ser libre; su aspiración no sería otra cosa que la negación inconsciente de esa finalidad. Es en lucha abierta con la fatalidad que pesa sobre él que el hombre aspira a realizarse a sí mismo en su paso por la vida. Sin incurrir en paradoja se puede decir que en todo criminal duerme un santo capaz de vivir puros momentos de éxtasis, así como en todo santo alienta un criminal capaz de matar. Y si no fuese de este modo ¿qué heroísmo realizaría el hombre con ser santo? Y si así no fuese, ¿se condenaría el crimen? ¿No es acaso que los hombres condenan al criminal porque es un desertor del bien que lleva en sí mismo?... Tal vez sea el santo el que puede saber del pecado, y el pecador de la santidad...<sup>6</sup>

Preguntad a Brand por el desaliento de Obermann, y a éste por los minutos de fe que encendieron la vida de aquél, llevándola hasta el sacrificio.

Brand, el creyente, el fanático, orienta el contenido moral de su vida hacia una finalidad que ha de lograrse en el combate que se empeña en medio de los hombres que viven la vida de todos los días tal cual se da en sus impurezas y viriles excelencias. Él quiere redimirlos, se interesa por sus almas y trata de hacerlos participar de la austera religiosidad de su ideal. Mas su esfuerzo les molesta y ellos se vengán dejándolo solo; abandonado de los hombres sigue imperturbable su ruta, llevado por su fe que es áspera como las montañas por que peregrina.

Brand descubre las miserias y bajezas humanas pero no las comprende, y por eso no las tolera. Con su lema "todo o nada", lleva al plano de la acción la realidad espiritual de su fe y la afirma contra la realidad de los hombres que, aferrados a las manifestaciones de su vida material, son incapaces de perseguir una finalidad que esté fuera del orden de los bienes terrenos.

Obermann no es el creyente, sino el espíritu torturado por la duda y la inquietud, que, a fuerza de ser constantes, han coloreado con su tinte sombrío todos sus estados de alma: desde el más hondo, que no trasciende del ámbito de la conciencia, hasta la impresión fugaz que se origina del contacto con las cosas exteriores. Su espíritu, descubriendo en todas partes el misterio de la vida, y palpando la fugacidad de las cosas, se inclinó ávido sobre el abismo de la nada. Mas no salió ileso; desde entonces fue su existencia un vértigo entre el ansia de permanencia

6 Dostoyevski en su creación **Los Hermanos Karamazov** hace decir a uno de sus personajes, el padre Zossima, lo siguiente: "Nosotros no somos más santos que los mundanos porque estemos encerrados aquí, y cuanto más vive en estos muros el monje, más debe comprenderlo; si se viene aquí es porque se siente uno peor que los otros".

y el sentimiento de su mortalidad. Diríase que sentía la verdad de la sentencia del Kempis: “todas las cosas pasan y tú también con ellas”;<sup>7</sup> y en la dura roca de esta verdad quería echar raíces su voluntad de no morir. Poseía en alto grado esa secreta aspiración que induce al espíritu a buscar más allá del hecho pasajero, del accidente efímero de las cosas, lo permanente, lo que no pasa; esa aspiración vehementemente trágica que lo lleva a tratar de percibir en la voz de los hombres y de las cosas —y hasta en su silencio mismo— algo así como los acentos de una lengua eterna.

Obermann siente las miserias humanas y se aleja de ellas; huye de los hombres porque los comprende y los perdona. Incapaz de la vida activa, no conoce los alicientes de la lucha que amortiguando la inquietud de los hombres les torna llevaderos sus dolores. No lucha porque ha sentido la inutilidad de todo esfuerzo, y así, sin quererlo, escatima el rico contenido espiritual de su vida; tampoco sabe de las sollicitaciones del ideal que, vivificando toda esperanza, da un significado a la vida de los demás hombres. Buscando el reposo para su fatigado corazón quisiera ahogar su anhelo fundamental y disolverse en el nirvana búdico. El deseo de liberarse de la angustia le hace mirar la nada, que él tanto teme, como una suprema piedad.

Sin fuerza para afirmar los valores de su conciencia moral no busca de hacer el bien, que sólo es un objetivo de esos valores en el terreno de la acción, sino que trata únicamente de no incurrir en el mal. Ha conocido “el entusiasmo de las virtudes difíciles”;<sup>8</sup> más perdida la ilusión que lo hacía posible nos dice: “Desde este momento yo no pretendo emplear mi vida, trato solamente de llenarla; no quiero gozarla sino únicamente tolerarla; no exijo que ella sea virtuosa sino que no sea jamás culpable”.<sup>9</sup> Esta actitud negativa es lo que lo separará definitivamente de los demás hombres que lo verán pasar a su lado como sombra anónima, sin sospechar siquiera la tragedia de su alma.

Porque Obermann ha perdido la vida sencilla, libre de toda trascendente preocupación, es que la suya se ha precipitado en desesperación humana. “Quien hallare su vida la perderá”, nos dice la sentencia evangélica. Obermann perdió su vida, y al perderla estaba lejos de esa fe que da al creyente la seguridad de alcanzar la vida a que aspira. Él la perdió sin la esperanza de encontrar otra; la que buscaba no era objeto de creencia, sino de conocimiento; por eso su pérdida es irreparable. En cambio, el creyente —Brand— lo que ha perdido en el tiempo espera poseerlo eternamente... Y esto de la posesión después del presente del espíritu es algo que no puede menos que interesar no sólo

7 Thomas à Kempis, **Imitación de Cristo**, traducción de Juan Eusebio Nieremberg, Madrid, Dirección y Administración, 1886, Libro II, cap. I.

8 Étienne Pivert de Senancour, **Obermann**, *op. cit.*, Lettre IV, p. 45.

9 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*

al psicólogo, sino también a aquellos que, al margen de la fe, no esperan poseer nada en la eternidad; y que por lo mismo se sienten marchar solos por la vida al llevar en el alma el vacío de lo que se ha frustrado. Antes que las cosas sean las poseemos temporalmente anhelándolas; por el anhelo se verifica la posesión espiritual, la sola verdadera. Es él el que perfilando nuestros sueños y dándoles formas *tangibles* a la imaginación hace que ellos obren en nuestro espíritu, es decir, que sean una realidad en él. Una vez que las cosas han sido, y cuando se han identificado con nuestro ser por el amor, comenzamos a poseerlas por el dolor de haberlas perdido. He ahí la parte de verdad de la aparente paradoja ibseniana.

La vida del ser que se manifiesta en el tiempo correspondería, ni más ni menos, que a las ramas y hojas de una planta que hunde su raigambre en una realidad que está fuera del tiempo. El momento presente no es para el hombre más que un punto de resistencia sobre el cual gravitan la tristeza de todo su pasado y la nostalgia de lo desconocido, que es la inversión de esa tristeza hacia el porvenir. También él está triste por todo lo que no ha sido. Cuando ese punto de resistencia cede ante el impulso de la vida interior es que ha crujido la norma del tiempo, y nuestro espíritu, libre de lo finito que lo aprisionaba, se vierte hacia la eternidad, que no sería más que la aspiración inmanente por colocarnos más allá de nuestro ser perecedero y caduco. —Es ese instante en que culmina la experiencia psicológica, instante de absoluto silencio en que el espíritu, libertado de la sensación y de la idea y recogido en sí mismo, se alimenta de su propia esencia y no se siente durar. —Es la savia de la vida que pugna por volver a las raíces de la planta, es el ser que busca su fuente, su origen. En el conato por romper aquella norma está toda la grandeza del hombre, y también todo su infortunio.

## II

Obermann, como todo hombre que empieza a vivir, no sospechaba que la ilusión de su permanencia individual iba a desvanecerse en presencia del curso de las cosas, iba a ser desmentida categóricamente por el espectáculo de los fenómenos efímeros; viendo que personas y cosas se esfumaban en danza de sombras, despertó a esa realidad cuyas manifestaciones todas dicen al hombre en la lengua de las consecuencias lógicas, que también pasará. Desde el momento en que descubre racionalmente su mortalidad se adentra en su espíritu el terror de la nada; no le preocupa ningún problema sino es el de su fin último, y cuando se ve solicitado por las cuestiones morales —las de su preferencia— las aborda siempre en vista de aquel. El último misterio ha proyectado su sombra a todas las ideas, a todos los sentimientos que germinan en su conciencia. Nada puede satisfacer sus necesidades ilimitadas. ¿Qué es lo que puede aquietar a un hombre que para vivir le es necesario, ante todo, saberse eterno? Los combates en que transcurre la existencia de los hombres no tienen fragores para él; en torno a su espíritu se ha hecho

el silencio de las pasiones, y el de las ideas, en cuanto incentivos de la acción, y ante la incertidumbre de su destino sólo alienta en él, como la palpitación de un mundo de extrañas sensaciones, el dolor de la vida.

Yo he visto las vanidades de la vida y llevo en mi corazón el ardiente principio de las más vastas pasiones. También llevo en él el sentimiento de las grandes cosas sociales y el del orden filosófico. Yo he leído a Marco Aurelio y él no me ha sorprendido; yo concibo las virtudes difíciles y hasta el heroísmo de los monasterios. Todo eso puede animar mi alma y no la llena".<sup>10</sup>

Todas esas cosas pueden, seguramente, animar su alma desde que ella es sensible a la excelencia de los ideales; todas ellas pueden decirle elocuentemente que aún en medio de la incertidumbre del destino humano, que aún en el mundo de las sombras que pasan, se conciben y practican las virtudes más austeras; se ensayan las formas de vida más difíciles, habiendo el hombre llevado hasta el último grado su propio martirio; que ha habido Marco Aurelios y Epítetos, que existen fakires, anacoretas y monjes penitentes —todas, formas en que el hombre, llevado por el ansia de una nueva y personal experiencia de la vida, ha aspirado a realizarse, ha tratado de alcanzar su verdad desviándole de las rutas conocidas...

Él ha visto —¡creedlo!— las vanidades de la vida y lleva en su corazón la aspiración de valores éticos más altos. No pueden sorprenderlo ni la austeridad de Marco Aurelio ni el heroísmo del monje; de ambos hubiese sido capaz: su espíritu, que ignora las verdades definitivas, es una viviente posibilidad. El creyente posee de uno u otro modo, dentro de las alternativas de la fe, la certidumbre de lo que espera; la fuerza de su místico anhelo ha tornado invulnerable su verdad a los embates de la duda. El estoico, a su vez, escucha la voz de la virtud y no teme ninguna desviación; su vida toda gira en torno de una afirmación de la conciencia moral; su fe en sí mismo se alimenta del fondo incorruptible de su espíritu; con tales armas y escudado en su propia austeridad, él, en todo momento, podrá ser más fuerte que el destino. Obermann, en cambio, ignora esa esperanza que incide como un rayo de luz en el éxtasis del monje, y está distante de la serenidad de que se nutre la resignación del estoico. Busca ansiosamente su verdad porque la necesita en absoluto para vivir; por eso duda y se desespera. Mas su desesperación ha alcanzado un grado tal de intensidad, que no puede mitigarla el hecho de que quien la padece se sepa solidario con los demás hombres en la misma tribulación. Su sentimiento le dice que es el único hombre poseído por el sobresalto de la muerte; aún más le dice su sentimiento: que está sólo sobre el planeta y que es el único hombre que sufre por no ser eterno. Si Pascal ha podido decir: se muere solo, Obermann parece

---

10 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre IX, p. 66.

afirmar con Amiel: se duda y se sufre solo. Tratad de imaginaros por un momento a la tierra despoblada, privada de la humanidad; pues bien: la vida de Obermann sería el poema elegíaco del "primer hombre" que ha descubierto su finitud.

### III

Nos toca hacer un esfuerzo para percibir la estela interior de esta vida; tratar de averiguar cómo ha llegado hasta aquí, por qué caminos, impulsada por qué fuerza. Para esto examinaremos el espíritu de Obermann, precisando, en cuanto sea posible, su psicología; señalaremos el lugar que a su pensamiento le corresponde entre las diversas concepciones de la vida; y sobre todo mostraremos el alcance y significación espiritual de la suya propia.

En su juventud, al dar los primeros pasos que debían introducirlo en el mundo, se le impone la elección, y ante ella vacila, y vacilando se descubre a sí mismo:

Yo interrogaba a mi ser, consideraba rápidamente todo lo que me rodeaba; preguntaba a los hombres si ellos sentían como yo; preguntaba a las cosas si ellas eran según mis inclinaciones, y vi que no había acuerdo ni entre mí y la sociedad, ni entre mis necesidades y las cosas que ella ha hecho...  
[...].

Este día de irresolución fue por lo menos un día de luz: él me hizo reconocer en mí lo que yo no veía distintamente. En la mayor ansiedad en que hubiese jamás estado, he gozado por la primera vez de la conciencia de mi ser. Perseguido hasta en el triste reposo de mi apatía habitual, forzado de ser algo, yo fui, en fin, yo mismo.<sup>11</sup>

Como vemos, en el espíritu de Obermann existía algo primordial e irreductible, y en su vida toda, un sentimiento tan peculiar, tan diferente del de los demás hombres, que merced a él había de ahondarse el abismo que, al separarlo de ellos, necesariamente debía hacerle reconocer como ajenos a su realidad psicológica los sentimientos que informan la moral social. Y ese disfrute doloroso de la conciencia del propio ser no es más que la constatación intelectual del sentimiento a que nos referimos; ahora no sólo se siente, sino que también se sabe, fundamentalmente distinto de los demás hombres y totalmente ajeno a la sociedad. Mas Obermann en vez de llevar adelante la pugna, se aleja del choque en dirección a su ser íntimo, y se encierra en sí mismo. Ningún halago

11 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre I, pp. 24-25.

logra traerlo hacia fuera; no aspira a la fama que otorgan las letras; su alma no se siente agitada por la aspiración del renombre ni de la gloria. Sobre todas estas finalidades que llevan al combate a los hombres, y a las cuales aplican sus afanes, él entona el “vanidad de vanidades y todo vanidad” del Eclesiastes:

Buscar la gloria sin alcanzarla es demasiado humillante; merecerla y perderla es triste quizá, y obtenerla no es el primer fin del hombre...; en cuanto a nosotros, busquemos solamente hacer lo que debería dar la gloria, y seamos indiferentes ante estas fantasías del destino, que la acuerdan frecuentemente a la dicha, la rehúsan a veces al heroísmo, y la dan tan raramente a la pureza de intenciones.<sup>12</sup>

Obermann no podía hallar satisfacción alguna en el hecho de haberse descubierto a sí mismo; antes, por el contrario, con su hallazgo no hizo más que descubrir las raíces de esa inquietud que lo había de inhibir en la acción, dejándolo perplejo ante hombres e indeciso en frente de las circunstancias que se originan en las necesidades primordiales de la vida. Por otra parte no creía que afirmar la propia personalidad fuese un fin en que el hombre encontrase su satisfacción: “Se habla de hombres que se bastan a sí mismos y se alimentan de su propia sabiduría: si ellos tienen la eternidad ante sí, yo los admiro y los envidio; si ellos no la tienen yo no los comprendo”.<sup>13</sup> Cuando Obermann ve a los hombres complacerse en sus ideales, sin saber algo respecto a las cuestiones fundamentales, piensa de ellos que son, ni más ni menos, que los monjes de Bizancio... aquellos célebres monjes de la leyenda que no sintieron acercarse la muerte merced al rumor de sus sutilezas casuísticas. El triunfo que conquistan los hombres en la vida social tendría, en la mayoría de los casos, el mismo fundamento que la celebridad de los monjes bizantinos.

Dejemos en este punto que él mismo nos informe de su indecisión; así concretaremos mejor su posición espiritual:

Hay un camino que me place seguir; describe un círculo como la floresta misma, de modo que no va ni a la llanura ni a la ciudad; no sigue ninguna dirección ordinaria; no está ni en los valles ni sobre las alturas; parece no tener fin; pasa a través de todo y no llega a nada: yo creo que marcharé por él toda mi vida.<sup>14</sup>  
La suerte no me ha dado ni mujer, ni hijos, ni patria; yo no sé qué inquietud me ha aislado, me ha impedido siempre asumir un papel en la escena del mundo,

12 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LI, pp. 243 y 244.

13 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXXVIII, p. 349.

14 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XXII, p. 74.

así como hacen los otros hombres; mi destino, en fin, parece retenerme, él me deja en la espera, y no me permite salir de ella; él no dispone de mí, pero me impide disponer de mí mismo.<sup>15</sup>

Obermann nos dice que no ha podido “renunciar a ser hombre para ser hombre de negocios”;<sup>16</sup> en realidad, él renunció a ser algo porque quería serlo todo; su vida honda y dolorosa, siempre fluctuante, que jamás cristalizó en el simplicismo de la resolución fácil, representa el intento más arriesgado por realizar al hombre en su integralidad.

Al constatar su estado de indecisión y, como consecuencia de él, el transcurso de su existencia en el aislamiento y la esterilidad, sospecha cuál pueda ser el remedio de su mal: “Yo tengo necesidad de un exceso que me arranque de mi apatía inquieta y que trastorne un poco esta razón divina cuya verdad tortura nuestra imaginación y no llena nuestros corazones”.<sup>17</sup> Mas él también sabe que cuando el espíritu se escruta a sí mismo no es una verdad halagadora y útil para la existencia lo que encuentra: “El vacío y la abrumadora verdad están en el corazón que se busca a sí mismo: la ilusión arrebatadora no puede venir más que de aquel que uno ama”.<sup>18</sup> Preocupado constantemente del origen y fin último del ser, bordeando siempre el abismo en que el hombre suele ver reflejada su propia *nada*; sólo en medio de tanta negación, como acogándose a un refugio, sintió toda la fuerza creadora de esa ilusión.<sup>19</sup> “Allá está el poder del hombre físico; allá está la grandeza del hombre moral; allá el alma toda entera; y quien no ha plenamente amado no ha poseído su vida”.<sup>20</sup> Obermann, con la penetración que le es natural, comprendió la influencia redentora del amor sobre la vida del espíritu y la parte que él tiene en las grandes empresas del hombre. En ese sentimiento hace residir el ideal más alto de la vida moral, y su exaltación es la exaltación del hombre en lo que tiene de más noble, heroico y bello:

Aquel que es incapaz de amar es necesariamente incapaz de un sentimiento magnánimo, de una afeción sublime. Puede ser probo, bueno, industrial, prudente; puede tener cualidades dulces y aún virtudes por reflexión; pero no es hombre, no tiene ni alma ni genio: yo quiero conocerlo, él tendrá mi confianza y hasta mi estima, pero él no será mi amigo...<sup>21</sup>

15 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXV, p. 307.

16 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre I, p. 23.

17 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXIV, p. 298.

18 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LIX, p. 264.

19 Amiel, cuyos puntos de contacto con Obermann son sensibles en ciertos aspectos, también hace del amor el único puerto a que le es dable acudir al hombre cuando el análisis ha desvanecido sus otras realidades. [Nota editorial: Seguramente se refiere a Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t. I, Paris, citado más abajo].

20 Étienne Pivert de Senancour, *Obermann*, op. cit., Lettre LXIII, p. 277.

21 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXIII, p. 280.

Es bello ser más fuerte que sus pasiones; pero es estupidez aplaudir el silencio de los sentidos y del corazón; es creerse más perfecto por lo mismo que se es menos capaz de serlo<sup>122</sup>

No de otra cosa que de esta fortaleza está hecha la serenidad y hasta la indiferencia ante los dolores que nacen de las aspiraciones contrariadas y luchas de los hombres; de ella se nutre la resignación filosófica con que el hombre se arma ante la vida. Es dominando su afán combativo y acallando el rumor de sus pasiones como el hombre llega a su soledad, y merced a ella siente la gravitación del propio enigma —es el momento más filosófico de su vida.

Obermann no podía aceptar el silencio del corazón porque él implicaría la muerte del amor y de todo sentimiento generador de heroísmo; mas tampoco podía otorgar su consentimiento a sus impulsos desmedidos porque ellos llevan insensiblemente al triunfo del instinto, donde también reside la muerte del amor porque se lo desvirtúa en su significado ideal. No hay que apresurarse por llevar a plenitud todo lo que pide la pasión, y menos todo lo que sueña el corazón; es necesario dejar algo o mucho de lo que se anhela sin tratar de realizarlo; así podremos destacar de nuestro propio espíritu, como un centinela avanzado hacia el mundo del azar, nuestra estrella, pequeña o grande.

Platonizando un poco nuestros sentimientos nos podemos defender de la llamada realidad, que siempre está en acecho para materializar lo mejor de nosotros. Pero es el fracaso de nuestras aspiraciones lo que, frecuentemente, nos torna contemplativos. Cuando nos sentimos defraudados en nuestras más justificadas esperanzas; cuando nuestras mejores aspiraciones se quiebran en la arista de la dura realidad, volvemos sobre nosotros mismos y contemplamos el propio anhelo: lo sentimos vivir con una vida más rica y lo percibimos hasta en sus matices más tenues; no por frustrado ha dejado de pertenecemos. Es así como el espíritu, replegándose en su subjetividad, se nutre de todo aquello que, constreñido por el sino adverso, no pudo realizarse. A través del duro aprendizaje de la decepción alcanzamos ese estado de alma en que contemplamos desinteresadamente las cosas, embelleciéndolas con nuestra emoción.

#### IV

En medio de la apatía y aparente calma en que transcurre la vida de Obermann —y quizá merced a ellas— se percibe netamente una nota constante, idéntica a sí misma en su amplitud e intensidad, que lo trabaja en todos los momentos. Es una inquietud, es un ansia que pugna por

---

22 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXIII, p. 279.

cuajar en una certidumbre acabada, absoluta. Tal una lengua de fuego que, luchando contra la tiniebla, quisiese esculpir en lo ignoto la eterna verdad de todos los seres y todas las almas.

“...hay en mí una inquietud que no me abandonará; es una necesidad que yo no conocía, que me ordena, que me absorbe, que me lleva más allá de los seres perecederos”.<sup>23</sup> Obermann en su recogimiento escucha desde lo más hondo una voz que le sopla a su conciencia lo terrible de la nada; y he aquí que al sortilegio de esa voz su espíritu se desliga de lo que pasa, para reposar en el sentimiento de permanencia. Mas aquí comienza la acción disolvente del análisis, planteándose en toda su crudeza la antinomia fundamental entre la razón y el sentimiento. Obermann no puede pactar con ninguna ilusión y menos acogerse al refugio de una creencia; no ha renunciado a pensar, y quiere saber; busca su verdad, y la busca a costa de su tranquilidad y hasta de su vida. Esta actitud de absoluta sinceridad para consigo mismo, ennoblece su tristeza e infunde a su espíritu una trágica grandeza.

El temor de la muerte, la visión del anonadamiento de que está poseído, provienen de su impotencia para verificar su propia concepción de la vida; verificación que, por otra parte, constituye el imperativo de su conciencia. Según Obermann, la vida, en virtud de sus más altos atributos, debe implicar la afirmación de principios eternos:

La moralidad del hombre y su entusiasmo, la inquietud de sus anhelos, la necesidad de expansión que le es habitual, parecen anunciar que su fin no está en las cosas fugitivas; que su acción no está limitada a los espectros visibles; que su pensamiento tiene por objeto los conceptos necesarios y eternos.<sup>24</sup>

Ante el espectáculo de las empresas y del esfuerzo humano no se puede menos que concebir la vida de acuerdo con las exigencias de la afectividad. El hombre con sus anhelos, sus dolores, y hasta con sus dudas, se siente solidario del mundo moral que el esfuerzo de las generaciones ha ido plasmando según las normas ideales. Su sentimiento como pesada ancla se adhiere a esta realidad y se resiste a dejarlo *zarpar*. ¿Qué mucho entonces que él se inquiete por su propio destino personal, cuando todas las realidades de ese mundo creado por sus sentimientos le hablan de eternidad? ¿Qué mucho, pues, que él tema virilmente a la muerte, se resista al perecimiento, cuando la vida de la vida y del arte, con sus superiores alicientes, prende en su espíritu el fuego de los grandes afanes y de las sublimes ansias?

En todos los tiempos ha habido hombres que llamándose

23 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XVIII, p. 85.

24 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XLII, p. 171.

fuertes o creyéndose tales, que es lo mismo, han ridiculizado el temor que invade al hombre ante el problema de la muerte; se han burlado del calofrío que experimenta el espíritu al imaginar el aletazo del misterio. Tales hombres, desde Epicuro hasta los biólogos modernos, sostienen que no existe tal problema de la muerte;<sup>25</sup> así, entre estos últimos, hay quien afirma que dicho problema no es tal, desde que la muerte es el fenómeno más natural porque deben pasar todos los seres que viven. La repetición indefinida del fenómeno se les antoja una explicación. Ya Guyau, con la penetración que le es peculiar, refutó acabadamente al estudiar la moral de Epicuro las argucias sofisticas de éste:

... hay dos temores de muerte muy diferentes que no ha distinguido Epicuro: un temor pueril y cobarde, en que la imaginación tiene un papel principal; un temor intelectual y viril, donde la razón juega principal papel, y que es más bien el horror desinteresado de la muerte que un terror verdadero. Epicuro ha demostrado la vanidad del primero, no la del segundo.<sup>26</sup>

Y Guyau, pensando noblemente, agrega:

Temer ser castigado por un poder exterior es pueril; pedir una recompensa mercenaria poco digno; pero, por otra parte, se puede pedir el no perecer; se puede desear, sin contar con ello en absoluto, una existencia que sea un progreso sobre ésta; se puede pensar que la muerte es un paso hacia adelante, no una brusca detención en el desarrollo de nuestro ser; se puede esperar, por último, no perder allí, como en un naufragio, todas las riquezas interiores, que se han acumulado, sino atravesar la muerte llevando gloriosamente el mundo de pensamientos y de deseos generosos que se han creado dentro de sí.<sup>27</sup>

25 Epicuro, en su **Epístola a Meneceo**, negaba la muerte razonando así: "... aquel de todos los males que nos causa más horror, la muerte, no es nada para nosotros, ya que en tanto existimos la muerte no es, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por consiguiente, la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos, desde que ella no tiene nada que hacer con los primeros, y los segundos ya no son", **Épicure, Trois Lettres D'Épicure**, traducción de Octave Hamelin, Paris, Revue de Métaphysique et de Morale, 1910, p. 40. Los biólogos modernos —particularmente Le Dantec— piensan, ni más ni menos, como Epicuro, aunque no llegan a la sutileza de su sofisma. Mas ante sus argucias, que revelan su insensibilidad psicológica, podemos decir con Obermann: "Es poca cosa no ser como el vulgar de los hombres; pero es haber dado un paso hacia la sabiduría no ser como el vulgar de los sabios", Étienne Pivert de Senancour, **Obermann**, *op. cit.*, Lettre XXXVI, p. 133.

26 Jean-Marie Guyau, **La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas**, traducción A Hernández Almansa, Madrid, Daniel Jorro, 1913, p. 149.

27 J. Guyau, **La moral de Epicuro**, *op. cit.* p. 150.

Digamos que en Obermann no siempre encontramos el horror desinteresado de la muerte; éste es el resultado de una convicción filosófica, es la protesta racional del hombre ante la idea de que pueda morir lo que es grande y bello, lo que debería ser norma eterna, arquetipo viviente. En cambio, en Obermann ese horror es un grito de la afectividad; por eso algunas notas de su desesperación lo llevan a identificarse con todo lo que debe morir; entonces es el sentimiento del aniquilamiento absoluto el que lo invade, y su queja está llena de una infinita desolación:

... ¿para qué siglo es nuestra esperanza? La revolución de un astro más, una hora más de su duración, y todo lo que sois no será más; todo lo que sois estará perdido, más aniquilado, más imposible que si no hubiese jamás sido. Aquel cuya desgracia os abruma habrá muerto; aquella que es bella habrá muerto. El hijo que os sobrevivirá habrá muerto.<sup>28</sup>

Estas palabras nos dicen bien claro que cuando la inquietud de la vida cuaja en témpanos el entusiasmo que lleva a la acción, no puede vivir, porque él necesita, en vez de estas sombrías anticipaciones, el calor de una sencilla incompreensión o una firme voluntad que diga al pensamiento: ¡no más allá!, que en tu osada empresa nos llevas a donde imperan las sombras y la muerte... Ya dijo Amiel, que para vivir es necesario "velar el abismo". Obermann siente el flujo del tiempo y pugna por substraerse a él; mas pronto constata que su ser es constreñido por la tiniebla que le precedió y por aquella que le seguirá; entonces su lamento es una elegía:

Accidente efímero e inútil, yo no existía, yo no existiré: yo encuentro con asombro mi idea más vasta que mi ser; y si considero que mi vida es ridícula a mis propios ojos, me pierdo en tinieblas impenetrables. ¡Más feliz, sin duda, aquel que corta madera, hace carbón, y toma agua bendita cuando el trueno ruge! Él vive como el bruto. No; pero él canta trabajando. Yo no conoceré su paz, y pasaré como él. El tiempo habrá hecho correr su vida; la agitación, la inquietud, los fantasmas de una grandeza desconocida extravían y precipitan la mía.<sup>29</sup>

Como se ve, Obermann admira la dicha y tranquilidad en que se desliza la vida del hombre simple; vida sin mayores afanes, que no conoció el árbol de la ciencia del bien y del mal; pero que tampoco nunca se sintió rondada por fantasmas de grandeza. Es el hombre que no pretendió ser como uno de los dioses, y que es dichoso porque ignora; no obstante, él también es un fantasma que el tiempo arrastra en su corriente sin que

28 Étienne Pivert de Senancour, **Obermann**, *op. cit.*, Lettre XLVIII, p. 224.

29 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XVIII, p. 86.

jamás haya tentado un esfuerzo por remontarla. Es una apariencia que se ignora a sí misma porque no anheló lo substancial.

Mas en Obermann no todo es protesta quejumbrosa por la huida de las cosas. La duda hamletiana suele matizar su desazón; entonces es un filósofo resignado que no desespera del problema ni sofoca su íntimo anhelo, y piensa que el hombre debe hacer todo lo posible por no merecer el perecimiento, aunque éste le estuviese deparado:

Contemos por poca cosa lo que se disipa rápidamente. En medio del gran juego del mundo busquemos otro patrimonio: es de nuestras fuertes resoluciones que algún efecto subsistirá quizá —El hombre es perecedero. Es posible; pero perezcamos resistiendo, y si la nada nos está reservada, no hagamos que ella sea una justicia.<sup>30</sup>

En el fondo es quizá la desesperación, y no otra cosa, lo que le suscita ese sentimiento de justicia desinteresado y relativo ante lo absoluto del enigma. Lo mejor de lo humano es lo único que dignamente podemos oponer al impenetrable reino donde lo humano quizá ya no impera. De tal sentimiento parece derivarse una norma moral que reposando en la realidad conocida no va más allá de sus límites. Ella podría expresarse por estas palabras: ya que es probable que las cosas sean lo que a nuestros ojos parecen ser, es decir cosas perecederas; ya que es posible que la vida humana sea el tránsito fugaz de una sombra, es bueno que el hombre la ilumine con sus vastas concepciones y la dignifique sintiendo noblemente.

Al recogerse en sí mismo, Obermann percibe la duración psicológica, y cree descubrir en ella el trabajo del misterioso principio de la vida; entonces, al sentir que algo muere en lo profundo de su conciencia, se cerciora que lo mismo que las cosas exteriores, también pasa la realidad interior, cuyo flujo lleva otro ritmo.

Yo siento, es la sola palabra del hombre que no quiere más que verdades. Y lo que hace la certidumbre de mí ser es también su suplicio. Yo siento, yo existo para consumirme en deseos indomables, para abrevarme de la seducción de un mundo fantástico, para quedar aterrado de su voluptuoso error.<sup>31</sup>

Es lo que Guyau ha expresado hondamente en su poesía "El Tiempo":

Nous ne pouvons penser le temps sans en souffrir  
En se sentant durer, l'homme se sent mourir. [...]

30 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XC, p. 412.

31 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre LXIII, p. 274.

Des profondeurs en moi s'ouvraient a mon regard,  
 Vivre! est-il donc au fond rien de plus implacable?  
 S'écouler sans savoir vers quel but, au hasard,  
 Se sentir maîtrisé par l'heure insaisissable.

Sentir el tiempo es identificarse con el lento desgranarse del ser. Es como si el alma con la plenitud de sus estados tendiese hacia la muerte; vivir es ir muriendo, es ir reintegrándose al misterio en el rápido curso de los fenómenos: es lo que le dice al hombre el dato último de su conciencia cuando en torno a su espíritu logra el silencio de las cosas exteriores. La eternidad no sería más que el resultado de una pesadilla en que el hombre intenta vanamente prolongar lo efímero, fijar lo cambiante, inmovilizar lo fugitivo. De esta pesadilla está hecha la trama de esas almas trágicas que vivieran encendidas en sed de infinito: Pascal, Spinoza, Beethoven, Kierkegaard...

Para Obermann "vida" debe ser sinónimo de eternidad; su alma atormentada y triste buscó, como ninguna quizá, la esencia indestructible del ser. Por eso, transcurriendo sus días en constante sobresalto y dolor, tiene el sentimiento de que su vida es una estéril palpitación en el vacío; está henchido de su propia negación y cree que no ha vivido:

Que un día, subiendo el Grimsel o el Titlis, solo con el hombre de las montañas, yo escuche sobre el césped, cerca de las nieves, los mugidos románticos, bien conocidos, de las vacas de Underwalden y de Hasly; y que allí, una vez antes de la muerte, yo pueda decir a un hombre que me escuche: ¡Si hubiésemos vivido!<sup>32</sup>

Desesperado ya de lograr la certidumbre anhelada, Obermann formula un deseo para los días otoñales, y espera apresar la sombra de aquel sueño que en todos los momentos lo obsediera:

Si yo llego a la vejez, si, un día, pleno de pensamientos todavía, pero renunciando a hablar a los hombres, yo tengo cerca de mí un amigo para recibir mis adioses a la tierra, que se coloque mi silla sobre el césped, y que tranquilas margaritas estén allí ante mí, bajo el sol, bajo el cielo inmenso, a fin de que dejando la vida que pasa, yo encuentre algo de la ilusión infinita.<sup>33</sup>

## V

Estando ya en posesión de la psicología de Obermann averiguaremos la causa, el por qué de esa disposición de alma constante que se acusa

32 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XII, p. 78.

33 Étienne Pivert de Senancour, *ibid.*, Lettre XCI, p. 425.

por la indecisión; debemos buscar las raíces mismas del sentimiento que lo inhibe en la acción, llevándolo a ese renunciamiento total que hace de él un inadaptado a la vida que viven los demás hombres. Ante todo, la vida de Obermann se nos aparece como una afirmación del espíritu, cuya vida se hace más intensa a medida que se aleja del plano de la acción; mientras éste más se estrecha, la experiencia interna se toma más compleja, enriqueciéndose con estados cada vez más profundos. La luz de cada día le aporta una nueva angustia, un nuevo dolor, y su vida espiritual encuentra abierta para su propia experiencia una perspectiva indefinida; en lontananza se perfilan, cual fantasmas llegados de un mundo desconocido, extraños sentimientos que viven su hora, y pasan dejando un misterio que la inteligencia intenta disipar proyectando en vano su luz.

Un penetrante filósofo de nuestros días, al investigar la relación del cuerpo con el espíritu, ha considerado, desde su punto de vista, la complicación de la vida psicológica como "una mayor dilatación de nuestra personalidad toda entera que, normalmente estrechada por la acción, se extiende tanto más cuanto se afloja más el tornillo con que se deja comprimir y, siempre indivisa, se ostenta sobre una superficie tanto más considerable".<sup>34</sup>

Y, llevando más lejos sus apreciaciones, el mismo filósofo considera a lo que se ha llamado "un desorden interior", una enfermedad de la personalidad "como una alteración o una disminución de la atención a la vida exterior". En Obermann esta disminución se manifiesta de modo incontestable; él ha forjado su propia realidad, carece de presente, y no conoce esa "actualidad" propia del hombre de acción. Su testimonio a este respecto es altamente sugestivo: "Yo no puedo buscar algo en mí sin encontrar el fantasma de lo que me será jamás dado".<sup>35</sup> Y este fantasma no es otra cosa que el sentimiento magnánimo que no se continuó por la acción bella; la concepción profunda que no cuajó en sistema; la idea luminosa, en fin, que siendo rico polen no buscó otro espíritu para germinar. Es el espíritu triunfando sobre la materia y negándose a aceptar, para acusar su existencia, las formas tangibles que esa materia le ofrece para atraparlo y desvirtuarlo.<sup>36</sup> Teniendo en cuenta esta característica ¿nos es permitido creer que Obermann se ha refugiado en el mundo del recuerdo puro, ya que a éste se lo ha considerado la manifestación genuina del espíritu? Su misma vida se encarga de

34 Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1910, p. IX.

35 Étienne Pivert de Senancour, *Obermann*, op. cit., Lettre LXXXIX, p. 404.

36 Esta tendencia del espíritu por emanciparse de la forma, por no dejar solidificar en la expresión su contenido viviente, ha sido expresada admirablemente por Amiel, quien la conocía por propia experiencia: "Vuelvo de mí mismo —nos dice— al estado fluido, vago, indeterminado, como si toda forma fuese una violencia y una desfiguración... mi personalidad tiene el minimum posible de individualidad... Examinando bien, esta imperfección tiene algo de bueno. Siendo menos hombre, estoy quizá más cerca del hombre, acaso sea un poco más hombre", Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t. I, Paris, Bale, 1915, p. 186.

desechar tal suposición; ella no tiene pasado ni presente: la eternidad de que está henchida en su afán de expresión, en su vano afán de encajar en lo temporal y percedero le hace confiar en el instante próximo; mas, cuando llega el momento en que va a desbordar su plenitud, se le brinda por todo continente el efímero vaso del minuto que luego rodará a la nada, al no ser; y he aquí que Obermann renuncia a volcar su espíritu en el molde finito del presente y queda indeciso y vacilante... Es que él quería obrar para la eternidad; de acuerdo con las exigencias de su corazón todo lo había concebido "*sub specie aeternitatis*"; en tanto su razón le decía que todo era relativo y percedero; buscando lo esencial y permanente sólo encontraba lo fenoménico y pasajero. En estas condiciones no pudo entregarse a la acción, y se limitó a anhelarla, convencido de que sólo por ella podía realizarse el contenido moral de la existencia; fue un contemplativo porque no supo "velar el abismo"; no estuvo en él poseer esta ciencia porque la mirada de la Esfinge se clavó muy hondo en su ser.

Quizá el hombre dude siempre; también es probable que en sus intentos por lograr una adecuada concepción del mundo y de su propia vida siempre se insinúe a su espíritu el enigma que ellos encierran; y es que tal vez la naturaleza humana no esté hecha para soportar la certidumbre, favorable o adversa, de su destino último. Encarado el problema desde este punto de vista, y en la ignorancia de toda finalidad, podríamos concluir en esta fórmula comprensiva: vivir es dudar. La duda, ganando planos cada vez más elevados y saturando un mayor número de elementos psicológicos, constituye el resorte íntimo de la vida espiritual, tornando a ésta más rica y compleja.

Hemos constatado en Obermann su incapacidad para la vida de la acción y analizado, en la medida en que nos ha sido posible, su renunciamiento y las probables causas que han podido originarlo; no hemos de calificar, en modo alguno, su vida por haberse desviado de los fines más o menos comunes que se propone la mayoría de los hombres.

No la podremos juzgar por este hecho desde el momento que ignoramos la existencia de un determinado fin en la vida del hombre: verdad filosófica, moral o religiosa a cuyo servicio deba poner éste sus ideas y voliciones; mas si podemos constatar que Obermann, a pesar del descontento de sí mismo, vivió su vida de acuerdo con los dictados de su conciencia. Él puede decir lo que Amiel, ya próximo a morir, al contemplar retrospectivamente su vida: "No creo haber equivocado la ruta, puesto que he estado de acuerdo conmigo mismo".<sup>37</sup> No habrá fundado una nueva religión, ni hecho de apóstol ni plasmado *un* sistema filosófico; pero por las modalidades íntimas de su espíritu; por su facultad —desarrollada en grado máximo— de tener presente todos los aspectos y posibilidades de las cosas; por su afán de llevar un pensamiento hasta

37 Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t. II, *op. cit.*, p. 318.

sus últimas consecuencias pertenece —sin pertenecer del todo— al mundo de la filosofía; es decir, se cuenta entre los hombres que no se han rendido a la ilusión de la fe ni han caído en el dogmatismo de la negación. Fue un filósofo demasiado sensible para no ser infortunado y, que con las osadías y complejidades de su pensamiento nos dio también las vicisitudes de sus sentimientos.

Si, como ha dicho Remy de Gourmont, la diferencia existente entre el hombre y la hormiga consiste en que “la hormiga ha encontrado” y “el hombre todavía busca”; si tal diferencia se aproxima a la verdad tendremos que la vida de Obermann la caracteriza mejor que cualquiera otra. La constante búsqueda, excluyendo todo dogmatismo, supone una elevada actitud especulativa ante los esenciales problemas; es esta actitud la que Obermann certeramente expresa con estas palabras que podrían ser el lema de una intrépida filosofía: “En cuanto a mí no sé más que dudar, y si digo positivamente: ‘Todo es necesario, o bien: Hay una fuerza secreta que se propone un fin que a veces podemos presentir, yo no empleo estas expresiones afirmativas más que para evitar repetir sin cesar: Me parece, yo supongo, yo imagino’”.<sup>38</sup> Encarada la investigación de la verdad con el espíritu que supone esta actitud, comprenderemos que cada sistema filosófico —aún aquel más afirmativo— no es más que la solidificación en hipótesis y conclusiones de la eterna duda, que al expresarse por ellas suministra al pensamiento la única forma en que le es posible superarse; es por este medio como el espíritu, siempre curioso en lo que atañe a su propia esencia, abre desde nuevos puntos de vista y con nuevos datos las mismas emocionantes interrogaciones sobre el destino de las cosas humanas.

Desde que la constante interrogación no es ajena a la naturaleza misma del espíritu humano, comprendemos perfectamente la duda de Obermann; el ansia de certidumbre que su desazón supone y la necesidad, para obrar en la vida moral, de verdades firmes y claras nos explican su larga y dolorosa inhibición. Su duda no es una simple actitud racional; el escepticismo que se manifiesta en el plano puramente intelectual no es más que el eco de una reacción vital más honda. Las normas de la razón práctica han perdido su sentido subordinándose a las necesidades de la razón especulativa. El límite que Kant establece —haciendo margen a la fe y a los postulados de la moral— entre las dos actividades de la razón, ha desaparecido; las realidades espirituales, especulativas en el más alto sentido, han invadido la esfera de la vida moral neutralizando la ilusión y haciendo imposible el entusiasmo que son el principio de la vida activa. Esto quiere decir que la duda, una duda vital, matizando los sentimientos morales más simples, normas básicas de toda acción ha problematizado la vida en su conjunto. El imperativo de “saber” que gravita sobre su espíritu lo lleva inevitablemente a preguntarse la finalidad, el para qué de sus esfuerzos. Obermann redama de la vida una adecuada respuesta

38 Étienne Pivert de Senancour, **Obermann**, *op. cit.*, Lettre LXXXI, p. 365.

a sus inquietudes más íntimas; en esto estriba lo trágico del problema. La vida parece no tolerar que se la interrogue, sobre sus realidades últimas, de un modo tan persistente y tan hondo; ella sólo reclama que se la viva integralmente en lo que tiene de irracional, absurda e incesante creación misteriosa. Pero Obermann, es decir, el superhombre, la desafía para arrancarle la palabra de su enigma; se coloca al margen de la corriente para verla pasar atónito y abismado. La interrogación persistente lo ha inmovilizado en la contemplación del flujo enorme de las cosas. Aunque parezca, no ha redundado a la vida, puesto que está tocado de su misterio; y es por ello que vive una vida más honda que aquella que se manifiesta a los ojos del común de los humanos y que no es más que la delgada corteza de una realidad insospechada que encierra en sí todos los posibles. Entre estos posibles se cuenta, como es natural, la inhibición de Obermann. Él se había dicho: ya que ignoramos el destino de la vida estemos ciertos, por lo menos, de las cosas que se relacionan con sus afanes y agitaciones. Mas ésta era también ardua tarea, y no solamente para Obermann; la certeza que éste exigía en lo que atañe a las cosas del orden moral tampoco es patrimonio — como suele suponerse — de los hombres de acción. ¿Acaso éstos saben, al fin de cuentas, por qué se afanan y por qué luchan?; alguna vez, dándose una tregua en su constante afanarse, ¿no han sentido la inutilidad de su propio esfuerzo, la vanidad de sus propósitos? Evidentemente, ellos han tenido momentos de desaliento en que, merced a una súbita iluminación de la inteligencia, han entrevisto la vanidad de sus ideales, han sentido el absurdo del vivir. Así Don Quijote, el tipo de acción por excelencia, que a fuerza de rudos golpes de su fe inquebrantable modelara la realidad al unísono de sus sueños de caballero andante. En un momento de comprensión el caballero siente la vanidad de sus hazañosas empresas y nos dice: “hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos”.<sup>39</sup> Estas palabras tan humanas se escapan de la boca de Don Quijote casi en las postrimerías de sus andanzas: ya muchas veces había cruzado su magra figura por los senderos de la Mancha imponiendo a las gentes reacias los puros ideales de la caballería; había padecido ya muchos “encantamientos”, venganzas de la aviesa realidad vencida por sus generosos sueños; habían, en fin, caído sobre él muchas desventuras que jamás lograron hacerlo cejar en sus empresas, aunque sí entristecerlo. Y todo por su ideal caballeresco que, en resumidas cuentas, no fue más que un pretexto para las andanzas de su vida trágica. ¡Don Quijote no sabía lo que conquistaba a fuerza de sus trabajos! ¿Y acaso lo sabe alguien? ¿Sabe el hombre, en última instancia, lo que conquista en las eternas bataholas de la vida? ¿Qué significa tan luego en Don Quijote, el hombre simple y de fe inalterable, esta ignorancia de la finalidad del esfuerzo? Es que el pensamiento tenido tan en olvido, por la preponderancia de la voluntad y de las fuerzas instintivas, se vengaba brindándole, junto con el desaliento, la más profunda decepción de la vida... aunque decepción momentánea porque el hidalgo, desesperado ante la nada entrevista,

39 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de le Mancha*, cap. LVIII, segunda parte.

quiere aturdirse y emprende nuevas aventuras... Así el hombre que se crea afanes para poder vivir. Mas el pensamiento se vengará siempre; y es que no basta vivir, es necesario también comprender la vida. La espiritualización progresiva de la vida consiste en una mayor y más íntima comprensión de la vida. Para el hombre que tiene que filosofar para vivir, la vida es más grave, más absurda, quizá más bella, quizá también más dolorosa; más dolorosa tal vez por aquello de Boutroux de que un dolor analizado es un doble dolor. En este sentido Obermann representa, dentro de la posibilidad psicológica, una experiencia máxima; él es el pensamiento, siempre sobresaltado e inquieto, constantemente vuelto sobre el dolor de la vida.

En este punto se insinúa a nuestra reflexión otro tipo representativo de la moral humana: Hamlet, el príncipe abúlico e indeciso. Se ha sostenido que Hamlet es un Quijote superado.<sup>40</sup> Estimamos que no es posible establecer con tal criterio una comparación entre ambos tipos. Hamlet y Don Quijote se nos imponen como realidades cualitativamente distintas. Indudablemente Hamlet es más filósofo que Don Quijote, ha sutilizado más sus sentimientos a fuerza de mirar dentro de sí; por lo mismo el príncipe sufre más que el caballero. Además, Hamlet conoce la ironía, una ironía triste, refinamiento que Don Quijote ignora en absoluto. Por lo tanto, Hamlet podrá haberse elevado más que Don Quijote en ciertos aspectos, fundamentales por lo demás; pero no podrá ser nunca un Quijote superado porque tendría que poseer los mismos caracteres intrínsecos de éste en un grado máximo, y tal cosa no sucede. Hamlet es, simplemente, distinto de Don Quijote; son recíprocamente irreductibles uno al otro; ambos son dos momentos de la psiquis humana, son dos aspectos —exagerados naturalmente— de lo que debería ser el hombre integral. En fin, Hamlet y Don Quijote son dos momentos de la tragedia humana. Es que ambos son hondamente humanos: Hamlet, porque no se contentó con sólo razonar sus sentimientos y permanecer constantemente perplejo e indeciso; Don Quijote, porque no logró mantenerse en la perpetua ilusión del esfuerzo y afirmar sin desfallecimientos las normas simples de la acción. Por medio de una enérgica decisión y con el sacrificio de su vida, Hamlet reivindica los eternos fueros de la voluntad; Don Quijote despertando a la decepción y renegando de su ideal de caballero andante afirma los fueros no menos eternos de la razón. Ahora bien, dentro de las alternativas de la pugna entre la voluntad y la razón, Obermann representa el intento por realizar el hombre integral. En él parece afirmarse la necesidad de una natural y bella expansión de todas las fuerzas del ser: desde los sentimientos profundos y las voliciones más inconscientes y pujantes hasta las ideas simples y las concepciones más amplias y arriesgadas.

Obermann platonizó demasiado sus ansias porque las quiso más puras; razonó también demasiado su ideal porque soñó realizarlo

40 Gabriel Dromard, *Le rêve et l'action*, París, E. Flammarion, 1913.

en su perfección y plenitud. Así, percibiendo atentamente las recónditas voces de su yo profundo, torturado siempre por un imperativo de verdad, contenía sus ansias, amplificaba desmesuradamente su espera; es que, tocado del misterio de la existencia, desafiaba todas sus vanidades y acumulaba tesoros para la muerte en austera contemplación. Sus dudas, sus perplejidades, sus nostalgias de algo indefinible son quizá el anuncio de la posibilidad de una síntesis armónica y superior de las fuerzas aparentemente antagónicas del espíritu. Y si este intento que es la vida de Obermann es sólo una trágica especulación, cabe preguntar si existe alguna otra manera de vivir que no lo sea. Inspirado por la relativa verdad humana, Walt Whitman nos dice en uno de sus cantos, que la esperanza y la fe no son más que especulaciones; y efectivamente la esperanza y la fe —maneras de ignorar en la mayoría de los hombres— son formas de especulación que responden a una menor profundización de la vida, y que por lo mismo son menos arriesgadas y menos complejas. La creencia en el tipo del hombre común está en función de un contenido espiritual más pobre; en él la inteligencia ha sufrido una verdadera disminución, casi una amputación; la preponderancia de lo puramente afectivo es en detrimento del desarrollo armónico de todas las fuerzas del espíritu. El estado de equilibrio se ha roto en favor de una de éstas y entonces el hombre, sin saberlo, renuncia a realizarse de un modo integral. Es por esto que Obermann representa una actitud más comprensiva ante la vida y que tiende a una mayor elevación del alma individual; pues ésta aspira a realizar una síntesis superior afirmándose en la plenitud de sus realidades.

Obermann y sus hermanos de la vida y de la creación espiritual constituyen ese extraño linaje de espíritus que en el mundo de las cosas inestables y fugaces, en medio de la más desconcertante relatividad de todos los fenómenos, buscan en vano la verdad absoluta. Ellos quieren ver a Dios aunque tengan que morir, como reza la sentencia bíblica. Es que el hombre siempre interrogará sobre las cuestiones últimas, las que atañen a su destino. Los problemas que lo atormentan y lo atormentarán siempre, han sido planteados por la vida misma; los ha engendrado su misteriosa fuerza expansiva que no reconoce en la muerte un límite a su acción y menos una negación de sus atributos creadores. Si es legítimo y vital el problema, si es tal la magnitud de lo que el hombre ignora, ¿qué de extraño que ante ellos su espíritu se desvíe en el sentido de la contemplación? Dentro de la ignorancia de toda finalidad, son más o menos legítimas todas las hipótesis, caben todas las oscilaciones del espíritu, todas las experiencias que la conciencia moral pueda instituir; en una palabra, las más radicales variaciones del hombre, siguiendo la ruta de su destino. Estas diversas experiencias son otros tantos esfuerzos por dar un significado a la vida humana; el hombre no se contenta ni se contentará jamás con vivir en vano, con que su vida sea una vibración que el silencio de la muerte apaga; por eso trata de justificar en una u otra forma su breve tránsito por la tierra.

Al lado de la acción, de la concepción voluntarista de la vida, que implican, ante todo, afirmación de valores morales, debemos hacer lugar a la contemplación, a la noluntad, que también entrañan una concepción de la vida y una manera de vivirla. Obermann representa la posibilidad, entendemos decir también legitimidad, de esta experiencia humana, de esta manera de vivir y concebir en vida. En él se nos manifestó Senancour mismo,<sup>41</sup> su creador, o por lo menos encarnó en él su ideal contemplativo y su peculiar filosofía y, con ellos, su dolor humano que es el fondo heroico de todo ideal que aspira a realizarse. El proceso de este ideal y las alternativas e intensificación de ese dolor, constituyen la realidad espiritual de Obermann, tal como creemos haberla desentrañado en este ensayo.

El imperativo de verdad defraudado constantemente es el acicate de la decepción de Obermann, el antecedente de su dolor. La incertidumbre lo ha tornado profundamente triste, ensombreciéndole su visión de los hombres y de las cosas. Por eso su queja es un grito agorero que persistiendo llega a ser imponente monodia. Mas no hay que ver en esta reacción de su afectividad sino una protesta viril por la impotencia de nuestras facultades para conocer aquello que excede la experiencia humana.

Carlos Astrada  
Córdoba, Julio de 1918.

[**Nosotros**, n° 112, Buenos Aires, septiembre 1918, pp. 466-491; compilado, con pocas modificaciones, como "La noluntad de Obermann", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 15-58].

---

41 Que Obermann es una producción más o menos autobiográfica no hay duda; mas en qué medida Obermann es Senancour es tal vez difícil precisarlo, desde que éste en una época posterior no aceptaba tal identidad. Cuando en 1833 reaparece "Obermann", Sainte-Beuve "buscó y descubrió en él al mismo Senancour", G. Michaut, "Senancour: A propos d'un livre recent", **Revue des Deux-Mondes**, septiembre de 1909, p. 131. Merlant, en su estudio sobre la novela personal, considera que **Obermann** no es una novela sino un diario filosófico (Joachim Merlant, **Le Roman Personnel de Rousseau a Fromentin**, Paris, Hachette, 1905). Remitimos al lector al capítulo V, p. 91, de esta importante obra donde podrá informarse más a fondo del lugar que a **Obermann** corresponde en el pensamiento y en la obra de Senancour. Prescindimos de consideraciones a este respecto, porque en el presente ensayo sólo nos interesa el contenido psicológico de **Obermann**. En su hermoso estudio de Senancour, nos dice Merlant acertadamente que **Obermann** es una filosofía salida de la vida ("une philosophie issue de la vie", cap. V, p. 149). No obstante, respecto al punto de vista psicológico del autor y a sus conclusiones, no podemos menos que hacer nuestras reservas.

## Por el camino infinito...

El efectivista Unamuno se ha pronunciado contra el "progresismo" del grupo "Claridad". Para combatir el falso concepto en que reposa la doctrina del progreso, ha entronizado el sofisma, no menos pernicioso, de asignar a las antinomias sociales un juego puramente mecánico que reduce toda su acción a un cambio de sujetos. Más adelante trataremos de poner al descubierto, analizándolo, el error en que incurre Unamuno; error que lo expone, a él que como buen efectivista tanto le gustan las cosas vivas (nos predica un Dios "vivo", posee una fe "viva" y practica la contradicción "viva"), a caer en las cosas muertas. Así, en lo que respecta a la contradicción, estaría reducido Unamuno a negar hoy lo que ayer afirmó para volver a afirmarlo mañana y tornar a negarlo pasado mañana; o sea el juego mecánico de la contradicción... No se trata, como veremos, de los rieles por los que aspira a correr el progresismo, según nos lo dice Unamuno, pero sí de algo semejante a la tragedia... mecánica del portugués del cuento que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas.

Es que el recio y apasionado teorizador de las ideas, vengan ellas de cualquier punto del horizonte espiritual, suele reaccionar en forma contundente ante los problemas, como que es hombre que vive intensamente sus impulsos, ya con la verdad, ya con el error; más frecuentemente con sus "errores", siempre interesantes y sugestivos, que con sus "verdades", no menos inquietantes. Gusta de la contradicción y la paradoja, y las esgrime a diestra y siniestra; mas su paradoja, que suele ver la fecunda paradoja de la filosofía y de la ciencia, que en éstas es la forma en que se manifiesta por primera vez una verdad nueva.

Entrando a nuestro tema diremos que el manifiesto del grupo "Claridad" adolece algo del "progresismo" que le censura Unamuno. No obstante, cualesquiera que sean sus errores de doctrina, él da la pauta de la nobleza moral de Anatole France y sus amigos; el "viejo volteriano" afirma una vez más la inmarcesible juventud de su espíritu. En lo que respecta al progresismo, hace tiempo que Georges Sorel, en obras admirables, ha dilucidado el problema con amplitud y penetración nada comunes en los libros de índole económico-social; en forma clara y eficaz ha hecho la crítica de las "ilusiones del progreso" poniendo de manifiesto la inconsistencia e impostura del socialismo político. La falacia del progresismo ha culminado en la democracia parlamentarista que, como es muy natural, hace las delicias de los socialistas socializantes. Sorel, al evidenciar la falsedad e ineficacia de la concepción progresista, y de todo su andamiaje político, nos muestra que otros son los caminos de la emancipación social. Mas la posición de Sorel y del moderno sindicalismo frente al problema social, no tiene nada que ver con la que adoptan los antiprogresistas a lo Unamuno que parece traducirse, a pesar de todas las apariencias en contrario, por un *non agio*. Unamuno no

quiere percibir lo que se oculta tras la inadecuada expresión de las ideas del manifiesto del grupo "Claridad"; no se percata que se trata de una realidad psicológica cuya imperfecta formulación no disminuye en nada su trascendental importancia; que es un anhelo que responde al estado de alma de los hombres del presente que han sufrido el desgarramiento —¿y qué hombre no lo ha sufrido?— de la tragedia reciente. En sustancia lo que nos dicen los del grupo "Claridad" es que hay que trabajar por el advenimiento de una humanidad mejor. Para emprender esta magna obra debemos comenzar por aceptar los dictados del pensamiento —o sea crear la soberanía del espíritu. No otra cosa nos ha dicho, con su autorizada palabra de maestro y apóstol, el humanista Romain Rolland, centinela avanzado de la libertad.

Unamuno impugna las ideas del grupo "Claridad" tomando demasiado al pie de la letra su manifiesto. No hay que ver en la creencia del pacifismo iluso en el advenimiento de un estado social paradisiaco más que la esperanza —muy humana— que es el fondo dinámico de los ideales. La ilusión es propia de la psicológica de todo ideal vivo que tiende a realizarse. No es posible decidir, a no ser dogmáticamente, sobre la verdad o el error de un ideal por lo mismo que éste cuenta más que con el pasado en que arraiga y el presente en que obra, con el porvenir que aspira a crear según la imagen de la esperanza que lo engendró. En cuanto a la fe en los ideales bien podemos decir con Renán que, así como hacemos solos la belleza de lo que amamos, haríamos la verdad de lo que creemos. Contando con el porvenir, que es contar con los factores imponderables del espíritu que en cada momento de su duración va elaborando lo nuevo con que se enriquece, lo que hoy es sólo motivo de fe puede mañana realizarse como verdad. ¡Cuántas veces se ha repetido, en presencia de las comprobaciones de la experiencia, que las realidades de hoy son las utopías del ayer!

Es humano que los hombres en medio de sus arduas luchas ansíen la paz. Aunque reconozcamos racionalmente que la vida es eterna lucha, acaso no podemos sustraernos por el ensueño de la fatalidad que implica. Si la vida misma fuera perpetua paz, soñaríamos con la guerra. ¡Antinomias del espíritu! ¡Antinomias que son la trama misteriosa de la vida misma!

Unamuno critica burlonamente la ideología del grupo "Claridad" por no haber tenido en cuenta, según él, las antinomias sociales. Ante todo, en el manifiesto no se afirma que no existan antinomias. Los que lo suscriben se expresan como si las antinomias no existiesen; pero esto no es eliminarlas deliberadamente. Después del bárbaro paroxismo de la civilización capitalista no es extraño que los hombres del grupo "Claridad" —que no son filósofos, avezados a las doctrinas— hablen el lenguaje de un pacifismo ingenuo, aunque, por otra parte, ellos mismos se apresten notablemente a guerrear por

un ideal. Por lo demás, Unamuno, como decíamos al comienzo de estas líneas, cae en el sofisma de reducir la acción de las antinomias a un juego puramente mecánico. Es dogmatismo, y no otra cosa, el no aceptar la posibilidad de una superación de las antinomias, en el sentido de que ellas puedan plantearse en un plano más elevado de la realidad social. ¿Por qué ciertas antinomias, ponemos por caso, han de manifestarse siempre en un complejo de fenómenos de índole puramente material y no han de poder transformarse en otras, superándose a sí mismas, y obrar en la esfera de los fenómenos de la vida moral? Dice Unamuno:

Cuando alguien, remendando una sentencia evangélica, dice, por ejemplo, que siempre habrá pobres y ricos, se nos ocurre replicarle: "Sin duda; de donde no se deduce que usted haya de ser siempre rico —pues el que dice esto suele serlo— y otro el pobre; que haya siempre ricos y pobres no quiere decir que unos ni otros lo sean de nacimiento, y no estaría de más un turno". Con lo que no se resolvería la antinomia, pero cambiaría de sujetos.

Lo de que siempre habrá pobres y ricos se nos antoja una pseudo-antinomia. Se la puede justificar racionalmente, torturando la inteligencia y la lógica; pero no se la logrará asentar legítimamente en la razón aunque se la formule del modo más filosófico posible —y es de notar que algunos economistas inspirándose en esta pseudo-antinomia han hablado de una "filosofía de la riqueza" y de una "filosofía de la pobreza". Concedamos que sea una verdadera antinomia; en tal caso, siendo ella la formulación de algo enteramente empírico, de lo más transitorio y deleznable —los intereses de índole material— que puede darse en la vida del hombre y de la sociedad ¿no cabe pensar en la posibilidad de sustituirla, superándola, por una antinomia que responda a preocupaciones humanas de orden más elevado? Mas desde otro punto de vista podría pensarse en la solución —una solución *sui generis*— de ésta y de las otras antinomias sociales: así como la antinomia de la razón práctica se resuelve, según Kant, con la creencia en una vida futura, así las antinomias de lo que podemos llamar la razón social —que es también una razón práctica— se resolverían con la creencia en un estado social de relativa armonía y libertad; o sea haciendo de la utopía una realidad espiritual. Esta solución, moviendo constantemente a los hombres en el sentido del ideal, implica la perennidad de la lucha. Tratar de que la utopía sea en nuestro espíritu realidad viviente es, por cierto, noble y humanísima tarea. Recordemos estas hermosas palabras de Anatole France, dirigiéndose a los estudiantes franceses:

No temáis pasar por utopistas, no temáis construir en las nubes, forjad repúblicas imaginarias como Platón, Tomás Moro, Campanella, Fénelon. ¡Utopistas! es

la injuria acostumbrada que los espíritus limitados arrojan a los grandes espíritus, y con la que los hombres políticos persiguen a los soberanos del pensamiento.

\* \* \*

En esta hora de graves responsabilidades, los hombres libres del grupo "Claridad", con su decidida actitud en pro de la libertad y la justicia, vuelven por los fueros del pensamiento soberano. Ante los desbordes y brutalidades del capitalismo ensobrecido con su triunfo —pues en todos los países, incluso los neutrales, ha triunfado a excepción de Rusia, donde la revolución está dando buena cuenta de las pseudo-antinomias— el manifiesto de Anatole France y sus amigos es una clarinada que llama a los hombres al combate espiritual para afirmar la dignidad de la vida y su eterna belleza. No se trata de conquistar un estado social paradisiaco de absoluta paz, sino de superar esta mezquina forma de lucha, engendro del sórdido materialismo que caracteriza a la civilización capitalista en todas las latitudes. Se aspira a que la personalidad humana, liberada de la degradante servidumbre económica, adquiera su legítima primacía sobre las cosas. Postular un estado social mejor no quiere decir, de ningún modo, que en él el hombre haya de colmar las ansias de su espíritu, solucionando definitivamente las dudas que lo atormentan. En vez de anegar sus inquietudes en una paz de muerte, se planteará con más intensidad, quizás, los grandes problemas del mundo y de la vida, y todos aquellos que atañen directamente a la naturaleza moral. Nuevos tiempos engendrarán preocupaciones aún no sentidas, y problemas nuevos se insinuarán a su sensibilidad siempre despierta.

Todo ideal, como que humanos sueños lo han generado, concibe una meta más o menos quimérica. Moviéndonos en la dirección que él nos señala, vamos interponiendo fatigas, decepciones y esperanzas entre el presente que es descontento y la quimérica meta que mientras más se aleja más nos alucina. Así el hombre, de frente al misterio, va marchando por el camino infinito de un combate eterno... No podemos lamentarnos de esta fatalidad desde que ella nos obliga a superarlos constantemente. La vida del espíritu, buscando con heroico afán su propia plenitud, engendra "la revolución eterna" que nos habla Chesterton. Esta inquietud, esta inextinguible sed de perfección, se ha expresado mejor que en ningún otro, en el ideal anarquista. Nada de extraño tiene: la aspiración que entraña la concepción anárquica es a la vez centro luminoso del espíritu y numen de la historia.

Carlos Astrada

Córdoba, diciembre de 1919. [**Clarín** n° 11, Buenos Aires, 06/01/1920, pp. 8-9; republicado con muy pocas modificaciones como "Antinomias sociales y progresismo", **Mente** n° 3, Córdoba, julio de 1920, pp. 2-4].

## El revolucionario eterno<sup>1</sup>

...daba con su hacha en el tronco de las encinas sagradas,  
y los "sometidos" se asombraban de no verlo  
devorado por el fuego celeste...

Max Stirner

...no se trata de calcular placeres, de hacer contabilidad y finalidad:  
se trata de ser y de vivir, de sentirse ser, de sentirse vivir, de no ser una  
especie de mentira en acción, sino una verdad en acción.

J. Guyau, *Esquisse d'une morale...*, p. 248.

### I

Sabe de las adversidades que depara el combate de cada día y ha transformado en férrea necesidad las contingencias de una vida azarosa y difícil. Así va corriendo la gran aventura de su ideal. Porque el revolucionario eterno es antes que nada un aventurero —naturalmente del tipo elevado— que va jugándose todo en cada encrucijada de su lucha tenaz y heroica contra los poderes constituidos.

Su vida, tocada de un ideal de perfección y reconfortada por una inalterable fe en su quijotesca empresa, diríase la áurea moneda de esperanza que con un desinterés rayano en la inconsciencia él arroja sobre el tapete rojo de la conspiración.

Las persecuciones han hecho de la existencia del revolucionario eterno un constante sobresalto, y este ha llegado a ser su ritmo natural. Habitado a arriesgarlo todo necesita ya del peligro como del aire que respira; su carrera de conspirador es un vértigo a través de las emociones más diversas.

En todas las circunstancias está por encima de los cánones de la moral de clase porque posee el elevado sentido ético que emana de sus propias convicciones, probadas al fuego del sacrificio cotidiano. Siempre en pos de la belleza eterna de la idea, desafía las asperezas del camino sobrellevando la plenitud de sus sueños.

Soldado de una cruzada, para él no tiene tregua el combate por la libertad; eterno combate creador que agiganta sus fuerzas e

---

<sup>1</sup> Introducción al ensayo: **La Concepción Anárquica de la Historia: Revisación de los postulados éticos cardinales a luz de la revolución integral.** [Nota editorial: aparentemente Astrada abandonó el proyecto, pues el libro no se editó].

ilumina su espíritu. Identificándose con la íntima fuerza expansiva de la vida postula la libertad absoluta como imperativo categórico; como voz auténtica que viene de las profundidades del espíritu y que nos dice de su esencia anárquica.

Su ansia de libertad es intuición de una belleza trascendente que no cristalizará en obra inmortal porque ella es la vida misma que así nos incorpora a su movimiento ascendente y nos eleva a un ideal de perfección, brindándonos su eternidad viva en el frágil vaso del instante fugaz e inasible. Su inquietud es soplo que espolea las formas inertes, que agita las vidas prosaicas y humildes; quiere redimir estas vidas, infundiéndoles sus propios sueños, y así incorporarlas a su luminosa trayectoria para correr juntos el albur de la gran quimera. Su palabra ardiente es espíritu que se infiltra en la vida de esos hombres agobiados por el yugo de un trabajo inhumano y brutal —diríase los fragmentos de materia obedeciendo a la ley de la inercia cósmica— y los solivianta a la visión de un ideal.

El revolucionario eterno contempla el mundo y la vida a través de un cristal que cada lágrima por sus propios dolores y los ajenos — que él los siente como suyos— ha ido aumentando, haciendo más potente para la visión lejana por encima de un tiempo que aún no ha devenido; en tanto que su sed de perfección, postulado central de su ética futurista, le ha ido dando transparencia y limpidez. Así nos anticipa el futuro en su visión de rebelde; nada de extraño tiene: la inquietud, semiclaridad en que se dibujan las formas de los sueños, no es otra cosa que la anticipación, algo velada por una penumbra de misterio, de lo que ha de venir.

## II

Mas he aquí la primera etapa en el camino del revolucionario eterno; examinándola comprenderemos la causa de la persecución de que es objeto por parte de los gobiernos, y que no es otra que el miedo a sus ideas por su acción deletérea sobre las grandes cristalizaciones de la ley, expresiones del principio de obediencia: *sociedad* como estado social impuesto por la violencia, y *autoridad* como órgano de imposición.

Es tal el poder del ideal, tal la sugestión que la palabra del rebelde opera en el ambiente, aletargado por una sumisión secular, que las autoridades estatales, “velando por la tranquilidad social” se incautan del “elemento disolvente” haciéndole sentir —¡oh ironía!— la omnipotencia de la ley a quien espiritualmente está por encima de la ley, y acostumbrado a sortearla en la lucha de todos los días. Es así que se da el hecho sorprendente, si lo consideramos en su exterioridad, de que una colectividad apoyándose en la violencia de la ley expulse de su seno a un hombre indefenso, escudado tan sólo en su ideal y sin más armas

que su palabra impregnada de humanidad y su fe inquebrantable de luchador.

Una colectividad en que se ha materializado el principio de autoridad no podía menos que expulsar al revolucionario eterno, al hombre todo inquietud, al "abominable exaltado" —todo él es una exaltación del espíritu— porque turbaba la digestión de los buenos burgueses, amenazando con aguarles, en nombre de algo vago y utópico que ellos han oído llamar justicia, el festín de su opulencia. Desde el punto de vista de la psicología propia del principio de autoridad él considera lógico el hecho de su expulsión; este es al mismo tiempo la prueba tangible de la eficacia de sus ideas. Por lo demás la expulsión no provoca en nuestro proscrito el más mínimo desfallecimiento; no morigera sus ímpetus ni menoscaba su fe; tan solo logra avivar su llama rebelde.

El pánico que experimenta el burgués ante la enorme sugestión operada por el ideal que encarna el "hombre peligroso", y que le hizo concebir la luminosa idea de expulsarlo, nos suministra, por contraste, un seguro criterio ético para valorar los frutos de la prédica libertaria.

Hombres que por mezquindad de espíritu jamás han concebido un ideal y cuya palabra de orden parece ser el grito epicúreo de "comamos y bebamos que mañana moriremos", hombres tales no pueden comprender y, por consiguiente, respetar la grandeza del ideal ajeno. De aquí que atenten contra él, que es atentar contra la humana dignidad, apelando, como cínico recurso, al gendarme. Es que el pobre burgués ignora la fuerza expansiva de ese algo sutil, inmaterial —hablémosle así que puede que nos oiga y... comprenda— que invisiblemente pasa de un espíritu a otro y a otro más y a muchos otros más... y que se llama... a que no lo adivinas burgués!.. Idea.

Allá el burgués con su dios policíaco Orden, al que consagra diariamente sus flexibilidades de mimbres para que proteja su hartura; pero que tenga mucho cuidado con ese algo sutil, inmaterial que pasando a través de los espíritus, es misterioso soplo que cada vez más potente —no en vano recorre luminoso camino— aviva la llama de la revolución que, hartos de la injusticia, han encendido los hombres para purificar una vida bastardeada por los sórdidos intereses de una civilización mezquina donde no impera la belleza ni se rinde culto a los ideales.

### III

Ya tenemos al revolucionario eterno expulsado de su país de origen; no importa; apenas llegado a la casa del burgués vecino, donde también los guardianes del orden velan por los fueros de la Autoridad sacrosanta,

lo veremos izar su bandera de combatiente invicto. Expulsado de una y otra parte recorrerá diversos países arrojando a todos los vientos la roja simiente. Siempre con su alma en trance heroico, viajará errabundo entre hombres desconocidos pero todos hermanos suyos —hijos todos de un mismo dolor. En donde haga un alto, allí plantará su tienda de rebelde y dirá a los hombres su palabra mística, señalándoles el camino que conduce a la liberación a través de la constante lucha. No peregrinará en vano; a donde lo lleve su errante paso de soldado de la libertad dejará un poco de ensueño en el alma de los oprimidos, haciéndoles presentir la belleza eterna que encierra la vida cuando se afirma como indefinida progresión creadora, tendiendo a través del dolor y de la muerte hacia un libre universo.

Revolucionario bajo todos los regímenes, lo fue ayer, lo es hoy y lo será mañana. Eterno descontento jamás podrá satisfacerse con la cristalización de los ideales; siempre considerará lo que se realice en tal sentido como concreciones transitorias que han de ser obstáculos para un perfeccionamiento ulterior. Su ideal de libertad se abre, como la vida misma, de la cual es dirección ética cardinal, sobre una perspectiva infinita. Sobre este fondo de infinitud y eternidad el hombre recorre la curva de su existencia buscando de realizarse a sí mismo como fin en sí, mediante la diaria conquista de su libertad. Debe crear su propia vida esforzándose en cada momento del devenir de su espíritu, por llevar a plenitud sus más íntimas aspiraciones, sus mejores sueños.

#### IV

En ocasiones el revolucionario eterno, forzado por las circunstancias, se conduce no ya como agitador espiritual, sino como terrorista. Suele ser en épocas luctuosas ara la libertad en que los desmanes del despotismo han pasado el límite tolerable. Entonces asistimos al espectáculo, admirable de dignidad y de belleza, del hombre que se yergue solo en defensa de los fueros de la libertad, oponiendo a la violencia organizada del poder la violencia personal que casi siempre va acompañado del propio sacrificio.

Acepta tan extrema situación porque sabe con Guyau que: "Quien no obra como piensa, no piensa completamente". Pensando así, que es pensar vitalmente, el revolucionario eterno ha llegado a la acción extrema. No nos alarme esta expresión: significa tan solo que la idea ha rebasado el espíritu, por exceso de vida, y se prolonga en acción para encarnar en insuperable belleza trágica. En este trance de su lucha el revolucionario eterno sin vacilar ha jugado su vida. El sacrificio estaba en su camino de cruzado. Renán comprendió muy bien estas almas, ciertamente de estirpe, cuando dice de ellas que "cual mariposas vienen a morir en la luz de un ideal". Una muerte así es un acto de fe que vivifica el ideal y lo prolonga más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó.

## V

Al hundir nuestra mirada en la realidad presente percibimos en toda su magnitud la epopeya libertaria que están viviendo los pueblos; contemplándola, el espíritu se siente algo deslumbrado por su trágica grandeza al par que la gran visión lo reconforta y anima porque en ella reconoce el mismo fuego purificador que lleva en sí. Contemplando los acontecimientos a través de ese prisma básico que es la personalidad comprenderemos luego no más el papel fundamental que en ellos juega el revolucionario eterno. Él es el fermento de rebelión que en estos momentos álgidos trabaja a las multitudes que marchan hacia la insurrección. Él mantiene viva la llama del ideal y la levanta por encima de la cobardía ambiente; así el aliento de los hombres libres llegará hasta ella, para abrillantarla y darle incremento.

Grande es Lenin —este hombre emersoniano— aplicando su voluntad de acero a los acontecimientos para orientar la Historia en el sentido del ideal que él encarna en forma admirable. Pero no menos grandes se nos ofrecen a nuestros ojos un Alejandro Berkman o una Emma Goldman al intentar, llevados por esa impaciencia anárquica que caracteriza la hora que vivimos, el derrumbe de las instituciones de la abominable plutocracia yanki o de las “libres instituciones de la gran democracia del norte” que suelen decir los folicularios del liberalismo político. El seráfico lacayo de la plutocracia, Wilson, velando por el orden creado para mayor gloria de los magnánimos reyes del acero, del petróleo, del carbón, del cerdo, declaró a Berkman y Emma Goldman personas “*undesirables*”, expulsándolos.

Es el sino del revolucionario eterno ser persona “*undesirable*” para los guardianes, más o menos electivos, del principio de autoridad. Pero él midiendo con su intuición de vidente el camino de la Historia, campo del eterno combate, podrá decir al rebaño de esclavos mostrándoles su báculo de peregrino del ideal; sí, a todos los que atentan contra la belleza de la vida, reduciéndola a servidumbre, podrá decirles con Ibsen, el glorioso poeta: mi báculo se mira en el límpido mar de la libertad.

Carlos Astrada

[**Mente** n° 1, Córdoba, mayo de 1920, pp. 2-5].

## El espíritu y la historia

### Luz

Vivimos la vida vertiginosa. Su ritmo, acelerado por el dolor de la humanidad mutilada, es la acción intensa. Parece haber sonado en la historia una hora única que condensa posibilidades infinitas y que entraña el fermento de una honda transformación. Los momentos del enigmático devenir se van saturando, como por ensalmo, de la esperanza y la fe de los hombres.

Es bello soñar una vida mejor y noble afanarse por ella, proyectando el espíritu, que es ansia y desazón, en el rayo de luz de un ideal, hacia sus supremos destinos. Mas no basta que el buen viento infle las velas de nuestro barco; necesitamos luz para avizorar la ruta y distinguir las cosas que en ella encontraremos y otras cosas que yacen al margen de la ruta, y... otras que están más allá de la ruta. Además, la luz nos es indispensable por su virtud intrínseca. También en ella hay belleza y heroísmo. Hay en la luz un heroísmo, aunque sea difícil descubrirlo y más difícil admirarlo. No se trata de la luz que ilumina el reducido interior de nuestro barco que entrándonos por los ojos nos presta utilidad inmediata. Hablamos de la luz que nos permite avizorar la ruta no sólo de nuestro barco, sino también del mar que surcamos, de la playa firme en que deseamos anclar y la del cielo que nos cobija... pues todas las cosas tienen su ruta; mejor dicho, la luz, por su virtud intrínseca, nos hace preguntar por la ruta infinita de lo Total.

### Filisteísmo y Optimismo

Todos los hombres llevan su ruta; pero no para todos existe la ruta... Está dicho en el verso de un poeta: "Afrontarlo todo vale más que comprenderlo todo". Aquellos hombres para quienes, deliberadamente, no existe la ruta, ¿no es acaso que temen afrontarlo todo? De aquí la fórmula del heroísmo integral: Comprenderlo todo para afrontarlo todo. Hay quienes no afrontan nada porque pretenden comprenderlo todo; la cobardía de su egoísmo ha creado, para justificarse, un pequeñísimo mundo en el cual se combinan, manteniéndose en pobre equilibrio, cosas claras, bien medidas, bien pesadas... La jurisdicción de ellas no va más allá del platillo de una balanza; pero la de su dueño, el creador del pequeñísimo mundo en que dichas cosas se equilibran, va más allá... hasta la balanza, que simboliza perfectamente su vida. La incomprensión de tales hombres es terriblemente irónica; para ellos el mundo y sus inquietudes, se reducen a una balanza y sus mecánicas oscilaciones. Estos hombres son optimistas a causa del hábito de equilibrar los platillos...; así neutralizan sus amores y sus odios, proporcionando siempre a la *magnitud* de su mundo.

Agreguemos que nuestro hombre al intercambiar con el vecino —que también se ha creado su pequeñísimo mundo— ciertas cosillas y otras más que él llama enfáticamente *ideas* suele adular las pesas; agreguemos esto y tendremos perfilado el tipo del filisteo, del burgués satisfecho, con ribetes de intelectual, que gracias a la distinción de clases inferiores y clases superiores se ha encaramado a las últimas.

En oposición al filisteo satisfecho, fundamentalmente optimista porque su carencia de espíritu no le permite vivir descontento, tenemos al hombre trabajado por un afán de perfección, que vive según el ideal y es pesimista en su apreciación del presente y optimista con respecto al porvenir. Su espíritu, aguijoneado por el descontento, es dinamismo creador que al destruir los valores actuales se aferra mediante una fuerte esperanza a la posibilidad de lo mejor y crea así los valores futuros.

### **Pensar**

Discurriendo sobre la necesidad de crear una conciencia histórica, escribe un filósofo italiano: "Se trata de realizar el pensamiento como hecho y el hecho como pensamiento; la comprensión de la vida puede y debe valer a su vez como vida, y no como espejo o imagen de la vida".

¿Los nobles pensamientos de libertad y justicia pueden ser meros espejos destinados a reflejar eternamente una vida esclava y miserable? La autoridad y la ley, instrumentos de todos los crímenes, ¿esclavizan al hombre? Es que el hombre no ha pensado la libertad con todo su cuerpo y toda su alma.

### **Utopía**

La inquietud, como onda sísmica, se propaga a todas las conciencias. Signos evidentes nos dicen que la Humanidad, tras azarosa marcha, va cubriendo, al fin, una de sus etapas y se dispone, aligerándose de sus sombras y errores, a emprender otra que implique una nueva dirección y más altas finalidades.

Es una hora, la que atravesamos, de prueba para la sinceridad y el valor de los hombres. Crujen todas las formas, manifestaciones parciales de un problema único, de la sociedad actual y surge de un modo integral, en la majestad de sus líneas generales, el problema de los destinos humanos aqueña la vida: se trata de la instauración de un nuevo ideal de la vida.

El espíritu humano ha llegado a una encrucijada, y en ella se siente asaltado por el clamor de todas sus aspiraciones insatisfechas; recogiénose en un acto que diríamos de contricción condensa en un momento supremo su pasado y su presente, y también su porvenir,

contando éste como potencialidad de aspiración, como voluntad de crear. Es un momento de dolorosa rebeldía y de intensa esperanza: tiene la certidumbre de lo que espera porque confía en la fuerza de su rebeldía, y se rebela en virtud de una esperanza anterior. Dice “porvenir” como un creyente dice “Dios” y la palabra, llena de mágica resonancia, adquiere contornos místicos; en el silencio de la trágica encrucijada rectifica implacablemente los viejos valores, y, aspirando hacia la luz, trata de afirmarse en plenitud de justicia, de libertad y de belleza. Es un esfuerzo heroico y único por romper la red de un presunto determinismo, supeditar lo contingente a la necesidad de sus intensos querer, encadenar el azar a sus esenciales aspiraciones, y plasmar en la realidad lo utópico que noblemente ha forjado y así saciar su sed —esa divina sed avivada por su afanoso peregrinar bajo la imposible mirada de la Esfinge.

### En torno de la Roca

Quien, que piense seriamente y analice con penetración los acontecimientos que se precipitan en avalancha incontenible, ¿dudará que ha llegado la gran hora de la Libertad?

Hora que implicando una posibilidad, siempre futura, es no obstante un presente para los libres espíritus que, por la constante lucha, mantienen en pie a la Humanidad frente a ese *desiderátum*, horizonte ilimitado y luminoso que la Historia ofrece a su eterna marcha.

Asistimos a la bancarrota definitiva de la Autoridad y la Ley. Que éstas hayan tenido un imperio secular significa tan sólo que ha sido larga y tenaz la brega libertaria; es la seña inequívoca de la persistencia del *numen* que cual soplo inmortal ha venido abatiendo murallas y haciendo estallar los moldes, los míseros moldes en que *el espíritu del mal* pretende encasillar a la Humanidad, para matar los sueños con que ella va forjando, bajo el misterio de los astros, el Espíritu Total.

Max Stirner —que fue gran soldado en la cruzada por la libertad— ha dicho, en síntesis admirable: “yo rodeo una roca que cierra mi camino hasta que tenga pólvora bastante para hacerla saltar”. La marcha de la humana caravana a través de la Historia no es más que un largo rodeo, rodeo trágico y sublime en torno de la roca hostil: Autoridad, Ley, Poder —potencias enemigas del espíritu, murallas que vanamente se yerguen para resistir al soplo inmortal. Y los hombres van rodeando la roca, camino de la redención, hasta contar con la “pólvora suficiente para hacerla saltar”. Hoy parecen doblar uno de los últimos recodos del largo rodeo en torno de la roca hostil; el espíritu, explosivo en potencia, ya rebasa los moldes, haciéndolos crujir, y se vuelca en plenitud; encendiéndose anima la inerte materia y alumbrando un mundo nuevo, ilumina vastos horizontes —nuevas posibilidades de fe, de duda

y de dolores, aún desconocidos, para el hombre en su eterno peregrinar hacia la perfección, hacia la conquista de su verdad.

\* \* \*

“Fuerza es —escribe Chesterton— que en todo momento haya un bien abstracto y un mal abstracto, para que se pueda recurrir a la dinamita; sin un principio fundamental y eterno, ninguna cosa súbita podría suceder”. Principio fundamental y eterno es la libertad, porque es y será espíritu en perpetua lucha con la materia que es tiranía y necesidad.

La roca hostil es una de las tantas concreciones transitorias, perecederas de la necesidad de la materia. Mas el Espíritu, que es libertad inmanente, hará volar la roca maldita, la pulverizará para continuar — todo luz y vértigo— su carrera creadora y triunfal hacia Dios, hacia el misterio.

Carlos Astrada

[**Mente** n° 2, Córdoba, junio de 1920, pp. 4-6].

## El renacimiento del mito

### Infancia

Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos. Los tiempos son de lucha y de riesgo, y un hálito de tragedia estremece la conciencia contemporánea. Son los síntomas premonitorios de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad señalándole una nueva etapa a recorrer en el sentido de la perfección inalcanzable.

El humano espíritu atraviesa por un trance de religiosidad — tomamos esta palabra en su más puro contenido— y destruyendo dogmas, muertas cristalizaciones, habla el lenguaje de la creación y se complace presintiendo la infancia gloriosa de las ideas no concebidas. Espoleado por la inquietud de las nuevas formas, ilumina el escenario de la Historia, afirmándose en un soberano esfuerzo de libertad.

### El esfuerzo

Podrá la lucha escéptica proyectar su sombra glacial sobre esta gran esperanza de la humanidad. Escuchando a esta duda, por cierto legítima desde que es hija del espíritu crítico, podremos preguntarnos si este nuevo afán no será al fin de cuentas un nuevo dolor; si este nuevo ensayo de vida a que nos encaminamos no implicará un nuevo error. Al interrogarnos así, atendemos tan sólo a los resultados, sin reparar en el esfuerzo que nos conduce a ellos, y que quizás lo sea todo. Pensemos, pues, yendo más allá de los resultados, es decir, pensemos poéticamente, y digamos con Goethe: “El hombre yerra mientras camina”. El camino es la vida, el error será una capa del humus del pasado insondable en que el espíritu hunde sus raíces en tanto brinda al porvenir nuevas floraciones; y en cuanto al presente es y será siempre el puente que la eterna esperanza tiende a los ideales y a los sueños con que el hombre va forzando su vida mientras camina protegido por el denso misterio.

### Expectativa

Hemos escuchado a la duda para superarla. En cada hombre, consciente de su humanidad, asistimos a la integración del espíritu crítico por la fe en la acción. El Espíritu y la Historia se identifican; es el signo del nuevo humanismo que adviene y superará al del Renacimiento, por su contenido ético y por la integración de valores que traerá consigo. Escuchemos, entonces, a nuestra esperanza de hombres libres. Arrojemos una mirada retrospectiva sobre el laborioso proceso del espíritu filosófico a través de las centurias. Reparando en las etapas culminantes, que implican un avance, comprobaremos la realización progresiva de la idea de libertad, las paulatinas conquistas del ideal de justicia. Al llevar ahora

nuestra mirada al escenario del presente promisor, nuestro espíritu se siente presa de una intensa expectativa. Es que está empeñada la lucha decisiva para afirmar los valores éticos de la conciencia civil. En estos momentos álgidos un ideal integral trabaja la conciencia de los hombres, y cada toque de fuego de la revolución lo va perfilando en sus contornos majestuosos...

Los ideólogos reformistas pretenden que el ensayo de Rusia no ofrece ninguna novedad, porque se trata de la aplicación de ideas y doctrinas ya conocidas y formuladas hace tiempo por pensadores y reformadores sociales. A los que así razonan, les interesa poco que las doctrinas y los ideales adquieran un contenido histórico, humanizándose en un perenne esfuerzo por realizarse, por lograr una aproximación real en el sentido de la perfección teórica que postulan; por el contrario, tales ideólogos parecen creer que los ideales deben permanecer en el plano de las concepciones abstractas. Si los rusos hubiesen forjado un nuevo ideal o una nueva doctrina económica sin intentar llevarlos a la práctica, seguramente los profesionales de la cultura occidental habrían rendido su "homenaje intelectual" a la *originalidad* de tales elucubraciones. Pero no, los rusos han osado heroicamente plasmar en la realidad un viejo y audaz ensueño de redención humana, y esto les parece poco *original* a aquellos ideólogos que, carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinarismos para retardar la hora de la justicia social.

### El gran mito

Pero he aquí que Rusia ha hecho su revolución, ha articulado en palabra una voz milenaria, ha encarnado el verbo, iniciando una nueva etapa en la evolución de la humanidad. Realiza así una vasta experiencia humana, un nuevo ensayo de vida.

Rusia es algo más que una categoría geográfica o nacional; es el gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre. Los que van a Rusia, como presuntos observadores imparciales a ver si el mito está de acuerdo con la realidad, son aquellos en quienes aún el mito no se ha encendido la visión espiritual de la Rusia que es encarnación viva de la utopía. Esos se alejan de Rusia en vez de acercarse a ella; no se han sentido tocados por el mito fecundo. Va Bertrand Russell, el filósofo matemático, imbuido de las supercherías del Federalismo inglés y no encuentra la Rusia que creyó encontrar. Como buen inglés y de acuerdo a un mezquino preconcepto hedonista, fue a ver si en Rusia reinaba, después de la revolución, el *bienestar*; y Rusia no es bienestar sino tragedia y lucha heroica. Va también U. G. Wells, el novelista y socialista militante, y su visión utilitaria, igualmente mezquina que la de su compatriota el filósofo, mata ¡oh ironía! su fe en lo fantástico; y descubre que la experiencia rusa no se aviene con el putrefacto dogma del evolucionismo en que se han anquilosado las

democracias occidentales; que por no atenerse a las formas orgánicas que ha cristalizado el occidente, es una *aventura* condenable. Sí, Rusia no realiza el dogma del mecánico míster Spencer, sino que señala una discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal.

Van por fin a Rusia delegaciones de socialismo francés, italiano, alemán, español, inglés, etc., y con asombro descubren que en Rusia el sufragio universal, el parlamento y otros avalorios de la superstición democrática, han sido puestos en desuso; que en vez de estas divertidas quisicosas impera férrea y eficaz la dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del Kremlin que, extasiado en la visión de una Humanidad mejor, señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa.

Rusia no es aquello que quieren que sea los creyentes en esa civilización material que entra por los ojos. Rusia, por el contrario, es un mito creador de Historia; es el mito que ha fecundado la conciencia del mundo, esa conciencia que yacía sepultada bajo los escombros de valores inhumanos. Desde ella nos llega como una resonancia de leyenda la voz de sus profetas máximos: Dostoyevski, Tolstoy, Gorki, Lenin, Lunatcharsky —voz que dice el evangelio eterno del Hombre.

El mito ha surgido y desde la estepa llega reconfortante un aura humanista que rejuvenece la vieja vida.

Carlos Astrada

La Plata, mayo de 1921.

[Cuasimodo n° 20, Buenos Aires, 2ª decena de junio de 1921, pp. 1-2].

## Principios categóricos

Más allá de la ley está la humanidad;  
 más allá de la tierra está el alma; más allá  
 del derecho está la vida.

Alomar

Ningún hombre —ha dicho Carlyle— tiene el derecho de quejarse de la época en que le ha tocado vivir; ahí está él para hacerla mejor.

Digamos nosotros que lo malo del presente sólo existe cuando nuestro espíritu, ponderado en la fe de un ideal, tiene algo mejor que oponerle.

Afirmar aspiraciones superiores es enriquecer nuestra conciencia con la sustancia de la Historia, es actualizar, en un esfuerzo de superación, sus valores eternos. —Pero para afirmar lo mejor hay que luchar. Sólo en la lucha aquilatamos el valor de nuestros postulados.

Un ideal reducido a ser nada más que concepción teórica es un ensueño estéril. Es necesaria la acción intensa para que adquiera vida; y sólo por la lucha tenaz puede llegar a ser para un hombre, o para un pueblo, fuente de heroísmo.

Al afirmar, mediante la acción, nuestro ideal nos realizamos a nosotros mismos. —Una palpitación de humanidad dilata nuestra conciencia y, proyectándonos más allá de nuestro egoísmo, nos hace sentir como nuestras las inquietudes y esperanzas de los demás hombres.

Obremos, pues, según convicciones. Quien no obra como piensa —dice Guyau— no piensa completamente. —Que esto sea para nosotros no sólo una verdad, sino también una norma ética a la cual —si queremos ser cabalmente hombres— hemos de permanecer fieles.

Que el presente sea para nosotros el punto de incidencia de un ideal que aspira a crear el porvenir a su imagen.

Que nuestro espíritu, henchido por la fe en los valores humanos, haga estallar las viejas formas y busque aquellas que estén más de acuerdo con su esencia. —Con la eterna arcilla humana forjemos un hombre más perfecto. Pero hay que luchar.

Identifiquemos a tal punto el ideal con nuestra vida que ésta tenga el valor de ideal para los demás hombres. —Sólo por la lucha, por las conquistas de cada día podemos alcanzar tal identificación.

Que el dinamismo de la acción desinteresada y noble vaya transmutando en vida nuestros pensamientos y nuestras mejores aspiraciones.

Carlos Astrada

**[Revista del Centro de Estudiantes de Derecho n° 6,  
Córdoba, julio de 1921, pp. 77-78].**

## En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors): Pragmatismo y estetismo

Nos proponemos, en este artículo, formular algunas observaciones críticas a la concepción biologista de la lógica, columna vertebral — dirémoslo así— de la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega**, y el “nuevo intelectualismo” que esta filosofía insinúa como posible síntesis que implicaría una nueva manera de pensar los problemas.

### I

Eugenio d'Ors explica la actividad conceptual del hombre y, más concretamente, la génesis, de los problemas filosóficos, partiendo de la doctrina empiriocriticista de Ricardo Avenarius. Según éste, un problema denuncia en el ser vivo un desequilibrio vital, producto de “la desproporción que existe entre la energía que reclaman las excitaciones que vienen del medio y la energía de que dispone el individuo que es o más fuerte o más débil”.<sup>1</sup>

Höfdding hace notar muy bien la insuficiencia de la posición de Avenarius, que se atiene principalmente al caso en que la excitación proveniente del medio reclama para ser neutralizada —momento que comprende a la solución de un problema— una cantidad de trabajo que supera la energía de que dispone el individuo. Entonces la excitación E (empleamos la fórmula con la nomenclatura adoptada por d'Ors) sería mayor que la energía V, de que dispone el individuo. Producida esta desproporción, surge el problema. En este caso d'Ors atribuye al concepto un valor puramente utilitario, pues éste no sería más que una reacción defensiva contra la excitación venida del medio; reacción tendiente a restablecer el equilibrio vital que la excitación había destruido. Así la actividad racional es para d'Ors “una diastasa” que, destruyendo la toxicidad de las excitaciones, da lugar a la formación del concepto, o sea de un nuevo producto atóxico que asegura al organismo una inmunidad relativa.

Eugenio d'Ors, siguiendo a Avenarius, cae en el mismo error de éste. Se refiere preferentemente al caso  $V < E$ , es decir, en que la energía de que dispone el individuo es menor que la que reclama la excitación proveniente del medio. De este modo la actividad racional es el resultado de una imposición del dato externo; el trabajo que realiza el individuo, para restablecer el equilibrio destruido, procede de fuera. Mas habría un momento en que el individuo, por haberse asimilado una excitación anterior transformándola en anti-tóxica, queda con un sobrante de inmunidad frente a las nuevas excitaciones. Se trata, como veremos, de una variante del caso anterior. Este exceso de energía permite a

<sup>1</sup> Harald Höfdding, **Filósofos contemporáneos**, Madrid, Daniel Jorro, 1909. p. 146.

su actividad conceptual superar las urgencias vitales, las inmediatas necesidades prácticas; entonces se origina en el individuo una tendencia no utilitaria, un afán estético que se traduce en juego: ya en "juego lógico", ya en "juego de arte". Esta noción de juego, que como elemento básico entra en la teoría de d'Ors, más adelante, cuando abordemos el "nuevo intelectualismo", será objeto de nuestro examen; por ahora nos basta señalarla.

Notemos que aún en el caso a que acabamos de hacer referencia, en que  $V > E$ , el juego en que se complace el individuo, después de haber éste satisfecho su urgencia vital, tiene por primer antecedente una imposición externa que ha sido asimilada, es también una actividad que procede de fuera.

Pero —dice Höffding en su penetrante crítica de la doctrina de Avenarius— es una condición del progreso de la vida, tanto de la vida del conocimiento como de la voluntad, que el trabajo requerido pueda también proceder de dentro, cuando se encuentra con una superabundancia de fuerza que requiere gastarse (es el caso en que  $V > E$ ). En toda la naturaleza la vida comienza con una superabundancia de este género, hace posible el crecimiento y produce nuevos gérmenes. Precisamente, cuando se agita con fuerza es cuando la vida tiende a trascender del dato, busca o provoca nuevas experiencias, echa nuevos brotes.<sup>2</sup>

Ahora diremos nosotros que la lógica, tal como la concibe Eugenio d'Ors, no puede trascender del dato externo, su finalidad tiene que ser necesariamente utilitaria, y nada más que utilitaria. Esta lógica biológica estaría comprendida en la primera de las tendencias que el filósofo americano Josiah Royce tan bien ha precisado (en la comunicación que sobre "El problema de la verdad a la luz a las recientes investigaciones" presentó en el Congreso de Heidelberg) como características del movimiento pragmatista; tendencia llamada por Royce "Instrumentalismo". Es juzgando con criterio instrumentalista que se ha llegado "a medir la importancia de una función humana cualquiera por el papel que juega en la adaptación del hombre al medio que lo rodea, es decir, en la evolución espontánea de su vida biológica y en la organización estable de su vida social".

De modo pues que

no siendo la lógica, del punto de vista instrumentalista, más que un esfuerzo para apreciar el valor funcional de nuestras ideas, es por definición una ciencia empírica,

---

2 Harald Höffding, *ibid.*, p. 153.

una rama de la psicología; o, en todo caso, ella depende muy íntimamente de las investigaciones biológicas, psicológicas y sociológicas, ya que sólo la experiencia nos permite distinguir el valor de ciertas ideas o de ciertas opiniones, su utilidad más o menos grande para llevarnos a las adaptaciones que nos son necesarias.<sup>3</sup>

De acuerdo a lo que antecede se nos hace evidente el valor instrumental que a la lógica asigna d'Ors; también nos explicamos que quiere convertirla en una *disciplina natural*. En tal caso la lógica sería el resultado de "la unidad energética del proceso mental con el general proceso biológico".<sup>4</sup> En resúmenes cuentas, la fórmula de d'Ors: "la lógica es una inmunidad" equivale a esta otra: la lógica es un instrumento defensivo. Como dice [Manuel García] Morente, en el sustancioso prólogo a la **Antología**, la teoría de Eugenio d'Ors "parece un tipo acabado de biologismo filosófico".<sup>5</sup>

Una filosofía inspirada en una pretendida lógica biológica tiene necesariamente que ser pragmatista; su objetivo no puede ser la verdad lógica. Pero la actividad conceptual no reconoce por único origen una imposición externa, sino que también es el resultado de una superabundancia de energía, de un imperativo interno. Podrá en el primer caso responder a una necesidad de orden práctico, a una urgencia vital, asegurando al individuo su persistencia; y, para caracterizar el papel utilitario que cumple la actividad racional, podemos por analogía —y no por expresión directa, como lo quiere d'Ors— aceptar que "la razón es una diástasa y la lógica una inmunidad". d'Ors nos dice que enuncia la precedente fórmula de su lógica biológica "por expresión directa, no por comparación". Tomando dicha fórmula literalmente no alcanzamos a descubrir su contenido lógico; algunos de sus términos son claros para la Biología, y una lógica que sería la filosofía misma, se haría cargo de los otros, pero... en calidad de reivindicadora. Si, por otra parte, "el término *diástasa* debe ser tomado no en función de sustancia, sino en función de energía",<sup>6</sup> tenemos también motivo para pensar que su fórmula no es una expresión literal, sino una analogía. Decíamos que la actividad conceptual no es solamente el resultado de una imposición externa. Efectivamente, ella puede obedecer —lo repetimos— a un imperativo interno, ser el resultado de una superabundancia de fuerza. En este último caso el concepto, en vez de ser una mera reacción defensiva en presencia de la excitación, sería la expresión de un problema que

3 **Revue de Métaphysique et de Morale**, t. 16, n° 6, noviembre 1908.

4 Eugenio d'Ors, **Filosofía del hombre que trabaja y que juega. Antología Filosófica**, Madrid, Antonio López, 1914, p. 138. [Astrada cita según esa paginación, pero también existió una edición uruguaya: Montevideo, Editorial Artigas, s/d].

5 [El prólogo fue reeditado en Buenos Aires como Manuel G. Morente, "Filosofía del hombre que trabaja y que juega, de Eugenio d'Ors", **Cuadernos del Colegio Novcentista** n° 2, agosto de 1917, pp. 109-114; n° 3, diciembre de 1917, pp. 169-176; n° 4, febrero de 1918, pp. 43-47].

6 Eugenio d'Ors, *op. cit.*, p. 82.

esa superabundancia de fuerza plantea al desbordar sobre el dato. El desequilibrio que se produce no es provocado por una excitación proveniente del medio, sino que viene de dentro. Entonces la actividad conceptual toma direcciones que no estaban preformuladas en el dato; la razón trasciende de éste, se eleva por encima de su primitiva función utilitaria y toma la vía de la investigación desinteresada o se prodiga en contemplación. Aquí tocamos ya la génesis racional del problema filosófico y pisamos el terreno de una lógica filosófica, de una lógica que como doctrina del conocimiento es la filosofía misma.

## II

Hemos visto ya cómo la lógica biológica de Eugenio d'Ors toma una marcada orientación pragmatista. Ahora bien, la finalidad práctica propia, según él, de la Ciencia, o sea lo que de trabajo hay en ella, d'Ors la neutraliza otorgando también a la Ciencia una parte de actividad superflua, sin fin útil, o sea de juego. Así surge su **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega**, que, pretendiendo haber superado el pragmatismo, después de haberse aprovechado de sus resultados críticos, nos habla de un "nuevo intelectualismo", de una síntesis filosófica, operada según la armonía, en que se retoma —después del paréntesis pragmatista— la tradición intelectualista que caracteriza a la filosofía occidental.

Al abordar, mediante un somero examen crítico, el "nuevo intelectualismo" de la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** cabe formular, como punto de partida de nuestras reflexiones, la siguiente pregunta: ¿Entraña realmente una superación del pragmatismo la posición filosófica del *Hombre que Trabaja y que Juega*? Eugenio d'Ors nos dice: "el intelectualismo al que aspiramos es post-pragmático y tiene en cuenta el pragmatismo". Su manera de concebir la Ciencia de acuerdo a la "ley de la economía" de Mach, es la propia del pragmatismo. Pero no todo es trabajo en la constitución de la Ciencia; hay algo que escapa a la ley del menor esfuerzo, y es lo que de juego hay en ella. Según d'Ors esta actividad superflua, que se emplea libremente, proviene del exceso de energía. "Es, nos dice, un elemento de libertad, de belleza, de vida. Así nuestra Epistemología se constituye con una gran parte de Estética".<sup>7</sup> Como vemos d'Ors ha querido borrar el sello pragmatista de su concepción de la Ciencia atribuyendo a ésta un elemento estético. En este punto surge una objeción a la teoría de Xenius, objeción que reputamos fundamental. Al pretender echar las bases de su Epistemología "con una gran parte de Estética" parece identificar el objeto de la Ciencia con el del Arte. Desvirtúa así la naturaleza de la primera introduciendo, en la esfera que le es propia, un elemento estético, extraño a su actividad; lesiona a su vez los derechos del Arte mediante la intrusión en su dominio de una noción de necesidad, de la

<sup>7</sup> Eugenio d'Ors, *ibid.*, p. 130.

“ley de la economía”; elemento ajeno por completo a este dominio y que pugna con la libertad que está en la esencia misma de la belleza, como objeto peculiar de la actividad estética de la conciencia.

d’Ors ha tomado la noción de juego de Kant, a través de la Estética de Schiller, pero alejándose de éste porque considera que su teoría es “un tanto injusta respecto a la noción de necesidad, que debería entrar también en la definición del Arte, ya que éste no deja de estar, a su manera, sometido a la ley de la economía”.<sup>8</sup> Haciendo un ligero paréntesis a nuestras consideraciones de índole general enfoquemos más de cerca el anterior concepto de Xenius. Schiller jamás podía involucrar en su doctrina estética la noción de necesidad; primero porque había partido de Kant y conocía a fondo su filosofía, estando en ésta perfectamente delimitadas las esferas de la Ciencia y del Arte, y precisados, en forma inconfundible, los peculiares objetos de las respectivas actividades; en segundo lugar porque siendo Schiller un poeta de estirpe, cuya vida de artista creador respiraba un acendrado culto por la soberana belleza, tenía que campear por los fueros de ésta no consistiendo que la empañase un elemento extraño a su esencia. Si a Schiller se le hubiese ido con un concepto del Arte, cual el enunciado por d’Ors, seguramente “el kantiano entre los poetas” habría protestado por considerarlo un atentado a la libertad e inalterable majestad de la belleza, de esa belleza que ha cobrado vida eterna en sus estrofas, y que él tan bien ha sabido realzar en **La educación estética del hombre**. Por otra parte, aunque el arte, en lo que respecta a la elaboración externa de su objeto, o sea a la técnica, se reglase según el principio de la economía, éste no tendría ninguna función en ese libre afán de juego que engendra el sentimiento de la belleza.

Decíamos que la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** daba margen a una seria objeción al confundir Arte y Ciencia —dominios distintos dentro del sistematismo que los articula— en la construcción de su Epistemología *sui generis*. Efectivamente, Xenius al enunciar su teoría prescinde de los resultados y del rumbo que para la especulación filosófica conquistara el criticismo kantiano que echó las bases del humanismo de la cultura. En este “humanismo de la cultura”, de raíz kantiana, están perfectamente caracterizadas las tres direcciones en que el pensamiento filosófico va forjando —mediante un método en concordancia con la índole del problema general— una explicación sistemática de la obra de la cultura humana. Lógica, Ética y Estética son tres direcciones de la actividad cognoscitiva, tres haces luminosos, de diversa coloración, en que el prisma que la razón descompone la luz de un único problema: el problema de la objetividad; así la verdad es el objeto de la Lógica, el bien es el objeto de la Ética y la belleza es el objeto de la Estética.

8 Eugenio d’Ors, *ibid.*, p. 45.

No se puede pasar de alto, como lo hace d'Ors, la conquista que para la cultura filosófica significan los valores aportados por el criticismo kantiano. Estos valores son, digámoslo con las palabras con que Xenius se refiere al pragmatismo, "algo que ha ocurrido y que ha ocurrido definitivamente" en la historia de la filosofía, constituyendo una etapa en el progreso de la idea filosófica; etapa que ha asegurado una dirección cardinal para las ulteriores especulaciones. Podrán haberse revisado muchas de las conclusiones de la filosofía de Kant, depurado en el crisol de la crítica su deducción de los principios puros del entendimiento; pero será eternamente actual la dirección cardinal que el criticismo ha conquistado para la marcha del pensamiento filosófico.

(Al prescindir del aporte de un acontecimiento de la magnitud del criticismo en la historia de la cultura, Xenius se nos aparece, a su pesar, un tanto romántico, ya que el romanticismo, según su definición, es "la tentativa de prescindir de las fuerzas históricas, o sea de la Cultura"; decimos a su pesar porque la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** quiere ser "la contradicción viviente tanto del Romanticismo como del Ascetismo").

Teniendo en cuenta los postulados que informan lo que d'Ors ha llamado "su nuevo intelectualismo" y el alcance y significación de su teoría, nos parece evidente que la actividad del *Hombre que Trabaja y que Juega* se mueve entre la Ciencia y el Arte, eludiendo el verdadero problema filosófico. Su trabajo coincide parcialmente con la Ciencia, es decir con aquella parte de la actividad científica que, orientada hacia la acción, persigue un fin útil. Lo que en la Ciencia y en la especulación filosófica hay de investigación desinteresada, eso queda fuera de la noción de trabajo, sobrepasándola. Mediante su juego *el Hombre que Trabaja y que Juega* no neutraliza lo utilitario de su trabajo, de su Ciencia porque la investigación desinteresada de la verdad supone una actividad distinta de la Estética, no es ni puede ser motivo de juego; no persigue la belleza como objeto. Tampoco su juego coincide con el libre juego del Arte —perfectamente definido por Schiller— porque, como ya lo hemos constatado, empaña el puro sentimiento de la belleza, desnaturalizándola al proyectar sobre ella la sombra de un principio económico, de una noción de necesidad, ajenas al Arte verdadero. Así el Arte no se contamina de pragmatismo en la teoría de Xenius.

Podría sospecharse que d'Ors no ha dejado de referirse al papel que la investigación desinteresada de la verdad cumple en la elaboración del conocimiento cuando nos habla de "juego lógico"; pero tal referencia no parece tener otro propósito que caracterizar "la posición estética del hombre científico". Así entiende permanecer fiel a su concepción de una Epistemología "con una gran parte de Estética". Este juego lógico tendría, según d'Ors, por antecedente la curiosidad que como elemento irracional está en el origen de la Ciencia. El instinto de curiosidad nos

impulsaría a descubrir causas; por consiguiente, el problema a que nos aboca no es el de la incumbencia de la Epistemología, sino de la Metafísica. La búsqueda de la causa hace que el afán de juego tome una vía metafísica, sortee el dominio de la Epistemología, dejándola librada a un objetivo puramente pragmático bajo el imperio exclusivo de una noción de trabajo.

La consecuencia que acabamos de apuntar viene también a constatar el pragmatismo de que adolece la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega**. Así tenemos que “el juego lógico” escapa al dominio epistemológico, y, por otra parte, ya hemos constatado cómo “el juego de arte”, que Xenius introduce en su Epistemología, no la salva de su orientación pragmatista.

De modo que, a la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** podemos encuadrarla perfectamente —en lo que tiene de elaboración conceptual— dentro del criterio pragmatista; y cuando ella deja de ser utilitaria es para traducirse en un estetismo filosófico, en lo que Kant llama Filodoxia. —Según Kant, los que adoptan esta actitud frente a los problemas “no tienen otro propósito que desprenderse de las trabas de la ciencia, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la Filosofía en Filodoxia”. Demás está decir que el trabajo a que se alude aquí no es el trabajo utilitario, sino el que realiza la especulación filosófica, sin finalidad práctica alguna, en la investigación de la verdad. —El estetismo filosófico a que nos referimos se denuncia claramente en la filosofía d’Orsiana. Son concluyentes a este respecto las siguientes palabras que lo concretan: “La belleza es, por consiguiente, la ley de todo juego, y nosotros debemos entender esto en el mismo sentido en lo que concierne al juego lógico que en lo que concierne al juego de arte en sentido estricto, a los productos orgánicos del apetito de emoción”.<sup>9</sup>

Antes de poner punto final a estas consideraciones acerca de la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** queremos referirnos, aunque sea brevemente, a las pretendidas conquistas del pragmatismo, y de las cuales, según Eugenio d’Ors, la filosofía no puede prescindir. “Las verdaderas adquisiciones —escribe— que el pragmatismo ha traído a la filosofía, las juzgamos incontrovertibles: sabemos por él, ya de un modo definitivo, que la imagen que nuestra razón nos da de la realidad es menos rica y menos basta que la realidad misma”.<sup>10</sup> En nuestro concepto, las censuras que en nombre del pragmatismo se dirigen al racionalismo por pretender éste —se dice— que la imagen que nos da la razón coincide con toda la realidad, y que la Ciencia puede agotar, en su comprensión toda la vida; esas censuras —en nombre de los fueros de una realidad, desconocida por un estrecho racionalismo— podrán alcanzar al intelectualismo tradicional, tal como se manifestó en la

<sup>9</sup> Eugenio d’Ors, *ibid.*, p. 46.

<sup>10</sup> Eugenio d’Ors, *ibid.*, p. 49.

filosofía pre-kantiana con Descartes y Spinoza; pero ellas no rezan con el racionalismo filosófico —el que desde Kant constituye una dirección y un método, insuperados aún—, porque éste jamás ha pretendido que la imagen que nos suministra la razón agote el contenido de la realidad. Los ataques del pragmatismo van dirigidos, pues, contra un fantasma que él mismo ha forjado. No en vano se presentó como una doctrina militante, ensayando una defensa de la vida contra la presunta acción deformadora y excluyente que sobre ésta ejercería la lógica.

En la controversia suscitada por el pragmatismo en el Congreso de Heidelberg (1908), el profesor Itelson definiendo la posición filosófica del racionalismo, contra las falsas y confusas objeciones de los pragmatistas anglosajones, se expresó al respecto en términos tan claros y precisos que no dejan lugar a duda:

El racionalismo no niega que el pensamiento se derrame en la vida, que él sea a este respecto una parte de ella, ni que el pensamiento no deba ser inútil y dirigir nuestra actividad. Pero declara que no es en tanto que es útil ni en tanto que se derrama en la duración que él es ciencia y verdad; no es mientras permanecemos al nivel de la vida y de sus necesidades que pensamos y pensamos verdaderamente —es en tanto que nos desembarazamos de la acción, cuando nos sustraemos a las exigencias de la vida. El punto de vista lógico no tiene nada que ver con el punto de vista psicológico.

La exclusión o aceptación del criterio pragmatista en la especulación filosófica es, como muy bien lo afirma Morente, una cuestión de ser o no ser para la filosofía.

En síntesis, la **Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega** se mueve entre la Ciencia y el Arte; es un pragmatismo aliado a un esteticismo. Cuando no se identifica con lo que la ciencia tiene de utilitario, se contenta, para satisfacer “un apetito de emoción”, con jugar con los temas científicos y metafísicos.

\* \* \*

Al terminar las anteriores consideraciones en torno a la filosofía d’Orsiana cúmplenos decir unas palabras explicativas sobre el alcance de las mismas: 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. Como lo habrá notado el lector, nuestra apreciación de la filosofía del pensador catalán pone en duda y objeta la validez de

sus postulados centrales. Desde luego 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. Demás está decir que no nos aferramos a la posición filosófica desde la cual hemos proyectado la luz del examen sobre el pensamiento de Eugenio d'Ors. Estamos prontos a rectificarnos si descubrimos haber estado en el error; no en vano hemos aprendido del mismo Xenius a mirar con ironía, con esa ironía que nos salva de perniciosas cristalizaciones, el resultado de nuestro esfuerzo. Por otra parte, debemos confesar la viva simpatía que nos inspira el penetrante y comprensivo glosador de los temas de la cultura contemporánea; y que, por encima de toda discrepancia de carácter doctrinario, respetamos el valor humano del pensador, de este pensador cuya amorosa dedicación a los puros intereses del intelecto ejerce un verdadero magisterio. Espíritu cultísimo y generoso, en él toda inquietud humana adquiere una noble vibración que, insinuante, llega hasta el lector inquietándolo a su vez y haciéndolo pensar. En este sentido la filosofía de Eugenio d'Ors contiene para nosotros un sinnúmero de enseñanzas y sugerencias; así ella nos lleva, desde sus puntos de vista, a los fundamentales problemas que preocupan al pensamiento filosófico contemporáneo, y al mismo tiempo nos aboca a las más candentes cuestiones que debate la ciencia. Esto sin contar sus agudas vistas psicológicas; ni tampoco sus obras de carácter artístico, en las que la fina sensibilidad de Xenius —hombre del Mediterráneo, al fin— nos ha brindado, como una reminiscencia de Grecia, la serena belleza que admiramos en **La bien plantada**.

De modo, pues, que nos aprestamos con vivo interés a escuchar su palabra, ya que tendremos el grato acontecimiento de su presencia entre nosotros.

Carlos Astrada

Julio de 1921. [**Boletín de la Facultad de Derecho**, año X, n° 2, Córdoba, septiembre de 1921, pp. 3-15 y **El trabajo** n°19, 20 y 21, Buenos Aires, 23, 24 y 25/09/1921].

## **El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset**

Lo que intentamos no es, propiamente, un comentario a la hermosa conferencia "Para un Museo Romántico" con que don José Ortega y Gasset ha inaugurado la institución que, por iniciativa del marqués [Benigno] de la Vega-Inclán, ha abierto sus puertas en Madrid — iniciativa que sabrán justipreciar todos aquellos que, por su sensibilidad, están capacitados para gustar la emoción estética que la contemplación de las obras de una época pretérita proporciona. Queremos, sí, destacar algunas de las "resonancias" —con esta significativa palabra designa el mismo Ortega y Gasset a esta clase de reacción a que nos mueven los ajenos pensamientos— que sus ideas, tan ricas de sustancia psicológica, han despertado en nosotros al pasar a través de nuestras preocupaciones espirituales y peculiar temperamento.

En la conferencia a que nos referimos comprobamos, una vez más, que en Ortega y Gasset el ideólogo penetrante y sugestivo no queda en zaga del esteta admirable, dueño de un estilo original y bellísimo.

### **Progresistas y reaccionarios**

Según Ortega y Gasset, hay dos maneras, igualmente erróneas, de enfrentarse con el pasado. Corresponden a ellas el tipo del progresista y el del reaccionario. Para el primero el pasado, y en última instancia el presente, sólo valen como una preparación del futuro. "El progresismo —dice Ortega y Gasset— es, en definitiva, futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca es una de las enfermedades de nuestro tiempo". A su vez del tipo opuesto afirma: "Para los reaccionarios, pues, tampoco hay propiamente pasado: para ellos no ha pasado, sigue siendo presente. Y como lograr que así sea no depende sólo de la voluntad, viven una vida extemporánea e irreal, un grotesco ensueño exangüe e inválido".

Como ustedes ven —continúa Ortega y Gasset— coinciden ambas actitudes extremas en empequeñecer la existencia: es ésta un prisma mágico con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro, donde el rayo de la vida viene a quebrarse con el esplendor de un arco iris. Futurismo y arcaísmo se obstinan en amputar direcciones, quedándose sólo con una.<sup>1</sup>

La actitud y concepción de la vida implícita en lo que ha llamado futurismo nos plantean un problema interesante por más de un motivo.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, **Para un Museo Romántico**, Madrid, Comisaría Regia del Turismo, 1922.

Ante todo, diremos que no nos parece del todo exacto que el futurismo sea una enfermedad —si de enfermedad podemos calificarlo— privativa de nuestro tiempo. En todas las épocas ha habido dos grandes fuerzas contrarias, de cuya dramática pugna está hecha la trama de la historia.<sup>2</sup>

El germano G. Meyer asigna a la evolución histórica una curva en la cual actúan, antagonicamente, esas dos fuerzas. Por una parte, la tradición que tiende a unificar y por otra el poder creador del individuo que busca la diversificación. Frente a los tradicionalistas que a toda costa quieren perpetuar valores que ya no responden a una realidad vital, y deben legítimamente caducar, se levantan los innovadores, los que postulan la necesidad de incorporar a la existencia nuevos valores capaces de elevarla en el sentido de una relativa perfección.

### Futurismo y comprensión del pasado

El futurismo no se limita a negar fórmulas de las cuales se ha evaporado toda realidad humana, esas fórmulas vacías con que el reaccionario pretende detener o retardar la vida ascendente; se esfuerza también —y en esto reside lo peculiar de su actitud— por producir un nuevo clima social o estético o religioso, según los casos, para el mejor desarrollo de la planta humana.

Convenimos con Ortega y Gasset que el presente es “la única vida real que existe”. “La vida no se exhala —dice Schiller en uno de sus versos— más que de la planta que siembra y hace verdecer la hora presente”; y pensamos nosotros que la planta que hacer verdecer la hora presente acaso tuvo origen en la simiente de ensueño que un descontento, un osado arrojó al surco del misterioso futuro. Pasó el tiempo, creció la planta y de ella se exhaló la vida; pero el futuro, siempre insondable y lejano, continúa siendo surco propicio...

El futurismo —al tocar este tema no tenemos en cuenta para nada la ridícula parodia de Marinetti—, tal como debemos entenderlo, no implica necesariamente desconocimiento y negación de todos los valores

2 [Nota editorial: En la versión publicada dos años después en *Valoraciones*, Astrada agrega los siguientes párrafos: “En todas las épocas se han manifestado dos grandes fuerzas contrarias, de cuya dramática pugna está hecha la trama de la historia. De aquí que nos resulte erróneo y paradójico, por sus desconocimientos de la realidad, el realismo que hoy propugna Osvald Spengler, cuyas ideas están adquiriendo gran resonancia en los ambientes intelectuales. Tal actitud mental prescinde de factores esenciales en la dinámica histórica, al proscribir de la actividad humana tanto el afán ideal que nos impulsa hacia el futuro como la curiosidad retrospectiva que se nutre de las legítimas sugerencias del pasado, mensaje aleccionador e inolvidable. Esta posición absolutista no se percató que ‘el hombre —como lo advierte un grave filósofo— es producto de su pasado, pero también de su porvenir’. Sólo que, en su impaciencia por forjar añeras realidades —indeclinable actitud futurista—, una fecunda ilusión psicológica lo induce a hacer tabla rasa del pasado. Por ello ‘en toda actividad espiritual verdaderamente productiva—continúa la advertencia—, se coloca frente a su objeto, cuyo creador él se reconoce, casi como si no existiese pasado alguno’. P. Natorp”].

elaborados por épocas fenecidas. Distínguese el futurista, como creador de nuevos valores o renovador de valores humanos permanentes, del progresista de tipo común que niega lo bueno y lo malo del pasado por pertenecer al pasado. El último es, a menudo, un positivista ingenuo que en la apreciación de las cosas no pasa de su corteza, siendo incapaz de percibir el latido profundo de una época determinada; por eso se atiene, en sus valoraciones, a lo menos vital de la vida: sus formas externas.

Por otra parte, debemos reconocer que la actitud futurista, por entrañar un sentido dinámico de la existencia, es altamente favorable a la vida y continuidad de los ideales. Digamos con Gabriel Alomar, que tan bien ha comprendido esta actitud, que

el futurismo no es un sistema ocasional o una escuela de momento, propia de decadencias o transiciones, no: es toda una selección humana, que va renovando a través de los siglos las propias creencias y los propios ideales, imbuyéndolos sobre el mundo en un apostolado eterno. Es, en fin, la convivencia con las generaciones del porvenir; la previsión, el presentimiento, la precreencia de las fórmulas futuras.

Ya Nietzsche oponía a la tierra de los padres —*das Vaterland*— la tierra de los hijos —*das Kinderland*—. Su Zarathustra tocado por el amor a lo lejano, proclama: "No amo ya, pues, más que el país de mis hijos, la tierra incógnita entre mares lejanos: esa es la que mi vela debe buscar incesantemente".

Ortega y Gasset, por su parte, preconiza una comprensión del pasado capaz de darnos la íntima modalidad de cada época; respetando sus fueros, debemos afinar nuestro "oído histórico" a fin de percibir nítidamente, por la fuerza de una desinteresada evocación, las voces que desde su lejanía nos vienen. Se trata, pues, de desterrar esa actitud utilitaria que, respecto al pasado, frecuentemente, se asume, y que lo falsea, haciendo lugar a una comprensión que es, más que todo, estética, y en la cual una delicada emoción de humanidad ha de adquirir su máxima plenitud. El espíritu apto para comprender y sentir lo peculiar de épocas pretéritas tiene que ser, según Ortega y Gasset, "un especialista en vidas", "un *dilettante* apasionado de modos de vivir".

Por fortuna, afirma, va educándose en nosotros un misterioso poder de confundirnos transitoriamente con los módulos de vida más diversos, por decirlo así, de ponernos al compás de todos los pulsos vitales. Merced a ellos podemos enriquecer nuestra existencia viviendo un momento otras distintas, y el temperamento más delicado será el más capaz de esa

conmovera transmigración por las vidas que pasaron. Cuando Empédocles decía: "Yo he sido una vez águila y moza y pez mudo en el mar", sugería este imperativo de vida múltiple que siente dentro de sí todo corazón impetuoso.<sup>3</sup>

El futurista es también, a su modo, un *diletante*, pero que va en pos de lo nuevo; su actitud ofrece, igualmente, un acentuado matiz estético. Atento a la génesis de futuras realidades, su esperanza alumbró con un destello de poesía aquello que va surgiendo a la vida. No se limita a postular formas de vida y valores aún no experimentados, sino que, en sus posibles concreciones, quiere intuirlos, adivinarlos, preguntarlos.<sup>4</sup> Por otra parte su actitud no excluye necesariamente y en todos los casos la del *diletante* que mira hacia el pasado y peregrina, a través de modos de vida ya inexistentes.

"La vida, nos dice Ortega y Gasset, es un fluido indócil que no se deja detener, apresar, salvar. Mientras va siendo va dejando de ser irremediamente". Y agrega:

La vida no es una cosa estática que permanece y persiste, es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna, esa actividad actúa sobre las cosas, las forma y reforma, dejando en ellas las huellas de su paso. De igual modo el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista, vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño raudo y etéreo. Así la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán, en una palabra, su estilo.<sup>5</sup>

Después de estas palabras de Ortega y Gasset, en que la imagen bella y original torna invasor su pensamiento, y que nos dicen de la inestabilidad del presente y de la transitoriedad de las cosas ¿cómo no explicarnos que el futurista, decepcionado de lo que es, ponga su esperanza en lo que va a ser, y, resueltamente, se sumerja en la corriente de la buscando nuevas riberas?

3 José Ortega y Gasset, *op. cit.*

4 [Nota editorial: En la versión de **Valoraciones** Astrada agrega las siguientes líneas: "Esta obsesión voluptuosa de lo que aún no ha sido es expresada por Guyau, cuando canta el porvenir, en estos versos de su poesía", **Le Temps**: "Je suivrai mon chemin marchant au me convie / Ma vision lointaine, erreur ou vérité: / Tout ce que l'aube éclaire en core, a la beauté; / L'avenir fait pour moi tout le prix de la vie".

5 José Ortega y Gasset, **Para un Museo Romántico**, *op. cit.*

Y por lo demás ¿qué nos impide creer que la modalidad y contorno de cada época acusan “las líneas de embestida” de los descontentos e innovadores que persiguiendo afanosamente su estilo lo llegaron a imponer a la época en que les tocó vivir o a la siguiente?

### La vida como realidad estética<sup>6</sup>

Ortega y Gasset, espíritu de vanguardia y fino avizor de las variaciones que se insinúan en la sensibilidad contemporánea, nos dice que “se inicia una nueva forma de la cultura —la vida selecta y armoniosa— despierta un arte nuevo: la vida como arte, el refinado sentir, el saber amar y desdeñar y conversar y sonreír...”

“Deleitosa es la pintura o la música; pero ¿qué son ambas emparejadas con una amistad delicadamente cincelada, con un amor pulido y perfecto?” —Hacer de la propia vida una obra de arte es, quizá, la más noble y delicada conquista porque nos es dable afanarnos; pero no olvidemos que el tedio suele distanciarnos de las cosas que más apreciamos. Para que las emociones de la amistad y del amor no se mecanicen y vuelvan tediosas tenemos que remozarlas, de continuo, con el espirituoso tónico de lo “nuevo”. De ahí que debemos imprimir a los sentimientos que integran esta pauta estética de vida cierto dinamismo.

6 [Nota editorial: En su versión de **Valoraciones** Astrada optó por el subtítulo “El sentido estético de la vida” y agregó los siguientes párrafos: “Hemos visto cómo la inquietud romántica —este factor imponderable del sentir histórico que anima al hombre occidental— toma nuestra vida un perpetuo dinamismo, le comunica un perenne temblor. Ya, en trance de palingenesia, la proyecta hacia el pasado inerte; ya, grávida de nuevas posibilidades, la polariza hacia el futuro incierto. De modo que para nosotros no existe, en la fluida realidad temporal, una actualidad capaz de concentrar el azogue de nuestro permanente fondo romántico; un punto más o menos fijo en el cual el espíritu, substrayéndose al acucioso sentimiento del cambio, de lo transitorio, a la impaciencia por el mañana, pueda incidir con serenidad clásica y afirmarse en goce pleno. No podemos, ciertamente, vivir el presente con la tranquila plenitud con que lo vivieron los griegos. Un sentimiento de transitoriedad, engendrado por la atracción de la meta, nos embarga. Y este fenómeno está en consonancia con las peculiaridades de nuestra alma esencialmente histórica. Hay épocas —como la que comenzó a declinar en los últimos años de la pasada centuria, haciendo lugar a nuevos pensamientos— en que el prurito de lo nuevo imprime al *devenir* humano inusitada sideración. Como lo hizo notar Simmel, “es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica no solo el anda de rápida mutación en los contenidos cualitativos de la vida, sino el vigor cobrado por el atractivo formal de cuanto es límite, de comienzo y del fin, del llegar y del irse”. Pero esta ansia de mutación, aparte de las manifestaciones morbosas que pueda ofrecer en determinadas épocas, implica una actitud definitiva. Traduce la esencial modalidad dinámica del *alma fáustica*, que no concibe límites temporales inamovibles —aunque sí metas que siempre se alejan, tornándose inalcanzables— porque para ella la vida es incremento, proceso, desarrollo que no tiene término. Estamos, pues, condenados a marchar en pos de objetivos lejanos, y a dejarnos seducir por metas que nos parecen próximas, pero que constantemente se alejan —y en esto reside nuestro insalvable futurismo. Pero, si hemos de ser los artifices de la propia vida, tenemos que regular nuestra marcha, darle un ritmo: el del momento que pasa. Así, ahondando en el presente, nos será dable conquistar el delicado y supremo arte de vivir. Sin abandonar la ondeante trayectoria del interno desarrollo, podremos y debemos proponernos la elaboración estética de nuestros contenidos sentimentales, en una palabra, edificar armónicamente nuestra intimidad”].

Sepamos aventurarnos un poco; el azar, la aventura, infundiendo cierta dramaticidad a nuestro amor, a nuestra amistad, en suma, a nuestras dilecciones, contribuyen a que éstas continúen interesándonos vitalmente.

Baudelaire dice, en uno de sus versos, que quiere:

“Plonger au fond du gouffre. Enfer ou Ciel,  
qu’importe? Au fond de l’Inconnu pour trouver *du*  
*nouveau!*”

No tendremos por lo nuevo, ciertamente, esta obsesión que se acusa en el verso del poeta genial; pero sí lo buscaremos en la medida en que es necesario para que el tedio no muerda en la obra de arte de la vida.

Y, presionando un poco con nuestra voluntad sobre el presente, tendremos derecho a esperar que lo “nuevo” nos agrade y favorezca, que el futuro, en fin, resulte a imagen de nuestros sueños.<sup>7</sup>

Carlos Astrada

Córdoba, febrero de 1923. [**La Voz del Interior**, Córdoba, 06/02/1923; reeditado, con varios agregados, como “El nuevo esteticismo”, **Valoraciones** n° 3, La Plata, abril de 1924, pp. 178-187; compilado como “Presentismo y futurismo”, en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 75-78].

---

<sup>7</sup> [Nota editorial: En la versión de **Valoraciones** ese párrafo es reemplazado por el siguiente: “Viajeros a través de la propia intimidad—el viaje más difícil—iremos a la conquista de nuevos sentimientos y de matices nuevos. Sin descuidar el equilibrio y armonía de la interna creación, sabremos, pues, complacernos en nuestra originalidad emotiva, amorosamente cultivada”].

## Diálogo de sombras

Bajo un pórtico en ruinas, iluminado por una tenue claridad, y que no se hubiera sabido decir si era la del alba, la que precede al día, o aquella postrera del ocaso, cuando ya el sol ha ocultado su disco de fuego, dos sombras dialogaron así:

SOMBRA PRIMERA: —Yo ganaré mi vida porque marchó bañado por la luz que alumbró los panoramas de la belleza y la alegría. Jamás la tristeza empañó mi visión espléndida de los seres y las cosas, ni alteró la armonía de mi alma que, en su diáfana serenidad, atesora alegrías aún no sentidas, como la cuerda tensa de la lira posibilidades de nuevos sonidos. El mundo, en su multiforme esplendor, se ha rendido a mi contemplación y lo he gustado como una primavera eterna.

SOMBRA SEGUNDA: —Yo no sé si ganaré mi vida. A pesar de la tristeza que ensombrece un poco mi camino y del dolor que subraya mis etapas ascendentes, creo que la ganaré. Para eso luché; hasta ahora no me he rendido. A veces he pagado la ilusión de la victoria con la "ilusión" del vencimiento. Así, muchas tardes me he sentido morir en la lasitud de una pena misteriosa, viendo deslizarse mi vida, en las ondas de profunda tristeza, rumbo hacia el ocaso. Otras veces —que han sido bienvenidas— con la primera luz de ciertos días serenos, he visto renacer todas mis viriles esperanzas. Entonces, fortificado mi pulso vital, empujaba, ansioso de plenitud, el bajel triunfante de mis sueños hacia el incendio del mediodía. Estas alternativas de vida y muerte agujijonean mi paso por la senda desconocida, y mientras más camino, más amplias son las perspectivas y más arduas las nuevas jornadas. Marchando siempre he atravesado bellas colinas iluminadas y profundos valles sombríos.

Aunque el azar está en mi ruta, no marché sin norte. Una tarde, venciendo la fatiga, llegué a una colina suavemente iluminada. En ella experimenté una inquietud hasta entonces desconocida; con paso ligero descendí a un valle envuelto en la penumbra. A medida que me internaba en él sentía más viva la nostalgia de la claridad que había dejado a mis espaldas. De pronto un estremecimiento agitó mi ser; más allá de los valles en sombra y de las altas cumbres, adiviné el sol invisible cuya luz brillaba en la colina y también en mi nostalgia. Había presentido la eterna belleza. Este presentimiento ha encendido la más pura estrella de mi cielo. Guiado por ella voy al encuentro de mi suerte con la esperanza de llegar a la contemplación de la belleza plena antes de que se cierre la curva de mi destino.

SOMBRA PRIMERA: —Me repugna el esfuerzo penoso que se debate en la sombra. Mis ojos están hechos sólo para la luz, y mi alma templada para que vibre en ella la alegría de vivir. Eso que tú llamas vida no es más que un estado de semiconsciencia en el limbo del ser,

interrumpido apenas por escasos fulgores que hacen más densa su lobreguez. Arrastrando esa vida subterránea no presentes lo que es la verdadera vida. En medio de tu ámbito de sombras ignoras los paisajes soleados donde la naturaleza triunfa en el canto del pájaro, en la sedante verdura de los árboles y en la delicia del agua cristalina. Y si un relámpago te los revela, un instante fugaz, atentas contra su belleza poniendo en ellos un poco de la negrura de tu alma. Porque la vida carece de finalidad —y por ello advertimos de que es belleza, suprema belleza— es necesario, de toda necesidad, que se nos brinde como un hermoso presente. Esto es ella para mí, y como tal la disfrutaré en la gloria de un perenne mediodía luminoso hasta que la muerte cierre mis ojos con un sueño profundo; sueño que no puede ser si no la nostalgia dulce, exenta de dolor, de una radiante vigilia —la posesión por el recuerdo puro de toda la belleza vivida.

Yo también marchó pero como peregrino del sol y la armonía. Mi viaje terminará en la plácida añoranza del camino triunfante recorrido. Atravieso la vida como a una maravillosa selva, en primavera, abierta al cielo y llena de la música de sus fuentes. Sin esfuerzo recojo el sazonado fruto, percibo el trino del ave y aspiro el perfume de la flor.

SEGUNDA SOMBRA: —El lenguaje que hablas no me es desconocido: me parece escuchar a mi propia aspiración. Tú me presentas como una esperanza plenamente lograda, pero sin ese esfuerzo que, arrancando desde el fondo oscuro del dolor y la inquietud, precede a toda realización, y no te comprendo.

¿Cómo en tus tensas y finas cuerdas puede vibrar intensamente la alegría si alguna vez la tristeza o la congoja no ha sonado en ellas su silencio letal? ¿Cómo puedes haber alcanzado la cumbre si no has conocido la fatiga de la ascensión? ¿Cómo te es dable admirar el prodigio del árbol florecido si no lo has visto desnudo, cual fantasma desolado, en el poniente otoñal? Y de ese azul límpido del cielo de cuya abismática profundidad desciende como bálsamo, el deliquio del olvido, ¿cómo puedes gustar su dulce secreto si no has paladeado el tedio de los días grises en que el alma y las cosas, envueltas en plúmbea mortaja, parecen suspensas sobre la nada?

Yo conozco el encanto fugaz de la primavera. Envuelto en el cálido aliento de la naturaleza, y con el paso ligero de un sonámbulo, he recorrido las frondas.

Inmóvil, en éxtasis, en la pradera iluminada he atesorado luz en mis pupilas y, cerrando los ojos para ver mejor, me he sentido arder en la fogosa floración de los árboles, brotar con las plantas y pasar en la nube peregrina por el infinito azul. Pero también sé de la honda tristeza del otoño; conozco esa soledad en cuya imperceptible bruma nuestro

ser se siente languidecer. Las ráfagas del otoño, que arrastran las hojas muertas, también han sacudido la fronda de mi alma, llevándose en su sopro frío, todo aquello que, verdecido en la ilusión, no pudo ser en la vida. Así, he visto pasar en las ráfagas otoñales, hacia la sima sin fondo del pasado, las muertas esperanzas; y en el yermo desolado he vertido la melancolía que desbordaba mi alma. Si nuestra tristeza es la perspectiva con que contemplamos los paisajes del otoño, es porque el otoño también está en el alma. Cuando nos alejamos de las cosas que lo evocan, su eco continúa vibrando en el silencio de nuestra cripta interior. En vano los más grandes pensamientos laboran febrilmente. Su fuego no logra fundir el hielo de la pena ni su luz disipar la bruma que nos vela la ilusión; son peregrinos mudos que pasan a través de nuestra melancolía, sombríos fantasmas que recorren el yermo de nuestra soledad. Y sin embargo el alma, incansable, continúa hilando su ensueño inmortal. En el recuerdo paladea la dulzura de la extinta primavera y en su esperanza presiente la nueva floración. Es una viajera en pos de la luz; el camino es la sombra que proyecta su tristeza, bruma otoñal.

**SOMBRA PRIMERA:** —Dices, sombra amiga, que mi lenguaje no te es desconocido y que te parece escuchar tu propia aspiración. Entonces, ¿cómo es que impugnas mi vida luminosa? Te honraré pensando que en tu profunda aspiración encierras en germen, como el capullo de la crisálida, la vida que quisieras vivir.

No ignorarás que los sueños son una categoría estética y que, siguiendo los hilos de su trama, la imaginación —esta creadora de mundos— proyecta hacia el porvenir, en un miraje de belleza, nuestras vidas. Fracasas al tratar de comprenderme a través de los contrastes e impurezas de la vida; es natural que así sea. Debes, únicamente, contemplarme. Soy tu propia vida transmutada en belleza; y la belleza sólo reclama el tributo desinteresado de la pura contemplación.

La belleza no es la gestación del fruto, sino el fruto bien maduro; no es la labor oscura de la savia en el interior de la planta, sino la flor que, al eclosionar, alcanza su frágil plenitud. No es, en síntesis, el esfuerzo penoso, sino la realización feliz.

Todo pensamiento grande pugna por la luz, desde la fuente oscura y caótica de su concepción, porque en él vive una partícula de belleza. ¿No os habéis complacido en lo estético de una profunda disquisición filosófica, desarrollándose, hasta sus más recónditas sinuosidades, a través de la claridad de una lógica flexible y austera? Muchos tienen por confusas y aburridas tales disquisiciones porque su intelecto es ciego para la luz que irradia la pura idea: no saben sorprender su desnuda belleza. No sería eterno Platón si esto que os digo no fuera verdad. El esfuerzo de comprensión a que nos obliga el pensamiento en que ha florecido la honda y sostenida meditación de los filósofos no es

más que la adaptación de nuestra retina espiritual a su luz invisible.

Todo aquello venido a la plena claridad de la belleza, cobra, purificado, vida eterna. No me acuses de caer en una paradoja intelectualista si os digo que la pasión amorosa es una categoría estética —algo más que apetito primario, que instinto— desde que, en el **Fedro** platónico, Sócrates, recostado a orillas del Illiso, bajo un “copudo plátano” y mientras le hacían coro las cigarras, dijo para la eternidad y en un verbo aún no superado —lenguaje cristalino como la corriente que mojaba sus pies— la belleza del amor.

Sintiéndote sumergido en la turbia corriente vital, me explico que respetes su misterio y que no repudies sus impurezas. Bien sé que estas impurezas contienen el limo que fecundara tierras cuya existencia ni siquiera presentimos; y que la vida creadora guarda en su caótico y nebuloso seno las formas de la belleza desconocida. La vida será cambio e incesante fluir; pero la belleza es lo que permanece incorruptible e invariable, idéntica a sí misma, en medio del vaivén de los instantes. Muda “como un ensueño de piedra” vierte sobre la enigmática corriente su luz estelar. Recuerda el soneto admirable de Baudelaire, uno de tus poetas predilectos, en que la belleza se exalta a sí misma:

Je trône dans l'azur comme un sphinx incompris;  
J' unis un cœur de neige à la blancheur des cygnes;  
Je hais le mouvement qui déplace les lignes;  
Et jamais je ne pleure; et jamais je ne ris.

Ávidos del secreto de la “esfinge incomprendida” nos sustraemos, por la contemplación al flujo del tiempo. Este camino y no otro, nos ha traído hasta el mármol de este pórtico simbólico en donde el puro espíritu respira la eternidad de la belleza.

**SOMBRA SEGUNDA:** —Dime, sombra obsesionante, quién eres tú que así me hablas. Dímelo pronto porque te vas haciendo imperceptible a medida que la luz es más viva; parece que viene el día. ¿Por qué me has traído a este pórtico que lo veo esfumarse, como un sueño, en la naciente claridad? Dímelo, porque ya el mármol cede bajo mis pies y mi alma empieza a sentirse presa del rodar de los instantes.

**SOMBRA PRIMERA:** —Yo no existo sino en tu anhelo, en tu profunda aspiración; soy un imperativo en tu alma. Como ya no puedes verme, diríase que te habla la luz de este hermoso día.

Adentrándote en el instante fugaz has contemplado, por encima de un tiempo aún no devenido, la vida que quisieras vivir. Desde este pórtico, que se desvanece ante tus ojos atónitos, y a través del cual sólo pasan aquellos instantes santificados por la serena emoción de la belleza

o henchidos por el ensueño profundo, has añorado la vida que no has vivido, todo lo que no has logrado realizar, y que quizás no realizarás jamás. En el mármol de esta ruina milenaria, constantemente batida en su base por la corriente impetuosa, está la morada de lo "inactual". Aquí, lo que alguna vez ha sido, en el tiempo, es eternamente en el puro recuerdo —actualidad perfecta del espíritu— y lo que aún no ha sido, es en el puro anhelo —presencia perfecta del objeto del querer estético.

Sumergiéndote en lo temporal, en pos de un imposible, has anclado en la contemplación serena —playa diáfana y luminosa ante la cual se detienen, dóciles, los presurosos instantes, y hacen silencio los vitales clamores.

No te aflijas, pues, tu destino de sombra transitoria ya que te es dable incursionar en el dominio de la "esfinge incomprendida". A fin de cuentas, todos vosotros no sois más que sombras que proyectáis sobre la oscura urdimbre de la vida la claridad vacilante de vuestros sueños. Sombras trashumantes, que vais a la nada a través del mágico resplandor que irradia la inaccesible belleza....

SOMBRA SEGUNDA: —Sí, soy una sombra efímera en medio de este día radiante que me hace presentir la eterna luz. Por eso busco para mi afán una morada transparente, y me es grato acogerme al verso del poeta predilecto. La luminosa serenidad del ambiente es un símbolo. ¡El soneto de Baudelaire!... La belleza se exalta a sí misma: "Mes yeux, mes larges yeux aux clartés éternelles".

Carlos Astrada

Córdoba, 1922. [**Nosotros**, n° 154, Buenos Aires, marzo de 1922, pp. 338-343; compilado, con algunas modificaciones, como "La esfinge y la sombra", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 59-68].

## Unamuno, maestro y amigo

Con cuánta razón escribió Román Rolland en 1914, poco tiempo antes del estallido de la guerra —prologando la traducción española de su **Vie de Beethoven**— estas palabras denunciadoras de una triste realidad: “En toda Europa, en el mundo entero está hoy empeñada la lucha entre el alma libre y los poderes autoritarios que la han esclavizado por tanto tiempo”.

El caso de nuestro amigo [Georg] Nicolai, primero, luego el de Bertrand Russell —durante la guerra— y ahora, en el colapso epiléptico de la arlequinesca dictadura militar española, el del maestro Unamuno nos dicen de esa lucha dolorosa, pero bienvenida porque en ella se abrillanta la personalidad relevante.

Las oscuras fuerzas del pasado inquisitorial español hoy atentan contra don Miguel de Unamuno, el insigne humanista que honra a su tierra y a sus contemporáneos, el hombre libre que, sin desmayos, trae una larga brega por los fueros éticos de la conciencia civil, oponiendo al trogloditismo ruin de la “envilecida España” la afirmación de vida que entraña su quijotismo redentor.

La torpe, ridícula e iletrada dictadura de un militaroido, confeccionado por el sastre, acaba de colmar la medida de su inconsciente abyección con la destitución y destierro del ilustre maestro salmarino.

La España cavernaria de los Habsburgos, la del dogma, que armó ejércitos contra la Reforma que proclamara en el mundo la libertad de conciencia, es la que ahora, en trance de irremediable caducidad, declara la guerra al pensamiento en la persona de uno de sus más nobles cultores: el autor de **El sentimiento trágico de la vida** y de la **Vida de don Quijote y Sancho**, el poeta místico de los **Salmos**.

Pero hoy, más que nunca, Unamuno, personalidad de valor universal, encarna las aspiraciones de la civilidad de nuestros días.

Los hombres de habla castellana, particularmente los de las nuevas generaciones, tenemos para con él una deuda insalvable. Su palabra honda y cálida, con frecuencia áspera —se lo siente hablar en sus libros— ha llegado hasta nosotros como una voz amiga, en esa hora trémula e inolvidable de nuestro despertar espiritual en que impetuosamente íbamos a la conquista de las primeras ideas orientadoras. De aquí que cordialmente nos sintamos tan cerca de él. ¡Unamuno, maestro y amigo!

Genial agitador de los problemas eternos y teorizador apasionado de todas las ideas que preocupan al pensamiento actual, es un hombre todo anhelo e inquietud. Unamuno busca a Dios. Pero su

Dios es un Dios de justicia y libertad. Por eso canta a ésta con un acento de íntima religiosidad en que alienta una exaltada profecía:

Baja del cielo. Libertad sagrada  
hazte carne en el seno de la Tierra  
y entre dolor y sangre un día hermoso  
nos nacerás entera.

En sus salmos místicos, tan llenos de sentimiento trágico, vibra la congoja de este espíritu atribulado que, buscando a Dios por todos los caminos, ha conquistado a la eterna duda. Así, ante los dogmas, que implican la detención del pensamiento, reacciona con la idea heterodoxa y fecunda; y a la fe muerta, que es la negación del espíritu, opone la duda viva que supone constante búsqueda.

Al destituir y desterrar a Unamuno, el Director ha hecho tabla rasa de los respetos debidos a la personalidad humana y a las manifestaciones del pensamiento libre; pero, en su cerrilidad, no ha sospechado que el infame atropello pondría en acción —como ya es un hecho— las fuerzas morales del mundo civilizado, cuya influencia es, a la larga, mucho más mucho más eficaz y poderosa que la fuerza bruta que hoy ampara tales desmanes.

Mientras tanto, el ilustre proscrito seguirá encarnando, mejor que nadie, la España que sufre y sueña, que piensa y crea, la que pugna por ascender a la vida histórica, —esa España subterránea todavía, pero que ya se anuncia, encendiéndose en una intensa visión de humanidad, en sus pensadores y hombres selectos.

Hacia Unamuno convergerán hoy, y siempre, la simpatía y el homenaje justiciero de los hombres libres, de los espíritus cultos que saben valorar su notable obra de humanista, y más aún su vida inquieta y generosa que está toda en la lucha tenaz que, desde hace años, viene sosteniendo por la emancipación espiritual.

Nos explicamos, pues, que Unamuno, maestro y amigo, sacrifique su tranquilidad personal a sus convicciones. No otra cosa podemos esperar del hombre que, lleno del fervor civil de un Mazzini, nos ha dicho —y nos lo está enseñando con su ejemplo— que “la vida es campaña sobre la tierra”.

Carlos Astrada

[La Voz del Interior, Córdoba, 27/02/1924].

## La *Real-Politik*: de Maquiavelo a Spengler

### I

Cada época histórica se caracteriza por su preferencia por determinados pensamientos, en consonancia con los cuales, define su peculiar tarea.

La nuestra, proponiéndose instaurar valores acordes con su privativa y original sensibilidad, es natural que previamente acometa la revisión de los que le ha legado la época anterior. A este respecto, y ateniéndonos a las radicales innovaciones que se están operando en los diversos dominios de la actividad consciente, podemos afirmar que la inteligencia contemporánea atraviesa por una verdadera vorágine. Al par que se desmonetizan rápidamente muchos valores, hasta ayer no más imperantes, alumbran ya en el horizonte intelectual del presente novísimos conceptos, para los cuales cabe predecir, sin caer en un profetismo ingenuo, el señorío sobre la orientación y contenidos vitales de nuestro tiempo.

A esta transmutación no podía, desde luego sustraerse la política, actividad que siempre ha estado en función de las concepciones morales dominantes en las distintas épocas. Durante el siglo XIX, y lo que va transcurrido de la presente centuria, la política es resultado y cabal expresión de la ética del idealismo, por cuyo cauce discursió el desenvolvimiento y progreso de la democracia moderna. Este hecho explica el papel absorbente de la política en la vida contemporánea, y la influencia nociva e ilegítima que ella todavía ejerce sobre esferas de la vida cultural que, por la índole misma de sus objetos y finalidades, le son extrañas.

La ética del idealismo había esquematizado en demasía la realidad histórica, no la consideraba en sí misma, sino como una materia que había que transformar en vista de un quimérico *debe ser* que, por lo mismo, jamás se cumplía. En un esfuerzo de superación verdaderamente titánico, aunque debatiéndose casi siempre en el vacío (recuérdese la época en que surgió pujante la utopía de una sociedad ideal, que a las pasadas generaciones pareció fácil edificar, y en que el socialismo inició su marcha victoriosa) la vida social aspiró a sedimentar sus productos, aún a costa de deformarlos, en los férreos moldes de la moral idealista.

Hoy visiblemente se opera un cambio de frente, y la vida, reaccionando contra la norma que la constreñía y falseaba, formula sus condiciones, que implican nada menos que una nueva actitud ante la realidad histórica. Se trata de restaurar lo real en su viviente complejidad, en la totalidad de sus atributos.

Uno de los más significados voceros de las exigencias de la nueva sensibilidad es, sin duda alguna, Oswald Spengler, el genial autor de

**La Decadencia de Occidente**, la obra más importante que se haya escrito en estos últimos años, cuya doctrina está revolucionando las disciplinas históricas. Este libro, más admirable, quizás, por todo lo que sugiere que por la original concepción de la historia que aporta, despierta en el lector las más profundas resonancias ideológicas, y proyecta nueva luz sobre los problemas fundamentales.

Más nosotros, para ceñimos al tema que intentamos desarrollar en este breve ensayo, sólo aludiremos a la doctrina de Spengler en la parte pertinente a la política; a las ideas que éste expone bajo el título de "Philosophie der Politik".<sup>1</sup>

Oswald Spengler reacciona de manera radical contra la posición idealista, contra el abstracto *debe ser*. Según él, "los proyectos de los reformadores del mundo no tienen nada que hacer con la realidad histórica".

Imaginar utopías, construir abstractamente una sociedad ideal, afanarse por lo que *debe ser*, con prescindencia absoluta de lo que *es*, es dejar de lado esta realidad y renunciar a las innumerables y fecundas posibilidades que ella nos ofrece. Ortega y Gasset, que representa mejor que nadie, quizás, lo que podemos llamar la "nueva actitud mental", denuncia la inocua actividad a que está condenado el pensamiento cuando, libre de todo lastre histórico, se abandona a su puro movimiento dialéctico. Subrayando las consecuencias de esta exclusiva supeditación de nuestra inteligencia al *debe ser*, Ortega y Gasset hace esta elocuente confesión:

Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente como *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas.

Y agrega: "sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*".<sup>2</sup>

Palabras sintomáticas, por la indiscutible autoridad del pensador que las suscribe, de la transformación que se está operando

1 Oswald Spengler, **Der Untergang des Abendlandes**, t. II, cap. IV, München, C. H. Beck, 1922, pp. 548 y ss.

2 José Ortega y Gasset, **España invertebrada**, Madrid, Calpe, 1921, p. 126.

en los contenidos espirituales que hasta nosotros, y a través de varias generaciones, llegaron invulnerados. La influencia casi avasallante que las ideas de Spengler están adquiriendo en diversos campos de la actividad intelectual es signo que nos advierte del sesgo peculiarísimo que toman los nuevos pensamientos. Dirección predeterminada, sin duda, por las necesidades de una distinta sensibilidad que previamente había advenido.

Cerrando el paréntesis de esta digresión necesaria, estrechemos, en lo posible, el núcleo del problema que concretamente nos preocupa. En vez de una teoría de la política, Spengler, atento a los hechos, quiere darnos lo que él llama una "Fisiognómica" de la política. Resueltamente impugna a los "pensadores de profesión" que, ajenos a la naturaleza de la acción e incapaces, por tanto, de comprender la manera de obrar del político práctico,

se absorbieron en abstracciones sutiles, preferentemente en formaciones míticas como justicia, virtud, libertad, y según éstas juzgaron los acontecimientos del pasado y, ante todo, trataron de determinar los del futuro. Atentos a esto olvidaron, por último, el rango de los conceptos puros y llegaron a la convicción de que la política existe para configurar el curso del mundo según una receta idealista.

A la pregunta: ¿Cómo se hace política? Spengler responde con una concepción profundamente realista de la misma. Para él la política es, por definición, amoral. El "hombre de Estado nato" de Spengler, el hombre que posee el don de desentrañar el sentido de los hechos y de obrar certeramente de acuerdo a éstos, entregado a la acción no encuentra un obstáculo en las convicciones que como hombre privado pueda tener, y está más allá de las exigencias de la moral y de todo escrúpulo sentimental.

El hombre que atiende sólo a los hechos —escribe Spengler— jamás corre el peligro de hacer política sentimental o de programa. No cree en las grandes palabras. Tiene constantemente la pregunta de Pilatos en los labios. ¿Verdades?, el hombre de estado nato está más allá de lo verdadero y de lo falso. No confunde la lógica de los acontecimientos con la lógica de los sistemas: "Verdades" o "errores", que en este caso es lo mismo, sólo los toma en consideración en vista de su eficacia, como corrientes espirituales cuya fuerza, duración y dirección, que él abarca de una ojeada, son factores que pueden pesar en el destino del poder que está en sus manos.

## II

Tócanos precisar, en su contenido y alcance, la concepción spengleriana de la política, para lo cual tenemos que confrontarla con lo que desde Maquiavelo se entiende por realismo político; la teoría que llevada de Italia, donde tuvo origen, a Germania, se aclimata aquí y toma forma definitiva bajo el nombre de *Real-politik*.

La política realista surge en la Italia del Renacimiento con Maquiavelo y Guichardin, ambos eximios historiadores políticos. Acusábase en esta época, en todos los órdenes, una reacción contra el espíritu y las ideas de la Edad Media. El realismo, así en política como en otros dominios, quiere ser la negación del trascendentalismo medieval. Es un fenómeno que acompaña al despertar humanista. La personalidad, diluida hasta entonces en la corporación, cobra autonomía; a la concepción divina del Estado, legada por la Edad Media, se opone una concepción humana. La consecuencia de esta conquista fundamental es el advenimiento de la política como disciplina independiente, susceptible de ser afinada y perfeccionada por la inteligencia del hombre. El Estado no es más el ente de origen divino del cual el individuo dependía absolutamente, merced a un acatamiento religioso indiscutido, para ser realización de la personalidad todopoderosa, obra de su voluntad consciente. ¡No en vano ésta disponía ya del instrumento maravilloso de la política!

El espíritu político moderno — escribe Jacobo Burckhardt en su ya clásica obra sobre la civilización renacentista en Italia— aparece por primera vez entregado a sus propios instintos; estos Estados demuestran demasiado frecuentemente el desencadenamiento del egoísmo bajo sus aspectos más horribles, del egoísmo que pisotea todos los derechos y ahoga en germen toda sana cultura; pero cuando esta funesta tendencia es neutralizada por una causa cualquiera, se ve surgir una nueva forma viviente en el dominio de la historia: el Estado que aparece como una creación calculada, querida, como una máquina sabia.<sup>3</sup>

En esta forja e incremento del Estado, el pueblo —entidad de la moderna democracia— no cuenta para nada. Es materia que sin resistencia acepta la imposición externa de la forma estatal; materia en la que el soberano, identificado con el Estado cuya fuerza y cuyos medios encarna, imprime el sello de su autoridad. El Estado, así concebido, carece, por ende, de finalidad ética. La política realista es, pues, necesaria escuela de esta concepción, y a la vez expresa fielmente la realidad histórica de aquella época.

3 [Nota editorial: Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, Verlag von E. A. Seemann, 1869].

Maquiavelo —nombre que la posteridad, no siempre justiciera, ha execrado en demasía sin reparar en la grandeza intelectual del pensador florentino— representa cabalmente el espíritu de su tiempo. Más que el teorizador de la política realista, es el observador y el vocero de un determinado estado social. Atento a las manifestaciones de la vida política en los principados y repúblicas de la Italia del Renacimiento, consigna los hechos sobresalientes y significativos, y extrae de éstos lo que él reputa una enseñanza. Las experiencias y observaciones que resultan de su examen, y los fines que como hombre de acción perseguía se concretan en **El Príncipe**, su obra más conocida. Sólo que Maquiavelo subordina los hechos observados, después de haberlos en cierto modo sistematizado, a sus intenciones de hombre militante, y el conjunto —las observaciones e ideas de su tratado— se insinúa como una teoría de la política. Así **El Príncipe**, sobrepasando los límites de la estricta observación y traicionando, por consiguiente, el criterio realista del autor, aspira a erigirse en Código Político, en la Biblia del hombre de Estado. Teniendo en cuenta este paralogismo, que está en el origen de la política realista, se explica el éxito que ha tenido en el mundo el “maquiavelismo”, que ha logrado universalidad y que, a pesar de la repugnancia que ha inspirado e inspira a la conciencia moral, y de las rudas invectivas del moralismo ingenuo y altisonante, ha impreso a la actividad política de las épocas posteriores una modalidad peculiar, que la define casi sustancialmente. Tan es así, que en ciertos trances de amoralismo agudo porque han pasado algunos Estados, la política ha llegado a ser, por antonomasia, “maquiavelismo” puro. Se ha dicho que el maquiavelismo no es una teoría de la política, sino una biología del fenómeno político. Creemos que lo uno no excluye lo otro, pues es el caso, como lo hemos visto, que el realismo en política es en su origen, principalmente, la concepción de una determinada realidad histórica; pero que, insinuándose ya en su autor como tendencia, *deviene* poco a poco, con el correr del tiempo, una actitud sistemática.

La política realista, tal como la encontramos formulada en **El Príncipe**, es sorda a las exigencias de la moral, y desprecia, como algo pueril y enfadoso, todo sentimentalismo; persigue, ante todo, la objetividad, y sus dictados, para lograr eficacia, han de atenerse enteramente a la realidad.

La ideación de Maquiavelo, siempre flexible, es dócil a los hechos, cuya individualidad intenta aprehender sin deformarla. Calcula, prolijamente y sin turbarse, con las cosas existentes —fuerzas sociales, etc.— por más que éstas choquen a los sentimientos morales. “Sin duda —escribe Burckhardt, en la obra ya citada— su objetividad política es a veces espantosa en su sinceridad; pero ella ha nacido en una de estas épocas de crisis peligrosas en que los hombres apenas creen en el derecho y no pueden suponer la justicia”.

Sin duda la humanidad actual atraviesa por “una de estas épocas de crisis peligrosas”. No es extraño entonces que asistamos a un eclipse (para nosotros, que no participamos de la tesis “decadentista”, se trata de un estado transitorio) de lo que Oswald Spengler llama formaciones míticas: justicia; derecho, libertad. El repudio radical del idealismo, de todo lo que tiene un carácter místico parece ser el síntoma denunciador de una de estas crisis agudas que, periódicamente, sacuden a los pueblos, enfriando en estos el afán de mejoramiento.

Maquiavelo, en su tiempo, también reaccionó dogmáticamente contra el *debe ser*.

Las ideas de **El Príncipe** nos saben a actualidad. Abrimos el tratado en el capítulo XV y encontramos estampadas estas palabras, que parecen escritas por uno de los corifeos más destacados del nuevo realismo:

Siendo mi intento escribir algo útil a quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir derecho a la verdad, que a *lo que de las cosas suele imaginarse*. Muchos se han forjado *repúblicas y principados que jamás han sido vistos ni conocidos*, ciertamente; porque quien abandona *el modo como se vive por aquel cómo se debería vivir, el que deja lo que se hace por lo que debería hacerse*, se procura antes su ruina que su defensa; porque un hombre que quiere hacer profesión de bueno entre muchos que no lo son, tiene que llegar a ser su víctima” (El subrayado es nuestro).

### III

A la vuelta de las centurias vemos retornar, calzando coturno y con giro mucho más amplio, la política realista, el veneno sutil que en el espíritu del gran florentino decantara el turbio oleaje de la Italia renacentista; de esta época que, liberada de las inflexibles normas del Medio Evo, asistía deslumbrada al espectáculo original del apogeo de la belleza y de la exaltación delirante de las fuerzas vitales.

Oswald Spengler, el más destacado propugnador actual de la política realista, comienza por trazar límites precisos e infranqueables entre el mundo del pensamiento y el de la acción. Su “estadista nato” pertenece exclusivamente a este último, en el cual obra y se mueve por inspiración mística, viniendo a ser algo así como concreción de una fuerza cósmica.

Digamos, antes de pasar adelante, que Spengler, consecuente con su repudio del idealismo, piensa que las ideas no tienen ningún

valor, siendo más bien un obstáculo, para la verdadera política, para la política tal como debe hacerse por el estadista que él concibe, genio de la acción que, aun aceptando que haya encarnado algunas veces en la historia, consumándose así el milagro de la traducción integral de lo ideal por lo real, no deja de ser una idea, una entelequia, *desideratum* de una... teoría política. Spengler, a pesar de la poca estima en que tiene a los "sistemas ideológicos", y de la referencia casi despectiva a los que él llama "pensadores de profesión", es un gran ideólogo; y lo que en sus interesantes y animadas "perspectivas de la historia universal" aspira a ser un cuadro del fenómeno político, una Fisiognómica de la política tal "como ésta se ha hecho en el decurso de la historia universal, y no como ella hubiera debido hacerse", es, pese a su autor, una teorización sobre la política, que trata de autorizarse con la experiencia histórica, a la que acude en busca de fundamentos. En resumidas cuentas, el realismo político de Spengler se presenta, dado los términos en que está formulado —que van más allá de la observación de la realidad, de la comprobación de fenómenos concretos—, como una teoría radical y absoluta.

La política realista, según la define Maquiavelo en **El Príncipe**, es un arte que se traduce por la acción indiferente a todo principio universal, reacia a la pauta conceptual; acción que no pide a la historia orientación alguna porque no concibe para ésta una finalidad. Así entendida, la política se confina a una esfera propia y aislada, sin contacto con los valores éticos, extraña a lo que hoy conceptuamos perentorias exigencias de humanidad. Como se ve, la política, en la época del Renacimiento es tan sólo un instrumento de que se sirve el individuo para la conquista del poder, para dar expansión a sus propias fuerzas; por la política, practicada como un arte refinado y casi siempre cruel, el individuo —los pocos hombres que en este periodo podemos considerar privilegiados, por ser políticos— quería afirmarse, y se afirmaba, en la plenitud de sus bastos apetitos. En suma, la política implicaba una actividad totalmente divorciada de lo que actualmente reputamos contenido vital de la conciencia histórica.

\* \* \*

A fin de tomar rumbo seguro en el problema que nos preocupa, y discernir ulteriores consecuencias, tratemos de establecer, escuetamente, en qué coinciden y en qué difieren las dos concepciones realistas de la política que venimos parangonando, la de Maquiavelo y la de Spengler. Para Maquiavelo la política es, en definitiva, un arte; se resuelve en una acción que, por no trascender de su propio dinamismo, ni siquiera sospecha que los hombres, para realizarse a sí mismos en sus mejores atributos, pueden postular una finalidad para la historia, haciendo incidir en ésta su afán de perfección. Spengler, en cambio, hace de la política una categoría histórica, más exactamente, reduce la historia a la política. Esta

identificación lo induce, como consecuencia de su posición radicalmente realista, a negar una finalidad a la historia. Rechaza, por perniciosos, tanto el idealismo reaccionario como el democrático. “El primero —escribe— cree en la repetición de la historia, el otro en una finalidad de la misma”; y por este camino llega a la conclusión de que “el verdadero hombre de Estado es la historia en persona, su dirección como voluntad individual, su lógica orgánica como carácter”.

Desde luego, en Spengler, esta manera de concebir la política está lógicamente vinculada a su teoría de los ciclos culturales cerrados y, por consiguiente, a la tesis central de su obra: de que la civilización occidental está en franca decadencia, pudiéndose prever, por signos inequívocos, que recorre las últimas etapas —madurez y decrepitud— de su ciclo.

Como ya lo hemos hecho notar, para el autor de **La Decadencia de Occidente**, Política e Historia se identifican, por una absorción de esta última por la primera. La personalidad es el eje de la acción resultante de esta equiparación.

Sólo hay —nos dice— una historia personal y por lo tanto sólo una política personal. La lucha no de principios, sino de hombres, no de ideales, sino de razas distintas por ejercer el dominio es lo primero y lo último, no constituyendo excepción tampoco las revoluciones, pues la “soberanía del pueblo” no es nada más que una palabra para designar que el poder dominante ha tomado el título de líder en vez del de rey.

A primera vista, esta concepción personalista de la historia parece coincidir con la tesis carlyliana; pero hay bastante distancia del “héroe” de Carlyle, en tanto se lo considera como rey, al “estadista nato” de Spengler, centro de acción en la corriente del acontecer. Para Carlyle el rey —Rex, Regulador— es “el sumario de todas las varias formas de heroísmo”. La afirmación de la personalidad heroica implica también la afirmación del bien, la verdad, la belleza, en suma, una aproximación al ideal. De donde la personalidad, en el concepto carlyliano, vale por lo que es capaz de encarnar, por un más allá de ella —perspectiva luminosa a que la proyectan los mitos impulsores—, siempre presente a su espíritu. En cambio, en el “estadista nato” de Spengler discriminamos, como único objetivo, la muda afirmación del poder, de la fuerza que se complace en sus propias y ciegas manifestaciones. Este tipo representativo, de nuevo cuño, está llamado a engendrar y regir una acción carente de contenido y de finalidad que, haciéndola trascender de sí misma, la justifican; acción en la que, por tanto, no se vislumbra un más allá, ideal. Para Spengler la “vocación histórica” de un individuo es, literalmente, vocación de mando. “Lo más esencial —afirma— no

es actuar, sino saber mandar. Sólo con esto, el individuo se eleva por encima de sí mismo y llega a ser el centro de un mundo en acción”.

Mas, prescindiendo de la doctrina sustentada en **La Decadencia de Occidente**, cabe juzgar este avatar de la política realista como una actitud espiritual a la que no es ajeno el aparente ocaso de los ideales, a que asistimos en nuestros días. Es, quizás, resultado de la decepción y el cansancio que se ha apoderado de la humanidad en la post-guerra; estado anímico que se explica por la tensión a que la guerra y los acontecimientos posteriores la habían sometido. Necesariamente había de producirse en esta tensión excesiva un colapso, un aflojamiento.

En este sentido, el retorno de la política realista —no se trata, es necesario reconocerlo, de una reincidencia puramente teórica, sino que asimismo se acusa visiblemente en el terreno de los hechos— es demasiado sintomático porque denuncia, a las claras, la confusión que reina en la vida contemporánea. Indudablemente atravesamos un periodo de crisis; pero, teniendo en cuenta algunos de los elementos que integran y complejizan la realidad histórica —realidad que en lo que tiene de esencial siempre escapa a la aprehensión superficial del realismo— se adquiere la seguridad de que semejante estado no puede prolongarse indefinidamente. De aquí que la instauración radical del realismo político sea de una evidente imposibilidad. No podemos prescindir de las conquistas alcanzadas por la humanidad en su marcha histórica, valores de que está compenetrada ya la conciencia actual. Para convencerse de la impracticabilidad de la política realista, en los términos absolutos en que hoy se la preconiza, basta tener presente que desde que Maquiavelo escribió **El Príncipe** se han producido en el mundo dos acontecimientos de verdadera trascendencia histórica, que han labrado, podemos decir, el destino político de la humanidad, impulsándola por una trayectoria ideal: la Revolución francesa, con la que surge la democracia y comienza el pueblo —hasta entonces materia amorfa, incapaz de voluntad— a participar en la vida de las sociedades, iniciándose así una nueva era, señalada por la aparición de una conciencia histórica —unidad de fines, propuestos al esfuerzo de los hombres; y la concepción del Estado por el idealismo alemán (Hegel, principalmente) que le asigna una finalidad ética. Ahora el Estado cobra una personalidad concreta que involucra en sí, en cierto modo, a la conciencia individual con sus exigencias legítimas y su dignidad humana. Ya no será más, a menos que se lo escinda en su contenido inmanente, puntal para afianzar los impuros intereses de los individuos, ni un instrumento que les asegure la expansión de sus fuerzas y de sus apetitos desmedidos.

La *Real-politik* —tan justamente execrada—, haciendo tabla rasa de estas conquistas, que se han consustanciado ya con el espíritu humano, desarticula la actividad política de la conciencia histórica, de donde resulta —y esto ha sucedido muchas veces— que los fines de la

última son desconocidos y negados por la primera. Fragmenta y simplifica la realidad histórica, desconociendo los valores ideales que la integran, para imponer, como lo único real y viable, sus esquemas utilitarios y su sórdido e inhumano amoralismo.

Que en buena hora la exigencia realista, en lo que tiene de vital, venga a corregir el formulismo abstracto en que a veces suele desvanecerse el ideal democrático, suministrándole el saludable lastre de contenidos concretos. Hoy mismo, la honda transformación social de que somos testigos trata de dar nuevo contenido a la democracia, completando, en virtud de un imperativo de justicia, sus valores políticos con los económicos. Mas, cualesquiera que sean estos aportes y las rectificaciones que sugiera la realidad, siempre renovada, los postulados del idealismo, en tanto son expresión de una necesidad del espíritu humano, no podrán ser conmovidos. "Las instituciones humanas son una acomodación del hecho a la idea. Esta acomodación sólo es posible por el conocimiento de los dos términos. La razón nos abre una luz sobre la idea; la historia y la sociología nos suministran el hecho".<sup>4</sup>

Nada apagará el hervor milenario de los grandes mitos —llama en que se abrillanta la idea del hombre— que impulsan a la humanidad hacia metas lejanas. A través de etapas progresivas, alternando la decepción y el entusiasmo, logrará tan solo aproximaciones. Y si, al fin de cuentas, el avance es aparente e ilusorio, cabe afirmar como realidad, como lo mejor de la realidad que nos es accesible, esta ilusión, numen y orientación de la historia.

Carlos Astrada

[El primer apartado apareció como Carlos Astrada, "La política realista: de Maquiavelo a Spengler", **Córdoba** n° 1, Córdoba, 10/07/1923, pp. 1-2.

Probablemente, los otros dos apartados se editaron en los siguientes números de **Córdoba**, hoy inhallables. La versión ampliada aquí transcrita apareció como "La Real-Politik: de Maquiavelo a Spengler", junto a "El alma desilusionada" y "Conceptos: ideal y vida", en **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler**, Córdoba, Estudio Gráfico Biffignandi, 1924].

---

<sup>4</sup> Emile Boutroux, "Morale et Démocratie", **Les Démocraties Modernes**, Paris, Flammarion, 1921, p. 212.

## El alma desilusionada

Las esperanzas utopistas han muerto. El proceso del espíritu revolucionario ha cerrado su ciclo, y tras el vértigo, engendrado por el apogeo del racionalismo, el alma se siente desilusionada e invadida por letal fatiga. El hombre, decepcionado por el fracaso de los artilugios racionales con que quería suplantar la realidad insobornable, ha abandonado su actitud de altivo reto al destino. Su alma, después de haber vivido momentos de "eléctrica ilusión", ha caído en una especie de marasmo. Presa de la cobardía e inclinada a la servidumbre, ambula exangüe en busca de un amo, y se acoge, como a tabla de salvación, a groseras supersticiones.

Tal es el sombrío cuadro que nos traza uno de los pensadores-guías de nuestro tiempo; la conclusión a que, en su reciente y notable ensayo "El ocaso de las revoluciones", arriba Ortega y Gasset, después de un prolijo y atento examen del estado actual de nuestra civilización. Por vía de comparación, que aspira a ser probatoria, el filósofo español ha incursionado, con la penetración de un espíritu dotado de sensibilidad histórica, por Grecia y Roma.<sup>1</sup> Merced a este procedimiento comparativo ha logrado destacar en estas civilizaciones fenecidas etapas semejantes o idénticas a las recorridas por la nuestra. De aquí concluye que las que aún tiene que recorrer la civilización occidental no pueden diferir de las que se dieron en Grecia y Roma. De acuerdo a este itinerario predeterminado de nuestra civilización decadente, el idealismo revolucionario no ha sido nada más que un estado transitorio, una de las estaciones del camino recorrido.

El criterio que guía a Ortega y Gasset, en su estudio histórico-filosófico, no es otro que el sustentado por Oswald Spengler en su obra **Der Untergang des Abendlandes**.<sup>2</sup> Según estos ideólogos, el Occidente se encuentra en una encrucijada dantesca, camino de la decadencia y de la muerte.

Si la civilización occidental marcha fatalmente a su extinción —presupuesto del spenglerismo en boga— no es difícil para estos "pensadores de la decadencia" ver ciertas manifestaciones y estados anímicos de la época actual "ocazos" parciales que confirman la tesis general. Aunque en el caso de Ortega y Gasset es, quizás, la idea general —acuñada por Spengler— la que lo induce a una conclusión parcial: el ocaso de las revoluciones.

Nosotros no entraremos a analizar y discutir las afirmaciones "intuitivas" de Oswald Spengler. Ya la crítica ha evidenciado, en los

1 [Nota editorial: José Ortega y Gasset, "El ocaso de las revoluciones", **Estudios filosóficos: el tema de nuestro tiempo; el ocaso de las revoluciones; el sentido histórico de la teoría de Einstein**, Madrid, Espasa-Calpe, 1923].

2 [Nota editorial: Oswald Spengler, **Der Untergang des Abendlandes**, Munchen, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1921].

distintos aspectos, la inconsistencia de su doctrina. Tenemos por bien observados los hechos que tan sugestivamente consigna Ortega y Gasset. Pero desde Spengler y los que, como el filósofo español, participan de su trágica visión afirman dogmáticamente, nosotros, escudados en un criterio que se ajusta estrictamente al estado actual de los conocimientos humanos, nos permitimos dudar. Ante estos desbordes del utopismo profético, formulamos una interrogación bien legítima.

El espíritu revolucionario atraviesa, sin duda, una onda crisis. Es, en gran parte, consecuencia de las necesarias rectificaciones —tarea en que está empeñada nuestra época— de los postulados absolutos de la ética idealista —la norma había presionado demasiado a la vida deformándola: y ésta ha reaccionado, subvirtiendo valores. Debemos, pues, reconocer que el hombre contemporáneo, conmovido por esta transformación, se debate en un estado de incertidumbre. No obstante, comprende que, desviándose de la ruta que traían las generaciones anteriores, tendrá que buscar nuevo y más seguro rumbo para sus anhelos.

Después de haberse precipitado impetuosamente en la guerra y la revolución, la humanidad occidental acusa un notable descenso en sus vitales pulsaciones. Ha corrido, en vano, tras utópicas aventuras y la decepción y el cansancio la han postrado, predisponiéndola para el servilismo.

El alma, por hacer apurado quiméricos afanes, se siente desilusionada. No cerremos los ojos a este trance de desilusión; pero tampoco, pretendiendo ingenuamente leer en el porvenir, dominio que siempre nos será desconocido, queramos ver en tal estado algo semejante a la tristeza que embarga al alma individual cuando presente la muerte inevitable.

Frente a las arriesgadas “predicciones históricas”, que por explicar demasiado no explican nada, cabe, y es necesaria, una explicación más modesta, de valor relativo, es decir, que no exceda los límites de la experiencia humana. Nosotros, desde luego, no la intentaremos aquí. Aludiendo a una cuestión fundamental, queremos limitarnos a señalar, en contra de lo que sostiene Spengler, la necesidad de restablecer una finalidad para la historia. Uno de los más penetrantes y eficaces críticos de la teoría spengleriana, Kurt Sternberg, justamente hace notar que el autor de **La decadencia de Occidente** tiene razón cuando protesta contra el modo de interpretar la historia, que consiste “en dar a las propias convicciones políticas, religiosas y sociales”.<sup>3</sup> Pero a renglón seguido, objetando a Spengler, Kurt Sternberg escribe estas exactas palabras:

---

3 Kurt Sternberg, “Die philosophischen Grundlagen in Spenglers ‘Untergang des Abendlandes’”, **Kant-Studien**, V. 37, 1922, pp. 101-137.

Si bien no se puede considerar la historia de acuerdo a un sentido y fin subjetivos, se la puede considerar —y esto debe hacerse, si se la quiere comprender— según un sentido y fin objetivos. Pero este sentido y fin objetivos de la historia no podemos buscarlos más que en la idea de la humanidad civilizada.

Porque hoy se acusa una variación en el curso de la historia —hecho que no se puede negar— no nos es dable ver en este fenómeno uno de los signos de la supuesta decadencia. El alma se siente desilusionada, esto es todo. Después de haber desarrollado un esfuerzo enorme, que en su mayor parte se gastó en el vacío, ha experimentado un aflojamiento en sus íntimos resortes. Tras el ímpetu idealista ha venido el desaliento; mas también es la hora de las rectificaciones vitales.

Frente a las agoreras e inconsistentes “profecías” abrimos una interrogación: ¿En nombre de qué ciencia, de qué presunta “morfología de la historia universal” —verdadero basilio de la teoría spengleriana— se puede afirmar que no está reservada una primavera más para la planta humana? ¿Quién puede asegurarnos que no vendrá una nueva floración de los ideales?

Pensamos, al contrario, que nada nos prueba que el alma occidental haya agorado ya todas sus posibilidades. El porvenir, tal vez, irá descubriendo a nuestra curiosidad y afán creador, en un ámbito humano mejor explorado, nuevos motivos de esperar, de dudar, de vivir, de perfeccionarnos. El hombre, dilatando su propio paisaje, se planteará, con más intensidad quizás, los grandes problemas del mundo y de la vida, y todos aquellos que atañen directamente a su naturaleza moral. Nuevos tiempos engendrarán preocupaciones aún no sentidas, y problemas nuevos —fermentos de vida— se insinuarán a su sensibilidad agudizada, enriquecida y siempre despierta.

La humanidad ha vivido la tensión del arco. Disparó la flecha de su anhelo; pero tiraba por elevación, y el blanco estaba lejos ha hecho, alucinada por el blanco lejano —la imagen de sí misma, sublimada por la inquietud de una perfección inaccesible.

Carlos Astrada

[Córdoba n° 8, Córdoba, 20/09/1923, pp. 1-2. Compilado, junto a “La *Real-politik*: de Maquiavelo a Sengler” y “Conceptos: ideal y vida”, en **La *Real-politik*: de Maquiavelo a Spengler**, Córdoba, Estudio Gráfico Biffignandi, 1924].

## Jorge Simmel

El autor del sustancioso ensayo que va a leerse —una de las últimas manifestaciones de la interesante y original labor especulativa de este pensador sutil y profundo— no es, en el estricto sentido, un filósofo sistemático. Su obra, múltiple y vasta, es, ante todo, la expansión de un alma rica y sensible, inclinada a la meditación de las cuestiones trascendentales, en cuyo penetrante análisis sentimos ondular el pensamiento vivo del filósofo, que ignora lo que es una detención en el camino de la investigación, y que, por lo mismo, no ha caído en el anquilosamiento que comportan las pretendidas conclusiones definitivas. Por eso no es extraño que su obra, obedeciendo al acicate de pensamiento tan dúctil y atrevido, se proyecte, en una serie de novedosos puntos de vista, de valiosas y sugestivas observaciones, a las diversas esferas de la cultura, a los distintos problemas de carácter filosófico, ya de la sociología y de la moral, ya de la metafísica y del arte.

Analista de singular agudeza, y criterio amplio y depurado, no se preocupa por la solución de los problemas que enfoca su vigoroso pensamiento, sino que prefiere ahondar su contenido, destacando hipótesis, ideas, intuiciones. Nada más lejos de todo dogmatismo que el pensamiento de Simmel. Ningún concepto cristalizado intercepta su libre y ágil movimiento. Con razón dice un crítico francés que “leyendo los análisis de Simmel se tiene, frecuentemente, la impresión que éste se mueve con una flexibilidad, por otra parte, maravillosa, en el plano de las verosimilitudes”. Del porqué de su aversión a las cristalizaciones dogmáticas, a los principios ya estereotipados, a las líneas inflexibles de pensamiento, y de su peculiar actitud filosófica dan clara cuenta sus propias palabras:

No se trata de considerar qué clase de contenido sería el de la filosofía, sino cuál sería su forma; no se trata de diferencias entre los dogmas, sino de la unidad del movimiento del pensamiento, que subsiste a través de todas las diferencias, hasta que éstas, fijándose en un dogma, interceptan toda comunicación con los puntos de cruzamiento de todos los caminos filosóficos, y se aíslan, por consiguiente, de toda participación en la riqueza de las posibilidades de movimiento. La filosofía sólo en tanto que actitud del espíritu puede ser apropiada a la cultura filosófica, porque ella no obliga al espíritu a atenerse a una línea determinada por un concepto; ella lo conduce al lecho que contiene todas las líneas posibles de la filosofía, y es con ella solamente que el filósofo podrá verdaderamente profundizar la totalidad de la existencia.

Para él “la filosofía no es un contenido cualquiera de saber o de creencia existente por sí mismo, sino que es una forma funcional, una manera de concebir las cosas y de comprenderlas en su interioridad”; es “como un movimiento que, partiendo de diferentes puntos de la superficie, puede llevar en direcciones completamente diferentes, con tal que ella alcance cada vez, en su interpretación y combinación de los fenómenos, un grado determinado de profundidad”. Consecuente con esta manera de concebir la filosofía, se explica que la posición de Simmel entrañe un relativismo casi extremo.

Podemos decir que Simmel sacrificó, en su obra, la unidad de sistema, que le hubiera sido fácil lograr dada su gran aptitud filosófica, a la unidad viva de su pensamiento. De aquí que su producción intelectual sea, quizás, fiel expresión de su espíritu curioso e inquisitivo, que se afanaba tras nuevos desarrollos, que trataba de conquistar inusitados puntos de vista —posiciones siempre interinas sobre las perspectivas indefinidas del pensamiento y de la vida, constantemente renovadas.

Simmel fue un hereje para la ortodoxa filosofía profesional, la filosofía oficial que tan enérgicamente fustigara Schopenhauer. No es para asombrarse, entonces, que la Universidad de Heidelberg no le franqueara sus puertas, en calidad de profesor ordinario, y que, por este hecho, Georg Simmel, hasta su muerte, relativamente reciente, haya sido un simple profesor extraordinario. No obstante, su aporte a la cultura filosófica del siglo XIX, y de nuestra época, es bien valioso. No en vano se lo puede señalar, ateniéndonos a la fuente en que buscó inspiración, como el representante legítimo y de mayor significación de la filosofía “que —son sus palabras— vive en el espíritu de una época en el estado de indicación, de fragmento, de presentimiento o de fundamento metafísico aún no formulado”; filosofía de la cual la sistemática no es más que una forma especial.

Carlos Astrada

[Introducción a Jorge Simmel, **El conflicto de la cultura moderna**, traducción de Carlos Astrada, Córdoba, Sección de librería y publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Córdoba, 1923, pp. 5-8].

# EN TORNO A LA FILOSOFIA DEL HOMBRE QUE TRABAJA Y QUE JUEGA

(de EUCENIO D'ORS)

## PRAGMATISMO Y ERTETISMO

Hemos visto ya cómo la lógica biológica de Eugenio d'Ors toma una marcada orientación pragmatista. Ahora bien, la finalidad práctica propia, según él, de la ciencia, o sea lo que de trabajo hay en ella, d'Ors la neutraliza otorgando también a la ciencia una parte de actividad superflua, sin fin útil, o sea de juego. Así surge su filosofía del hombre que trabaja y que juega que, pretendiendo haber superado el pragmatismo, después de haberse aprovechado de sus resultados críticos, nos habla de un "nuevo intelectualismo", de una síntesis filosófica, operada según la armonía, en que se retorna — después del paréntesis pragmatista — la tradición intelectualista que caracteriza a la filosofía occidental.

Al abordar, mediante un somero examen crítico, el "nuevo intelectualismo" de la Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega cabe formular, como punto de partida de nuestras reflexiones, la siguiente pregunta: ¿Entraña realmente una superación del pragmatismo la posición filosófica del Hombre que Trabaja y que Juega? Eugenio d'Ors nos dice: "el intelectualismo a que aspiramos es post-pragmático y tiene en cuenta el pragmatismo". Su manera de concebir la ciencia, de acuerdo a la "ley de la economía", de Mach, es la propia del pragmatismo. Pero no todo es trabajo en la constitución de la ciencia; hay algo que escapa a la ley del menor esfuerzo, y es lo que de juego hay en ella. Según d'Ors esta actividad super-

flua, que se emplea libremente, proviene de un exceso de energía. "Es nos dice, un elemento de libertad, de belleza, de vida. Así nuestra Epistemología" (Antología, pág. 130). Como vemos d'Ors ha querido borrar el sello pragmatista de su concepción de la ciencia, atribuyendo a ésta un elemento artístico. En este punto surge una objeción a la teoría de d'Ors, objeción que reputamos fundamental. Al pretender echar las bases de su Epistemología "con una gran parte de Estética" parece identificar el objeto de la ciencia con el arte, desvirtuando así la naturaleza de la primera introduciendo, en la esfera que le es propia, un elemento estético, extraño a su actividad; lesiona a su vez los derechos del Arte mediante la intrusión en su dominio de una noción de necesidad, de la "ley de la economía"; elemento ajeno por completo a este dominio y que pugna con la libertad que está en la esencia misma de la belleza, como objeto peculiar de la actividad estética de la conciencia.

D'Ors ha tomado la noción de "juego" de Kant, a través de la Estética de Schiller, pero alejándose de este porque considera que su teoría es "un tanto injusta respecto a la noción de necesidad, que debería entrar también en la

definición del Arte, ya que éste no deja de estar, a su manera, sometida a la ley de la economía" (Ant., pág. 45). Haciendo ligeros paréntesis a nuestras consideraciones de índole general enfocamos más de cerca el anterior concepto de Xenius. Schiller jamás podía involucrar en su doctrina estética la noción de necesidad; primero porque había partido de Kant y conocía a fondo su filosofía, estando en esta perfectamente delimitadas las esferas de la Ciencia y del Arte, y precisados, con forma inconfundible, los peculiares objetos de las respectivas actividades; en segundo lugar porque siendo Schiller un poeta de estirpe, cuya vida de artista creador respiraba un acendrado culto por la soberana belleza, tenía que campar por los fueros de ésta no consintiendo que la empañase un elemento extraño a su esencia. Si a Schiller se le hubiese ido con un concepto del Arte, cual el enunciado por d'Ors, seguramente "el kantiano entre los poetas" habría protestado por considerarlo un atentado a la libertad e inalterable majestad de la belleza, de esa belleza que ha cobrado vida eterna en sus estrofas, y que él tan bien, ha sabido realzar en "la educación estética del hombre". Por otra parte, aunque el Arte, en lo que res-

## LA QUE COMPRENDE...

Con la cabeza negra caída hacia adelante  
Está la mujer bella, la mediana edad.

Artículo con el que Astrada les presentó a los anarcobolcheviques las inconsistencias de la metafísica de Eugenio d'Ors.

Fuente: Carlos Astrada, "En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors): Pragmatismo y estetismo", *El Trabajo* n° 21, 25/09/1921, Hemeroteca del CeDInCI, Buenos Aires.

**V**  
**ARTÍCULOS (1924-1927)**



## El juicio estético

### I

La modernidad de la Estética ya es un concepto definitivamente asentado por el pensar filosófico.

El arte, anterior a la ciencia en la vida del espíritu humano, y más o menos coetánea de la moralidad, no fue reconocida como actividad independiente de la conciencia, distinta del conocer y del obrar, hasta que, en la época moderna, Kant le diera fundamentación sistemática.

La antigüedad no reconoció la independencia del arte. La reflexión de sus filósofos, a partir de Sócrates, no obstante significar un valioso aporte de indicios y observaciones a la discusión del tema estético, no supo plantear, refiriéndolo a la unidad de la conciencia, el problema filosófico de la belleza.

Si bien es cierto que Platón fijó algunos de los elementos de la Estética y afirmó el carácter intuitivo de la idea de lo bello, en contra de la opinión que la concebía como simple copia, sin embargo, no asignó al arte, como actividad original del espíritu, una esfera independiente. De aquí que en el pensamiento platónico se opere una dilución de la idea de lo bello en la de lo verdadero y lo bueno. La Estética, carente de legalidad, quedaba así supeditada a la ciencia y a la Ética. Aún más, Platón excluye al arte de entre las funciones elevadas del espíritu; lo expulsa de la parte racional del ánimo para relegarlo, como producto impuro, a la sensual.

Fiel a este criterio, el filósofo de los diálogos, en contradicción con el grande artista que alentaba en él, pronuncia la excomunión radical, al echar las bases ideales de su **República**.

El pensamiento de la antigüedad encaminó mal, pues, sus reflexiones sobre el problema estético. Ignorando el alcance y naturaleza de la cuestión, estas consideraciones se suceden, sin resultado apreciable, desde la negación radical de Platón hasta la concepción mística de Plotino, en la que, por primera vez, lo bello y el arte se identifican.

Plotino aparta de la idea de lo bello todo contenido sensible y afirma resueltamente su espiritualidad. Este punto de vista señala un progreso respecto a la concepción de Platón. La belleza es la manifestación de la Divinidad, de la Idea. El arte no es una imitación de la naturaleza, sino que, a la inversa, el producto artístico y los objetos naturales bellos son copia del arquetipo existente en el espíritu.

En la doctrina de Plotino, el arte parece desprenderse como una nueva esfera, pero, en definitiva, lo bello viene a reposar, como sobre su base natural, en el bien —el valor de los valores—, con el que se compenetra. El arte nos pone en relación con lo Absoluto, con el Sumo Bien. De este modo la belleza trasciende del arte para propender, como la verdad y el bien, a la unión del hombre con *el todo*.

Necesario nos es llegar a la época moderna para encontrar, en el período que va de Leibniz a la filosofía crítica, algunos atisbos de importancia sobre la naturaleza del fenómeno estético. Señalaremos escuetamente las etapas de esta perquisición hasta la elucidación definitiva por Kant. Así se destacará en plena luz la originalidad y valor filosófico de la fundamentación kantiana.

Leibniz asigna a los fenómenos estéticos un conocimiento confuso. Sitúalos en una posición intermedia (dentro de la graduación que establece en la cognición), entre el deleite sensual y el conocimiento intelectual. “Los placeres de los sentidos —nos dice en sus **Principios de la Naturaleza y de la Gracia**— se reducen a placeres intelectuales, confusamente conocidos”. Esta concepción intelectualista implica un pequeño avance, puesto que en ella parece barruntarse la existencia de un principio lógico como fundamento del placer estético.

Baumgarten fue el primero que empleó la palabra *Estética* para designar una ciencia especial cuyo objeto son los fenómenos sensibles. Con esta denominación abarcó, aunque, sin fundarlas en principio alguno ni reducirlas a unidad sistemática, las investigaciones dispersas sobre lo bello, y reclamó para la Estética, como ciencia del conocimiento sensible, un lugar aparte entre las demás ciencias. Pero los fundamentos de la nueva ciencia no surgen de la *Estética* de Baumgarten, quien no avanzó, en su indagación, más allá de Leibniz.

Herder, discípulo de Baumgarten, proclamó la dignidad del arte, impugnando asimismo la opinión que colocaba a la Estética por debajo de la Filosofía. Afirmó que una teoría de lo bello debía necesariamente penetrar y abarcar todas las artes; pero, para que esta teoría pudiera instaurarse, consideraba indispensable que la Estética adquiriese una más amplia elaboración, un mayor desarrollo en lo que atañe a los objetos y a su comprensión de la belleza.

Winckelmann, imbuido por el neoplatonismo, renovó el estudio del arte, liberándolo del principio de la incitación, que lo desnaturalizaba. El examen y la contemplación de la escultura griega le hicieron concebir el valor del ideal en la creación artística. Esto lo llevó a deslindar el dominio del arte del de la naturaleza y, al mismo tiempo, a reconocer la relación entre ambos. Sin embargo, debido a su escaso sentido filosófico, sus consideraciones teóricas y puntos de vista no son muy firmes. Con todo,

las reflexiones de Winckelmann no dejaron de influir en el pensamiento del autor de la **Crítica del juicio**.

## II

Reseñadas rápidamente las posiciones importantes que jalonan el proceso de la investigación estética, llegamos a la concepción kantiana, objeto de estas líneas.

Kant es el verdadero fundador de la Estética. El concepto de lo "sistemático", que había conquistado en el análisis de las facultades de conocer y de desear, lo llevó, según propia confesión, a buscar los principios *a priori* de la facultad del gusto (sentimiento de placer y dolor), poniéndolo en el camino de la tercera **Crítica**. Ésta vino a integrar el sistema de la filosofía, a completar, dándole simetría y unidad, la construcción kantiana. Así, entre el conocimiento y la moral encuentra su puesto el arte, como dirección autónoma de la conciencia.

Acertadamente dice Víctor Delbos que la **Crítica del juicio** "nos recuerda que, en Kant, el Crítico que 'aisla' las diferentes facultades y que 'limita' estrictamente el uso de los conceptos ha dejado subsistir al Filósofo que aspira a una concepción armoniosa del Todo, que sólo puede satisfacerse con una *Weltanschauung*"<sup>1</sup>. *Geistanschauung*, con más exactitud diríamos nosotros, desde que la doctrina de Kant no entraña una concepción del mundo, sino una concepción sistemática del espíritu, concebido éste como actividad productora de la cultura humana.

Las primeras reflexiones de Kant sobre el arte datan del periodo precrítico. En sus **Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime** trata, en forma amena y sin pretensiones teóricas, estas cuestiones, juntamente con otras de carácter psicológico, moral, etc. La doctrina de lo bello y del genio ya se insinúa en las lecciones de lógica y antropología, en las que Kant acostumbraba tratar temas estéticos. Pero sólo más tarde había de enfocar el problema con un propósito trascendental, para darle, en la primera parte de la **Crítica del juicio**, una solución sistemática.

¿Cómo llega Kant a esta solución, es decir, cómo se elabora, y con qué principios, la tercera **Crítica**? Las dos primeras abordan los conceptos de naturaleza y libertad, fundamentando el conocimiento y la moral. Pero, como la ciencia y la moralidad, también es el arte un hecho que necesita fundamentación y que, por tanto, ha de ser referido, como realidad cultural, a la conciencia, que lo ha producido.

1 Víctor Delbos, "Les Harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger", *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 12, n° 3, París, mayo de 1904, pp. 551-558. Número consagrado al centenario de la muerte de Kant.

Si la actividad estética, el arte, es una dirección original de la conciencia, necesariamente debe corresponderle una esfera cultural independiente, al igual que las que les son reconocidas a la actividad cognoscitiva y a la práctica.

Establecidos los principios *a priori* de estas dos últimas direcciones, o sea de las "facultades" de conocer y de desear, en el lenguaje kantiano, faltaba encontrarlos, también, para la dirección que se origina en el sentimiento, para la "facultad" que Kant designa con el nombre tradicional de "sentimiento de placer y dolor". Porque "entre la facultad de conocer y de desear está el sentimiento del placer, así como entre el entendimiento y la razón está el juicio".<sup>2</sup>

Ante todo, tengamos presente que Kant, como lo declara precisamente, encara el problema con "una intención trascendental". Esto quiere decir que en su investigación prescinde, por ser inadecuado, del método psicológico. Para lograr, pues, esta tercera fundamentación, aplica el mismo método que le permitió, en las dos **Críticas** precedentes, establecer los principios *a priori* de la ciencia y la moral. Y este método no es otro que el trascendental o crítico, distinto del psicológico, del lógico y del metafísico. Ya sabemos lo que para Kant significa "trascendental": "Llamo *trascendental* —nos dice en la **Crítica de la razón pura** (Introducción, VII)— todo conocimiento que en general se ocupe, no de *los objetos*, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea *posible a priori*". El método trascendental es —como subraya Natorp— rigurosamente *objetivo* y, "por consiguiente, se aparta *estrictamente* de todo *psicologismo*".<sup>3</sup> Así prevenidos, podremos eludir, en nuestro examen, todo equivoco psicologista, que, de sobrevenir, nos dificultaría la comprensión de la Estética kantiana.

Precisado el punto de vista, y compenetrados del carácter y del objetivo de la tarea realizada por Kant, podemos ya penetrar, seguros, en el análisis del Juicio estético. Máxime cuando hoy nos es perfectamente comprensible su doctrina estética, y ya sabemos a qué atenernos respecto al contenido y alcance de la misma, gracias a la excepcional labor interpretativa de Hermann Cohen, que en su importantísima obra **Fundamentación de la Estética de Kant** ha desentrañado el verdadero sentido de la Estética crítica haciendo extensiva a este dominio la aplicación del método trascendental. Después de la explicación de Cohen, que, puede decirse, ha *aclarado* y precisado la fundamentación de la primera parte de la **Crítica del juicio**, es fácil hacerse cargo de los conceptos esenciales de la doctrina estética de Kant.

\* \* \*

---

2 Immanuel Kant, "Introducción", **Crítica del juicio**, traducción de Manuel García Morente, Madrid, V. Suárez, 1914, p. 22.

3 Paul Natorp, **Kant und die Marburger Schule**, Berlín, Reuter, 1912, p. 6.

Si de un objeto decimos que es bello, hacemos un juicio de gusto. Al formularlo, relacionamos la representación, no con el objeto, sino con el sujeto, con el sentimiento que en éste despierta la belleza que hemos atribuido al primero.

¿Cómo se explica esta particularidad? Recordemos lo que Kant nos dice en el párrafo 1º: "El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*".<sup>4</sup> Efectivamente, la contemplación de una obra de arte provoca en nosotros una determinada reacción del ánimo; experimentamos una emoción peculiar. Pero esta modificación subjetiva no puede ser vinculada, en modo alguno, a lo lógico ni a lo ético. Por consiguiente, nuestra actitud ante el objeto que es causa de tal estado de espíritu es totalmente independiente de la que adoptamos en presencia de lo verdadero o lo bueno.

El juicio de gusto no es, pues, un juicio de *conocimiento*. En este último, la representación es referida, por medio del entendimiento, al objeto, en una palabra, se determina lógicamente el concepto del objeto. El primero, en cambio, refiere totalmente la representación al sujeto, a su sentimiento de placer y dolor; no añade nada al conocimiento que podemos tener del objeto.

El juicio de gusto tampoco es un juicio moral. Cuando juzgamos éticamente, nos es necesario considerar el objeto para relacionarlo con un determinado fin —relación ya presupuesta en el juicio moral. Esta finalidad, que es objetiva, consiste en la *perfección* del objeto, palabra con que definimos el ideal de la moralidad. El juicio ético, al referirse al objeto, como caso singular, a una ley universal implica un interés por la perfección del mismo. El juicio de gusto, al contrario, no tiene por fundamento fin determinado alguno. No encierra interés en la existencia del objeto; su base es puramente subjetiva.

La satisfacción que determina el juicio del gusto, o sea la emoción especial que la contemplación de los objetos del arte suscita en nosotros, es lo que designamos con el nombre de placer estético.

Lo que caracteriza la satisfacción o placer estético, diferenciándola de cualquier otra clase de satisfacción, es su desinterés. La satisfacción que nos proporciona lo bello es, pues, esencialmente desinteresada, es decir, se desentiende de la representación de la existencia del objeto. Reparemos en lo que Kant nos dice al respecto: "... Cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa algo a nosotros; o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la nueva contemplación (intuición o reflexión)". Y a continuación: "Se

4 Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 58.

ve fácilmente que cuando digo que un objeto es bello y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en lo que dependo de la existencia del objeto”.<sup>5</sup>

La satisfacción en lo bello es distinta de la que unimos a la representación de lo bueno. El juicio moral, como ya lo hemos visto, encierra un interés por la perfección del objeto, mientras que del juicio estético está ausente todo interés.

Asimismo, el placer estético, como estado sentimental, difiere del deleite de los sentidos. Éste va unido con interés. El agrado sensual hace que nos intereseamos en el objeto que lo ha producido, despierta en nosotros una inclinación por esta clase de goce.

En síntesis, la complacencia en lo bello está exenta tanto del interés de los sentidos, como del de la razón; es independiente del deleite sensual, y también de la satisfacción que nos proporciona la bondad de un objeto o de una acción. Es que el placer estético es meramente *contemplativo*.

Habiendo ya establecido que el juicio de gusto responde a una actividad distinta e independiente del conocimiento y la moralidad, y que el placer estético es un estado sentimental en que se origina una dirección peculiar de la conciencia, réstanos determinar su fundamento *a priori*.

¿Cómo el juicio de gusto, basándose exclusivamente en el sentimiento, puede poseer una universalidad y ser sintético *a priori*? Expongamos la fórmula de la fundamentación kantiana:

El desinterés, propio de la complacencia en lo bello, es, digámoslo así, el primer antecedente de la universalidad del juicio estético. Cuando ante una obra de arte sentimos la emoción de la belleza, exigimos que los demás experimenten, frente al mismo objeto artístico, idéntica emoción. ¿Cuál es la razón de esta exigencia? Oigamos a Kant:

Cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede juzgarlo nada más que diciendo que debe encerrar la base de la satisfacción para cualquier otro, pues no fundándose ésta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio el que juzga, completamente *libre* con relación a la satisfacción que dedica al objeto, ni puede encontrar, como base de la satisfacción,

---

5 Immanuel Kant, *ibid.*, pp. 59-60 (párrafo 2).

condiciones privadas algunas de las cuales sólo su sujeto dependa, debiendo, por lo tanto considerarla fundada en aquello que puede presuponer en cualquier otro.<sup>6</sup>

Así se explica por qué, no obstante ser la belleza un sentimiento del sujeto, un estado puramente subjetivo, hablamos de ella como si fuera una propiedad del objeto que disputamos como bello.

Pero la universalidad que pretende el juicio estético, al no fundarse en concepto alguno del objeto, no puede ser más que una universalidad subjetiva. Y de esta validez universal de carácter subjetivo no puede derivarse una validez lógica.

La universalidad estética, nos dice Kant, que se añade a un juicio ha de ser de una especie particular, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto *del objeto*, considerado en su total esfera lógica, sino que se extiende ese mismo predicado sobre la esfera total *de los que juzgan*.<sup>7</sup>

La universalidad subjetiva que Kant asigna al sentimiento estético no puede ser, por sí sola, la base de determinación del juicio de gusto, como sintético *a priori*. Precisamente aquí reside la dificultad de la cuestión. Hasta este momento sólo hemos logrado una determinación subjetiva del juicio estético, y ésta no basta.

¿Cómo nos explicamos que el juicio de gusto, cuyo contenido sólo es el estado sentimental del sujeto, sea universal, posea cierta objetividad? Es cierto que, al juzgar estéticamente, atribuimos la belleza al objeto, como si fuese una propiedad de éste. Mas esta objetividad es ilusoria y, como tal tendrá una existencia precaria hasta tanto le demos un fundamento más firme.

Este fundamento, en el que consiste el hallazgo de Kant, nos lo proporciona "la relación de las facultades de representar unas con otras". Si la base del juicio de gusto la hemos determinado subjetivamente, o sea sin un concepto del objeto, esta base ha de ser necesariamente, según Kant, "el estado de espíritu, que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras, en cuanto éstas refieren una representación dada al *conocimiento* en general".<sup>8</sup>

Las facultades de conocer —continúa Kant—, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en

6 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 71 (párrafo 6).

7 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 77 (párrafo 8).

8 Immanuel Kant, *ibid.*, (párrafo 9).

un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general. Ahora bien, una representación mediante la cual un objeto es dado, para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere la *imaginación*, para combinar lo diverso de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones.<sup>9</sup>

Esta referencia de la representación a “un conocimiento en general” hace que el estado de espíritu, dado en el juego libre y armónico de las facultades de conocer, sea universalmente comunicable.

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, *no* puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable...<sup>10</sup>

A esta altura de su investigación trascendental, Kant llega a una conclusión importantísima —y precisamente aquí la palabra *trascendental* justifica esta consecuencia, previniéndonos contra la objeción que surgiría, con todo fundamento, si se encarase este punto con un criterio de psicología genética—, que es la siguiente: El juicio, “meramente subjetivo (estético), del objeto o de la representación que lo da, precede, pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer”.<sup>11</sup>

De lo dicho se deduce que la capacidad universal de comunicación del estado del espíritu debe estar a la base del juicio de gusto, condicionándolo subjetivamente, y, por consiguiente, dar lugar a la complacencia en el objeto estético.

El libre *juego* de la imaginación y del entendimiento con referencia a un conocimiento en general, al determinar el sentimiento

---

9 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 81.

10 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 82 (párrafo 9).

11 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 83 (párrafo 9).

del sujeto, resuelve la “universalidad subjetiva”, que por sí sola no podía fundar la objetividad del juicio estético, en “capacidad universal de comunicación”. Merced a esta capacidad universal de comunicación, llega Kant a caracterizar el juicio de gusto como un *sentido común*, absolutamente diferente del entendimiento común, que también se lo suele llamar así. Este sentido común estético supone que los demás *deben* estar de acuerdo con nuestro juicio, que de este modo adquiere una “validez ejemplar”. Por esta razón se presupone una “norma indeterminada de un sentido común”, y que es tan sólo un principio de carácter regulativo. El sentido común estético, como característico del juicio de gusto, es, pues, un principio esencial, por cuanto crea la posibilidad de la enunciación de esta clase de juicios y, al mismo tiempo, condiciona su necesidad.

Si la “universal comunicabilidad” ha abonado la objetividad del juicio de gusto, definiéndolo como juicio, el principio de la *finalidad* le otorgará su carácter estético.

El *apriori* de la finalidad es el fundamento común de la estética y la teleología, razón que decidió a Kant a tratar juntos ambos problemas bajo el título general de **Crítica del juicio**, aunque el Juicio teleológico, como nos dice en el prólogo, “hubiera podido, en todo caso, añadirse a la parte teórica de la filosofía”.

Para mayor claridad en lo que respecta a este principio esencial de la estética kantiana, digamos, previamente, que hay dos clases de juicios: el *determinante* y el *reflexionante*. El primero subsume lo particular en lo universal (la ley), que es dado, mientras el segundo, dado lo particular, debe encontrar, a base de éste, lo universal. Ahora bien, “la finalidad es un particular *concepto a priori* que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante”.<sup>12</sup> En este último debemos distinguir, también, dos clases: el *estético*, y *teleológico*. La finalidad que concebimos para la naturaleza difiere de la finalidad estética. El juicio teleológico establece una referencia a objetos y, por consiguiente, encierra una finalidad objetiva, que no puede darse en el juicio estético, por cuanto éste aleja de sí todo concepto del objeto. La finalidad estética sólo se refiere al estado sentimental, es enteramente subjetiva.

Lo que constituye el fundamento *a priori* del juicio de gusto, lo que lo determina, es “nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, por conveniente, la nueva forma de la finalidad en la representación”.<sup>13</sup> El juicio estético es, pues, puramente formal; no existe en él un fin determinado y material, sino la “nueva forma de la finalidad subjetiva”. Por lo tanto, la finalidad estética, la belleza, es una “finalidad sin fin”.

12 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 26 (Introducción, III).

13 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 89 (párrafo 11).

En síntesis, el "idealismo de la finalidad" es el principio *a priori* del juicio estético, su supuesto básico.

De modo que en el sentimiento se funda una dirección original de la conciencia, creadora de una nueva esfera de la cultura: la esfera del arte, el mundo de la belleza. Pero la belleza no es nada más que una emoción —aunque, como lo hemos visto, alcance validez universal—, un estado de espíritu suscitado por los objetos estético.

Cabe, entonces, inquirir qué elementos contribuyen a dar vida a este sentimiento, es decir, cuál es el contenido del arte.

Sólo en dos direcciones la conciencia crea contenido, y estas se concretan en la tarea de la ciencia y en la exigencia de la moral. Fuera de naturaleza y moralidad, no existe, para la actividad consciente, otro objeto. Pues bien, con estos dos elementos forja la dirección estética el mundo inefable de la belleza. Naturaleza y moralidad, transformados por la síntesis creadora del genio, serán el contenido de la esfera del arte.

Kant establece claramente que la naturaleza tiene su parte, como elemento constitutivo, en el sentimiento estético. Pero, para que la naturaleza sea contenido del arte, ha de experimentar una elaboración, se requiere que previamente ella sea transformada. Merced a esta transformación, la simple naturaleza llega a ser objeto estético, producto bello. Es que "la imaginación (como facultad de *conocer* productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da".<sup>14</sup> Los objetos naturales son bellos en la medida en que nos parecen productos artísticos, y, a su vez, las obras del arte tendrán, para nosotros, un significado estético si se nos manifiestan como si fueran productos de la naturaleza. Kant ha expresado esta exigencia de una recíproca transformación de los conceptos de naturaleza y arte: "La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo, parece naturaleza".<sup>15</sup>

Mas tengamos presente que esta segunda naturaleza, creada por la imaginación con elementos suministrados por la verdadera, no es ya naturaleza muerta, sino naturaleza viva. Kant acentúa este carácter de la obra artística, al decirnos: "En un producto del arte bello hay que tomar conciencia de que es arte y no naturaleza; sin embargo, la finalidad en la forma del mismo debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la nueva naturaleza".<sup>16</sup> Y es

---

14 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 249 (párrafo 49).

15 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 236 (párrafo 45).

16 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 235 (párrafo 45).

debido a esto que nos hacemos la ilusión de que la obra de arte es algo vivo, concibiéndola como una individualidad única.

Si Kant ha visto claramente que la naturaleza entra a constituir el sentimiento estético, en cambio, no sucede lo mismo en lo que atañe a la moralidad, a la que parece no considerar parte integrante de aquel, aún más, excluirla como tal. De aquí que en su doctrina estética resulte equívoco el papel asignado a la moralidad, y, como consecuencia, que la relación de ésta con el arte sea, ya del todo externa, ya de índole tal que llega a desvirtuar el carácter estético del juicio de gusto.

Este concepto erróneo induce a Kant, cuando formula la teoría del ideal de la belleza, a afirmar que este ideal "consiste en la expresión de lo moral", llegando, por este camino, a la conclusión de que "el juicio según una regla semejante no puede nunca ser puramente estético y que el juicio según un ideal de la belleza no es un simple juicio de gusto".<sup>17</sup>

Semejantes afirmaciones parecen negar la independencia del juicio estético, aproximándolo al juicio moral. La confusión aumenta y se acentúa cuando Kant, entra a considerar la belleza como símbolo de la moralidad. Así nos dice que "lo bello es el símbolo del bien moral, y sólo también en esta consideración place".<sup>18</sup>

Esta oscuridad y deficiencia del texto kantiano respecto al papel que juega la moralidad, al igual que la naturaleza, como contenido del sentimiento estético, han sido salvadas por la interpretación de Hermann Cohen, que también ha arrojado luz definitiva sobre esta parte de la Estética crítica. Cohen ha mostrado que la moralidad tiene parte esencial en la creación artística. Naturaleza y moralidad, pues, son el contenido mismo del sentimiento estético. El arte, con estos dos elementos, realiza una síntesis original, crea un tercer producto, que no es naturaleza ni moralidad. En este nuevo producto, la naturaleza aparece como moralidad, y la moralidad como naturaleza; pero no ya con la realidad que tenían en un principio, como materia prima, sino como nuevos pensamientos.

Definido el carácter del juicio de gusto y determinado su principio *a priori*, nos limitaremos a consignar someramente los restantes conceptos, que se desprenden del núcleo sistemático de la Estética kantiana:

La *idea normal* estética es "una intuición individual (de la imaginación) que representa la común medida del juicio del hombre".<sup>19</sup>

17 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 114 (párrafo 17).

18 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 317 (párrafo 59).

19 Immanuel Kant, *ibid.*, pp. 109 y 112 (párrafo 17).

Esta idea normal es un término medio extraído de la experiencia mediante la comparación de los individuos u objetos de una especie particular. Ella es "solamente la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza"<sup>20</sup>, y no el *prototipo* total de la belleza en una especie determinada; es decir, que sólo vale como regla técnica.

El *ideal de la belleza* es, para Kant, "la representación de un ser individual como adecuado a una idea".<sup>21</sup> Desde el momento que no puede darse una regla objetiva del gusto, es necesario considerar algunos productos de éste como *ejemplares*. Por consiguiente, "el modelo más elevado, el prototipo del gusto, es una nueva idea".<sup>22</sup> Esta carencia de un principio objetivo nos obliga a entronizar un ideal de la belleza, que vale como prototipo del gusto.

La determinación de este ideal implica la previa distinción de dos clases de belleza: belleza libre y belleza adherente. "La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según éste".<sup>23</sup> De esto se sigue que el juicio de una belleza adherente no es puro, al contrario del que formulamos sobre una belleza libre (Flores, dibujos a la griega, etc.). En esta última no podemos encontrar un ideal, porque carece de fin. De modo que sólo lo hemos de buscar en la belleza adherente, y, dentro de ésta, prescindiendo de los objetos que poseen un fin indeterminado. Solamente el hombre, que posee en sí el fin de su existencia, "es el único capaz —concluye Kant— de un ideal de la *belleza*".<sup>24</sup>

*Idea estética* es, según Kant, una representación de la imaginación a la que no es adecuado ningún concepto, "y que por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible".<sup>25</sup> Tales representaciones de la imaginación llámense *ideas* porque, como las ideas de la razón, van más allá de los límites de la experiencia. Pero se distingue la *idea estética* de la *idea de la razón* en que esta última es, inversamente, un concepto al que no le es adecuado ninguna intuición. Las ideas estéticas son producto del genio.

"*Genio* —define Kant— es la *capacidad espiritual* innata mediante la cual la naturaleza da la regla al arte".<sup>26</sup> En consecuencia, sólo las bellas artes son artes del genio. Éste se manifiesta como facultad de expresión de las ideas estéticas.

Si lo bello es el sentimiento engendrado por el libre juego de la imaginación y el entendimiento, lo *sublime* es el sentimiento que resulta

20 Immanuel Kant, *ibid.*, pp. 109 y 112.

21 Immanuel Kant, *ibid.*, pp. 108 y 107 (párrafo 17).

22 Immanuel Kant, *ibid.*, pp. 108 y 107 (párrafo 17).

23 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 103 (párrafo 16).

24 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 109 (párrafo 17).

25 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 249 (párrafo 49).

26 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 237 (párrafo 46).

de la concordancia de la imaginación y la razón. Tanto lo bello como lo sublime presuponen un juicio reflexionante. El rasgo común de ambos es que placen por sí mismos. Se diferencian entre sí en que mientras lo bello “se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma”.<sup>27</sup>

Kant distingue el *sublime matemático del sublime dinámico*. El primero se refiere a las magnitudes. En la apreciación estética de éstas existe un máximo y éste, “cuando es juzgado como una medida absoluta por encima de la cual no es posible ninguna subjetiva mayor (para el sujeto que juzga), entonces lleva consigo la idea de lo sublime”.<sup>28</sup>

El *sublime dinámico* se relaciona con la naturaleza. Ésta, “considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es *dinámico sublime*”.<sup>29</sup> Cuando adquirimos conciencia de que espiritualmente somos superiores a la naturaleza, oponiendo victoriosa a la necesidad de sus leyes nuestra libertad, se da, en nosotros, el sentimiento de lo sublime dinámico.

*División de las artes.* Kant clasifica las artes de acuerdo a los medios de expresión: *palabra, gesto y sonido*. Por consiguiente, hay tres clases de bellas artes: artes de la palabra, de la forma y el arte del *juego de las sensaciones*. La *oratoria* y la *poesía* pertenecen a la primera. A la segunda, la *plástica* y la *pintura*. El arte del *bello juego de las sensaciones* comprende la *música* y el arte de los colores.<sup>30</sup> Esta división es tan sólo un esquema provisorio y, como el mismo Kant advierte, no debe juzgarse “como teoría ya planteada”.

La doctrina estética de Kant tiene, sin duda, aparte de su significado histórico, un valor actual, en la medida en que asimismo la posee el sistema del criticismo filosófico, que ella integra.

Discernir qué elementos persisten de la Estética kantiana, señalar su influjo en el pensamiento estético contemporáneo, y destacar las rectificaciones o modificaciones de sus conceptos, provenientes de la especulación posterior en este dominio, es la tarea de un examen crítico, que está fuera de nuestro propósito.

Tengamos tan sólo presente que la Estética crítica, por haber formulado la ley de la creación artística, afirmando así la independencia y la dignidad del arte, tiene un valor permanente. En este sentido, precisamente en virtud de su carácter normativo, es una conquista definitiva. Desde luego, a partir de la etapa que marca la aparición de

27 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 129 (párrafo 23).

28 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 141 (párrafo 26).

29 Immanuel Kant, *ibid.*, p. 150 (párrafo 28).

30 Immanuel Kant, *ibid.*, (párrafo 51).

la **Crítica del juicio**, la Estética ha avanzado mucho, ha conquistado nuevos puntos de vista, ampliando considerablemente su campo de investigación y, por ende, sus objetivos.

Las concepciones estéticas, siguiendo el proceso del pensamiento filosófico, han sufrido, como es natural, la influencia de los distintos sistemas que se han sucedido, particularmente en Alemania, en el transcurso del siglo XIX. La Estética recibió un gran impulso de la filosofía romántica (Schelling, Hegel), llegando a ser, con ésta, una metafísica idealista. Y todavía continúa desarrollándose en la dirección que le imprimió el positivismo. En este respecto, ahondando en la psicología del placer estético, se ha enriquecido con hallazgos verdaderamente valiosos.

Actualmente, dos principales tendencias estéticas se disputan el predominio. La que considera a la Estética como ciencia *normativa*, y la que sólo la concibe como ciencia *descriptiva*. En Alemania (donde la investigación estética ha alcanzado gran difusión y rendido abundantes frutos), las posiciones extremas, en ambas tendencias, están representadas, respectivamente, Johnas Cohn, que se atiene a Kant, y E. Meumann.

La importancia del punto de vista normativo está evidenciada en el hecho, por demás significativo, de que la tendencia descriptiva no ha podido desecharlo en absoluto. Así tenemos, que la mayor parte de los cultores de la Estética psicológica —incluida en dicha tendencia— afirman el carácter *normativo* de la Estética. Algunos, como Volkelt, le asignan dos fundamentos, uno *descriptivo*, y otro *normativo*. Otros, como Lipps (el principal representante del psicologismo), sin rechazar el criterio normativo, sostienen que la Estética es, ante todo, una ciencia *descriptiva*.

En síntesis, merced a la pugna de estas dos tendencias, que, en el fondo, son complementarias, se destaca claramente la persistencia y validez del punto de vista normativo, como fundamento de toda Estética.

Carlos Astrada

Córdoba, Julio de 1924.

[**Valoraciones** n° 4, La Plata, agosto-septiembre de 1924, pp. 47-61].

## Tangentes a la relatividad (Comentarios de un profano sobre la conferencia de Einstein)

### La multitud "relativista"

Quien haya asistido ayer a la conferencia de Einstein, habrá podido apreciar el efecto de la relatividad en una multitud agnóstica y entusiasta... Era una muchedumbre de "relativistas" turbulentos y... confiados en su absoluta capacidad de comprensión ultra-relativista.

Se abrió el salón de actos y aquello fue una verdadera avalancha. Había transcurrido un segundo, y en el recinto ya no cabía ni un alfiler. De pie sobre los asientos, encaramados en el púlpito sacro, barroco y malo, apretujados en las puertas, los "relativistas", ávidos de ciencia y de milagro, querían escuchar a Einstein. ¿Sólo escucharlo? Querían verlo, tocarlo, participar durante un instante de su gloria, aunque sólo fuese por aproximación... física (de una física nada relativa y sí muy fácil: empujones, apretujones, exclamaciones, bullicio, etc.).

### Causas de este fenómeno

Propongamos para este hecho dos explicaciones, dejando que el lector se decida por la que le parezca más conveniente:

#### 1° La creencia en Einstein.

Un eminente hombre de ciencia británico, el químico Haldane, considera que la enorme popularidad de Einstein finca en que éste es tenido por las multitudes, propensas a lo milagroso y estupefaciente, por mago. Según Haldane, tienen que creer en Einstein y admirarlo religiosamente, porque su teoría ya ha encontrado confirmación en los cielos. Para la eterna credulidad colectiva, el autor de la teoría de la relatividad es un astrólogo más.

#### 2° Escepticismo einsteniano.

El propio Einstein, como víctima paciente y propiciatoria de su descubrimiento genial, explica de otro modo el caso.

Hombre fino y, sobre todo, escéptico respecto a la capacidad de comprensión de las multitudes "relativistas", piensa que la gente que concurre a sus conferencias lo hace, en su gran mayoría, "**pour voir la bête**", según sus propias palabras. Es que para la multitud todo es espectáculo, siempre está en las gradas. Pero es el caso que **la bête** es una objetivación del yo multitudinario. Es una perspectiva enteramente subjetiva...

## **“Por la muerte de un obispo”**

La presencia en nuestro medio de un sabio como Einstein, la más pura gloria científica de nuestro tiempo, es un acontecimiento verdaderamente inusitado, algo que sólo se ve, de acuerdo al conocido refrán, “por la muerte de un obispo”.

Efectivamente, minutos antes de comenzar la conferencia que profanamente comentamos (como cosa vista por fuera) nuestro santo obispo entregaba su ánima, como quien pide vía libre a San Pedro. La teoría de la relatividad, trascendiendo de su ámbito exclusivamente físico, ha tenido, para honra de los católicos cordobeses, una consecuencia teológica.

La presencia de Einstein entre nosotros sólo se ha logrado “por la muerte de un obispo”. He aquí comprobada, por un medio relativo (la conferencia de Einstein) la verdad absoluta del refrán episcopal.

## **Un mundo finito y algo infinito**

Mientras la multitud “relativa” bullía en el salón de actos, nosotros, sentados en un banco, pensábamos —como quien navega a la deriva— en estas cosas, y además en una de las consecuencias cosmológicas de la teoría de la relatividad: el mundo finito e ilimitado.

Los poetas lamentarán esta finitud del universo, pero ¡por la muerte del obispo!, ¿no quedará nada infinito en este mundo en que el tedio nos abrumba y el inútil ensueño nos torna más tristes? Todo esto nos decíamos, cuando el azar nos brindó la contemplación de una mujer, de cuya feminidad transcendía encanto infinito.

## **Resolución estética**

Entrego definitivamente el mundo finito a los físicos y me quedo —en la contemplación— con algo infinitamente sutil como es el encanto de la mujer que vi pasar por el claustro.

C. A.

[**La Voz del Interior**, Córdoba, 14/04/1925].

## La estética de Croce

El conocido filósofo italiano ha logrado en esta obra de divulgación y síntesis una más precisa y clara formulación de la doctrina estética ya expuesta en su obra sistemática: **Estetica come scienza dell' espressione**, etc. Éste es el mayor mérito —reconocido por el mismo Croce— del **Breviario**, que hoy circula en letra castellana.<sup>1</sup>

Indudablemente, de la filosofía crociana es la parte pertinente a la estética la que ha ganado más influencia y difusión en los países latinos.

La concepción estética de Croce es coherente con el sistema que ella integra, sistema que, como es sabido, se resuelve en una metafísica del espíritu en que lo real y lo no real están en una relación dialéctica. De esta coherencia proceden las virtudes y, sobre todo, los defectos de la estética crociana.

Desde luego, la pauta de Hegel prima en la estructura de la doctrina estética de Croce, aunque éste no lo reconozca explícitamente, y, aún más, condene, incluyéndolo entre los "prejuicios en torno al arte", el "conceptismo" estético del autor de la **Enciclopedia**, sin reparar en que su propia posición se define, en última instancia, por un intelectualismo casi extremo. Para Hegel la belleza es la "manifestación sensible de la idea", mientras Croce la concibe como conocimiento en su primera manifestación. "El arte es, nos dice, la forma auroral de conocimiento".

Pero, ante todo, veamos los elementos de la fundamentación crociana. De Kant toma la síntesis *a priori* estética, que le permite llevar a unidad —superando el viejo e inoperante antagonismo— forma y contenido, en el arte. De Hegel, el método, el planteamiento del problema y, en cierto sentido, su delimitación sistemática. Respecto a lo último, reputamos infundadas las afirmaciones de Croce, de las que se deducen que habría un abismo entre la concepción estética de Hegel y la suya. (Es ya costumbre inveterada en el apasionado filósofo napolitano protestar cuando se señala la filiación hegeliana o neohegeliana de su sistema, arguyendo, en prueba de lo contrario, que *también* se ha inspirado en otros filósofos: Kant, Vico, etc. Protestas sin razón, en nuestro sentir, en lo esencial, procede ya directamente de Hegel, ya indirectamente, a través de Spaventa —de éste toma la noción del concepto—, su ilustre tío, hegeliano también).

En la filosofía de Croce, el arte es función de la actividad teórica del espíritu. La estética, "como ciencia de la expresión", es un

1 El presente trabajo nos fue remitido como noticia bibliográfica sobre el **Breviario de Estética**, cuya reciente versión castellana ha puesto en circulación la Editorial Mundo Latino de Madrid. L. D. [Nota editorial: Se refiere a: Benedetto Croce, **Breviario de Estética: cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice**, traducción de José Sánchez Rojas, Madrid, Mundo Latino, 1925].

conocimiento de primer grado, conocimiento intuitivo. La intuición, es decir, el arte es el presupuesto necesario del conocimiento conceptual que, en su forma perfecta, es la filosofía misma. La lógica, en el esquema crociano, es, pues, la "ciencia del concepto puro". Esta segunda forma de conocimiento no puede darse sin la primera, que, superada, queda incluida en el concepto.

Una de las más sorprendentes consecuencias de esta gradación es que, para Croce, toda obra científica es al mismo tiempo obra artística. Ciencia y arte coinciden por el lado estético, siendo común a ambas la expresión. De aquí también que el arte se identifique con el lenguaje. Así tenemos que, abstraído el contenido científico de la obra de un sabio, de un filósofo, queda... una obra de arte. El teorizador, el hombre de ciencia, desde el momento que se expresa científicamente, es, sin saberlo y sin quererlo, artista. A quien logra la ciencia se le da por añadidura —mediante el *fiat* de la gradación crociana— el arte. Las conclusiones absurdas a que lleva esta peregrina teoría han sido bien destacadas por Giuseppe Rensi, en su aguda crítica de la doctrina estética de Croce.<sup>2</sup>

Vengamos ahora a lo que Croce considera calidad intrínseca del arte. Mientras el conocimiento conceptual tiene por objeto lo real, el intuitivo o estético se distingue por su idealidad, por serle indiferente, en absoluto, y extraño a su naturaleza lo real como problema. "Intuición quiere decir precisamente indistinción de realidad e irrealdad, la imagen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen. Al contraponer el conocimiento intuitivo o sensible al conceptual o inteligible, la estética a la poética, se trata de reivindicar la autonomía de esta forma de conocimiento, más sencilla y elemental, que ha sido comparada al ensueño —al ensueño y no al sueño— de la vida teórica, respecto de la cual la filosofía ha sido comparada a la vigilia".<sup>3</sup>

El arte es, pues, *intuición*. Para Croce, intuición vale tanto como expresión: "La intuición es la expresión" porque el espíritu sólo es activo —y aquí se trata de su actividad estética— en la medida en que expresa. En esta identificación de intuición y expresión radica otra de las serias dificultades de la estética crociana, criterio que subraya su carácter intelectualista. Carece, además, de fundamento psicológico semejante identificación. Intuición y expresión son dos actividades que, referidas a la vida psíquica, a lo subjetivo, se diferencian perfectamente. Reducida, así, la intuición a la expresión siempre quedará inexpresado un residuo, más o menos esencial, del estado subjetivo característico del sentimiento estético. Y se explica desde que para Croce la intuición es conocimiento. "La intuición —afirma— vale tanto como teoría en el sentido originario de contemplación".<sup>4</sup> Asimismo se manifiesta claramente el intelectualismo

2 Giuseppe Rensi, **La Sceptica estetica**, Bologna, N. Zanichelli, [1920], pp. 86 y ss.

3 Benedetto Croce, **Breviario de Estética**, *op. cit.*, p. 54.

4 Benedetto Croce, *ibid.*, p. 26.

de que adolece la teoría estética que nos ocupa cuando su sostenedor pasa de la intuición como expresión de un estado de ánimo, de una emoción, como conocimiento de lo individual o imagen alógica, en suma, a la intuición tomada en un sentido más amplio, como expresión en general, como pura forma (de la cual se ha volatilizado el contenido emocional) que en su alcance, ya no se diferencia del concepto.

Para justificar la característica cambiante de la intuición *sui generis*, Croce apela al expeditivo recurso de las palabras sinónimas (verdadero hallazgo crociano en el dominio de la imprecisión filosófica). “Intuición, visión, contemplación, etc., son palabras sinónimas”.<sup>5</sup> Ante esta sinonimia, alguien podría creer, también, que se trata de la intuición de los místicos, pero no, ella se refiere a una intuición que es conocimiento sensible, conocimiento de lo “individual universalizado”.

Con semejante intelectualismo en la concepción del arte, Croce escamotea el contenido sentimental del placer estético, precisamente en lo que reside la peculiaridad de éste; contenido que las más modernas investigaciones estéticas han hecho objeto de una ahincada labor de discriminación y profundización, cuyos óptimos resultados se aprecian en la ampliación del dominio de los problemas del arte y en un mejor conocimiento de lo específicamente estético.

La idealidad que, como hemos visto, caracteriza la intuición estética, diferencia a ésta del concepto. Esta idealidad es “la virtud íntima del arte”. Pero Croce no se detiene aquí. Prosiguiendo su análisis, estrecha el núcleo de su doctrina estética, y define más estrictamente la intuición artística como intuición lírica. “La intuición artística es intuición lírica, palabra esta última que no está como adjetivo ni determinante de la intuición, sino como sinónimo, como otro de los muchos sinónimos que pueden añadirse a los que se ha recordado y que designan todos ellos la intuición”.<sup>6</sup> La *liricidad* del arte es, sin duda, el aporte original de la estética crociana. Tal fue la tesis que sostuvo Croce en su conferencia intitulada: “La intuición pura y el carácter lírico del arte”, que leyó en el III Congreso de Filosofía, de Heidelberg, en 1908. Para fundamentar su deducción del lirismo, que considera intrínseco a la intuición artística, el autor del **Breviario** comienza por descartar dos prejuicios que oscurecen esta peculiaridad esencial del fenómeno estético. El primero consistiría en la errónea indistinción de imaginación y fantasía. Croce, apoyándose en la opinión de un crítico literario, De Sanctis, distingue imaginación de fantasía, y atribuye a la actividad de ésta, y no a la de la primera, la creación artística. La misión de la fantasía es traducir “valores prácticos en valores teóricos”, “estados de alma en imágenes”. De aquí extrae Croce la conclusión de que una imagen arbitraria que no exprese un estado de alma, no es una imagen, porque carecería de valor teórico; pues es de

5 Benedetto Croce, *ibid.*, p. 23.

6 Benedetto Croce, *ibid.*, p. 54.

notar que, para Croce, la imaginación, en la acepción rigurosa en que la toma, concorde con el papel que discierne a la fantasía, es extraña al arte, pero no al espíritu teorético. Más, si tenemos en cuenta que, en la estética crociana, el arte es también función de este mismo espíritu teorético, experimentamos la insalvable dificultad de asir el verdadero sentido (del que Croce, sin duda, está en el secreto) de la palabra imaginación, vocablo que, en la curiosa disquisición lírico-fantástica, se desliza subrepticamente de una acepción a otra.

El otro prejuicio consistiría en que una intuición de un objeto externo sería, en el común sentir, artística, desde que el arte se define por su carácter intuitivo. Pero tal consecuencia errónea se disipa si distinguimos la *intuición pura* de la *percepción* de un objeto natural, que no constituye un hecho artístico. Esta última —la simple percepción— entraña la aplicación de un concepto abstracto, y es un "juicio perceptivo". De modo que Croce no admite dos formas de intuición, una subjetiva y artística, es decir, lírica, otra objetiva y física, o sea aprehensiva de la naturaleza exterior. Otorgar realidad a estas dos formas de intuición implica la afirmación del dualismo y, como necesaria consecuencia, el fracaso de la teoría del arte como intuición pura, como *liricidad*. Croce reconoce que este segundo prejuicio es de más difícil eliminación porque está respaldado por su correspondiente metafísica; pero a su vez pretende haber superado con su estética y con su propia metafísica, el dualismo (quienes estén al tanto de la filosofía crociana en su desarrollo integral, reconocerán que es infundada semejante pretensión).

Al exponer las razones que, en su concepto, abonan la afirmación del carácter lírico del arte, Croce aduce la opinión de Walter Pater, que, desglosada del texto y erigida en sentencia, reza que "todas las artes tienden a la condición de la música". El famoso crítico inglés, preocupado por el problema de la distinción de materia y forma, enunció el citado principio en vista de la superación de este dualismo, tomando, para ello, como pauta la música, porque "la música es el arte típico, ideal y completa, el objeto del gran *Andersstreben* (de la otra tendencia) de todas las artes, de todo lo que atañe al arte y participa de las cualidades artísticas". Walter Pater tiene tan sólo presente la necesidad de superar el antagonismo de materia y forma, y, lejos de atribuir caracteres líricos a todo arte, afirma que "cada arte posee como propio un orden de impresiones específicas y un encanto intraducible".

Si *todo arte aspira constantemente a las condiciones de la música*, es únicamente en el sentido de lograr la apetecida síntesis y compenetración de contenido y forma. Porque "en todas las obras de las otras artes se puede distinguir la materia de la forma, y el entendimiento realiza siempre sin trabajo la distinción; pero también el esfuerzo constante de cada arte tiende a atenuar esta distinción"... "Y es la música

la que realiza más completamente esta perfecta identificación de la forma y la materia".<sup>7</sup>

Ahora bien, inspirándose en la sentencia de Pater —cuyo alcance acabamos de ver— Croce concluye resueltamente: "Se podría decir lo mismo, con mayor exactitud, afirmando que todas las artes son música, si es que quiere hacerse resaltar la génesis sentimental de las imágenes artísticas, excluyendo de su zona las construidas mecánicamente y las que se utilizan en la realidad".<sup>8</sup> Notamos aquí claramente que Croce, con su teoría de la *liricidad* del arte, trata de reivindicar para éste, indirectamente, de un modo secundario, el carácter sentimental que en principio le desconociera. Pues vimos ya cómo al hacer de la intuición artística una forma de conocimiento, identificando, además, intuición y expresión, daba a su estética una base intelectualista, con flagrante prescindencia de lo específicamente estético. Pero esta atribución de lirismos para salvar la génesis sentimental del arte —formulada casi al margen de lo que primeramente se ha reputado esencial y constitutivo del hecho artístico— es, no obstante, la vehemente y fácil apelación a las palabras sinónimas, un elemento extrínseco y apendicular.

Definidos los elementos básicos de su estética, Croce pasa a determinar, de acuerdo a estas premisas, "el puesto del arte en el espíritu", que es objeto de la tercera lección del **Breviario**.

Desde el momento que al arte se lo ha distinguido del mundo físico por su espiritualidad, y de la actividad práctica moral y de la conceptual por su carácter intuitivo, Croce entiende que se ha demostrado su independencia. Pero esta independencia, considerada desde el punto de vista de la actividad total del espíritu, es un concepto relativo. "Cada forma y concepto particular es independiente por un lado y dependiente por otro, o, lo que es igual, dependiente e independiente a la vez".<sup>9</sup> Entonces la cuestión, reducida a estos términos, consiste en establecer de qué manera, el arte, sin deponer su autonomía, se incorpora, soldándose con ellas, a las demás actividades del espíritu. En este punto, Croce se inspira, una vez más, en Hegel, quien le indicará el camino con su concepción de "las determinaciones y los grados del espíritu", que, en el proceso de su unidad viva, se dan "sólo como momentos o estados".<sup>10</sup> En la filosofía de Hegel, las distintas formas del espíritu —los grados— al estructurarse todas en un sistema, se suponen recíprocamente. "Son como los anillos de una cadena que da la vuelta y

7 Walter Pater, **El Renacimiento**. [Nota editorial: W. Pater, **The Renaissance: Studies in Art and Poetry**, London, Macmillan and Co., 1877. Astrada sólo cita el título en español. Hasta donde sabemos, existía una traducción al italiano y una al francés; probablemente, Astrada haya consultado la segunda: Walter Pater, **La renaissance**, París, Payot, 1917].

8 Benedetto Croce, **Breviario de Estética**, *op. cit.*, p. 53.

9 Benedetto Croce, *ibid.*, p.95.

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Introducción", **Filosofía del Espíritu**, Madrid, Daniel Jorro, 1907.

forma un círculo".<sup>11</sup> Esta metáfora del círculo, como expresión de la unidad del espíritu desarrollándose a través de sus diversos momentos o estados, reaparece, por idéntica necesidad sistemática, en la estética crociana. El único modo, según Croce, de pensar la autonomía y la dependencia, a la vez, de una cualquiera de las diferentes actividades, de uno de los términos de la serie gradualmente concatenada, es "haciendo que la serie se conciba en acción recíproca o, para decirlo mejor, abandonando toda fraseología naturalista, como círculo".<sup>12</sup> Mas, en el círculo crociano los términos de la serie, que se suponen recíprocamente, no quedan, una vez alcanzado el último, en una relación estática. Vico, con su idea del *corso* y *ricorso*, proporciona a Croce el motivo que ha de imprimirles un perpetuo dinamismo. "De este modo el término extremo de la serie se suelda con el término primero, y el círculo se cierra y el recorrido torna a comenzar; el recorrido que es un recurso del curso ya hecho, de donde procede el concepto de Vico, expresado con la palabra que él mismo hizo clásica de *reflujo*".<sup>13</sup> Pero aquí no se trata de una simple repetición indefinida de la serie, sino que, por ser para Croce filosofía e historia una misma cosa, el acontecer histórico va enriqueciendo, dándole incremento a este recorrido ideal.

Nuestro pensamiento es pensamiento histórico de un mundo histórico, proceso del desarrollo de un desarrollo, y apenas se ha pronunciado la cualidad de una realidad, cuando ya la cualidad no vale, porque ella misma ha producido una nueva realidad, a la que corresponde una cualidad nueva.<sup>14</sup>

Así, las diversas actividades —los momentos de este *devenir* cíclico—, que sólo cobran realidad en la unidad del espíritu, "la síntesis de las síntesis", "el verdadero Absoluto", se van acrecentando y depurando.

El pensamiento no es la estéril repetición del flujo en el reflujo, sino el continuo enriquecimiento del flujo en el reflujo y en los reflujos de los reflujos. El término último, que pasa al lugar del primero, no es el primero de antes, porque ya se presenta con multiplicidad y precisión de conceptos, con una experiencia de vida vivida y de obras contempladas que no tenía antes el primer término, sirviendo de materia para un arte más alto, más afinado, más complejo y más maduro. De modo que en lugar de un girar sobre sí mismo, siempre igual, la idea del círculo no es otra cosa que la verdadera idea filosófica del progreso, del acrecentamiento perpetuo

---

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Introducción", en **Estética**, Madrid, Daniel Jorro, 1908.

12 Benedetto Croce, **Breviario**, *op. cit.*, p. 97.

13 Benedetto Croce, **Breviario**, *ibid.*, p. 107.

14 Benedetto Croce, **Breviario**, *ibid.*, p. 106.

de la realidad y del espíritu en sí mismo, donde nada se repite, salvo la idea del acrecentamiento.<sup>15</sup>

Concebida de este modo la vida del espíritu, como un progreso cíclico en el que cada momento, cada forma, al ser implicada por la siguiente, es superada por ésta, y así hasta alcanzar toda la plena realidad de la unidad del espíritu, que es lo único verdaderamente real, y que Croce la ha definido como *actus purus*; ante esta concepción, decimos, cabe preguntar por la autonomía de las distintas formas, y particularmente por la del arte. La misma doctrina que fluye del texto crociano se encarga de sugerirnos la duda sobre la efectividad de esta autonomía:

Confundir, por un ímpetu mal entendido de unidad, las distintas fases del desarrollo, y pretender que la moral domine al arte, en el acto en que, por el contrario, ésta domina a aquélla, o que el arte domine a la ciencia, en el acto en que ésta domina o supera a aquél, o que ha sido ya dominada por la vida, he aquí lo que la bien entendida unidad, que es a la vez rigurosa distinción, debe evitar e impedir a todo trance.<sup>16</sup>

En resumidas cuentas, para Croce no existe lo específicamente estético. La independencia que concede al arte es, a pesar del aparato polémico con que la define y de la pasión con que la proclama, bien precaria y, como resultado de la logomaquia del idealismo absoluto, puramente retórica.

Remate de la teoría estética croceana del **Breviario** son las consideraciones sobre la crítica de arte, que forma la cuarta y última lección.

Croce, fiel a su método expositivo, examina previamente las ideas falsas que circulan sobre la naturaleza de la crítica literaria y artística para, luego de descartarlas, decimos lo que es, en su concepto, la verdadera crítica y la tarea que le incumbe.

La crítica —entendida cabalmente— implica la concurrencia de tres condiciones que, aisladas cada una por sí, inducen a error porque la definen de modo incompleto, desvirtuándola. “Sin el momento del arte... faltaría a la crítica materia sobre que ejercitarse”. (Exagerada con exclusividad, esta primera condición lleva a la falsa crítica llamada productora, concepción que Croce, al cabo de detenido análisis, rechaza enérgicamente). “Sin gusto —crítica juzgadora— faltaría al crítico la experiencia del arte... Y faltaría, en fin, esta experiencia sin la exégesis, sin que se quiten los obstáculos de la fantasía reproductora, dando

15 Benedetto Croce, **Breviario**, *ibid.*, p. 115.

16 Benedetto Croce, **Breviario**, *ibid.*, p. 110.

al espíritu aquellos supuestos previos de conocimiento histórico que necesita...".<sup>17</sup>

Sin duda, una de las concepciones más difundidas acerca de la crítica es la susodicha crítica productiva, la que hace del crítico un artista. Corresponde a Oscar Wilde, especialmente, la paternidad de este concepto, expuesto en uno de sus ensayos dialogados. Wilde define la crítica "como una creación sobre otra creación". Aún más, llega a decirnos que "la crítica superior, por ser la forma más pura de impresión personal, es, a su manera, más creadora que la creación, porque tiene menos relación con un modelo cualquiera exterior a ella misma...".<sup>18</sup> Esta manera de concebir la crítica, al privar a ésta de su objeto propio, entraña una radical negación de su razón de ser. Wilde, por querer elevarla tanto, la hiere de muerte. "El crítico ocupa la misma posición frente a la obra de arte que critica, que el artista frente al mundo visible de la forma y del color, o frente al mundo invisible de la pasión y del pensamiento".<sup>19</sup> Si fuese así, el crítico o el artista está de más, porque, desde el punto de vista de la creación, el primero es una reiteración del último, y viceversa tal es la identidad de ambos.

Croce impugna decididamente esta infundada superposición de arte y crítica. El crítico, el representante de la verdadera crítica, no ha de ser *artifex additus artifici*, con lo que se nulificaría toda actividad crítica, sino *philosophus additus artifici*. Para Croce, la crítica es una función eminentemente intelectual. En este sentido, que fluye de su posición sistemática, afirma que la crítica es superior al mismo arte. Aquí acentúa, si cabe, el giro intelectualista de sus reflexiones. La obra del crítico

no se realiza sino cuando retiene y sobrepasa al mismo tiempo la imagen recibida, porque la crítica pertenece al pensamiento, que hemos visto que supera y que ilumina a la fantasía con nueva luz, tornando percepción la intuición, calificando la realidad y distinguiéndola, por ende, de lo irreal.<sup>20</sup>

Por lo demás, para Croce, no existe diferencia esencial entre crítica e historia del arte, y la distinción que se hace entre ellas es puramente empírica, con un fin didáctico. Consecuente con su doctrina, que identifica filosofía e historia, estatuye que

la crítica verdadera y completa es la narración histórica de lo que ha sucedido, y la historia es la única y verdadera

17 Benedetto Croce, *Breviario*, *ibid.*, p. 132.

18 Oscar Wilde, *El crítico como artista*. [Nota editorial: en este año aún no se habían realizado traducciones del español como a la que parece referir Astrada].

19 Oscar Wilde, *ibid.*

20 Benedetto Croce, *Breviario*, *op. cit.*, p. 138.

crítica que puede ejercitarse sobre los hechos de la Humanidad, que no pueden ser no-hechos, porque se han realizado, y se dominan con el espíritu desde que se les comprende.<sup>21</sup>

Tal es la estética crociana, según la síntesis del **Breviario**.

Antes de poner punto final, diremos dos palabras, bien necesarias sobre la traducción: el señor Sánchez Rojas, en otra oportunidad, tradujo la **Estética** de Croce, adulterando en tal forma el pensamiento del autor, que su versión es un verdadero adefesio. Ahora reincide con su traducción del **Breviario**, que, aunque menos deficientes que la anterior, contiene errores tan graves que sólo con el auxilio del texto italiano se puede desenredar la madeja aderezada por el *traditore*. Éste se *acredita*, una vez más, como falsificador del pensamiento de Croce, de quien se dice admirador y discípulo. ¡Vaya una manera de tener maestros! Es, pues, de lamentar que tengamos que glosar, tratándose de la mayoría de las traducciones castellanas, el conocido y siempre justificado estribillo.

Carlos Astrada

[**Sagitario** n° 3, La Plata, septiembre/octubre de 1925, pp. 291-302; compilado, con pocas modificaciones, como "Liricidad e historicidad del arte: acerca de la estética de Croce", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 135-147].

---

21 Benedetto Croce, *ibid.*, p. 150.

## La aventura finita

“Somos los aventureros de la tierra.  
Nuestra vida es atravesada a cada instante  
por las tensiones que constituyen la aventura”

Georg Simmel  
[“La filosofía de la aventura”,  
**Sagitario** n.º 4, noviembre/diciembre de 1925].

“Vivimos un instante; y, en seguida,  
la tierra ya no nos conoce más...  
Lo que importa es colmarlo de intensidad”

Walter Pater

Mi amigo, el esteta, callaba. “Mi vida es mi canon, mi norma”, parecía decirme. Sentí su fuerza y comprendí su destino de peregrino alucinado. Tocado por su silencio hablé, y mi palabra fue el eco de su propia vida.

Nada soy en este momento en que, identificado con lo raudoy pasajero, me siento viento del azar.

Seducido por una vida bella y distante, vengo arriesgando mis propias emociones; y en este ocaso, cuya luz se hermana con mi fragilidad y mi abandono, es mi vida una emoción más, suspensa en el vuelo del minuto...

Gota de una corriente que jamás remontaré, entre lo que una vez he sido y el presente está el olvido; y entre lo que soy y el futuro está la suerte... la casualidad estética.

Sé, en contra de lo que afirman los mercaderes de ultramundos, que “la eternidad es sólo la substancia del momento fugaz”, y la busco en el curso del tiempo. Por eso me he embarcado, definitivamente, en el eterno presente.

En pos de una plenitud vital, me he alejado de la realidad utilitaria. No sé ni quiero aplicar las viejas tablas de los valores comunes, que permiten a cualquier hombre prosperar entre los hombres.

¿Acaso me he sustraído a la vida y a los afanes del cotidiano existir porque me repugnan sus impurezas? No, constantemente me sumerjo en su turbión, buscando la gota cristalina que refleja la imagen de la múltiple belleza. Con vehemencia me abrazo al instante fugaz y, ahondando en él, siento la sugestión de la idea y la nostálgica resonancia de los humanos ensueños.

Alguna vez quise colocarme al margen de la corriente para contemplar el juego de sus ondas y gozar del ímpetu de su carrera. Un instante tuve la ilusión de la estabilidad de sus riberas; pero al punto vi que éstas eran parte de su inquieto caudal, y también marchaban... Y fui fiel a este pasar sin sentido —sin más sentido que el de su fugitiva plenitud— y libré al oleaje y a los vientos mi bajel empavesado.

No podría dar una fórmula de mi propio vivir. Intentarlo, sería recoger la espuma de la densa corriente o cuajar en témpanos su fluir indócil. Sólo sé que afirmo la vida en la negación de todo lo que es exterior y me acojo a su hontanar profundo.

No es que carezca de un ideal. Precisamente, en nombre de las exigencias ideales voy sacrificando lo habitual y utilitario del presente a las vitales posibilidades, al fervor del entusiasmo, a lo aleatorio del empeño.

Aunque tengo la ilusión de mi libertad, y soy el artífice de mi destino, trabajo con la levadura del azar. Y por extraña paradoja, mi vida es una aventura, una tensión entre la necesidad de mi querer y esa vida distante, ¡imán de mis ímpetus, tentación de mi riesgo!

No obstante, toda el ansia de vuelo que me infunde la imaginación, a veces estoy triste sin saber por qué, como en verso de Verlaine.

Segregado de mi pasado, y sin proyección alguna hacia el porvenir, soy conato en el vacío, efímera palpitación; y sin embargo voluptuosamente me complazco en mi pena, pensando que tal vez es una floración de la vida total —de la vida que anima toda cosa. Así esta me brinda su misterio, y hace presentir que también ella es inútil aventura, fluir sin finalidad, hálito que va creando y destruyendo sobre una quimérica ruta de mundos...

¡Bienvenida, entonces, esta tristeza por cuyo milagro dejo, por un momento de resbalar en el tiempo y, alejándome de la periferia, me imbuyo en ese soplo, me identifico con el supremo azar; con el azar de que está tocada toda vida y por el cual es frágil y contingente todo ser —azar que es luz en el astro más remoto y pena inmotivada en el alma más humilde!

Inmerso en la corriente del tiempo, quiero sentirme pasar, al acaso, en el olvido de cada plenitud, en tanto mi fantasía, obstinado arquitecto, se complace en levantar ilusorios castillos obras de un día sobre la arena del eterno fluir.

Como Aristipo, de Cirene, proclamo la "soberanía del instante": pero a condición de no encadenarnos, por vanos deseos, a los sucesivos instantes y terminar deslizándonos en la superficie del tiempo.

Es para mí *soberano* el instante porque lo vivo en su transitoria medularidad; porque ahondo en él a fin de retomar la fuente de la vida original.

\* \* \*

Si en cada emoción apuro, hasta el dolor del anhelo frustrado, el vaso de la vida es para que de nuevo vuelva a llenarse; y si en cada riesgo de la suerte hago gravitar íntegro mi ser es porque espero reencontrarme, enriquecido, en un nuevo albur.

Y ya que aquí abajo, y hasta en el más lejano confín de lo que emerge y fluye, todo es azar y mudanza, me acojo al renovado espejismo de la ilusión todopoderosa; y pido a la potencia proteica y creadora me deje gozar, una vez más, la plenitud del instante y apurar, en la cárdena copa de un ocaso, la voluptuosidad de sentirme rodar a la nada a través de la constante belleza.

Carlos Astrada

[Publicado originalmente en 1925, sin datos, y compilado en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 69-73].

## Sonambulismo vital: sobre la vida gitana

Cada vez que pasan los gitanos —acampando la abigarrada tribu en las afueras de la ciudad: breve paréntesis de quietud en su existencia errante— dejan en nuestro espíritu una extraña sugestión... Es como si la misma vida, en su nuda fluencia, —tal es la impresión— se desplegara un instante ante nuestros ojos, primigenia, grávida de posibilidades insospechadas y ajena a toda finalidad que la trascienda. ¡Tanto nos han alejado de la corriente sinuosa y cambiante los afanes ultravioletales, la empeñosa búsqueda de las normas!

De ahí que la presencia, siempre imprevista y fugaz, de estos hombres exóticos, con su peculiarísima manera de vivir, reavive en nosotros una curiosidad indefinible que en vano quisiera esfumarse en la impresión huidiza. Es como si los gitanos fuesen viajeros procedentes de un país que ignoramos; pero de cuya existencia tenemos, a ratos, merced a una rara lucidez, vago presentimiento. Viajeros que llegan hasta nosotros trayéndonos la partícula de un misterio remoto: mensaje verdaderamente indescifrable, pero que no obstante pide una respuesta.

Como punto de partida de este intento de pesquiciación acerca de la extravagante índole de la vida gitana, señalaremos tan sólo el hecho que se impone a la simple observación: Los gitanos constituyen tribus nómadas, antípodas de toda colectividad civilizada que tiene vida histórica, ha creado valores, persigue, en los distintos órdenes de su actividad, fines más o menos trascendentes y lleva una existencia laboriosa.

Toda averiguación de carácter histórico sobre la procedencia de los gitanos ha sido infructuosa. Su origen se pierde en confusas leyendas. El denso misterio que envuelve los comienzos de su peregrinaje y todas sus erráticas andanzas cobra ya, para nosotros, el valor de un símbolo. Descartando, pues, los interrogantes sobre su origen y particularidades étnicas, tratemos de imaginar, formándonos de ella idea aproximada, la esencia anímica, el instinto vital de esta raza que, sonámbula y en perpetua aventura, hace sus correrías por el planeta.

¿Cómo es el alma gitana? Ya que no podemos preguntar por su concepción de la vida, por su respuesta intelectual a la realidad cósmica, desde que éstas suponen elaboración mental, y, en cierto sentido, sistematización de ideas, disposiciones de que carece, ¿cuál es, por lo menos, el sentimiento vital que anima a esta raza, hermana del azar y cultura del ocio por el ocio mismo?

El gitano rechaza el pesado yugo del trabajo e ignora la tensión del anhelo y el esfuerzo, casi siempre doloroso, que definen la vida ascendente. Viajero eterno, lo vemos pasar en bandas, indolente y

alucinado, a impulso de un ciego azar, como nubecillas policromas en pos del rumbo, variable, del viento.

Sólo sabe de la simple vida, en el regazo de la naturaleza, y sin embargo entre su manera de vivir y el primitivismo del salvaje hay un abismo. Conoce las maravillas que encierran las grandes urbes. Ha visto de cerca el brillo de la civilización; pero éste no lo seduce, y su hechizo no sabría desviarlo de su caprichosa ruta. Atraviesa las regiones donde tienen su asiento las colectividades más activas e industriales, insensible a los alicientes de la vida sedentaria y a la fiebre del afán constructivo. Parece que lo defendiese de todas estas tentaciones la inquebrantable certidumbre de que sólo su perezoso e incierto discurrir bajo la luz del sol y el brillo de los astros es la verdadera vida, y de que su ocio, su inactividad —floración del suave panteísmo de que está saturado— vale más que la vida artificial de las ciudades, que todo ese esfuerzo agotador, que toda esa febril actividad.

Sin dioses, sin dogmas, sin ídolos, ingenuamente incrédulos y privados asimismo de toda inquietud espiritual que los haga mirar más allá de su despreocupado vivir, dijérase que los gitanos están penetrados de lo que Nietzsche llama *el sentido de la tierra*, pero sin la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*, que en el fuerte —el combatiente por excelencia— tiende a ser cada vez más vida. Es que el gitano se contenta con saborear voluptuosamente la simple vida, de cuyo turbio fluir él emerge como partícula fosforescente.

Los que se han aventurado en los meandros del alma gitana han encontrado como últimos ingredientes de su esencia, alucinación y voluptuosidad: inquietante claroscuro en la brillante tela de los sueños de que está hecha, según Shakespeare, la vida del hombre.

A este respecto reparemos en algunas de las interesantes observaciones que nos transmite Jorge Borrow, el ilustre autor de **La Biblia en España**, quien ha estado, en diversas ocasiones, en contacto íntimo y prolongado con los gitanos.<sup>1</sup> Son conversaciones con éstos, diálogos muy sugestivos que alumbran fugazmente la escurridiza trama de una existencia tan enigmática.

Borrow se encuentra con el gitano Jasper Petulengro, a quien no ha visto durante varios años, lapso en que el gitano ha perdido sus padres. Con este motivo el autor le pregunta qué piensa de la muerte, y la respuesta de Jasper Petulengro es, en síntesis, que si alguien muere se le entierra, y con esto "se acabó la historia". Y aquí viene lo más significativo del diálogo:

---

1 [Nota editorial: Jorge Borrow, **La Biblia en España**, traducción de Manuel Azaña, Madrid Jiménez-Fraud 1921].

- ¿Y crees que se acabó la historia?  
 — Se acabó, hermano, y es una lástima.  
 — ¿Por qué dices eso?  
 — ¡Te lo figurarás!  
 — ¡Figurármelo! Hay el día y la noche, cosas dulces, hermano; el sol, la luna, y las estrellas, cosas dulces, hermano; y aún queda el viento en el brezal. La vida es muy dulce, hermano, ¿quién quisiera morirse?  
 — Yo quisiera morirme.  
 — Hablas como un gorgio, que es hablar como un loco. Si tú fueras un Rommany Chal (otro gitano, quizás un tipo representativo de la raza) hablarías más cuerdo. ¡Morirse! ¡Un Rommany Chal desearía vivir siempre!  
 — ¿Enfermo, Petulengro?.  
 — Quedan el sol y las estrellas, hermano.  
 — ¿Ciego, Petulengro?  
 — Queda el ruido del viento en el brezal, hermano; con sólo poder sentirlo viviría con gusto eternamente.

Para el gitano, la vida es una dulce voluptuosidad; licor espirituoso que, sin prisa, paladea gota a gota. También las cosas del mundo le saben a dulzura, y dijérase que, para él, sólo en su vital embriaguez tienen existencia. Así, del sol, la luna, las estrellas y de los elementos que dinamizan el cuadro universal no dice que sean cosas bellas, sino que son cosas *dulces*. Y se explica: saturado de naturaleza, su existencia sonámbulica es un dejarse ir en turbia onda de sensualismo cósmico.

Adentrado en la simple vida, no experimenta el temor de la muerte, aunque reconoce que es una lástima ésta venga a interrumpir su voluptuoso pasar. No se siente turbado, pues, por la inquietud de un más allá.

Nada hay, por otra parte, en el alma laberíntica del gitano que, deliberadamente, por voluntad consciente, trascienda la desnuda realidad inmediata, fluyente e inapresable, de la vida misma; nada que implique una supeditación de la vida a una finalidad objetiva, colocada por encima de ella. Por eso, el gitano se ofrece a nuestra mirada como un artista espontáneo del puro vivir. Realiza así el pensamiento de Goethe, de que "la vida existe simplemente para ser vivida". Pensamiento que puede erigirse en postulado central y lema del más reciente vitalismo, que aspira a instaurar "la vida" en sí misma, con prescindencia de sus contenidos concretos —los otros valores— como un valor.

Si la vida, de acuerdo a esta nueva actitud filosófica, es el valor por excelencia, en torno del cual se jerarquizan los demás valores, el gitano encarna, par *droit de naissance* y fidelidad inconsciente al propio destino, ese valor.

*La vida es, por sí misma, valiosa*, afirma el moderno vitalista, contemplando la riqueza del flujo vital desde la tierra firme de la meditación. *La vida es dulce*, dice, o mejor, siente el gitano, inmerso en su corriente, saturado de su misteriosa esencia. El valor percibido y el valor vivido. Lo primero supone la conciencia alerta del filósofo, que lo sitúa en una lejanía ideal, al margen del hecho viviente. Lo segundo, el sentimiento de lo vital que, primario y seguro, entregado a su propia germinación, se repliega en sí mismo, se recoge en cálida penumbra.

Sintiéndose arrastrado en un pasar sin sentido y sin finalidad, no es extraño que el panorama cósmico le parezca al gitano pura alucinación, un caos de formas ilusivas que él no atina a discriminar en su peculiar individualidad, ni a fijarlas en el pensamiento. Es como si las cosas y los seres, descarnados de realidad, se ofreciesen ante sus ojos en quimérico despliegue de colores y en caprichoso entrecruzarse de sombras inestables.

Efectivamente, el alma gitana en sus momentos de lucidez — bien escasos, por cierto— parece estar poseída por la creencia de que, en definitiva, nada existe, de que todo es pura ilusión. Borrow consigna esto, que le dijo el gitano Antonio López, de Badajoz, refiriéndose a los de su raza:

Algunos hay que no creen en nada, ni siquiera en que viven. Hace mucho tiempo conocí yo a un *Caloró* (gitano) viejo, muy viejo; tenía más de cien años, y una vez le oí decir que todo lo que creemos ver es mentira; que no hay mundo, ni hombres, ni mujeres, ni caballos, ni mulas, ni olivos.

Al gitano, en su eterno ambular, lo acompaña, sin duda, el sentimiento de que viaja a través de un mundo fantasmagórico, maraña inextricable en que se extravían sus sensaciones, privadas del lastre de lo real. Tal una corriente zigzagueante y vagarosa que, al espejar en su onda la naturaleza y las figuras que animan el paisaje, las torna irreales, proyectándolas en un miraje de ensueño.

Aliado del azar e hijo de la aventura, el gitano, es supersticioso por naturaleza y cree en la acción de oscuras potencias. Por eso confía en sus amuletos, a los que atribuye propiedades maravillosas, virtudes esotéricas e infalibles. Provisto de su *bar lachí* (talisman), la “piedra buena” de poder sobrenatural, se siente a cubierto de la mala fortuna, de las asechanzas de los enemigos y de los acontecimientos que podrían serle adversos.

Esta superstición le infunde una seguridad que lo torna audaz en el peligro, e indiferente ante sus posibles consecuencias. Tampoco le

afligen mayormente, en caso de sobrevenir, las situaciones difíciles, las complicaciones y ultrajes de la suerte, porque espera, con fe ciega, que la piedra de poder misterioso obre, después de todo, su salvación.

De esta modalidad gitanesca da clara cuenta la supersticiosa confesión del gitano Antonio López, fiel intérprete de la psicología de su raza: "... La noche oscura es para mí igual que el día claro, y el carrascal silvestre lo mismo que la plaza del mercado o que el *chardi* (feria); llevo en el pecho el *bar lachí*, la piedra preciosa a que se pega la aguja".

Mas éste es uno de los tantos hilos que caprichosamente se entrecruzan en la oscura y contradictoria urdimbre de esta alma. Así, a la disposición apuntada se aduna, en ella, un hondo fatalismo, que tiñe de su coloración toda la existencia del gitano.

La poderosa gravitación del *fatum* en la vida de la raza trashumante está admirablemente desentrañada en **Carmen**, la novela gitana de ambiente español de Próspero Mérimée. Aquí lo percibimos en toda su fuerza, señoreando el carácter y todos los pasos del personaje central, trazado con mano maestra por el novelista. Carmen, la protagonista del relato, encarna, con relieves de pasión y de tragedia, ese fatalismo que pesa como una maldición sobre el alma gitana.

Todo, en esta alma nebulosa y extraviada, es contraste y enigma. Audaz e indolente, fatalista y supersticioso, alucinado y sensual, olvidado del ayer y despreocupado del hoy, el gitano camina, con la seguridad del sonámbulo, sobre la tiniebla abismática de su propia existencia, iluminada a trechos por repentinos lampos.

Paul de Saint-Victor, en la bella semblanza literaria que les ha consagrado, dice que "el día que ellos desaparezcan, el mundo perderá, no una virtud, sino una poesía".<sup>2</sup> Pero es el caso —tal lo pensamos— que los gitanos no pueden desaparecer. La caravana pintoresca y errante es un símbolo viviente, henchido de significación. Bajo sus tiendas, la vida, la simple vida —soberana matriz de posibilidades— rinde su palpitación más espontánea, se afirma en sus más oscuros y primigenios impulsos.

Con la abigarrada y vagabunda tribu es la vida misma la que pasa, despreocupada, en el tranquilo despliegue de sus potencias, soberbia, en su absoluta carencia de finalidad, inquietándonos con la promesa de su proteica y fugitiva belleza y de todos sus secretos inmanentes.

De vez en vez el hombre civilizado, y más todavía el refinadamente culto sentirá la imperiosa e inexplicable necesidad de sustraerse, momentáneamente, a su laboriosa vigilia y, cual otro Anteo, tomar contacto con esta realidad primaria, esencia indócil y fluuyente.

2 [Nota editorial: Paul de Saint-Victor, *Les bohémiens*, Paris, s.n., 1867].

Será, en él, signo de vitalidad más o menos alerta su aptitud para percibir el llamado mágico de la voz milenaria y dejarse arrebatar por un ritmo más profundo. Ni más ni menos que un absurdo deseo, que nos parece tanto más absurdo cuanto más hondamente enraíza en nuestro ser, de abrevarnos en densa corriente soterraña o de sentirnos pasar, aligerados de todo lastre utilitario y de toda preocupación finalista, en la alta nube peregrina.

En suma, es por imperativa vitalidad que, en ocasiones, nos sentimos un poco gitanos. Éstos encarnan, con instintiva genialidad, lo que la vida tiene de contradictorio y enigmático, de inestable y mudadizo, y, por lo mismo, son los representantes más conspicuos de sus valores intrínsecos, de su indómita libertad, de su sabia indiferencia.

Impulsado por misteriosa fuerza telúrica y guiado por un certero instinto vital, el gitano es sonámbulo del sueño cósmico de la vida. Quien no haya sido, por instantes, sonámbulo de este mismo sueño, el que no se haya sentido, alguna vez, gitano, ese tal no comprenderá jamás la alquimia maravillosa que realiza el intelecto creador en la forja de las normas, ni cómo éstas, desde el ámbito luminoso del espíritu, imperan la trayectoria de la humanidad superior.

Carlos Astrada

[**Valoraciones** n° 8, La Plata, noviembre de 1925, pp. 142-147; compilado en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 89-99].

## El teorema de Paul Valéry

Hay un acento apocalíptico en las disquisiciones de los pensadores que abordan el problema del destino de Europa. Se está estructurando toda una ideología sobre el tema de la decadencia.

La voz sonora de Oswald Spengler, toque de alarma afinado en melodía de alta sugestión, omina el ocaso del occidente. El turbión spengleriano labra, en terreno propicio, hondo cauce al pensamiento del hombre europeo.

Mas, independientemente del pensamiento central de la “decadencia”, no ha enfocado, también, el problema de Europa desde otros puntos de vista. Uno de éstos, que nos disponemos a examinar, es el del poeta y filósofo Paul Valéry, una de las figuras de más relieve del intelecto europeo.

Después de habernos deslizado —viaje instructivo y lleno de peripecias emocionales— en la corriente impetuosa de Spengler, nos place acogernos a una playa soleada. La turbulencia espiritual suscitada por el dinamismo intuitivo de **La decadencia de Occidente** se apacigua y sedimenta en la ideación lúcida y serena de Valéry.

\* \* \*

¿Mantendrá Europa su posición hegemónica, o los acontecimientos — que denuncian una profunda alteración del equilibrio mantenido hasta ahora— la obligarán a abandonarla? He aquí la cuestión que trata de dilucidar Paul Valéry, en su agudo ensayo sobre “La crisis del espíritu”.

¿Llegará a ser Europa *lo que ella es una realidad*, es decir, un pequeño cabo del continente asiático? O bien Europa seguirá siendo “lo que ella parece”, es decir: la parte preciosa del universo terrestre, la perla de la esfera, el cerebro de un vasto cuerpo?”. Planteado en estos términos el problema, Valéry pasa a desarrollar lo que él llama “una especie de teorema fundamental”.

Previamente, consideraremos en un planisferio “el conjunto de las tierras habitables. Este conjunto se divide en regiones, y en cada una de estas regiones se da una cierta densidad de población, una determinada calidad de hombres”. Agreguemos a esto la riqueza natural peculiar a cada una de estas regiones, y la mayor o menor fecundidad de su suelo. Pues bien —y llegamos al enunciado del teorema— “en toda época, el estado de la tierra viviente puede definirse por un sistema de desigualdades entre las regiones habitadas de su superficie”.

Ahora, contrastemos esta premisa teórica con la realidad. Lógicamente, por gravitación de factores aparentemente decisivos, la

región habitada por las razas de color debía inclinar la balanza de su lado. Pero no sucede así, siendo un hecho evidente el desequilibrio en sentido inverso.

La pequeña región europea figura a la cabeza de la clasificación, desde hace siglos. A pesar de su reducida extensión —y aunque en ella la riqueza del suelo no sea extraordinaria— domina el cuadro. ¿Por qué milagro? Ciertamente, el milagro debe residir en la calidad de su población. Esta calidad debe compensar el número menor de hombres, de millas cuadradas, de toneladas de mineral que son asignadas a Europa. Poned en uno de los platillos de la balanza el imperio de las Indias; en el otro, el Reino Unido. Observad: ¡el platillo cargado con el peso menor desciende!.<sup>1</sup>

Este fenómeno acusa “una ruptura de equilibrio bien extraordinaria”. Pero sus consecuencias son más extraordinarias todavía: “ellas van a hacernos prever un cambio progresivo en sentido inverso”. En este punto, tocamos el núcleo vivo del problema. Efectivamente, los factores que crearon, en beneficio de Europa, aquel desequilibrio, van perdiendo su fuerza.

Para explicarnos la supremacía del occidente, Valéry pone, en uno de los platillos de la balanza, la calidad del hombre europeo. Éste, impelido por el resorte de su íntima potencia, de su peculiar disposición espiritual, forja a través de su trayectoria vital un instrumento de sutil precisión y de eficacia maravillosa. Hemos aludido a la ciencia, la más alta expresión del genio europeo y cuyo monumento liminar —exactitud y claridad— lo erigió Grecia, al fundar la geometría. En esta primicia magnífica, que ha requerido argonautas del espíritu, duros pilotos que no se dejan perder en sus pensamientos ni distraer por sus impresiones, está el punto de partida de “una educación de gran estilo” cuya consecuencia fundamental es la ciencia moderna.

Inspirándose en la precisión y claridad del espíritu geométrico, saturada para siempre de esta radiosa luz ortal, había de caracterizarse y triunfar —la ciencia— por la sutileza y seguridad de sus métodos, por la universalidad de sus principios y, sobre todo, por esa “prudencia infinita que le permite las más locas audacias”. Con el transcurso del tiempo, una de estas “audacias” consistiría nada menos que en la conquista y explotación del planeta, empresa a que se lanza, con singular ímpetu, el hombre europeo. Pero he aquí que, a cierta altura de este proceso, lo sorprendente de lo que podemos llamar la gran paradoja de su destino: su propia creación, la creación que lo enaltece y traduce su esencial modalidad, pone en peligro su existencia, la total estructura de la

---

1 [Nota editorial: La cita corresponde a “La crisis del espíritu”].

civilización a que pertenece, que, por ser su obra, es el ámbito adecuado a su módulo biológico.

Es que “la desigualdad tan largo tiempo observada en beneficio de Europa debía ‘por sus propios efectos’ cambiarse progresivamente en desigualdad de sentido contrario”. Veamos cómo ha podido advenir este fenómeno:

Una vez nacida, una vez probada y recompensada por sus aplicaciones materiales, nuestra ciencia —“devenida”, medio de potencia, medio de dominación concreta, excitante de la riqueza, aparato de explotación del capital planetario— deja de ser un “fin en sí” y una actividad artística. El saber, que era un valor de consumo, llega a ser un valor de cambio. La utilidad del saber hace del saber una mercancía, que es deseable no más, ya, por algunos aficionados muy distinguidos, sino por todo el mundo.

Por consiguiente, esta mercancía “llegará a ser cosa que se imita y se produce un poco en todas partes”. El resultado de semejante difusión de la ciencia y, sobre todo, de sus aplicaciones prácticas, es bien visible: “la desigualdad que existía entre las regiones del mundo desde el punto de vista de las artes mecánicas, de las ciencias aplicadas, de los medios científicos de la guerra o de la paz —desigualdad sobre la que se funda el predominio europeo— tiende a desaparecer gradualmente”.<sup>2</sup>

La más reciente bibliografía en torno al problema que nos ocupa confirma, en el terreno de los hechos, la inducción de Valéry. Así, abrimos un libro del que es autor Maurice Muret, y en él son abundantes las pruebas, aquilatadas por la cifra estadística, en favor del aserto que hemos desarrollado en un plano casi exclusivamente teórico. El despertar del mundo musulmán, tras un letargo de signos, y el del continente africano; la rebelión todavía subterránea, en la India, y la situación preponderante del Japón, en Asia, son otros tantos síntomas premonitorios de la efectiva gestación del fenómeno previsto. Haciendo un paréntesis, reparemos en los hechos, harto significativos, expresados por las siguientes palabras de Muret:

Los sátrapas chinos, en la guerra que se hacen entre ellos, usan gases asfixiantes y otros medios de destrucción que nos han aprendido. También nos han tomado novedades un poco menos homicidas: el automóvil, el teléfono; pero lejos de haber aumentado su admiración por el genio occidental, el empleo de estas invenciones diversas los ha embriagado del sentimiento de su

2 “Variété”, en *Nouvelle Revue Française*, p. 11.

competencia y de su igualdad. [...] Desde el momento en que nosotros sabemos telegrafiar y conducir unos 40 caballos, declaran ellos, ¿en qué somos inferiores a estos blancos que nos oprimen y nos explotan?<sup>3</sup>

Pero lo más grave es que estos pueblos ya esgrimen contra el occidente, como lo hace notar Muret, armas espirituales “no menos hirientes que las otras”, circunstancia que supone un estado de conciencia en progresivo incremento.

Bajo este aspecto, ¿qué signo de los tiempos la publicación, en un diario de Birmania, de un artículo en que se aplica a los pueblos occidentales la teoría de la supervivencia del más apto!

La doctrina de la supervivencia del más apto —escribe el autor de este artículo— se aplicaría también en el caso de una lucha posible entre Arios y Mongoles, y si alguna vez estas dos razas llegan a combatirse por el dominio del mundo, el sobreviviente debería ser proclamado el más calificado para detentar este señorío, en los términos mismos de la doctrina aria. Si el sobreviviente fuese el Mongol, éste no sería un “peligro” para la humanidad, sino que llegaría a ser la mejor parte de ésta.

Para no alargar esta digresión, nada diremos de la inquietante realidad que nos revela el sociólogo norteamericano Lothrop Stoddard en sus vistas proféticas sobre la “la marea ascendente de los pueblos de color”.<sup>4</sup>

De esta alta marea, recién están llegando a las playas del occidente las primeras espumas, cuya efervescencia, empero, ya denuncia la fuerza del oleaje que las impele.

Retomando, pues, el desarrollo del teorema de Valéry, llegamos a la conclusión que

la clasificación de las regiones habitables del mundo tiende a ser tal como la magnitud material bruta, los elementos de estadística, los números — población, superficie, materias primas— determinan exclusivamente, en fin, esta clasificación de los compartimientos del globo.

En consecuencia, paralelamente la supremacía de Europa comienza a declinar. Dijérase que el hombre europeo “tontamente hubiese hecho

---

3 Maurice Muret, *Le crépuscule des nations blanches*, Paris, Payot, 1925.

4 Lothrop Stoddard, *Le flot montant des peuples de couleur*, Paris, Payot, 1925.

pasar al otro platillo el misterioso saldo que tenía en su favor". Lo que en realidad ha ocurrido es que él "aturdidamente ha vuelto las fuerzas proporcionales a las masas".

Bajo la concisión de esta especie de corolario final late, en toda su fuerza, la dramaticidad —valorada por un nuevo sentido histórico— del problema cuyo escorzo acabamos de trazar, siguiendo el pulero perfil de un pensamiento diáfano.

Carlos Astrada

[**El País**, Córdoba, 22/04/1926].

## Plasticidad mental

Aporte y aquilatación de materiales para una nueva arquitectura ideológica, tal parece ser la tarea que se ha impuesto nuestra época como "*desiderátum*" de su vital vocación, de su interna necesidad.

Concordes con esta finalidad latente, nuevos datos, nuevas teorías, puntos de vista nuevos surgen continuamente en el ámbito actual de la cultura. Un ritmo acelerado, una inquietud febril vibra en todas las direcciones en que se diversifica la actividad pensante.

Si de este fenómeno, punzante en su evidencia, pudiese derivarse para los hombres que se interesan por la marcha de las ideas — todos aquellos que por profesión o por gusto, viven consagrados al afán intelectual— alguna advertencia imperativa, ésta no sería otra que la que podemos concretar en estas palabras: "plasticidad mental".

Pero sucede que ante los nuevos contenidos que está elaborando el pensamiento, dos actitudes igualmente estériles, aunque disímiles en consistencia, son las más frecuentes. Nos referimos a la adhesión superficial y vocinglera con que el esnobismo impenitente desnaturaliza y desprestigia las nuevas doctrinas, y, también, a la repulsa agresiva y cerrada que de éstas hace el misonéismo estático. Por un lado, el dogmatismo insustancial de la "última palabra" — siempre desvirtuada de su significado por el esnob— y, por otro, el de la solemnidad teórica, parapetada en pretendidas posiciones inexpugnables, en presuntas verdades conquistadas.

Sin lastre doctrinario ni espíritu crítico, el esnob preconiza con entusiasmo frenético toda teoría nueva. Para él, verdad y novedad son sinónimos. Su volubilidad se apodera de las ideas que cree triunfantes y les da una proyección desmesurada, falseándolas; así entroniza, a costa de la seriedad y verdadero alcance de una doctrina, un "ismo" a ultranza. Con la misma incompreensión y ligereza que ayer se declaró tolstoyano, luego nietzscheano, enseguida bergsoniano, hoy hace profesión de fe naturalmente sin inquietud ni fe freudiana o einsteiniana o spengleriana. Su impermeabilidad para los problemas de la cultura sólo cambia de rótulos.

El misonéista, en cambio, reacciona desde una posición teórica definida, en la que su mente ha quedado prisionera y anquilosada. Substraído al dinamismo del proceso espiritual, se cree dueño de una verdad más o menos definitiva, en nombre de la cual mueve guerra a toda nueva manifestación del pensamiento, de cuyo significado, por otra parte, suele no informarse cabalmente. Frente a la actualidad histórica de las ideas, su actitud tiene un carácter pretérito. La inercia espiritual, que ha hecho presa en él, no le permite aceptar la posibilidad de una

rectificación o abandono de los principios en que ha anclado. De aquí que su intransigencia repugne todo lo nuevo. Así, fulmina su anatema contra los que él llama, despectivamente, "doctrinas de moda".

Mas en este punto debemos aclarar lo que significa el concepto de "moda" en su aplicación extensiva al orden intelectual. Inmediatamente notamos que, en su protesta, le asiste al misonista algo de razón. Nos parece indudable que, teniendo en cuenta la absoluta frivolidad que define a la moda, no pueden ser objeto de ésta las teorías científicas, las normas artísticas, los conceptos especulativos, en general, cosas fundamentalmente serias que responden a la actividad esencial del espíritu. Convendremos, pues, con Simmel, que

el imperio de la moda es más intolerable que en parte alguna en aquellos órdenes donde sólo deben valer criterios sustanciales. La religiosidad, los intereses científicos, hasta socialismo e individualismo, han sido cuestión de moda; pero los motivos únicos que debieran influir en la adopción de estas posiciones vitales están en absoluta contradicción con la perfecta insustancialidad que gobierna el proceso de las modas.<sup>1</sup>

Pero es el caso que la vigencia de ciertos temas o ideas, contra los cuales el misonista despotrica por considerarlos producto de la moda, puede ser el índice de un estado general de espíritu advenido a consecuencia de una variación, más o menos profunda, en la sensibilidad de una época, fenómeno determinante, a su vez, de un cambio asimismo radical en los contenidos o en la orientación, y objetivos, hasta entonces válidos, de la vida mental.

El misonista, recluso en el recinto hermético de su quietismo doctrinario, no se percata que la vida espiritual es una fluencia continua e incesante que, en virtud de éste su rasgo esencial, necesariamente comunica carácter de interinidad a las hipótesis, conceptos y teorías. Sintiendo en el fondo, desconcertado ante lo nuevo que constantemente aflora a la superficie de esta corriente en el movimiento ascendente de sus ondas, opta, para salvar los principios que ha cristalizado, por negarle importancia, sin previamente esforzarse por penetrar el sentido que en esa manifestación nueva pueda habitar. Dice de ella, con acento de execración, que es una "teoría que está de moda", y vuelve la espalda, entonando, en falsete, por milésima vez, el aria solemne de la seriedad "científica" y de la "sensata" doctrina.

---

<sup>1</sup> [Nota editorial: Georg Simmel, "Filosofía de la moda", **Revista de Occidente** n° 1, julio de 1923 y n° 2, agosto de 1923. Compilado luego en G. Simmel, **Filosofía de la coquetería, filosofía de la moda, lo masculino y lo femenino y otros ensayos**, Madrid, Revista de Occidente, 1924].

Refiriéndose a actitud tan estéril como errónea, escribe Ortega y Gasset, con sobrada razón:

Confieso no haber entendido nunca muy bien qué género de fulminaciones se presume condensar sobre un acto humano cuando se le declara mero efecto de la moda. ¿Se cree, por ventura, que con ello se le ha extirpado toda realidad y significación, o que, cuando menos, se le ha relegado a la zona de lo arbitrario, donde nada tiene raíces ni íntima lógica? Yo me temo que este desdén a la moda, fundado en considerar superficiales y frívolas sus manifestaciones, revele más bien la superficialidad del desdeñoso.<sup>2</sup>

Y efectivamente, el misonista es superficial por incomprensión. No siendo capaz de ahondar ni siquiera en sus propias ideas, se mueve en el vacío, al margen del fecundo cambio e incremento de la vida teórica.

Por la ya apuntada característica de nuestra época, hoy más que nunca se oye, destemplada y vacua, la protesta del misonismo. Es frecuente la impugnación dogmática de las nuevas doctrinas, a las que se dirige ataques exentos de toda medida y del más elemental sentido crítico, y que, por lo mismo, no tienden a señalar o corregir las exageraciones de aquéllas.

Declarándolos artículos de moda, el misonista, con el desenfado fácil que le es propio, descalifica, por ejemplo, las teorías y sugestivos puntos de vista de Freud, que están actuando como benéficos fermentos de renovación en la estancada y nebulosa ciencia psiquiátrica; la teoría de la relatividad de Einstein, en vías de modelar una nueva imagen del universo; las ideas biológicas de von Uexküll, aporte realmente valioso, que nos revela una realidad y aspectos insospechados en el mundo orgánico. Impelidos por el mismo resorte, los misonistas ultra-ortodoxos vituperan con enconada pasión el pujante neovitalismo de Drieck. Nada digamos del aspaviento "científico" con que los especialistas, rompiendo la clausura de sus patinosas vitrinas, se han levantado contra la atrevida (y, sin duda, pasible de una severa apreciación crítica) concepción de Spengler. Hay, en fin, quienes, acentuando la seriedad formalista y solemne del misonismo, hablan indoctamente de "las trivialidades de Simmel", sin percatarse que tratan por amplitud y lujo espiritual (como es el caso de Simmel, filósofo de verdadero valer cuyas ideas están adquiriendo influencia destacada) temas triviales, potenciándolos, ("filosofía de la coquetería, de la moda, de la aventura" etc.), no es lo mismo que incurrir en trivialidades.

---

2 José Ortega y Gasset, "La moda subterránea", **Las Atlántidas. Suplemento nº 2 a la Revista de Occidente**, Madrid, Revista de Occidente, agosto de 1924.

Mas, lo curioso es que los misoneístas dan demasiada importancia a lo que, en la esfera de las ideas, ellos llaman "moda", y su actitud de encarnizada negación frente a sus manifestaciones no se aviene —por lo menos, sin caer en flagrante contradicción— con la inconsistencia que a éstas les atribuyen. Lo que efectivamente sucede es que, al misoneísta, su instinto defensivo le hace presentir, oculto en el ropaje de estas manifestaciones, un enemigo cuya posible intrusión en su ruinoso ciudadela ideológica pondría en evidencia, con grave daño para la tranquilidad vegetativa de su morador, la inseguridad de la ilusoria fortificación.

Destacado suficientemente el error de semejante actitud, que implica una perniciosa desviación del intelecto, debemos reconocer que en las teorías de "moda", tan empeñosamente desacreditadas, palpita, sin duda, una realidad cuya captación y análisis, por difíciles que sean, es tarea calificada de la mente capaz de meditar. Ésta acusa la existencia de aquella realidad como un estímulo que la induce a buscar y precisar el sentido que le es intrínseco. Así, las nuevas ideas estampan su impronta en la mente plástica, y luego ésta auxiliada y fiscalizada por el espíritu crítico, discrimina, identifica y define la realidad correspondiente, denunciada por la huella sutil.

A la estéril actitud estática y cristalizante, que caracteriza al misoneísmo, opongamos la dinámica plasticidad de la mente, siempre dispuesta a enriquecerse y afinarse con el ajuste de lo nuevo.

Constantemente, nuevos contenidos se ciernen en el horizonte de la vida mental, incitando nuestra curiosidad y nuestra apetencia de plenitud, nunca satisfechas. En consecuencia, ante las perspectivas eternamente cambiantes del pensamiento, sólo nos es dable abrigar la saludable convicción, de que si en la ilimitada ruta especulativa podemos señalar, y de hecho señalamos, posiciones sobrepasadas, en cambio, no las hay que no puedan ser superadas.

Carlos Astrada

[**El País**, Córdoba, 09/05/1926;  
reeditado como "Imperativo de plasticidad",  
**Martín Fierro** n° 38, Buenos Aires, 26/02/1927, p. 6].

## La cadena del retorno

### Totalidad

En el pórtico del “instante”, a la luz de la luna, Zarathustra sintió el retorno eterno. Todo ya había sido antes: el pórtico y la misma luz de luna y hasta la araña que perezosa hacía su nocturna correría.

### Escisión

Mientras Zarathustra estaba de vuelta, y se extasiaba, bajo la claridad lunar, en lírica reminiscencia, la pobre araña, que precisamente no había pasado por el pórtico, recién realizaba su viaje de ida, arrastrándose — expresión mínima del “sentido de la tierra”— por “la larga y lúgubre calle” de una eternidad.

### Catástrofe

Entre el retorno de las cosas y la conciencia fugaz del retorno, la idea del ser —estilizada en pórtico— se abre el abismo que tragará a todas las alimañas, inclusive las “demasiado humanas”.

### Sombra

Rota la cadena que un sueño cósmico había anudado con un tenue rayo de lima, el eslabón ausente es una eternidad lúgubre y sin retorno...

### Claridad

Del hombre al araña y demás alimañas con forma humana media la diferencia —abismo infranqueable— de que a éstas les está vedada por una eternidad, o sea, el tiempo necesario para retomar —plenitud lírica del instante lunar— la pista etérea del ansia metafísica, que precisamente pasa a través del pórtico, estilizado en sueño.

Carlos Astrada

[Clarín nº 1, Córdoba, 30/08/1926, p. 1;  
compilado, como “El eslabón del retorno”,  
en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires,  
Ediciones Cultura viva, 1942, pp. 85-86].

## Pettoruti, artista de vanguardia

“Es fácil decir o pintar una cosa que carezca por completo de sentido, que sea ininteligible o nula: bastará con enfilear palabras sin nexo, o trazar rayas al azar. Pero lograr construir algo que no sea copia de lo natural, y que, sin embargo, posean alguna sustantividad, implican el don más sublime”.

José Ortega y Gasset, **La deshumanización del arte**, Madrid, Revista de Occidente, 1925, p. 30

“Lo que tenéis que pintar, pintores, no son las cosas tal como son, sino tal como no son”.

Oscar Wilde, **El renacimiento del arte inglés**, Madrid, América, 1920.

La exposición, inaugurada el 9 de agosto en el salón Fasce, de los cuadros de Emilio Pettoruti, personalidad de relieves propios, dentro de las novísimas tendencias pictóricas, constituye, sin duda, un verdadero acontecimiento artístico en nuestro medio, espiritualmente tan pobre —su inflada agresividad es pobreza que se ignora— y, más que pobre, insolvente en bienes culturales y en todo lo que se refiere al delicado don de la sensibilidad estética.

No es extraño, pues, que ante las obras de Pettoruti, y en particular frente a las más originales, la masa del público, todo el vulgo iletrado o semiletrado, haya reaccionado con estridencias condenatorias —voces aún no extinguidas en la caverna ancestral—, que traducían la incomprensión indignada de los malandrines de toda laya. En grave delito ha incurrido el artista innovador, es decir, creador, que con su labor de sutil impronta estética rebasa el bajísimo nivel artístico de un público en demasía basto.

Pero excepto, claro es, la estolidez vocinglera, santo y seña de la doctoral ciudad, la incomprensión que acompaña, como la sombra al cuerpo, al arte nuevo es un fenómeno universal. Todas las épocas de innovación han pagado, al comienzo, este tributo, especie de derecho de aduana que cobra la limitación mental, por los valores matinales, que ellas introducen en el agostado acervo común.

Con su habitual acuidad de visión, Ortega y Gasset —y entendemos referirnos a una de las mentes más calificadas de esta hora

ortal de la sensibilidad de nuestro tiempo— ha puesto en el análisis del hecho apuntado, el cauterio sobre la llaga:

Lo característico del arte nuevo, desde el punto de vista sociológico, es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden.

Esto implica que los unos poseen un órgano negado, por tanto, a los otros, que son dos variedades distintas de la especie humana. [...]

El arte joven, con solo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es, buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. [...]

Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus "derechos del hombre" por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Donde quiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las corea.<sup>1</sup>

Caracterizada por pluma maestra la común reacción frente a los productos del arte de vanguardia, señalemos a las "fieras" —incluso a aquellas más mansas que ingenuamente pretenden hacernos creer que no entienden ni gustan el arte nuevo porque se lo impide una ¡educación clásica! que nunca han tenido— el camino de su cubil: respetuoso silencio, que así puede pasar higiénicamente desapercibida su canija humanidad.

Veamos ahora, como imprescindible explicación, el punto de arranque y dirección del nuevo cauce porque discurre el matizado y efervescente caudal de la sensibilidad estética de nuestros días. De inmediato digamos que el arte nuevo no viola, el principio inconcluso según el cual nada adviene sin *razón suficiente* (Leibniz). Queda así excluido de nuestra consideración el supuesto capricho, atribuido a los artistas jóvenes por el vulgo.

Como reacción —originada en el afán por un arte puro— contra la desperdigada y fragmentaria visión del impresionismo, casi exhausto, surge el *expresionismo* que viene a descubrir nuevos y vastos horizontes a la apetencia estética.<sup>2</sup>

Ya no se trata de reproducir la impresión momentánea, observando una actitud de servilismo sensualista respecto a la naturaleza —que no otra cosa que naturalismo depurado es el impresionismo—, sino

---

1 José Ortega y Gasset, **La deshumanización del arte**, Madrid, Revista de Occidente, 1925, p. 13.

2 Los que deseen conocer las vías que ha seguido la evolución del arte y la literatura desde el siglo XVIII hasta nuestros días pueden consultar la obra, con excelente información, de Robert Riemann, **Von Goethe zum Expressionismus**, Leipzig, Dietrich, 1922.

de *expresar* lo puramente estético que en su intimidad ha sedimentado el artista por aquilatación de sentimientos o ideas nacidos en él o de sugerencias que puedan llegarle de fuera. En esta sutil operación de quintas esencias, el artista no se ajusta al original —el famoso *original* del antiestético realismo— sino que utiliza lo externo, para expresarse a sí mismo, no, desde luego, en su cotidiana y prosaica humanidad, sino como artista, es decir, en cuanto desea y necesita prolongar en la obra la específica conmoción experimentada.

La voluntad que está en el fondo del expresionismo, y que esencialmente lo define, quiere, como claramente le hace notar Simmel,

que la conmoción interna del artista se continúe inmediatamente, y como ella es experimentada, en la obra, o aún más exactamente, como la obra. No debe hacerlo por medio de una forma ni verse en una forma que le sea impuesta, desde fuera, por una existencia real o ideal. Por eso ella nada tiene que ver con la imitación de un ser o acontecer, ni en su forma objetiva de ley natural, ni —como lo quería el impresionismo— en la forma de nuestra momentánea impresión sensible de aquél [...].

Mientras hasta ahora se opinaba que el logro artístico del estímulo de un objeto externo debiera mostrar una semejanza morfológica con aquello de donde partió (sobre este supuesto descansaba todo el impresionismo), el expresionismo ha anulado este supuesto; reconoce que una causa y su efecto no tienen ninguna correspondencia en su forma externa, que las relaciones dinámicas, solamente internas, de ambos no necesitan continuarse en una unión visible.<sup>3</sup>

Razón le asiste, en mucha parte, Herwarth Walden, al sostener que el expresionismo implica un concepto de los sentidos y no de los objetos.

Con frecuencia se cae en el error de creer que esta dirección artística tiende necesariamente a traducirse en un subjetivismo informe, en el que, si así fuere, se diluiría lo específicamente estético. No es esta, por razón de espacio, coyuntura propicia para demostrar lo infundado de tal opinión.

Por otra parte, acierta sobre todo si reparamos en el logro feliz de ciertas obras, dentro de esta tendencia, Max Deri cuando nos dice que el expresionismo “intensifica la tensión del sentimiento, rompe todas las cadenas posibles en la naturaleza, quiebra todos los diques de

3 George Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Leipzig. Verlag von Duncker & Humblot, 1921, p. 11.

la sujeción clasicista y lleva la potencia de la conmoción en la expresión casi hasta la ilimitada exacerbación de lo estático.<sup>4</sup>

Sintetizando, con el citado crítico germano, el expresionismo, en la tormenta de la procreación, da a luz formas inmaduras, construye imágenes vacilantes, mas la dirección está señalada, la finalidad dada y precisada. Consecuente con éstas, las imágenes de la naturaleza serán utilizadas, por el artista expresionista, solo como trampolín para el impulso, que, así, estéticamente aligerado, se transportará a la más alta esfera de la fantasía.

Terminado este inevitable escorzo teórico, perfilemos, así mismo en esquemática valoración, al artista y a su obra.

Pettoruti ha sabido conquistar, por los valores intrínsecos de su obra, el sitio de honor que la más alerta crítica europea justicieramente le ha asignado en la producción artística de vanguardia.

Sin duda, fundada en su protesta contra los que pretenden adscribir su arte, su inspiración estética a una fórmula demasiado rígida, que a lo mejor es solo una fórmula técnica, o designarlo con una palabra en exceso vaga. Tal acontece cuando, con referencia a su obra, se habla de cubismo o de futurismo. Este vocablo, que nada concreta, y únicamente parece significar la necesidad de nuevas germinaciones en el área del arte, no puede propiamente calificar la labor determinada de un artista. Y en cuanto a la palabra cubismo, que expresa una fórmula técnica —medio que se estimó conducente a la pintura pura—, no llega a definir, ni mucho menos, el arte de Pettoruti, desde que este posee una técnica rica en finos y certeros recursos (repárese en su dominio del color) y que, en consecuencia, rebasa la mera fórmula cubista.

Si nosotros, en presencia del arte de Pettoruti, hemos aducido la fundamentación estética del expresionismo es porque este no implica un simple expediente técnico, sino toda una dirección artística, en cuya trayectoria, estremecida por la depurada voluntad de arte de nuestra época, hemos percibido el original y delicadísimo despliegue de la obra altamente promisoriosa del pintor platense.

Fluye un acendrado lirismo de "El flautista ciego" (Car. n° 9). En "Lago di Como" (n° 5), el color, empleado con maestría, alcanza una máxima vibración de la luz. A Pierrete (n° 1), en su vigorosa suavidad lila, diríase raro perfume que, a través de nuestro abstracto alejamiento, nos llega a un sueño. En "Autorretrato" (n° 6), la interna nimiedad ha sido aprisionada —milagro de un casi punzante vigor expresivo— en un sólo instante, en el que está toda ella. "Eludio de retrato" (n° 8) es, sin disputa, la obra más fina y lograda de Pettoruti, y por tanto la de más

---

4 [Nota editorial: Herwarth Walden, *Einführung in die Kunst der Gegenwart*, p. 65].

rango estético. En esta, la expresión, pulida y aguzada, ha alcanzado esa "exacerbación de lo estético" a que se refería Max Deri.

De sus acuarelas, señalemos la plenitud de síntesis que ha logrado en sus dos "Primaveras" (n° 17 y 28).

Alguien ha dicho que, por este espíritu sintético, Pettoruti recuerda a la pintura oriental. Exacto, en cuanto en ambos casos la síntesis va más allá de su concreción empírica.

En los dos cuadros de Pettoruti, la primavera, intuida, así como en ni esencia cósmica, nos dice que ella existe antes de arder en la floración del árbol, y después, cuando ésta es ceniza. Semejante revelación de primavera, en su esencia pujante e indefinible, se vincula, en nuestro pensamiento, con la flor inmarcesible que, en este verso — síntesis cíclica— nos obsequió un poeta japonés: "las flores - se abren - se mustian - las flores". Como aquí la flor, allí la primavera escapa rauda y viva para cobrar fantástica existencia en la esencialidad del arte.

Quizá no exagere el teórico del expresionismo alemán, Burger<sup>5</sup> (quien acometió la difícil y atractiva empresa de aplicar el método fenomenológico de Husserl al dominio del arte; cuando afirma que el artista expresionista penetra en la esencia y en las fuerzas metafísicas impulsoras de las cosas.

Carlos Astrada

[Clarín n° 1, Córdoba, agosto de 1926, pp. 3-4].

---

<sup>5</sup> Fritz Burger, que cayó en Verdún en 1916, nos ha dejado la importante obra: **Weltanschauungssysteme und Lebensprobleme in der Kunst der Vergangenheit.**

## Ramón Turró y su teoría del conocimiento

El psico-fisiólogo español Ramón Turró, que acaba de morir, era una noble y destacada personalidad de la investigación científica contemporánea. Gran observador y analista, realizó labor ponderable en el terreno acotado de su especialidad. Mas su actividad intelectual no se aplicó exclusivamente al trabajo experimental, minucioso y tesonero de la ciencia, en el que supo conquistar sólida reputación entre sus colegas europeos, sino que su afán de conocimiento, haciéndole franquear los límites de los problemas de que estaba compenetrado, le llevó a la especulación filosófica.<sup>1</sup> Es a este último aspecto de su personalidad que vamos a referirnos.

Turró propugnó, lleno de fe, una teoría genético realista del conocimiento. Para ello transpuso al dominio filosófico el realismo de la ciencia, el supuesto de la existencia del *objeto* independientemente de la sensación —creencia que, como lo hace notar Meyerson, es ineliminable de la ciencia, si ésta ha de ser posible— e ingenuamente creyó que formulaba una teoría filosófica del conocimiento, limpia de toda metafísica.

El caso de Turró, como “filósofo”, es el de muchos hombres de ciencia que, a pesar de la sinceridad de sus propósitos y de la heroica voluntad que ponen en lograrlos, muy difícilmente llegan a asir el verdadero problema de la filosofía, y así los vemos, prodigando trágicamente un esfuerzo inútil y vano, agitarse y vocear su Eureka al margen de su serena y profunda corriente. Es realmente penoso considerar el trance “filosófico” de estos hombres de ciencia, que nos brindan, con generoso dogmatismo, teorías *inconclusas*, o sea impenitentes y manidas reiteraciones de las posturas del sentido común, el menos filosófico de los sentidos...

Turró, al afirmar el realismo como la única posición que se aviene con el “sano entendimiento humano”, impugna lo que él considera la desviación “subjetivista” de la filosofía, que aparece con Descartes y se agrava con Kant. Cuando intenta refutar a estos grandes “extraviados”, comprobamos que lo esencial de las respectivas doctrinas ha escapado a su comprensión.

Por lo demás, Turró, en su dilucidación del problema del conocimiento desde el punto de vista genético, que reputa el único legítimo, se expide como un psicologista primerizo. Asombra pensar que haya podido considerar epistemológicamente viable tal posición,

---

1 La actividad da Turró, en este dominio, se expresó en las siguientes obras: **Orígenes del conocimiento (El hambre)**, Barcelona, Minerva, 1916; **La base trófica de la inteligencia**, Madrid, Residencia de estudiantes, 1918; **Filosofía crítica**, Madrid, Atenea, 1919; **La disciplina mental**, Madrid, Atenea, 1924.

después de la crítica, completa y definitiva, del psicologismo, hecha por Husserl. No obstante que el autor de **Orígenes del conocimiento** se refiere a la filosofía de Husserl, y pretende refutar sus postulados de una lógica pura, en realidad no ha comprendido a este filósofo, cuya obra constituye sin duda, el acontecimiento especulativo más relevante de nuestra época.

Turró hace tabla rasa de las elaboraciones de la filosofía moderna, y proclama una actitud "objetivista", realista (de un realismo antifilosófico, espécimen supérstite de una metafísica basta que todavía se ignora a sí misma, que nada tiene que ver con la novísima tendencia realista, fuertemente acusada en la filosofía contemporánea), de la que encarece su abolengo escolástico y griego. El anacronismo de su pensamiento ni siquiera le permite un atisbo de lo que significa, para toda labor especulativa que no se mueve en el vacío, la continuidad del pensamiento filosófico.

Al analizar su caso iremos por partes. Las notas que siguen exponen brevemente la teoría básica de Turró y subrayan la invalidez funcional de su "filosofía".

### **La experiencia trófica y la realidad exterior**

Turró replantea desde un nuevo punto de vista —en cuanto a sus orígenes— y en forma harto sugestiva el tan debatido problema del conocimiento. Viene hacia la filosofía, como lo dijimos, desde el campo de las ciencias; es un biólogo y psico-fisiólogo eminente. Su obra, síntesis y ampliación de ensayos sucesivos, publicados por primera vez en Alemania, ha sido favorablemente acogida por la crítica científica europea.

Con una poderosa facultad de observación unida a un penetrante espíritu analítico —cualidades que se reflejan en su obra que, por la riqueza de su contenido y estilo preciso, claro y sobrio, constituye uno de los más valiosos aportes a las investigaciones de la moderna Psico-fisiología genética— se remonta en busca de las fuentes del conocimiento; las encuentra en el fenómeno fisiológico del hambre como impulso orgánico inicial que nos lleva al mundo exterior. Partiendo de esta exigencia orgánica, de la sensación trófica, hace el proceso genético del conocimiento, proyecta el problema, constatados ya sus orígenes, al dominio filosófico, y, esforzándose por vencer los límites que impuso el criticismo kantiano a nuestra facultad de conocer, afirma la posibilidad del conocimiento de lo real exterior, de la misma realidad que nos revelara la necesidad trófica al acusar en nuestra conciencia las sustancias que faltan en nuestro organismo. Apuntando a tan alto objetivo, intenta replantear el problema desde el punto de vista filosófico —único desde el que realmente existe tal problema— actualizándolo y vivificándolo con la fuerza de un pensamiento entusiasta.

Hasta Turró se aceptaba, casi sin restricciones, el principio ya generalizado en filosofía, que el conocimiento comienza con la reacción de nuestros sentidos a las excitaciones de lo exterior; es este principio, tenido por inconcuso, el que Turró impugna, considerándolo consecuencia de un análisis incompleto que se detiene a mitad de camino, sin llegar al primer impulso orgánico que nos pone en comunicación con el mundo exterior. Es así que hace arrancar el origen del conocimiento de la sensación trófica con la que, según él, "amanece la vida psíquica."

Prescindiendo de la explicación que Turró nos hace del fenómeno del hambre, cuya génesis desarrolla en prolijo análisis científico, por ser del dominio de la fisiología, a nosotros, que nos proponemos examinar su teoría a la luz de la crítica filosófica, nos importa, a fin de comprender su posición respecto al problema del conocimiento, precisar bien el camino que recorre la sensación trófica hasta comunicarnos con el ambiente externo; nos interesa averiguar como ella *deviene* el antecedente del conocimiento intelectual y nos revela, en virtud de una necesidad intrínseca, el mundo de lo real.

"La poderosa fuerza que impele al organismo hacía el mundo exterior no brota, como se dice, de los sentidos sino del organismo mismo".<sup>2</sup> Esta fuerza no es otra que la necesidad trófica que trata de incorporar de lo exterior las sustancias que el organismo reclama. El conjunto de impresiones internas constitutivas de la sensación trófica acusa la ausencia de esas sustancias en el organismo. La conservación de la vida depende, para Turró, del régimen que estatuyen estas impresiones que él llama, debido a la función vital que desempeñan, "conocimientos primarios". Aquí conviene precisar con claridad lo que Turró designa con el nombre de "conocimientos primarios". Desde luego la expresión, como se verá, no es muy adecuada y el mismo Turró se encarga de limitar la extensión de su significado en explicaciones posteriores. La tendencia, originada en la necesidad trófica, a buscar en el medio externo lo que falta en el interno, no implica el conocimiento de la sustancia alimenticia como objeto individuado. Los actos que constituyen esa búsqueda, fuera del organismo, de algo vital, aunque todavía desconocido por el individuo, son puramente instintivos y anteriores a toda experiencia externa, experiencia que para instituirse haría necesaria la colaboración de los sentidos. Turró se expresa respecto a este punto en forma concluyente:

este acto primitivo (el de la búsqueda) no debe ser confundido con el conocimiento de la cosa alimenticia, puesto que el animal empieza a ingerir, como el perro descerebrado o como el rumiante que ha perdido sus centros psíquicos, sin darse cuenta de que lo que ingiere es algo que reside fuera de su propio organismo.<sup>3</sup>

2 Ramón Turró, **Orígenes del conocimiento**, *op. cit.*, p. 74.

3 Ramón Turró, *ibid.*, p. 88.

La sensibilidad trófica sola no le revela al sujeto la existencia en el mundo exterior de las sustancias alimenticias que necesita para saturar la avidéz trófica; para ello "es necesario que se establezca una relación interior entre los datos sensoriales acusados de un lado por la sensibilidad trófica y de otro por los centros de la sensibilidad externa".<sup>4</sup> Dicha sensibilidad instituye, según Turró, lo que se llama "experiencia trófica", experiencia que él conceptúa una "inducción primordial, la más fundamental de la vida psíquica". Turró estudia ampliamente, en minucioso análisis, los dos factores que integran la experiencia trófica. Al tratar del factor externo desecha la tesis nativista, según la cual las funciones de los sentidos nacen preformadas, y, adhiriéndose a las explicaciones que aporta la escuela genética respecto a dichas funciones, concluye que la diferenciación de las impresiones por los sentidos es el resultado de un aprendizaje. Según Turró la operación primera y más elemental de la inteligencia consiste en saber "que lo que calma el hambre es lo que los sentidos acusan como presente". Más, como los sentidos acusan la presencia de una infinidad de impresiones, es necesario que la inteligencia proceda a una labor de discriminación, a fin de descubrir aquellas que delatan la presencia de la cosa que nutre. La piedra de toque para tal discriminación no es otra que la necesidad trófica:

cuando libre la mente de prejuicios y ateniéndonos sinceramente a lo que la observación nos enseña, nos preguntamos qué móvil impele al animal a diferenciar ciertas impresiones preferentemente a otras, nos contestaremos que es el impulso trófico, y si nos preguntamos en qué consiste esta diferenciación reconoceremos que estriba en tomarlas como signo de la cosa que nutre.<sup>5</sup>

Mas, esta diferenciación de impresiones no llega todavía a constituir el conocimiento del objeto nutritivo como algo individuado.

La apetencia, tal como brota de la sensibilidad trófica, se dirige a la cosa, a la sustancia, a lo que reclama el organismo; independientemente de su forma representativa, la cual no es más que el medio de que se sirve el sujeto para conocer su presencia; en este sentido decimos que esta sensación es específica por cuanto sólo lo que se exhibe bajo la forma de agua contiene la virtud de calmar la sed.<sup>6</sup>

Para Turró, la opinión de que la vida intelectual comienza por la acción del excitante externo proviene de la indebida desarticulación de las funciones

4 Ramón Turró, *ibid.*, p. 82.

5 Ramón Turró, *ibid.*, p.96.

6 Ramón Turró, *ibid.*, p. 102.

de la sensibilidad trófica de las de la sensibilidad externa. “Rota de esta manera la unidad estructural y fisiológica del sistema nervioso, queda rota también la unidad indivisa de la conciencia, viniéndose a suponer, con esta peregrina invención, que el sujeto que piensa nada tiene que ver con el sujeto que come”.<sup>7</sup> Pues bien, Turró, partiendo de la sensación trófica restablece la unidad funcional del *sensorium*, mostrándonos la trabazón y solidaridad íntima entre las funciones de la sensibilidad trófica y las de la sensibilidad externa y gástrica. Con la acción solidaria de cada una de estas funciones en vista de la consecución del alimento, comenzaría la inteligencia.

## Filosofía y ciencia

Turró desconoce el aporte esencial del criticismo. Precisamente, uno de los valores permanentes de la filosofía crítica, que hace de ella una etapa fundamental en la historia del pensamiento, es haber demostrado en forma definitiva la legitimidad de la filosofía como ciencia, asignándole un objeto y un campo de investigación propios e independientes de los de las ciencias particulares. Antes de que estas adviniesen, la filosofía, que pretendía ser un conocimiento general de las cosas, imperaba soberana sobre amplios dominios; pero conforme se fueron organizando las ciencias de observación y, como consecuencia, delimitando los campos de las actividades científicas especializadas, la Filosofía carente de un objeto concreto y particular, justificadamente perdió su soberanía, y en los albores del movimiento filosófico moderno la vemos, con Bacon, en posición secundaria y subordinada, convertida, como lo hace notar Kuno Fischer, “en propedéutica y órgano de las ciencias particulares, que examinan la naturaleza especial de los objetos”. Fue Kant quien reivindicó los fueros de la Filosofía, asignándole, por primera vez, un objeto propio para sus investigaciones, y mostrándonos que no pueden confundirse las actividades filosófica y científica, desde que filosofía y ciencias particulares se mueven en campos distintos, tendiendo también a diferentes objetivos.

Frecuentemente los hombres de ciencia —y el caso de Turró lo confirma— han desconocido y desconocen esto que, desde Kant, es una verdad elemental, y negando empeñosamente los derechos que le asisten a la filosofía, por no haber comprendido cuál es el objeto de ésta, la conciben erróneamente como una generalización de las conclusiones de la ciencia o una síntesis de las ciencias particulares.

¿Cuál es el objeto de la Filosofía, que legitima su existencia como una dirección fundamental y autónoma de la conciencia? Reparemos en las claras palabras que Kuno Fischer, el eminente historiador de la filosofía moderna estampó al exponerlos “orígenes de la filosofía crítica”:

---

7 Ramón Turró, *ibid.*, p. 126.

Objeto de la experiencia son las cosas, y objeto de la filosofía es la experiencia y en general el hecho mismo del conocimiento humano. Cesa aquí la filosofía de ser una explicación de las cosas para ser una explicación del conocimiento de las cosas: se transforma en una ciencia necesaria, porque explica un hecho que, como tal, necesita de explicación, del mismo modo que cualquier otro.

### La “desviación subjetivista”

Desde luego, Turró, desconociendo el objeto de la filosofía, no concibe la independencia de los dominios filosófico y científico y considera que la “manera” filosófica de pensar es una desviación metafísica —que comenzaría con Descartes— de la “manera normal y común de pensar, propia del linaje humano”, manera esta última que coincide, según él, con el método objetivo de la ciencia experimental. Impugnando esta manera de pensar que nos aportó Kant, al echar las bases de la filosofía crítica, se lamenta de lo que llama “desviación subjetivista” de la filosofía, que implica el abandono del “sano objetivismo de la filosofía griega”, tal como se manifestó en Aristóteles y en su reviviscencia medieval, la doctrina escolástica.

Así como Turró no llega a comprender que el criticismo kantiano es una superación, mediante una síntesis original, del empirismo y del idealismo,<sup>8</sup> del mismo modo al hacer la crítica, desde su punto de vista empirista, del método cartesiano, desarticula los elementos que integran el sistema de Descartes, falseando así el pensamiento de éste.

Partiendo del “pienso, luego soy” hace decir a Descartes que el ser proviene del pensamiento.<sup>9</sup> Según la doctrina de Descartes (de las sustancias) la materia y el espíritu son sustancias cuya existencia depende de la existencia de Dios, tienen sus atributos peculiares y se excluyen recíprocamente. El “pienso, luego soy” encierra únicamente la certidumbre de la existencia de la conciencia individual como algo autónomo.

Descartes no deriva el ser del pensar, como cree y afirma Turró, sino que, por el contrario, plantea el problema de la oposición del ser y del pensar. Este problema es el que más tarde Kant tratará de solucionar. Del cogito ergo sum Descartes derivaría tan solo el “ser” de la conciencia individual; pero no el de las cosas exteriores, que están comprendidas en la sustancia distinta e independiente que él llama materia.

8 Ver: Leon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922, p. 300; Benno Erdmann, “La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 12, n° 3, Mai 1904, pp. 445-475.

9 Ramón Turró, *Filosofía crítica*, op. cit., p. 112.

En el planteamiento del problema del conocimiento” Turró entroniza —sin percatarse de ello— un postulado metafísico, al hablar de la imposición de una realidad exterior, no ya como materia de conocimiento suministrada por los sentidos, en la acepción kantiana, sino como “objeto de conocimiento”. Obsesionado por ese postulado metafísico —entrañado siempre por el realismo ingenuo— falsea el pensamiento de Kant, atribuyendo a este un subjetivismo que el autor de la Crítica de la razón pura ha sabido superar con destreza genial, para colocar, con su síntesis a priori, en forma inconmovible, la piedra angular de la filosofía teórica. De ahí que Turró se refiera equivocadamente a un “conocimiento de la cosa”, que nos viene “impuesto desde fuera”. Es partiendo de este preconcepto, que nos dice que “Kant se desentiende del aspecto objetivo de la cuestión, y ya plantea subjetivamente desligando la materia sensorial de lo que la determina en los sentidos, ligándola a las virtudes mágicas que la toman como objeto de conocimiento.”<sup>10</sup>

En esta afirmación, Turró incurre en un grave error. Kant no se desentiende del aspecto objetivo del problema; antes, por el contrario, mediante lo que él llama “facultad sintética”, refiere las impresiones —materia suministrada por la intuición sensible— a esa X, que sería, empleando el lenguaje de Turró, la imposición externa, estableciendo de este modo las condiciones generales de toda objetividad.

La síntesis a priori no es, pues, más que un punto ideal de referencia de todas las impresiones. El substrato de esta síntesis es la X de la imposición externa, y acerca de su naturaleza Kant, libre de todo presupuesto metafísico, no prejuzga. Por el hecho de que Kant no prejuzgue sobre la naturaleza de lo que determina en los sentidos la materia sensorial, no desliga ésta de aquello.

Tan sólo se detiene ante ese determinante o imposición externa, como ante un algo que escapa al conocimiento —la cosa en sí. Ésta es para Kant un concepto negativo que señala un límite al conocimiento. La materia sensorial que, en el proceso kantiano del conocimiento, Turró equivocadamente supone desarticulada de su determinante, sólo se transforma en objeto de conocimiento cuando la facultad sintética de la conciencia la ha unificado.

## **Realismo y experimentalismo**

Al encararse con el criticismo kantiano, o racionalismo kantiano, como él erróneamente lo llama, sin precisar el alcance de su expresión, Turró nos dice que los racionalistas son hombres de mucha fe.

Si tomamos la palabra racionalismo en una de las varias acepciones que tiene en filosofía, la dogmática, Turró no se equivoca en

---

<sup>10</sup> Ramón Turró, *ibid.*, p. 155.

su afirmación; pero si mucha es la fe del racionalismo dogmático, nos parece que más firme y más ingenua es la que anima e infla al realismo de Turró, producto híbrido de escolasticismo y ciencia erigida en pseudo-filosofía. Sólo así nos explicamos que salve de un salto toda la etapa crítica de la filosofía para retomar la doctrina escolástica medieval, con su postulado realista de que la verdad o idea verdadera es la adecuación a la cosa.

Tantos años como van corridos de actividad crítica en todos los sectores de la especulación filosófica y en algunos de la investigación científica, no han vulnerado en lo más mínimo la fe de la gran mayoría de los hombres de ciencia en el realismo ingenuo.

Como lo hemos visto, Turró desconoce el objeto propio de la filosofía. El desarrollo de su doctrina testimonia este desconocimiento; para afirmarlo nos atenemos, incluso, a sus propias palabras. En su obra titulada, no atinamos a saber por qué, "Filosofía Crítica", nos dice que "frente al mundo de los creyentes en la eficacia del discurso lógico hormiguea al mundo de los que observan y experimentan"; y, a continuación, agrega que, "lo que separa un mundo de otro no es el objetivo que persiguen ni el ideal a que aspiran, por ser en ambos idénticos: es la manera de perseguirlo, la vía que siguen, el modo de pensar".<sup>11</sup>

No reconociendo diferentes objetivos para la filosofía y las ciencias experimentales, no es extraño que tampoco acepte, y en esto es consecuente, para estas dos actividades, métodos de investigación asimismo distintos y adecuados a la naturaleza peculiar de las respectivas disciplinas. De aquí que Turró considere superfluo y equívoco el método propio de la investigación filosófica, y pretenda entronizar el criterio de la ciencia experimental como el único válido para juzgar los datos que la filosofía aporta.

Aunque nos diga que "la filosofía no es reductible a experimentación porque si lo fuere ya no sería filosofía",<sup>12</sup> no otro parece ser el objetivo claro de sus ensayos de una epistemología genética que la transformación de la filosofía en una ciencia experimental (!!), ya que para Turró la filosofía sólo tiene validez cuando es realista, es decir, empleando su lenguaje, "objetivista", y sabe "conformarse con la realidad de las cosas", pudiendo la experiencia científica verificar sus datos y garantizar sus conclusiones generales.

### Los orígenes del conocimiento y el programa lógico

Si la filosofía teórica se pregunta cómo conocemos, siendo su objeto el hecho mismo del conocimiento humano, se comprende claramente

<sup>11</sup> Ramón Turró, *ibid.*, p. 83.

<sup>12</sup> Ramón Turró, *ibid.*, p. 353.

que el problema del conocimiento, en el plano en que ella lo plantea, es independiente del problema de los orígenes del conocimiento.

El primero, tal como nos viene formulado desde Kant, es un problema lógico, de lógica trascendental, mientras el segundo es un problema de psicología fisiológica, de psicología genética.

Si no se distinguen bien ambos problemas y sus diferentes objetivos, la investigación de los antecedentes fisiológicos y psicológicos del conocimiento puede llevar, como sucede a Turró, a la confusión psicologista, a la errónea tentativa de una epistemología genética; pero estas elucubraciones, tan inútiles como falsas, no afectan, en lo más mínimo, la teoría del conocimiento, en la firme fundamentación filosófica que le diera el criticismo kantiano.

Turró no ignora que el problema del conocimiento se lo considera muy otro que el de sus orígenes; no lo ignora, pero no comprende ni acepta la razón de ser de esta distinción.

Así, nos dice que Kant,

en vez de preocuparse de si el conocimiento brota o no de la nota sensorial, como la flor de un palo seco, fija su poderosa atención en los elementos de su composición, problema muy distinto del de sus orígenes, ya que una cosa es preguntarse por la génesis de los fenómenos psíquicos y otra es preguntarse por la composición del conocimiento. El primer problema, de naturaleza psico-fisiológica, casi no existe para Kant.<sup>13</sup>

Sin "casi", Kant dejó deliberadamente de lado este problema, para plantearse el verdadero problema del conocimiento. Más adelante Turró insiste sobre este mismo punto:

Concebida la mente como la concibe Kant, es indiscutible que el problema lógico es independiente del problema de los orígenes del conocimiento; una cosa es ver cómo se desenvuelve el conocimiento, y otra muy distinta estudiar cómo fueron preestablecidos psicológicamente los elementos de que indispensablemente se necesita para que ese desenvolvimiento lógico sea posible.<sup>14</sup>

Los párrafos citados, por sí solos, nos inducen a pensar que en el autor no existe confusión alguna respecto a ambos problemas, y que esto

---

13 Ramón Turró, *ibid.*, p. 13.

14 Ramón Turró, *ibid.*, p. 26.

le permitirá reconocer la legitimidad del punto de vista filosófico en el planteamiento del problema del conocimiento; pero en otra parte Turró escribe:

Preguntarnos cómo comprendemos, equivale a preguntarnos de qué antecedentes desciende la comprensión, qué antecedente se ha de anteponer para que aquella sea posible. Recluido en sí mismo, no podía creer Kant que este antecedente fuese de naturaleza fisiológica; para sospecharlo necesitaba salir de sí mismo, colocándose en un punto de vista objetivo.<sup>15</sup>

Aquí aparece evidente la confusión; aquí encontramos bien concretado el error en que cae Turró, error que ha viciado su razonamiento y que lo sentimos flotar en todo el proceso discursivo de su pensamiento.

Preguntarnos “cómo comprendemos” o, para ser exactos en la expresión, cómo conocemos, no equivale a preguntarnos cuales son los antecedentes fisiológicos o psicológicos del conocimiento. Ambas preguntas plantean dos diferentes problemas. La primera da lugar al problema del conocimiento, tal como lo concibe la filosofía teórica, y la segunda se refiere al estudio de la génesis del conocimiento, a la determinación de los antecedentes de que proviene; antecedentes psicológicos y fisiológicos, que necesariamente han de ser excluidos en el planteamiento filosófico del problema, y que no influyen para nada en el criterio estrictamente lógico que es, al mismo tiempo, dirección y fundamento de la tarea gnoseológica.

Para saber cómo conocemos no necesitamos estar previamente compenetrados de la génesis de la mente que conoce. La teoría del conocimiento toma esta mente ya formada e inquiriere cómo funciona y según qué principios en vista de la elaboración del conocimiento; se encuentra con un hecho: la ciencia, y se pregunta cómo es posible este hecho; cómo es posible la ciencia y el conocimiento humano en general. Esta es la gran tarea de la filosofía crítica. Hasta Kant, no se la concibió claramente. Así, Hume, su antecesor inmediato en la cadena del empirismo inglés, no concibiendo la causalidad más que como una relación puramente empírica entre los fenómenos, no atinó a explicarse el hecho de la ciencia, y lo negó, haciendo de la ciencia, a excepción de las matemáticas, un producto del todo contingente. Fue lógico; su escepticismo, resultado de su empirismo radical, no podía llevarlo a otra conclusión.

Según Turró, Kant no podía sospechar que el “antecedente” del conocimiento fuese de naturaleza fisiológica por no haberse

15 Ramón Turró, *ibid.*, p. 302.

sabido colocar en un punto de vista "objetivo". Bien sabía Kant que el conocimiento, genéticamente considerado, podía tener y tenía antecedentes que no eran lógicos; pero esta cuestión es de índole muy diversa a aquella que él se propuso dilucidar. De acuerdo con el objetivo que, en el problema, orientó su labor, Kant buscó los principios lógicos a priori del conocimiento, con prescindencia de su génesis empírica. Basta leer la introducción a la *Crítica de la razón pura* para convencerse de ello. Dice Kant: "En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y todos, comienzan con ella. Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella". Es decir, que hay conocimientos que lógicamente no proceden de la experiencia y que son a priori.

Todas las objeciones que el psicologismo y, su vástago, el galimatías psico-fisiológico de Turró, mueven contra la crítica son impotentes y vanas, sencillamente porque jamás llegarán al plano —exclusivamente lógico— en que ésta, plantea y legítima el problema del conocimiento.

La posición de Turró radica en el segundo prejuicio de los tres que, en su base, comporta el psicologismo según lo ha demostrado Husserl, destacándolos y analizándolos concienzudamente en su crítica exhaustiva del difundido error psicologista. Tal prejuicio consiste en la confusión de series que es necesario distinguir rigurosamente en todo conocimiento.<sup>16</sup>

Así, Turró confunde la serie de hechos, de experiencias (*Erlebnisse*) de conocimiento —como proceso de estados psíquicos—, en las que la ciencia se realiza subjetivamente, con la concatenación lógica de objetos —serie específicamente teórica— que constituye la ciencia. No es extraño, entonces, que, anclado en este equívoco, no comprenda la razón de ser del punto de vista de la crítica; ni, como Kant, superando el criterio genético, llega a fundar la objetividad del conocimiento.

En síntesis, Turró impugna la teoría kantiana del conocimiento porque considera falso el punto de vista en que ella se sitúa; pero, por otra parte, reconoce que "situándonos en el punto de vista de Kant, la teoría del conocimiento que desarrolla, salvando extremos, es invulnerable".<sup>17</sup>

Ahora bien, determinado por la crítica el objeto propio de la filosofía y reconocida la legitimidad del problema lógico del conocimiento, es fácil comprender que no podemos situarnos en otro punto de vista que no sea el de Kant, porque tal posición —para la filosofía, al menos— no existe. Por eso, Turró al intentarlo, elude el verdadero problema del

16 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, Halle, Niemeyer, 1922, pp. 173 (y 47) y pp. 178-179.

17 Ramón Turró, *Filosofía crítica*, op. cit., p. 40.

conocimiento y se plantea, desde el punto de vista en que él se coloca —sin percatarse de ello— uno muy distinto.

Carlos Astrada

Córdoba, junio de 1926. [**Sagitario**, nº 6, La Plata, abril-agosto 1926, pp. 374-389; compilado en **Ensayos filosóficos**, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, pp. 213-228].

## La limitación clasicista

Las modernas investigaciones en el dominio del arte, atentas al reconocimiento de la peculiaridad de fenómenos artísticos hasta ayer excluidos de la unitaria fórmula clasicista, han ampliado considerablemente, en nuestros días, las fronteras de la estética.

Ya Wilhelm Worringer, el gran esteta germano que nos ha revelado el significado esencial del problema de la forma en el arte gótico (“La esencia del estilo gótico”), anunciaba en su obra **Abstraktion und Einfühlung** (Abstracción y endopatía) —uno de los libros más finos y profundos con que se ha enriquecido la especulación estética contemporánea— que “una revisión más profunda de la esencia de nuestra estética científica ha de conducir al conocimiento de que ella, medida por los peculiares hechos del arte, solo es de aplicación muy limitada”.<sup>1</sup>

Reconoce Worringer que la estética europea, hasta hace poco vigente, era, por la limitación y rigidez de su concepto, sólo adecuada a lo clásico. El contenido, hoy demasiado pobre, de esta fórmula se reduce a una psicología de la sensación del arte clásico (*Unsere Aesthetik ist nichts weiter als eine Psychologie des klassischen Kunstempfindens*).

Por otra parte, el esquemático y superficial “progresismo”, afinado también en el dominio del arte, ha obstaculizado la conquista de una visión estética objetiva e integral. Este erróneo concepto progresista, partiendo de la pauta dada por el modelo clásico, ha engendrado una interpretación de los fenómenos artísticos exclusivista y dogmática, que reduce considerablemente el área del arte.

De esta interpretación corriente resulta un esquema muy simple del desarrollo del arte, esquema que se orienta, únicamente, por las obras clásicas culminantes. Así se reduce el curso del desenvolvimiento artístico a un movimiento ondulatorio fácilmente perceptible: lo que está antes de las respectivas obras clásicas culminantes, tenido por una tentativa imperfecta, pero significativa como señal que anuncia la altura; lo que está allende esas obras culminantes, considerado producto de decadencia.<sup>2</sup>

Semejante norma interpretativa entraña, en su simplicidad, una flagrante violación de hechos cuya existencia plena de significado se impone a la consideración de todo teorizador del arte capaz de comprensión e

1 [Nota editorial: Existen varias ediciones. Astrada cita: Wilhelm Worringer, **Abstraktion und Einfühlung**, München, Piper, 1921, p.161].

2 Wilhelm Worringer, **Abstraktion und Einfühlung**, *op. cit.*, p. 163.

imparcialidad. Encarar el fenómeno artístico “desde el limitado punto de vista de nuestro tiempo, atenta contra la ley no escrita de toda investigación histórica objetiva: la de estimar las cosas no según nuestras premisas, sino según las suyas”.<sup>3</sup>

Fue Riegl el primero que asestó un golpe certero a la concepción progresista del arte, al distinguir —discriminación que se imponía— entre voluntad de arte (*Kunstwillen*) y poder artístico (*Kunstkönnen*).

El concepto de *voluntad de arte*, así afirmado por Riegl, se ha convertido —iluminando vías insospechadas por la investigación artística precedente— en verdadera piedra de toque para la compleja y vasta tarea de la estética contemporánea, que cada día incorpora a su esfera teórica nuevas zonas, clasificando nuevos hechos.

Worringer, cuyas ideas venimos resumiendo, señala el significado del valioso aporte de Riegl, que hoy legítimamente asume la función de idea orientadora en la investigación de los hechos del arte.

Merced a la conquista de este punto de vista, que podemos llamar normativo, sabemos que “cada fase de estilo representa para la humanidad, que la creó en virtud de sus necesidades psíquicas, la finalidad de su querer y, por tanto, el supremo grado de perfección”. Sentada esta premisa fundamental, ya no cabe hablar, en materia de arte, como solía hacerlo el ingenuo y superficial progresista —tipo antes tan en boga y hoy felizmente sin existencia autorizada—, de “tentativas imperfectas”, de una supuesta escala que iba de lo incipiente a lo perfecto. “Lo que hoy nos sorprende como la más grande caricatura, no es culpa de un *poder* deficiente, sino consecuencia de un querer enderezado en otro sentido. No se podía de otro modo porque no se quería de otro modo”.<sup>4</sup>

Roto el estrecho molde de la dogmática clasicista, en el que se había vaciado la llamada estética científica, comienza a estructurarse una nueva estética, de amplio radio, que tiene en cuenta, no la sedicente progresión de un poder unitario (modelo perfecto), sino la efectiva existencia de un *querer* múltiple y diversamente orientado; y que, por tanto, no excluye de su consideración teórica el heterogéneo material, que aporta la historia del arte.

Merced a la instauración de este concepto nos será dable “interpretar el fenómeno del arte clásico en su más profunda esencia, para reconocer que lo clásico no significa algo hecho y aislado, sino solamente un polo en el curso continuo mundial del acontecer artístico”.<sup>5</sup>

3 Wilhelm Worringer, *ibid.*, p. 164.

4 Wilhelm Worringer, *idem*.

5 Wilhelm Worringer, *ibid.*, p. 107.

Imagínese lo que será esta nueva estética que, con depurado criterio relativista, ha de recoger, para echar la base de sus premisas, las sugerencias de todos los horizontes artísticos.

Carlos Astrada

[**Clarín** n° 2, Córdoba, septiembre 1926, p. 2].

## La conversión de Jean Cocteau

Ma Pudeur, être tout nu, ranger la chambre, éteindre.  
Et chacun apporte sa lampe.

Cocteau, **Le Potomak**, Paris, Stock, 1924, p. 54.

Jean Cocteau se ha convertido al catolicismo. Previamente ha quitado a la palabra "conversión" el patetismo y la tragicidad evanescente de que la había henchido la experiencia extraordinaria de los grandes conversos.

Cocteau, escritor y artista refinado, ha afrontado el trance, mejor dicho, lo ha buscado sin aparatosa solemnidad, con sincera lucidez. Nada de las consabidas visiones, ni de los inefables delirios místicos.

La necesidad de jerarquizar su experiencia, un tanto desperdigada, de ordenar su vida interior, agitada por extrañas turbulencias, de centrarla en una idea simple y tranquilizadora lo ha llevado a la religión.

Encontró en la Iglesia católica el pensamiento ordenador que le hacía falta, y llanamente, sin ambages, lo ha tomado a su servicio, como a un *valet de chambre* experto y reservado.

Para alcanzar el fin que se propuso marchó por el camino de la claridad, comenzó a "vivir desnudo" porque "la hipocresía, el secretillo que se acostumbra tomar por el misterio no son ni una bella sombra".<sup>1</sup>

Antes Jean Cocteau tomaba opio. Una fuerza maligna, según él, se empeñaba en perderlo. Experimentaba "la angustia del corredor que distribuye mal sus fuerzas y queda en palme a mitad de la carrera".<sup>2</sup>

"Confíesate y comulga", me había aconsejado Max Jacob. "¿Qué? le escribía yo a Saint Benoit, tú me aconsejas la hostia como un sello de aspirina", y él me respondió: "La hostia debe ser tomada como un sello de aspirina".<sup>3</sup>

Admirable y modernísima sabiduría, la del poeta Max Jacob, que, en la intención, exige al creyente — cuando éste se llama Cocteau — de pasar por inveterada antropofagia, transformando la hostia en simple y eficaz producto de farmacopea divina.

1 Jean Cocteau, **Lettre a Jacques Maritain**, Paris, Stock, 1926, p. 12.

2 Jean Cocteau, *ibid.*, p. 24.

3 Jean Cocteau, *ibid.*, p. 25.

Jean Cocteau tomó el comprimido, y en su espíritu surgió la claridad del orden, logró la tranquilidad que buscaba. Vio que la aspirina era mejor que el opio. Este adormece y mata, en tanto que aquella quita los dolores de cabeza y sólo deprime mentalmente. Mas esta leve depresión se llama salud, salvación, porque de ella participa toda una colectividad y se traduce en un sistema de conceptos trascendentales, atóxicos, es decir, privados de, lo virulencia y fecundidad que caracteriza a estas hormonas cuando circulan libremente en el torrente espiritual.

El misterio, difuso en el mundo y los seres, lo punzaba a Cocteau, anarquizando su voluntad, sumiendo su espíritu —claridad bloqueada por sombras enemigas— en un caos. Había que ordenar esa anarquía, envasar convenientemente esas sombras, y el artista, haciendo trampolín de la sinceridad, saltó, al “clasicismo del misterio”, comprimió todo el misterio en Dios, que pasó a ser, para el ideólogo, la x fácilmente despejable en la ecuación del pensamiento.

No tengo que lamentarme de esta búsqueda de una línea recta ya que ella me lleva a la línea de las líneas, a la melodía del silencio: la Santa Virgen y al clasicismo del misterio: Dios. Se me dirá: “Y el misticismo?” De acuerdo: la religión tiene de todo. Pero en ella este aspecto se asemeja demasiado peligrosamente a los diablos que quieren perderme.<sup>4</sup>

Nada de vaguedades místicas, porque estas brumas pueden ser cortina de humo tras la cual avanza, oculto, el enemigo. Esta preferencia que muestra Cocteau por el elemento formal (molde rígido), por la seguridad del envase, aunque este limite el contenido, denuncia a las claras la proclividad escolástica de su “conversión”. Por algo ha hecho depositario de ésta a Jacques Maritain, que hoy tiene en Francia la exclusividad de la marca de fábrica.

En Cocteau, más que de conversión, se trata de participación en una ideología de contornos simples y abarcables.

“Me era necesario buscar una ruta en el aire. Esta cuerda tiesa me lleva al catolicismo, es decir, a mí mismo: es pues, falso, hablar de conversión. ¿De qué modo no chocaré a nadie? El aire de acróbata no se pierde en un día”.<sup>5</sup> Sólo por un sincero afán de lujo acrobático ha podido el autor de **Le Potomak** llegar a la definición católica. Sería sensible que este ágil acróbata de la cuerda sutil del arte perdiese su *manera*, su aire inconfundible. Por lo demás, como azarosos e inescrutables son los medios porque ha de conquistarse a Dios, no es difícil que unas zapatetas estéticas bien dadas, sin fin utilitario alguno, atraigan su favor.

---

4 Jean Cocteau, *ibid.*, p. 48.

5 Jean Cocteau, *ibid.*, p. 58.

El hombre Cocteau, bajo la acción de la aspirina escolástica, es un tranquilo "paisano del cielo". Se ha liberado de la innominada angustia y del aburrimiento de las cosas cotidianas que, a fuerza de repetirse idénticas, habían perdido su sentido.

¿Y el literato Cocteau? Está de cuerpo entero en la "Carta a Jacques Maritain". Goza de su descubrimiento "tan simple"; "el orden del misterio". (Como el niño, el artista —que es tal, porque entraña una niñez acendrada— necesita siempre y urgentemente improvisar un juguete nuevo, que hasta puede ser "Dios" dentro de una linda cajita de cristal transparente).

Nos limitaríamos a admirar su fruición ante el hallazgo, si no nos sorprendiese con la consecuencia extrema que deriva de su "conversión", el postulado: "el arte para Dios". Asignar al arte semejante finalidad es desvirtuarlo. La obra artística tiene su órbita excluyente, no puede proponerse objetivos trascendentales, sin trasponer los límites que su peculiar esencia le ha trazado. El arte, por lo menos el que hoy se está haciendo, es el clasicismo de la claridad intrascendente.

A pesar de su propósito, Cocteau no ha podido evadirse de la literatura. Fatalidad inherente a todo artista nato que ha encontrado en su medio de expresión. De aquí que se haya "convertido" literariamente, con lo cual la conversión ha salido ganando.

Carlos Astrada

[Clarín n° 4/5, Córdoba, 30/10/1926, p. 2].

## Orbes ingrávidos

Si reparamos en las más conspicuas creaciones de la actual literatura, se nos impone, por encima de las varias posturas estéticas, tradicionales o nuevas, un decisivo rasgo común a todas ellas: El afán literario, atento a una pauta de refinamiento, se ha ido aligerando de los temas y motivos caros al naturalismo de fines del pasado siglo, cuya invalidez artística hoy nos parece evidente.

No es que los representantes de un clasicismo renovado y lúcido o los de las llamadas "escuelas de vanguardia" eludan la realidad; antes por el contrario, los últimos se enfrentan audazmente con ella. Sólo que de este encuentro sale victoriosa la intención estética, por cuanto lo real, captado por procedimientos nuevos, más sutiles y precisos, aparece en la obra despotencializado, estilizado, logrando esta, así, un máximo de efecto puramente artístico.

Por este camino se afirma la primacía de lo fantástico, elaborándose, al margen de toda finalidad espuria, "realidades" estéticas, nada más y nada menos que estéticas.

El resultado es que la obra literaria viene al encuentro de nuestra subjetividad como un pequeño orbe ingrávido, moviéndose a través de una atmósfera diáfana. Salimos de su lectura con la impresión de haber incursionado por el interior de un globo de cristal en el que la imagen de lo real se ha refractado, y la inquietud del espíritu —luz eterna y cambiante— tentada por la transparencia cristalina, se ha desperdigado en alucinante policromía.

Y esto nos ocurre tanto con las obras en que se expresan algunas de las novísimas tendencias, como con las que traducen el sereno equilibrio clásico, que no excluye los matices y modos de la nueva sensibilidad.

Circunscribiéndonos a la literatura francesa de hoy, rica en direcciones y personalidades, confirmamos la impresión apuntada, ya leamos a un escritor de la ponderación clásica y exquisita fineza estética de Paul Valéry, o a innovadores de tanta sagacidad psicológica y audacia estilística como Hules Bomains, Valéry Larbaud, Jean Cocteau, Joseph Delteil, Paul Morand. En los últimos, el giro atrevido, la imagen original y cierta turbulencia metafórica diríase los lujoso juego de colores, solo perceptible merced a la diafanidad del pequeño orbe en que se recluyen.

Ingravidez y transparencia, he aquí las cualidades que distinguen a la creación literaria en nuestros días.

Ariel impele a la voluntad estética hacia una zona de plena claridad.

Saludemos, con palabras de la última prosa de Valéry, la belleza, la posibilidad de belleza que, en el arte nuevo, se nos ofrece "a todos los actos de una mirada, comienzo de la perfecta transparencia".

Carlos Astrada

[**Clarín** n° 6/7, Córdoba, 30/11/1926, p. 2].

## El problema epistemológico en la filosofía actual

Es característica predominante en la filosofía de nuestro tiempo la sostenida preocupación por una sistematización integral de sus problemas; el esfuerzo por constituirse como esfera autónoma, partiendo de una rigurosa y comprensiva definición de su peculiar esencia. Investigaciones de las que (concibiendo el problema como un proceso de exclusiones y esclarecimiento) puede señalarse el punto de arranque en la valiosa contribución de Guillermo Dilthey; que, dentro de otro marco especulativo, pero favoreciendo una finalidad que diríasela implícita, se continúan y encaminan con Simmel, y ganan hoy, a través de la excepcional labor de Edmundo Husserl, consistencia y plenitud netas en los profundos trabajos de Max Scheler.

Concorde con este proceso de fundamentación e integración, se desarrolla una labor —en cierto sentido complementaria de la primera y por ésta supuesta— tendiente a una estricta y lúcida delimitación de los diversos dominios particulares abarcados por la filosofía. Se plantea sobre nuevas y depuradas bases el problema inherente a estas diferentes disciplinas filosóficas, se define con máxima precisión su correspondiente objeto, adquiriendo, así, firme orientación las respectivas investigaciones.

Una de estas específicas faenas concierne a la inquisición epistemológica —tema propuesto que, después de exponer los puntos de vista y conceptos que soslayan el problema, desarrollaremos en su faz actual.

La epistemología, tal como se la concibió en las indagaciones filosóficas e incluso científicas de los últimos decenios del siglo XIX, estaba muy lejos de constituir, por sí misma, ciencia. Era, con variantes inesenciales y escasas, la antes llamada “filosofía de las ciencias”, que estudiaba los objetos, métodos y leyes de las ciencias particulares, estableciendo entre éstos analogías y diferencias con un fin de clasificación y exposición.

Tenía en cuenta el proceso, el desarrollo histórico de las distintas ciencias sólo atenta a determinar el método seguido por éstas, y las leyes que en tal proceso se cumplen; pero sin entrar a investigar, con criterio lógico preciso, el significado positivo de estos métodos, es decir, sin preocuparse de la necesaria fundamentación filosófica de las premisas que están a la base de los resultados verificados por dichas ciencias.

Sin duda, la epistemología, si ha de ser una disciplina plenamente válida, no puede prescindir de esta tarea que por definición le concierne. Precisa, pues, constituirse con rigor científico, o sea, ser una ciencia de las ciencias.

## I

Las teorías de la ciencia, formuladas por algunos de sus cultores más destacados, han eludido o, simplemente, no se han propuesto la exigible y necesaria elucidación epistemológica de los supuestos básicos de toda ciencia.

La consideración de las que han alcanzado mayor autoridad y difusión, incluso una más amplia y sistemática de elaboración relativamente reciente, pondrá de manifiesto el hecho apuntado.

Veamos, pues, como Henri Poincaré, Ernst Mach, Pierre Duhem, Émile Meyerson han concebido la ciencia.

*Poincaré*, enfocando el problema desde el punto de vista de la ciencia misma, realiza un examen crítico de las leyes y postulados científicos —de los de la geometría, la física, la mecánica, la energética, la física matemática.

La ciencia estaría constituida por un conjunto de fórmulas convencionales, con las que ella opera en vista de la consecución de la verdad. El investigador las adopta porque le son cómodas; no se pregunta si son verdaderas o falsas, sino que las juzga por el valor instrumental que puedan poseer. Prefiere, elige, ciertos principios teniendo en cuenta sólo la comodidad que su empleo reporta para la investigación. Así, los de la geometría euclidiana no son verdaderos ni falsos; simplemente, se recurre a ellos porque son más cómodos que los que pueden ofrecer otras geometrías, igualmente posibles desde el punto de vista teórico. Otro tanto puede decirse de los postulados más generales de la mecánica.

Pero estas “convenciones”, que la ciencia utiliza en su explicación de los fenómenos, en su progresiva estructuración de la experiencia, no son, para Poincaré, arbitrarias. El espíritu científico las crea, sin duda, pero bajo determinadas condiciones, dentro de ciertos límites que le impone la experiencia y de los que no sabría hacer caso omiso sin desnaturalizar la finalidad que le es inherente.

“El espíritu tiene la facultad de crear símbolos, y es así como ha construido el continuo matemático, que no es más que un sistema particular de símbolos. Su potencia no es limitada nada más que por la necesidad de evitar toda contradicción; pero el espíritu sólo usa de ella si la experiencia le suministra una razón”<sup>1</sup>.

La experiencia es, por consiguiente, la piedra de toque — instancia definitiva— para las leyes e hipótesis científicas. “La hipótesis representa, pues, un papel necesario, que nadie jamás ha negado. Sólo

<sup>1</sup> Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, París, Ernest Flammarion, 1925, p. 40.

que ella debe ser siempre, lo más pronto y frecuentemente posible, sometida a la verificación. Se da por descontado que si no resiste esta prueba se la debe abandonar sin reserva mental".<sup>2</sup>

Poincaré se opone resueltamente al nominalismo radical que algunos, en particular Le Roy, han derivado de este carácter de libre convención que tendrían los principios fundamentales de la ciencia. "No, afirma, las leyes científicas no son creaciones artificiales; nosotros no tenemos ninguna razón de considerarlas como contingentes, aunque nos sea imposible demostrar que no lo son".<sup>3</sup>

Si la ciencia sólo consistiese en hipótesis y hechos forjados al azar, al margen de la experiencia, es decir, en convenciones del todo arbitrarias, ella puede muy bien ser verdadera, pero perdería su valor, quedaría privada de la eficacia que define su finalidad inmediata.

Mas es el caso que

la vemos cada día obrar bajo nuestros ojos. Esto no podría suceder si no nos hiciese conocer algo de la realidad; pero lo que ella puede alcanzar no son las cosas mismas, como lo piensan los dogmatistas ingenuos, sino solamente las relaciones entre las cosas; fuera de estas relaciones no hay realidad cognoscible.<sup>4</sup>

No obstante lo afirmado en la última parte del párrafo precedente, percibimos que subrepticamente ha penetrado en el pensamiento de Poincaré la hipótesis de la existencia de una realidad exterior; es decir, lo que, inducido por la interpretación francamente idealista que da a algunas de sus tesis fundamentales, había querido precisamente excluir. Algunas veces en sus expresiones está latente el supuesto ontológico. Así, nos llega a decir que siendo las relaciones verdaderas entre las cosas la única realidad que podemos alcanzar, "la sola condición es que haya las mismas relaciones entre estos objetos que entre las imágenes que estamos obligados a poner en su lugar".<sup>5</sup> Como se ve, aquí está manifiesta la presunción de que las leyes y correspondencias establecidas por la ciencia traducen un orden ontológico. Y aún más entre ciertos fenómenos físicos se da un paralelismo —continuado hasta en el detalle— que "corresponde a una realidad profunda".<sup>6</sup>

*Mach* concibe la labor de la ciencia, y la actividad psíquica en general, como una función de la vida orgánica, que tiene su antecedente en necesidades biológicas.

---

2 Henri Poincaré, *ibid.*, p. 178.

3 Henri Poincaré, **La valeur de la science**, París, Flammarion, 1914, p. 9.

4 Henri Poincaré, **La science et l'hypothèse**, *op. cit.*, p. 4.

5 Henri Poincaré, *ibid.*, p. 190.

6 Henri Poincaré, *ibid.*, p. 191.

Lo único que nos es inmediatamente dado son las sensaciones. Por consiguiente, de éstas arranca todo conocimiento. A ciertos conjuntos de sensaciones que se nos presentan con relativa constancia los designamos con el nombre de cosas.

La ciencia trata de establecer entre estos datos sensibles o sensaciones —que Mach llama también “elementos”— las posibles relaciones de dependencia. Sobre esta base, la ciencia emprende la tarea de su propia sistematización. Para ello precisa adaptar las ideas a los hechos, y las ideas entre sí. Lo primero tiene por resultado el acrecentamiento de la experiencia, y lo segundo la definición de una finalidad teórica, de un ideal científico. “La adaptación de los pensamientos entre sí constituye el sistema de pensamientos, claro, ordenado, simplificado y sin contradicciones que contemplamos como el ideal de la ciencia”.<sup>7</sup>

Al expresar este proceso, el hombre de ciencia ha de buscar, en el resultado, el mayor rendimiento con un minimum de esfuerzo mental. Es la ley de la economía del pensamiento. Las proposiciones científicas, para traducir los hechos y darles coherencia sistemática, necesitan simplificarlos, idealizarlos. Este carácter simplificador, esquematizador, de los conceptos de la ciencia permite al espíritu un ahorro de fuerzas y, a la vez, organizar, articular en forma clara y eficaz los conocimientos.

La adaptación de las ideas a los hechos y de las ideas entre sí, operaciones que no son netamente separables, se resuelven en observación y teoría, respectivamente, las que tampoco se dan aisladas, sin relación recíproca. “La observación está ya influenciada por la teoría, y, si ella tiene suficiente importancia, ejerce, a su vez, una acción sobre la teoría”.<sup>8</sup>

La ciencia así construida, ¿qué viene a ser en su totalidad sistemática? “La ciencia puede ser considerada como una especie de colección de instrumentos que nos permiten completar por el pensamiento hechos que no nos son dados más que en parte, o limitar, tanto como sea posible, nuestra espera en los casos que se ofrecerán en el porvenir”.<sup>9</sup> Sólo persigue un fin de previsión y de acción. Debe, por lo tanto, limitarse exclusivamente a la exposición de los hechos, sin arriesgar ninguna afirmación que no pueda ser comprobada por la experiencia.

Sin embargo, Mach, quizá sin quererlo, restringe el alcance de tales enunciados y llega incluso a atribuir a la ciencia un propósito de

7 Ernest Mach, *La connaissance et l'erreur*, traducción de Marcel Dufour, Paris, Ernest Flammarion, Éditeur, 1922, p. 32.

8 Ernest Mach, *ibid.*, p. 175.

9 Ernest Mach, *ibid.*, pp. 376-377.

explicación. Así, nos dice que "el pensamiento científico se crea fines propios, trata de satisfacerse a sí mismo y de suprimir todo tormento intelectual".<sup>10</sup> Esto último no sería posible, ciertamente, si el pensamiento científico no inquiriese también por el substrato de los hechos, si no aventurase, inconscientemente o a sabiendas, hipótesis sobre lo real.

*Duhem* también se pronuncia contra la tendencia explicacionista y, tomando como modelo la física, sostiene que el fin de la ciencia es resumir las leyes experimentales y llegar a una clasificación lógica de las mismas.

No cabe, científicamente, preguntarse si existe una realidad distinta de los fenómenos, de las apariencias sensibles, porque tal cuestión no puede ser resuelta por el método experimental y sería del todo trascendente a la física, concerniendo únicamente a la metafísica. De aquí que *Duhem* afirme que la parte explicativa de la ciencia es una excrecencia parásita.

La única exigencia que ha de tener presente el físico en la elección y empleo de las hipótesis es que no haya entre éstas contradicción. Los principios científicos, derivados de las hipótesis, precisan estar de acuerdo con la experiencia. Esta concordancia constituiría el criterio de verdad para las proposiciones y teorías físicas.

Pero sucede que las leyes físicas pueden llegar a estar en desacuerdo con los hechos observados. En esta refutación de la estructura legal por los nuevos contenidos de la experiencia reside la posibilidad de progreso y de nuevas y más completas formulaciones teóricas. "La física no progresa como la geometría, que agrega nuevas proposiciones definitivas e indiscutibles a las proposiciones definitivas e indiscutibles que ya poseía; ella progresa, porque sin cesar, la experiencia hace estallar nuevos desacuerdos entre las leyes y los hechos".<sup>11</sup>

La teoría física se resuelve en un sistema de proposiciones matemáticas, que han sido derivadas de un número limitado de principios. Ella se propone una ordenación, lo más completa posible, de las leyes experimentales.

Teniendo en vista una clasificación exacta y comprensible de este conjunto de leyes, la teoría física ha de realizar una labor esquematizadora, debe necesariamente resumir dichas leyes. Como en Mach, aquí también la tarea de la ciencia supone un propósito de simplificación y economía.

---

10 Ernest Mach, *ibid.*, p. 13.

11 Pierre Duhem, **La théorie physique, son objet et sa structure**, Paris, Chevalier & Rivière, 1906, p. 290.

Aunque Duhem, de acuerdo a la finalidad que asigna a la ciencia, excluya de ésta todo postulado ontológico, no ha podido eludir la referencia, apenas disimulada, a una realidad oculta bajo los fenómenos. Explica que a medida que la teoría física se desarrolla y se completa, la clasificación lógica, en que consiste, llegaría a ser una clasificación natural. Así nos dice que las leyes establecidas por la teoría “corresponden a afinidades reales entre las cosas mismas”.<sup>12</sup>

Meyerson nos ha dado una interpretación ontológica de la ciencia doblada de una teoría de la razón. Tiene prometida la obra en que examinará la relación de la epistemología con la lógica, la base común de ambas.

Decidido sostenedor de la tesis explicacionista, sus consideraciones parten de una crítica exhaustiva y eficiente de los postulados fundamentales del positivismo. En este sentido, ha realizado una labor altamente ponderable —que abonan libros como **Identidad y realidad**, **Sobre la explicación en las ciencias** y **La deducción relativista**—, labor centrada en aguda visión de conjunto, y cimentada en el análisis del desarrollo histórico de las ciencias.

Contra las teorías que asignan a la ciencia, en su tarea constructiva, solamente un fin de previsión y de acción, Meyerson afirma que ella, sobrepasando el principio de legalidad, el cual, según ese supuesto, asumiría papel exclusivo, tiende incluso a la explicación de los fenómenos, y que esta operación finca en la identificación del antecedente y del consecuente.

La acción no constituye, pues, el único objetivo de la ciencia, sino que ésta trata también de “comprender la naturaleza”, aspira, según la expresión de Le Roy, subrayada por Meyerson, a la “racionalización progresiva de lo real”. De aquí que ella no pueda eludir el postulado ontológico y ansíe inconfesadamente el ser. “La ciencia no es positiva y tampoco contiene datos positivos, en el sentido preciso que ha sido dado a este término por Augusto Comte y sus sectarios, datos ‘despojados de toda ontología’. La ontología forma cuerpo con la ciencia misma y no puede ser separada de ésta”.<sup>13</sup>

El origen del error positivista está “en la confusión entre la ley y la causa, en el desconocimiento de esta verdad, que explicando un fenómeno por una ley no hacemos más que usar una sinécdoque”.<sup>14</sup>

Meyerson, mediante un certero análisis,<sup>15</sup> distingue el principio de causalidad del de legalidad, que frecuentemente han corrido

12 Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, op. cit., p. 36.

13 Emile Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, F. Alcán, 1926, p. 488.

14 Emile Meyerson, *ibid.*, p. 445.

15 Emile Meyerson, *ibid.*, pp. 17 y ss.; pp. 38 y ss.

confundidos en las ideas de los hombres de ciencia. A partir de esta necesaria disyunción, vincula el postulado causal al principio de identidad y, consecuentemente, al de la existencia de una realidad externa. Merced a tal asimilación, percibe que la ciencia no se limita tan sólo a un designio de clasificación y previsión, sino que tiende a explicar los fenómenos por sus causas. En definitiva, puede decirse que la doctrina de Meyerson se concreta en un causalismo.

En vista de este último objetivo, que estaría consubstanciado con ella, la ciencia exige el concepto de cosa. "La ciencia entera reposa sobre el soporte, poco aparente sin duda (ya que se ha tratado de negar la existencia de esta base), pero no menos sólido y profundo, de la creencia en el ser independiente de la conciencia".<sup>16</sup> Aún más, la necesidad de explicación, latente en la ciencia, hace que ésta cree nuevas cosas. Así, por ejemplo, el físico no puede considerar la dilatación de una barra de acero sirviéndose del criterio que le suministra el sentido común porque "evidentemente este fenómeno sería entonces inexplicable, mientras que él parece explicarse si suponemos a la barra compuesta de partículas separadas por intervalos susceptibles de aumentar cuando la barra se dilata".<sup>17</sup>

La ciencia, en su marcha explicativa, se propone pues, racionalizar lo real. Para alcanzar esta estructura racional, que define su carácter teórico, ha de poner en juego el principio de identidad, que le permite reducir lo otro a lo mismo, buscando siempre o idéntico en la diversidad de los fenómenos. Por este procedimiento llega a descubrir en el devenir algo permanente, una realidad inalterable.

Pero su tendencia hacia una progresiva racionalización encuentra el límite, que se yergue irreductible y enigmático, de lo irracional, expresado por toda la abstracta diversidad cuantitativa y por lo cualitativo sensible. Y como, para comprender la naturaleza, la ciencia tiene que negar lo diverso, reduciéndolo constantemente a lo idéntico, resulta que lo irracional queda intacto y, en consecuencia, la explicación no logra su objetivo, porque de la cambiante multiplicidad de lo real sólo consigue asir lo que no varía, lo eternamente inmóvil.

Aquí el proceso explicativo desemboca en un "*impasse*", se manifiesta aquí una flagrante contradicción, expresada por lo que Meyerson llama la paradoja epistemológica: "Para explicar tendemos a negar los fenómenos, en tanto que para guiarnos a través del dédalo que ellos forman debemos, por el contrario, mantener su realidad".<sup>18</sup>

Esta situación contradictoria, lejos de invalidar la explicación, hace de piedra de toque de su ontologismo básico, desde que, según

---

16 Emile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, Paris, Payot, 1921, p. 31.

17 Emile Meyerson, *ibid.*, p. 49.

18 Emile Meyerson, *ibid.*, t. II, p. 348.

Meyerson —que así salva brillantemente la unidad y consistencia lógica, ciertamente notables, de su teoría—, dicha contradicción es la necesaria consecuencia de la existencia de un mundo exterior, de “una naturaleza diferente de nuestro yo”.<sup>19</sup>

La conclusión última y medular de esta doctrina es que la razón humana es esencialmente uniforme a través de la evolución de las concepciones científicas. Meyerson nos muestra los procedimientos que ella emplea en la explicación de las cosas y los límites que en esta tarea encuentra. No obstante, los conflictos de que es teatro y la antinomia que le es esencial, la razón humana presenta un cuadro inmutable, es una e invariable.<sup>20</sup>

\* \* \*

Aún nos resta referirnos someramente a la manera cómo conciben la ciencia ciertas direcciones filosóficas que, adoptando una posición ante ella, no han logrado darnos, sin embargo, una estricta y clara fundamentación epistemológica.

Excluiremos, desde luego, alguna sedicente teorización, viciada en su punto de partida por inoperante dogmatismo, como la que nos ofrece Benedetto Croce, el entusiasta y difundido representante del módico idealismo historicista (o empirismo absoluto), de raíz hegeliana. No podemos considerar seriamente afirmaciones de este tenor: que las ciencias (las naturales) son construcciones de sendos conceptos, formaciones empíricas de índole práctica, es decir, que no tienen en vista la acción, sino que ellas mismas son acción; que la ciencia no es sistemática porque su universalidad es arbitraria(!); que las ciencias matemáticas son también pseudoconceptos, pero abstractos, que se resuelven en artificios prácticos.<sup>21</sup> Nada digamos de la peregrina noción que Croce se ha forjado de la ley científica, solo explicable en quien, como él, no ha comprendido el objetivo ni los límites de la ciencia.<sup>22</sup> Una cosa es la finalidad práctica, el rendimiento útil de la ciencia, idea que cabe discutir y considerar en su verdadero alcance, y otra... las “cosas” de Croce.

19 Emile Meyerson, *ibid.*, t. II, p. 349.

20 Una concepción antípoda de la de Meyerson es la de León Brunschvicg, expuesta con rigor sistemático y gran acopio de ideas. Brunschvicg, atento ante todo a discernir los contenidos imprevisibles que aporta el devenir científico, lo radicalmente nuevo que se manifiesta en los sucesivos conceptos de las ciencias, nos muestra la razón humana en proceso de constante renovación. Así, al contrario de Meyerson, nos da una imagen plástica de ella. Ha expresado sus puntos de vista en obras de importancia, como **Les étapes de la philosophie mathématique**, París, F. Alcan, 1922, y su última sobre **L'expérience humaine et la causalité physique**, París, F. Alcan, 1922, en que da vigoroso impulso a la tendencia metafísica de la filosofía francesa contemporánea.

21 Benedetto Croce, **Logica come scienza del concetto puro**, Bari, Laterza & Figli, 1909, pp. 229 y ss., pp. 235 y ss.

22 Benedetto Croce, *ibid.*, pp. 232 y ss.

Concretémonos, entonces, por vía de ejemplo, a una de las tendencias que, aunque adscripta en lo fundamental a postulados especulativos del siglo XIX, ha tratado de orientarse en el sentido de los problemas actuales: la vinculada al nombre de H. Rickert, último representante precipuo de la escuela de Badén.

Rickert trata de determinar la relación en que está la ciencia con la realidad. Para ello precisa averiguar la naturaleza del conocimiento.

Si queremos explicarnos satisfactoriamente la posibilidad del conocer científico, es fuerza que desechemos la teoría que lo presenta como una copia, como una reproducción de la realidad, porque ella nos aboca a un problema insoluble. Aún interpretada esta teoría como una descripción de las cosas tales como estas son realmente, tampoco sería posible el conocimiento porque la realidad empírica se manifiesta como "muchedumbre incalculable" para nosotros, que va creciendo continuamente. Imposible, pues, aprehender en conceptos la realidad "tal como ella es".

El conocer científico sólo es, pues, concebible como una transformación.

Si algo ya realizado y cumplido puede legítimamente ostentar la pretensión de ser un conocimiento, habremos de atenernos para el concepto inmanente de la verdad a la afirmación de que el conocimiento no es una reproducción, sino una transformación y —podemos añadirlo—siempre una simplificación, comparado con la realidad misma.<sup>23</sup>

Desde el momento que no es posible aprehender en conceptos la realidad "tal cual es", surge la irracionalidad de ésta. Se trata ahora de saber cómo ella puede hacerse racional.

La realidad dada inmediatamente, ya sea física o psíquica, es una fluencia continua. En ella no nos es dable percibir límites ni tránsitos. Este carácter de todo suceder podemos resumirlo en el principio de "la continuidad de todo lo real". Mas lo real intuitivo no sólo es continuo. En él no cabe encontrar cosa o proceso alguno que sea perfectamente igual a otro; ambos, a lo más, podrán ser semejantes. Por lo tanto, podemos decir "que toda realidad presenta un sello peculiar, propio, individual. Nadie es capaz de sostener que ha tropezado nunca con algo absolutamente homogéneo en la realidad".<sup>24</sup> Con esto tenemos formulado un segundo principio: el de la "heterogeneidad de lo real".

---

23 Heinrich Rickert, **Ciencia cultural y ciencia natural**, traducción de Manuel Morente, Madrid, 1922, p. 34.

24 Heinrich Rickert, *ibid.*, p. 35.

De modo que la realidad se nos presenta como continua y heterogénea.

Donde quiera que dirijamos la mirada encontramos una continua diferencia, y esa unión de la heterogeneidad con la continuidad es la que imprime a la realidad su sello característico de "irracionalidad", esto es: por ser la realidad un continuo heterogéneo, no puede el concepto aprehenderla tal como ella es.<sup>25</sup>

De aquí que los conceptos científicos sean impotentes para darnos una reproducción exacta de lo real. Para captar la realidad, adquirir poder sobre ella y tornarla racional, la ciencia tiene que separar conceptualmente la heterogeneidad y la continuidad. "Lo continuo se deja dominar por el concepto tan pronto como es homogéneo, y lo heterogéneo se somete al concepto cuando podemos hacer cortes en él, cuando lo transformamos de continuo en discreto".<sup>26</sup>

Así se ofrecen a la ciencia dos caminos opuestos de conceptuación. Ella transforma la continuidad heterogénea de lo real, o en continuidad homogénea o en discreción heterogénea. El primer camino es el que toma la matemática, recorriendo el segundo las demás ciencias de la realidad, a las que aquí se concreta Rickert.

De lo dicho resulta, que sólo en virtud de la transformación en que consiste el conocer científico puede la realidad hacerse racional. Racionalizar lo real es, pues, transformarlo y simplificarlo.

Ahora bien, el proceso de transformación característico de la conceptuación científica no ha de efectuarse al azar, caprichosamente, sino que él supone un "a priori" que permita limitar recíprocamente las realidades, transformar la continuidad heterogénea en discreción. Se trata de un "principio de selección" con ayuda del cual las ciencias pueden separar lo esencial de lo inesencial. Tal principio, comparado con el contenido de la realidad, tiene un carácter formal. Desde este punto de vista formal, el conocimiento consiste, no en una reproducción de dicho contenido, sino en el "conjunto de lo esencial".

El "a priori" enunciado constituye, según Rickert, un criterio metodológico decisivo. Corresponde, pues, a la metodología, concebida aquí como teoría de la ciencia, expresar conscientemente, de acuerdo a su carácter formal, los puntos de vista a los cuales se ajusta la formación del "conjunto de lo esencial" que define al conocimiento científico; puntos de vista de los que, sin saberlo, depende el especialista en su tarea expositiva.

25 Heinrich Rickert, *ídem*.

26 Heinrich Rickert, *íbid.*, p. 36.

Por lo tanto, la teoría de la ciencia nada tiene que hacer con el contenido peculiar de las diferentes disciplinas, el cual concierne a los especialistas. Ella, "si sus investigaciones han de tener una significación propia, no puede partir más que de distinciones generales del pensamiento, para luego, con los conceptos así adquiridos, ir poco a poco entrando en la aplicación a lo particular".<sup>27</sup>

Como puede verse, en cuanto asigna a la ciencia un procedimiento de simplificación, la teoría de Rickert se emparenta con las ideas que tienen origen en el empirio-criticismo, con las de Mach especialmente.

## II

Las teorías que acabamos de exponer no contienen, evidentemente, una fundamentación epistemológica de los principios básicos y generales de la ciencia, en virtud de los cuales ésta constituye una unidad teórica.

Los conceptos que en ellas se formulan, por referirse casi siempre a una materia singular de conocimiento, es decir, a los contenidos concretos de algunas ciencias particulares, están lejos de darnos una explicación satisfactoria sobre la posibilidad de la ciencia en general, a base de una determinación precisa de las condiciones que definen la constitución de la ciencia misma.

Hemos tenido en cuenta dichas teorías únicamente por vía de ejemplificación y corroboración de nuestro aserto inicial. De aquí que con un criterio estrictamente ajustado a la posición alcanzada por las indagaciones en el dominio que nos ocupa, consideremos dentro del marco de lo actual sólo aquellas elaboraciones o conceptos epistemológicos que tiene efectiva vigencia teórica, o sea, que gravitan constitutivamente en el pensamiento que se está haciendo, que participan, integrándolo como elementos vivos, de un proceso en "devenir" e incremento, hilo éste, a su vez, de la compleja urdimbre del saber filosófico de una época determinada, la nuestra.

Desde principios de la presente centuria, surge pujante en la filosofía alemana el empeño —en que hoy se centra la más importante dirección filosófica— tendiente a esclarecer, al hilo de una rigurosa investigación lógica, los principios fundamentales que posibilitan la ciencia en general y le otorgan esa contextura sistemática que la caracteriza en grado eminente. Propósito explicable y que aún más se justifica y potencia con la magnitud alcanzada en nuestra época por el hecho enfocado: la ciencia. Necesariamente, pues, la especulación actual debía tratar de descubrirnos la base y el esqueleto conceptual de esta gran fábrica, de revelarnos el mecanismo de su construcción, y su interna unidad imponiéndose sobre la pluralidad de sus dependencias.

---

<sup>27</sup> Heinrich Rickert, *ibid.*, p. 6.

Corresponde la iniciativa y el máximo esfuerzo en esta tarea —que hoy rinde óptimos frutos incluso en el dominio de las ciencias particulares, que por ella pueden adquirir plena conciencia de sus postulados y de sus métodos— al eminente filósofo Edmundo Husserl cuya obra, excepcional por su valor intrínseco y fertilidad especulativa, lo acredita como una de las mentes de más rango de la filosofía de todos los tiempos.

Mediante una rigurosa determinación de la esfera de la lógica pura, Husserl echa las bases de una ciencia de las ciencias, de una *Wissenschaftslehre*.<sup>28</sup>

Tratándose de un análisis de extremada sutileza, seguiremos, para mayor claridad, su exposición a través de las etapas esenciales, al cabo de las cuales surge, fundamentada y neta, la idea de esta disciplina, que recién con Husserl cobra auténtica existencia filosófica.<sup>29</sup>

Los resultados obtenidos por las ciencias tienen una indudable fuerza de convicción racional, no sólo para sus cultores, sino incluso para todos. Pero, a base de este hecho cierto, el hombre de ciencia no puede abrigar la pretensión de haber investigado las últimas premisas, de las que deriva sus conclusiones demostradas, y los principios en que finca la eficacia de los métodos que emplea.

Este fenómeno acusa, según Husserl, el estado imperfecto de las ciencias, no queriéndose significar con esto los tropiezos, inevitables, y la insuficiencia, mayor o menor, con que ellas investigan las verdades de sus dominios particulares, sino su manifiesta falta de racionalidad y claridad internas. Condiciones que, independientemente del desarrollo de la ciencia, son filosóficamente exigibles, y a cuyo logro se endereza, en síntesis, la tarea de una verdadera *Wissenschaftslehre*.

La ciencia no es un informe conjunto de conocimientos aislados, sin trabazón conceptual, sino una unidad teórica, en la que estos conocimientos, ligados racionalmente, se nos presentan como verdades. "Pertenece a la esencia de la ciencia la unidad conexas de fundamentos (*die Einheit des Begründungszusammenhanges*), en la que las fundamentaciones mismas y, con éstas, los enlaces (*Komplexionen*) más

28 Emplearemos la palabra alemana en virtud del nuevo y pleno sentido que, desde Husserl, está adscripto a ella, y que difiere esencialmente de lo que antes y comúnmente se ha entendido por epistemología.

29 No se nos oculta la dificultad que entraña exponer en su estructura integral teoría tan abstracta y compleja. Al hacerlo nos ceñiremos estrictamente al texto original, citándolo en la medida necesaria e interpretándolo frecuentemente. No conocemos ninguna exposición de la obra de Husserl pertinente a nuestro tema. La de Víctor Delbos, "Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure", en **La philosophie allemande au XIX siècle**, París, Félix Alcan, 1912, se refiere en forma muy sucinta y general a la *Wissenschaftslehre* y a la lógica pura.

altos de fundamentaciones, que llamamos teorías, mantienen con los conocimientos particulares una unidad sistemática".<sup>30</sup>

Destaquemos el significado esencial y primario que la fundamentación tiene para la unidad de la ciencia.

Tarea de la lógica, comprendida aquí como *Wissenschaftslehre*, es indagar las condiciones que hacen posible la ciencia en general. Para ello, previamente ha de emprender una labor de fundamentación metódica de sus principios. Estos se nos imponen como verdaderos precisamente en virtud de haber sido así fundados. Asimismo, se dan innúmeras verdades que sólo por igual procedimiento metódico pueden transformarse en un saber.

Antes de la comparación de las fundamentaciones de las distintas ciencias solíase considerar las formas de fundamentación como adscriptas a los dominios del conocimiento. No habría, pues, una fundamentación válida para todas las ciencias. Pero es el caso que existen conclusiones que se pueden generalizar, concebir, "tan claramente que ellas llegan a estar libres de toda relación esencial con un dominio concreto y limitado del conocimiento".<sup>31</sup>

Esta circunstancia importantísima nos orienta en el sentido de la posibilidad de una ciencia y, aún más, de una *Wissenschaftslehre*.

Pero no basta simplemente que existan fundamentaciones, sino que es imprescindible que a toda fundamentación sea inherente una cierta "forma", sin la cual ellas carecerían de unidad y de ley. Esta forma no es propia de esta o de aquella conclusión concreta, sino que es típica de un conjunto total de conclusiones. Precisamente la exactitud de las conclusiones de esta serie total es garantida por su forma. Si no fuese así, si a las fundamentaciones no correspondiese una forma peculiar, no tendría sentido alguno hablar de un método o de un progreso sistemáticamente regulado de conocimiento a conocimiento. De aquí que sea absolutamente necesaria y de utilidad trascendental la forma de los pensamientos teóricos y de las series de pensamientos.

De lo ya expuesto se desprenden dos conceptos que, por su esencial significado, debemos destacar suficientemente: La forma regulada hace posible la existencia de ciencias; y la independencia de la forma del dominio del saber, que se da en esfera más amplia, hace posible la existencia de una *Wissenschaftslehre*.

Ahora bien, esta independencia no tendría valor alguno si ambas formas (la forma regulada que estructura a la ciencia, y la

---

30 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Halle, Niemeyer, 1922, p. 15.

31 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 19.

forma independiente que define a la *Wissenschaftslehre*) se diesen recíprocamente coordinadas, y correspondiese a las ciencias particulares, en vez de la lógica general, lógicas especiales. Husserl estima necesarias las dos clases de investigaciones, a que esta situación alude: las investigaciones teoréticas de la ciencia, que conciernen a todas las ciencias en la misma medida, y las investigaciones especiales, investidas de valor complementario, que se refieren a la teoría y método de las ciencias particulares.

Los métodos científicos, incluso los que no poseen manifiesto carácter de fundamentaciones reales, sólo en virtud de fundamentaciones adquieren un sentido y un valor en su aplicación práctica. Entonces se nos presentan como abreviaturas económicas del pensar y subrogaciones de fundamentaciones; pero no poseen el valor ideal, claro, de fundamentaciones. También dichos métodos representan operaciones auxiliares más o menos complejas que tienden a facilitar, a hacer posible, fundamentaciones futuras; mas en este caso no pueden pretender una significación independiente.

La *Wissenschaftslehre*, tal como se viene delineando a través de las consideraciones precedentes, no se propone meramente la investigación de las formas y legalidad de las fundamentaciones particulares. Estas, que pueden existir aún fuera de la ciencia, no definen, por sí solas, una ciencia. Caracteriza a ésta una cierta unidad de los encadenamientos fundamentales, una cierta unidad en la gradación de las fundamentaciones, teniendo esta forma unitaria un esencial sentido teleológico, en cuanto atañe a la satisfacción del más elevado objetivo del conocimiento.

Por consiguiente, corresponderá incluso a la *Wissenschaftslehre* considerar las ciencias como unidades sistemáticas, y, en tanto que ciencia de las que ella reputa ciencias, determinar la demarcación de éstas, su interna articulación en dominios y en teorías.

A ella le corresponde no sólo distinguir fundamentaciones válidas de las sin valor, sino también teorías y ciencias válidas de las no válidas. La tarea que así le es señalada no es independiente, evidentemente, de la anterior cuya precedente solución ella presupone en gran parte; por lo tanto, la investigación de las ciencias como unidades sistemáticas no es imaginable sin la preliminar investigación de las fundamentaciones.<sup>32</sup>

Por los conceptos enunciados se define la lógica, tomada aquí en el sentido de una *Wissenschaftslehre*, como una disciplina normativa. En este carácter se propone indagar y determinar lo que constituye la idea de la ciencia, lo que a las ciencias válidas, como tales, compete.

32 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 25.

Siendo las ciencias creaciones espirituales enderezadas a un cierto fin, debemos juzgarlas de acuerdo a este fin. Otro tanto nos es posible hacer con las teorías, fundamentaciones y métodos. "Si una ciencia es, en verdad, ciencia, si un método es, en verdad, método, depende de que ellos se conformen con el fin que se han propuesto".<sup>33</sup> Para saberlo no tenemos más que comparar ciencia y método a su correspondiente fin. Esta operación nos permitirá cerciorarnos si las ciencias empíricas concuerdan o no con su idea.

Tenemos, pues, presente dicho fin, con referencia a una general estimación fundamental, para investigar científicamente la totalidad de los principios homogéneos. "De este modo surge la idea de una disciplina normativa. Toda disciplina semejante se caracteriza por su norma fundamental, por la definición de lo que para ella debe valer como lo bueno".<sup>34</sup>

A la ciencia normativa, así constituida, concierne esencialmente fundamentar principios generales en los cuales, con arreglo a una medida fundamental reguladora, se manifiestan determinados caracteres que afirman la conformidad o no conformidad con dicha medida. La *Wissenschaftslehre* no se propone darnos indicaciones generales sobre la manera de condicionar un objeto para que responda a la norma básica; sólo puede darnos y, de hecho, sólo nos da criterios especiales. "En tanto establece lo que en consideración al más alto fin de la ciencia y a la constitución fáctica del espíritu humano puede corresponder, y lo que respecto a éstos y a los métodos puede resultar... ella expresa principios de forma".<sup>35</sup> Fijando los principios posibles y válidos en sí de la ciencia, logra erigir, siempre en forma de criterios especiales, una regla típica para todo método en general.

Mas la *Wissenschaftslehre*, en virtud de su esencial carácter de ciencia normativa, requiere una disciplina complementaria, de índole práctica. "Donde la norma fundamental es o puede llegar a ser un fin, surge de la disciplina normativa, por una ampliación inmediata de su tarea, una lógica como arte práctica, como técnica (*Kunstlehre*)".<sup>36</sup> De acuerdo a esto corresponde a la *Wissenschaftslehre*, ya que en ella está totalmente implicada la lógica como arte práctica, investigar qué condiciones son requeridas para obtener métodos válidos, indicar cómo se debe proceder en la averiguación metódica de la verdad, en la edificación y delimitación de las ciencias, cómo se puede, por último, evitar el error. Por consiguiente, el fin de la lógica considerada como arte práctica no es el pensar, ni correlativamente el conocimiento, sino lo que es medio para el pensar mismo.

---

33 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 26.

34 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 27.

35 Edmund Husserl, *idem.*

36 Edmund Husserl, *idem.*

Ahora bien, la lógica como disciplina normativa, aspecto en que hasta aquí la hemos tomado, no es toda la lógica, no se basta a sí misma. Sólo puede tener validez en tanto reconoce su fundamento en proposiciones teóricas que poseen un valor en sí, independientemente de toda aplicación a los hechos. Para esta y ulteriores discriminaciones, tengamos presente, con Husserl, algo que es fundamental:

Es de decisiva importancia que toda disciplina normativa y parejamente toda disciplina práctica estribe en una o más disciplinas teoréticas si sus reglas han de poseer un valor teórico separable de la idea de regulación (del deber ser), cuya investigación científica precisamente incumbe a aquellas disciplinas teoréticas.<sup>37</sup>

Cabe, entonces, preguntar qué ciencias suministran a la *Wissenschaftslehre* sus fundamentos esenciales. No la psicología, desde luego, sino la lógica pura. ¿Cómo llega ésta a constituirse? Para indagarlo, reparemos en un hecho significativo: Nos es dable observar en la lógica tradicional gran número de verdades homogéneas que no pueden ser incluidas ni en el dominio de la psicología, ni en el de otras ciencias particulares, dejando ellas adivinar, entrever, una esfera propia de la verdad.

Y eran precisamente aquellas verdades a las que toda regulación lógica es, en última instancia, referida, y en las que, por lo mismo, se debía pensar con preferencia cuando se hablaba de verdades lógicas, pudiéndose fácilmente llegar a ver en ellas lo esencial de toda la lógica y denominar a su unidad teórica lógica pura.<sup>38</sup>

La lógica pura, ciñéndose a lo que constituye ciencia de la ciencia, tiene principalmente en cuenta, "no la serie psicológica y en general la serie real en que los actos del pensar se ordenan, sino una cierta serie objetiva o ideal que los relaciona sistemática y objetivamente, proporcionando a este conjunto validez ideal".<sup>39</sup>

Para comprender la razón de ser de la discriminación de éstas dos series, precisemos sintéticamente, y de paso, el objeto de la lógica, así concebida. Veamos lo que a este respecto nos dice Alejandro Pfänder, que orientado en la teoría de Husserl y prosiguiendo las investigaciones iniciadas por éste, ha logrado la más completa y seria fundamentación de la lógica como ciencia, que conozcamos hasta ahora. Pfänder distingue en forma clara y definitiva entre pensar, como función de la actividad psíquica, y pensamiento, como objeto ideal. Ambos se manifiestan en unión íntima, pero son, por su significado y alcance, diferentes.

37 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 40.

38 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 60.

39 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 228.

"Mientras el pensar es un acaecer real, psíquico, los pensamientos no son acaecimientos reales, psíquicos, sino creaciones ideales, intemporales. Son productos espirituales de la vida, que pertenecen a una esfera pura, ideal".<sup>40</sup> Esta esfera no es otra que la autónoma de la lógica. "La lógica, como ciencia, es, como todas las otras ciencias, un sistema de pensamientos. Pero, al mismo tiempo tiene, a diferencia de las otras ciencias, los pensamientos como objeto de su conocimiento".<sup>41</sup>

Hecha esta digresión necesaria, destaquemos el significado que, con relación a la unidad sistemática de la ciencia, tiene la serie objetiva o ideal a que nos hemos referido. Esta serie objetiva, que penetra idealmente el pensar científico, dándole unidad, puede ser comprendida como serie de las cosas, a la que se refieren intencionalmente las experiencias o vivencias del pensar (*Denkerlebnisse*), y como serie de las verdades, en la que la unidad positiva proviene de la validez objetiva. "Ambas unidades, pensables sólo abstractamente la una sin la otra —la unidad de la objetividad, por un lado, la de la verdad, por otro— nos son dadas en el juicio o, más exactamente, en el conocimiento".<sup>42</sup>

Las series de conocimientos corresponden a las series ideales de verdades. Se trata no sólo de complejos de verdades, sino asimismo de verdades complejas, a las que pertenecen las ciencias, consideradas objetivamente en el sentido de la verdad unificada. "En la correlación general, existente entre verdad y objetividad, corresponde a la unidad de la verdad, en una y la misma ciencia, una unitaria objetividad: esto es la unidad del dominio de la ciencia".<sup>43</sup>

Ahora cabe inquirir qué determina la unidad de la ciencia y la del dominio. Vimos que caracteriza a la ciencia una cierta unidad de coherencia fundamental. Pero esta no basta a explicar la unidad teórica de la ciencia en su forma acabada; es necesario establecer qué especie de unidad de fundamentaciones hace ciencia. Conocimiento científico es conocimiento fundamentalmente; conocer la razón de algo equivale a reconocer su necesidad; la necesidad, como predicado objetivo de una verdad, significa lo mismo que validez legal del correlativo objeto de conocimiento (*Sachverhalt*). "Por consiguiente, reconocer un objeto como legítimo o su verdad como necesariamente válida, y tener un conocimiento del fundamento del objeto, y respectivamente de su verdad, son expresiones equivalentes".<sup>44</sup>

La unidad sistemática del conjunto ideal de leyes es la unidad de la teoría sistemática y acabada. La legalidad orgánica constitutiva (*Grundgesetzlichkeit*) puede consistir en una sola ley fundamental o en

40 Alexander Pfänder, *Logik*, Bd. IV, Halle, Niemeyer, 1921, p. 142.

41 Pfänder, *Logik*, op. cit., p. 159.

42 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 229.

43 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 230.

44 Edmund Husserl, *ibid.*, p.231.

una unión de leyes fundamentales homogéneas. “Esencial a la misma son las verdades de una ciencia, si su trabazón estriba en lo que, ante todo, hace ciencia de la ciencia; y esto, como sabemos, es conocimiento fundamental, por lo tanto, explicación o fundamentación”.<sup>45</sup>

Así, sintetizando, tenemos esta serie de términos equivalentes, sinónimos: unidad esencial de las verdades de una ciencia = unidad de explicación = unidad teórica = unidad homogénea de la legalidad fundamentada = unidad homogénea de principios explicados.

Las ciencias en las que la unidad principal del dominio es determinada desde el punto de vista de la teoría, toman la designación de ciencias abstractas o “nomológicas”. Las ciencias que coordinan sus verdades —refiriéndose éstas por su contenido, a una objetividad individual o a una especie empírica determinadas— desde el punto de vista singular y accidental de la unidad de las cosas, toman el nombre de ciencias concretas u ontológicas, también llamadas descriptivas. Finalmente, tenemos las disciplinas normativas, en las que la homogeneidad positiva de las verdades, y, respectivamente, la unidad del dominio, se determinan en virtud de otro principio accidental de unidad científica, el que resulta de un interés estimativo unitario.

Las ciencias abstractas o nomológicas son las ciencias propiamente fundamentales. En consecuencia, de su efectividad o vigencia teórica tienen que tomar las ciencias concretas u ontológicas el carácter teórico que las define como ciencias. Asimismo, las ciencias normativas dependen de las nomológicas, que determinan lo científico de aquellas, consistente precisamente en lo teórico.

Ya podemos referirnos a las condiciones ideales que rigen la posibilidad de la ciencia y de la teoría en general. Estas condiciones “o son ‘noéticas’, a saber, reposan en la idea del conocimiento como tal, y ciertamente son a priori, sin ninguna referencia a la particularidad empírica del conocer humano en su condicionalidad psicológica; o son lógicas puras, es decir, se fundan solamente en el contenido del conocimiento”.<sup>46</sup> Estas últimas son, pues, condiciones apriorísticas del conocimiento que pueden ser consideradas independientemente de toda referencia al sujeto pensante y, en general, a la idea de la subjetividad. Dichas condiciones lógicas se traducen por leyes también apriorísticas; leyes que, “en su contenido significativo, están enteramente libres de tal referencia, no hablan, así fuese de modo ideal, del conocer, juzgar, concluir, concebir, fundar, etc. sino de verdad, concepto, proposición, conclusión, premisa, consecuencia, etc.”.<sup>47</sup>

45 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 233.

46 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 287.

47 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 238.

De modo que para discernir las condiciones de la posibilidad de la ciencia, en general, y del conocimiento teórico, en particular, debemos remontarnos a ciertas leyes fundadas puramente en el contenido del conocimiento, y referidas, por lo tanto, a los conceptos categoriales que dicho contenido supone. Estas leyes son leyes tan enteramente abstractas, que no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente. Ellas y los conceptos categoriales a base de los cuales se elaboran determinan —en un sentido ideal objetivo— las condiciones de la posibilidad de la teoría en general.

Precisemos, para finalizar, las tres tareas que corresponden a la lógica pura, y la definen constitutivamente: La primera tiene por objeto la fijación de las categorías puras de la significación, que son conceptos primarios que hacen posible la coherencia del conocimiento, y, en particular la coherencia teórica. Se trata de los conceptos de formas elementales de unión en las que se funda la unidad deductiva de las proposiciones. En relación ideal y legítima con las categorías de la significación se encuentran otros conceptos, correlativos de los primeros, y que son las categorías formales objetivas. Las dos clases de conceptos son independientes de la singularidad de cualquier materia de conocimiento, y se originan solamente de la consideración de las distintas funciones del pensar. Para determinar todos estos conceptos hay que investigar su origen, no el psicológico, sino el origen fenomenológico, es decir, lograr el conocimiento de su esencia.

Concierne, en segundo lugar, a la lógica pura indagar las leyes y teorías que se fundan en dichas dos clases de conceptos categoriales. Así, en lo que respecta a las categorías de la significación, ha de considerar las teorías de las conclusiones (por ejemplo, la silogística), y, con referencia a las categorías objetivas, la teoría de la multiplicidad, de los números, etc.

Corresponde, por último, a la lógica pura establecer la teoría de las formas posibles de teorías. La elucidación de los dos propósitos anteriores ha verificado suficientemente la idea de una ciencia de las condiciones de la posibilidad de la teoría en general. Ahora, se propone, como objetivo complementario, considerar a priori las especies o formas esenciales de teorías y de las leyes correlativas. Esta consideración es posible porque existe una determinada ordenación del procedimiento, merced a la cual construimos las formas posibles, contemplamos en conjunto sus conexiones legales y, por una variación de determinados factores fundamentales, reducimos unas a otras. Realización parcial del ideal de una disciplina orientada en el presente sentido es la matemática formal.

Una ampliación de la idea de la lógica pura es, según Husserl, la teoría de la verosimilitud o probabilidad, definida también como teoría del conocimiento empírico.

\* \* \*

Posición coincidente con la central de la lógica pura de Husserl es la que fundamenta la teoría del objeto (*Gegenstandstheorie*), de Alexius Meinong.

Según Meinong, su teoría del objeto no debe ser comprendida como una parte de la lógica, sino como base de la lógica. Demos una idea sucinta de esta teoría, ya que una consideración más extensa de la misma nos llevaría necesariamente al problema del conocimiento.

Existen importantes grupos de objetos que no han encontrado lugar en las ciencias tradicionales. Estas se concretan exclusivamente al conocimiento de lo real, sin tener en cuenta que lo irreal y hasta lo no posible pueden constituir objeto de conocimiento. De aquí que se imponga una manera teórica peculiar de tratar estos objetos, aparentemente dispersos, sin adscripción a ningún dominio conocido.

En contraste con tal preferencia por lo real que hasta ahora, por principio, en ninguna ciencia ha sido de hecho quebrantada, existe la indubitable necesidad de una ciencia que elabore sus objetos sin restricción al caso particular de su existencia, de modo que ella, en este sentido, puede ser caracterizada como independiente del ser.<sup>48</sup>

Esta ciencia del puro objeto es la que Meinong define concretamente como teoría del objeto. Gran parte de esta teoría, su base, es construcción de la lógica pura.

Pertenece a la teoría del objeto todo lo que, sin tener en cuenta su existencia, puede ser determinado como objeto, por consiguiente, todo lo que es conocer apriorístico de cosas, de modo que en esta aprioridad puede verse directamente una característica que define el modo de conocimiento teórico del objeto".<sup>49</sup>

El objeto concebido de esta manera es, pues, meta ideal del conocer, independiente del ser y del no ser de las cosas, especie de centro de relaciones puramente racionales y universales.

### III

Con un contenido distinto, y enteramente al margen de la estructuración precisa y rigurosa que le ha dado Husserl, se nos presenta la

48 Alexius Meinong, "Zur Gegenstandstheorie", in *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, F. Meiner, 1923, p. 13 (113).

49 Alexius Meinong, "Zur Gegenstandstheorie", *op. cit.*, p. 14 (114).

*Wissenschaftslehre* en el realismo crítico, particularmente en la posición de uno de sus más conocidos representantes actuales, Augusto Messer, y asimismo en las ideas de Alois Riehl, pensador afín a dicha dirección.

Indudablemente, aquí no se trata de una manera diferente de plantear y solucionar el mismo problema, de una fundamentación sistemática que, proponiéndose objetivo idéntico (explicar la posibilidad de la ciencia en general), se lleve a cabo en forma diversa, desde otro punto de vista; sino, simplemente, de que por *Wissenschaftslehre* se entienda algo muy distinto, empleándose la palabra con otro significado y alcance, en un sentido directamente relacionado con el que era inherente a la antigua filosofía de las ciencias.

Así, la *Wissenschaftslehre* es concebida por esta tendencia como teoría o sistematización filosófica de las ciencias particulares, quedando, en resumidas cuentas, reducida la filosofía, en tanto actividad teórica, a mera *Wissenschaftslehre*. Ha podido operarse tal reducción porque no se había logrado distinguir claramente el objeto y tarea propios de la ciencia de los que debe proponerse la filosofía, como disciplina autónoma. De aquí que, cuando se ha tratado de determinar las relaciones entre filosofía y ciencia, se ha procedido de modo confuso y arbitrario.

Según Messer, la *Wissenschaftslehre* estaría integrada por la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología. Dentro de este marco, se asigna como tarea a la teoría del conocimiento investigar ciertos principios "materiales" del conocer, que son de índole general y están fuera de la esfera de las ciencias particulares. De este modo, la teoría del conocimiento tendría por objeto el conocer y el pensar científico. ¿Qué función le corresponde, como disciplina de mayor radio, a la *Wissenschaftslehre*? "Mientras las ciencias particulares se aplican a sus peculiares objetos, la *Wissenschaftslehre* hace de ellas el objeto de su investigación".<sup>50</sup>

Para Riehl, la filosofía se resuelve en *Wissenschaftslehre* (en el sentido laxo en que esta tendencia emplea la palabra) desde que ella presupone la existencia de la ciencia, que le suministra su objeto. Pregunta si, al lado de las ciencias positivas y distintas de éstas, existe una filosofía científica. Respondiendo afirmativamente, nos dice que puede haber una no menos exacta y determinada que cualquier otra disciplina científica. "La filosofía debiera ser ciencia particular, de lo contrario quedaría, en exactitud, a la zaga de las demás ciencias; y, al mismo tiempo debiera poder ser ciencia general, porque sino no sería filosofía".<sup>51</sup>

En un sentido más amplio, que correspondería realmente a su concepto, la filosofía es, según Riehl, la totalidad o el sistema de las

50 August Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, F. Meiner, p. 3.

51 Alois Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Teubner, 1921, p. 18.

ciencias positivas. De este concepto deriva un resultado singularmente paradójico: "Que, en verdad, hay una filosofía, pero no puede haber ningún filósofo";<sup>52</sup> porque excede la capacidad de cualquier hombre abarcar todas las ciencias.

Conforme a estos enunciados, el objeto de la filosofía teórica o *Wissenschaftslehre* es indagar que sea la ciencia, y cual su alcance efectivo. "Mientras las ciencias positivas se dividen en los objetos de la experiencia, mientras ellas tienen por base experiencias y forjan experiencias, la experiencia misma, como tal, es el objeto de la filosofía científica".<sup>53</sup>

Una posición algo más comprensiva y mejor orientada, que difiere de la de Riehl, es la que aporta Willy Moog, al tratar de definir la relación entre filosofía y ciencias particulares.

Moog, objetando a Riehl, nos dice que la filosofía no puede ser concebida meramente como *Wissenschaftslehre* (con el significado ya apuntado), por cuanto ella es más bien un presupuesto lógico y fundamentación de la ciencia. "Tiene la filosofía otra esfera de la objetividad que las ciencias particulares, la esfera de la objetividad lógica, puramente teórica. Aquí está el dominio del puro conocer, que no depende del material empírico o del carácter empírico de los actos psíquicos".<sup>54</sup>

Por lo transcripto, vemos que Moog, aunque presente y está próximo a precisar la tarea que incumbe a una verdadera *Wissenschaftslehre*, orilla, en realidad, el problema y toma parte por el todo, por desconocer la esencia y el objeto propio de la filosofía.

Afirma que también la filosofía debe ser ciencia, y, por lo tanto, poner de manifiesto su carácter científico; que como concepción del mundo se encontraba en retraso en relación a toda forma científica. Ahora bien, debido al giro erróneo que toman sus ideas, sostiene que la teoría de la concepción del mundo (*Wissenschaftslehre*) sería un primer grado de la filosofía considerada como ciencia.

No hay tal gradación, en el sentido de un progreso en exactitud, entre teoría de la concepción del mundo y filosofía. Se trata, como lo ha evidenciado Husserl, de actividades distintas, perfectamente separables. Tan es así, que hoy, sobre base firme y clara, se está estructurando, como una nueva e importantísima disciplina, la teoría de las concepciones del mundo; y en lo que hace a la filosofía el mismo Husserl la ha definido

52 Alois Riehl, *ibid.*, p. 18.

53 Alois Riehl, *ibid.*, p. 19.

54 Willy Moog, *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*, Halle, Niemayer, 1919, p. 17.

como ciencia, con un carácter mucho más riguroso, otorgándole un dominio estrictamente acotado. Como veremos en seguida, otra es la manera en que se plantea el problema y se le busca solución congruente.

Durante el siglo XIX se manifiesta, como consecuencia del progreso científico, una abierta oposición entre la filosofía y las ciencias. A medida que éstas, por la precisión y eficacia cada vez mayores de sus procedimientos y recursos, adquieren rápido incremento y extienden considerablemente su radio de acción, la filosofía, en cambio, pierde terreno, se la reputa actividad superflua, llegándose a poner en entredicho la razón de ser de su tarea.

La ciencia, escudada en el éxito, que la acompaña en la investigación y comprobación de los hechos, considera de su exclusiva pertenencia el dominio de éstos, y por ellos se niega a compartirlo con la filosofía, cuya permanencia en el mismo la ve como una intrusión y además inútil.

La filosofía debía fracasar en sus pretensiones sobre el dominio de los hechos, desde que evidentemente no podía competir, en lo que respecta a resultados verificados y a la exactitud de las observaciones, con las ciencias. No era dable al filósofo, ni por la índole de su actividad tampoco le correspondía, proporcionar hechos científicamente condicionados; pero, por otra parte, reclamaba validez para sus conclusiones. Y como éstas no podían emparejarse, en cuanto a exactitud y significado experimental, con las nociones científicas, se optó por relegar la filosofía al dominio de la ficción, en el que, desatendida de la verdad y reducida a mero ensueño, podría sin duda, desenvolverse sin provocar ni encontrar resistencias. Así llegan a equipararse las ideas filosóficas a productos de la imaginación, y el filósofo al artista, al poeta, aunque él fuese tal sin saberlo ni quererlo. Todo lo cual equivalía, en resumidas cuentas, a negar valor de conocimiento a la filosofía, a declararla inexistente.

Reconocido el escollo que semejante situación pone en el camino de la filosofía, las teorías que sucesivamente se formulan tienden a salvarlo, a reconstituir sobre base apropiada la actividad filosófica, llegada a un "*impasse*". Nietzsche, aunque no sospechó la salida, vio bien que se trataba de un asunto de vida o muerte para la filosofía — para el filósofo, según concretó él. Dilthey y Simmel percibieron también la dificultad, y las ideas que ellos enunciaron tuvieron la virtud de hacer más patente el problema, que dejó ver su punto vulnerable — posibilidad de solución—, precisamente en el que vino a clavarse la certera flecha de Husserl.

La filosofía debía necesariamente esforzarse por salir de esta proscripción a que el auge de las ciencias la había condenado. Tocábale

conquistar, para reemplazar el que había perdido, un dominio propio, y acotarlo exclusivamente para sí. Este dominio puramente filosófico existe, sin duda, y no es otro que el que está situado entre el de los hechos reales (los del mundo exterior y los psíquicos) y el de la ficción; él abarca un mundo de objetos ideales.

Dentro de un territorio así limitado había el filósofo de recuperar su libertad de movimiento, retomar la plenitud de sus derechos, diferenciándose, por la actividad que está llamado a cumplir, tanto del hombre de ciencia, como del artista.

Este dominio propiamente filosófico es el de las ideas, que existen y se justifican por sí mismas. Cabe y urge, pues, distinguirlas rigurosamente de los hechos, correspondiendo a la filosofía, como tarea peculiar, pensarlas en su integridad, en tanto que ideas.

De este modo la filosofía reclama su independencia y establece su dominio soberano al lado de las otras potencias intelectuales. Frente al mundo, diferentes actitudes son posibles; cada una tiene su razón de ser en tanto que fundaba en la estructura misma del espíritu humano. No se sabría confundirlas sin arrebatarles sus caracteres propios. Así también del espíritu filosófico, que es necesario saber distinguirlo bien de otras maneras de ver las cosas, a fin de comprenderlo en sí mismo e interpretarlo según sus propios datos.<sup>55</sup>

Para cumplir la tarea que le concierne, la filosofía precisa, pues, constituirse en ciencia, si es que ha de aspirar validez y exactitud para sus conclusiones. A fundamentarla como tal se enderezó el esfuerzo de Husserl, indagación que luego Max Scheler había de llevar a un mayor grado de precisión y claridad, desarrollando fructíferamente las ideas implicadas por la solución primigenia.

En un artículo memorable, Husserl, atento al objeto que debe proponerse la filosofía, considera a ésta "como ciencia exacta", pero, a la vez, diferente de las demás ciencias. Y en efecto, ella se caracteriza, diferenciándose en esto de las últimas, por la manera cómo plantea los problemas, y por el objetivo a que tienden sus investigaciones metódicas.<sup>56</sup>

La filosofía ha de enfocar los datos del pensamiento tales como ellos en sí mismos se presentan. En tanto que todo pensamiento

55 Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée Philosophique Allemande depuis Nietzsche*, París, Librairie Stock, 1926, p. 108. Además de la referencia directa al texto de Husserl y Scheler, nos atenemos a esta exposición, hecha en francés por un exprofesor de alemán, que se da cuenta, en forma sucinta y accesible, de la nueva posición del problema filosófico.

56 Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I, 1911, pp. 289-341.

es una intención, una tensión hacia algo, corresponde al filósofo asirlo en este estado de pura intención para realizarlo como tal pensamiento. Nada tiene él, pues, que hacer con ese "algo", con el "hecho" a que alude, a que tiende el pensamiento y que se concibe y construye independientemente de este. "Un pensamiento es, en cierto modo, una promesa que es necesario cumplir, una intención que hay que precisar, acabándolo de pensar. Él no es nada en tanto que 'hecho', está todo entero en lo que él significa, en el sentido que nos revela cuando lo profundizamos hasta penetrar su esencia".<sup>57</sup>

A otro, que no al filósofo, incumbe en consecuencia apreciar el hecho, rigurosamente separable del pensamiento que, en tanto que tal, diríase un pequeño orbe concluso en sí mismo. Esta disyunción entre pensamiento y hecho comporta dos preocupaciones fundamentalmente distintas, que condicionan la actitud filosófica y la científica, respectivamente. "Si para el hombre de ciencia el pensamiento no vale siempre, sino en tanto le permite comprobar y abrazar un conjunto de hechos, para el filósofo tiene su valor en sí mismo".<sup>58</sup>

Scheler, nos atenemos a esta exposición, hecha en francés por un ex profesor alemán, en que se da cuenta, en forma sucinta y accesible, de la nueva posición del problema filosófico.

A la filosofía definida por los problemas y métodos que le son propios, Husserl la ha denominado fenomenología, entendiendo por ésta la ciencia de los datos originarios, tal como ellos son aprehendidos por la pura "visión" filosófica. La primera y principal exigencia del método fenomenológico es que, apartando cualesquiera teorías e hipótesis, nos atengamos, con toda pulcritud, a lo que nos es dado "positivamente". Esta fidelidad al dato es, según Husserl, condición previa, principio básico de todo auténtico conocimiento.

Ninguna teoría imaginable puede desviarnos del principio de todos los principios: que toda intuición, que se da originariamente, es una fuente legítima del conocimiento y cuanto se ofrece a nosotros originariamente en la intuición (por decirlo así, en su corpórea realidad) ha de tomarse simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.<sup>59</sup>

De aquí que, de acuerdo con el pensamiento de Husserl, podamos ver en la fenomenología la instauración de un nuevo positivismo, que cabría

---

57 Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée Philosophique Allemande depuis Nietzsche*, op. cit., p. 102.

58 Bernard Groethuysen, *ibid.*, p. 103.

59 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 43.

caracterizar como positivismo espiritual. El método fenomenológico, sobrepasando la concepción exclusivista del hecho, filosóficamente inoperante, nos enfrenta a la más amplia y precisa del dato, mediante la cual podemos reedificar, para la filosofía, el dominio de las ideas.

Toca, por consiguiente, al fenomenólogo prestar cuidadosa atención al dato e inquirir sus posibilidades, considerando como positivamente dadas todas las —manifestaciones intelectuales y emotivas. Del dominio de las ideas él ha de excluir los hechos, ya sean éstos psíquicos o exteriores, para hacer lugar en aquel sólo a los datos, que, siendo visiones originarias llevan en sí mismos su justificación.

Una vez liberado del imperio autocrático del hecho, que durante el siglo XIX ha lastrado la especulación filosófica, puede el filósofo entregarse libremente a su peculiar tarea, que no es otra que la "visión" de las ideas. Diríase que tras largo y penoso extravío en la intrincada región de los hechos llega empujado por inextinguible nostalgia a su país de origen. "Filosofar es, pues, en cierto modo, aprender de nuevo a "ver". Todo cuanto concebimos se retrotrae siempre a una visión, sea ésta sensible o intelectual. El ver está en el origen de todas las cosas".<sup>60</sup>

La "visión" intelectual se dirige a su correspondiente objeto, y éste no es otro que la esencia. Además de la intuición sensible, e igualmente inmediata, hay una intuición esencial, una aprehensión de esencias. "La esencia (*Eidos*) es un objeto de una nueva especie. Así como lo dado en la intuición individual o sensible es un objeto individual, del mismo modo lo dado en la intuición esencial es una pura esencia".<sup>61</sup>

Es de advertir que cuando se habla de la esencia no se la considera un objeto simplemente por analogía, tomando la palabra objeto en un sentido figurado. Como lo hace notar expresamente Husserl, "no se manifiesta aquí una mera analogía externa sino una radical comunidad".<sup>62</sup> (*Hier liegt nicht eine blosz äußerliche Analogie vor, sonder radikale Gemeinsamkeit*).

Así como el objeto eidético es cabalmente objeto, también la aprehensión, la "visión" de esencias es cabalmente intuición, constituyendo un acto análogo a la percepción sensible y no al acto de imaginar.<sup>63</sup>

Hemos visto que Husserl, al fundamentar la filosofía, —definiéndola como ciencia exacta—, se propuso restaurarla en su carácter

60 Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée Philosophique Allemande depuis Nietzsche*, op. cit., p. 96.

61 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., p. 10.

62 Edmund Husserl, *ibid.*, p. 11.

63 Edmund Husserl, *ibid.*, pp. 11 y 43.

de conocimiento, reintegrarle la validez que la es inherente, atributos que le fueron insistentemente negados en el siglo XIX y que ella en realidad había perdido. En consecuencia, de acuerdo a dicha definición, él sostiene que el filósofo ha de proceder en la averiguación de la verdad con criterio estrictamente metódico y de manera impersonal, tratando de que sus conclusiones estén libres de toda referencia a situaciones contingentes —condiciones que, como puede notarse, rezan también para el hombre de ciencia. No obstante, el filósofo difiere del investigador científico por el modo en que él plantea los problemas y el fin que asigna a sus procedimientos metódicos. De aquí que la filosofía como ciencia sea diferente de las demás ciencias.

Ahora bien, Max Scheler llega a establecer una separación más rigurosa entre la actividad filosófica y la científica. La filosofía y las ciencias difieren por sus puntos de partida y asimismo en cuanto a los objetivos que se proponen. Aún más, los fines y criterios del conocimiento se contraponen en ambas.

La filosofía, explica Scheler, comienza, según justa expresión de Aristóteles, con la admiración del ánimo por la existencia de una cosa que ofrece “en general” una esencia constante.

El movimiento intelectual de la filosofía apunta siempre, en último término, a la cuestión de cómo tiene que ser el fundamento y causa de la totalidad del mundo para que semejante cosa —en definitiva, semejante estructura esencial del mundo— sea en principio posible. Su objeto es, en la *philosophia prima*, la estructura esencial apriorística del mundo.<sup>64</sup>

Por el contrario, la ciencia, actividad de rendimiento útil, toma origen, no en un movimiento admirativo del ánimo, sino en la necesidad de “esperar” que se produzca otra vez, para preverlo y poder provocarlo en la práctica, el hecho “nuevo”, el suceso insólito que, con la consiguiente sorpresa, vino a contrariar el curso regular de las cosas.

Cuando lo nuevo y sorprendente ha sido incorporado a las ideas sobre el curso regular de las cosas; cuando las “leyes naturales” han sido definidas de manera que el suceso nuevo demuestre, bajo circunstancias exactamente determinables, ser “consecuencia” de dichas leyes, entonces la “ciencia” queda plenamente satisfecha.<sup>65</sup>

---

64 Max Scheler, **El saber y la cultura**, traducción de J. G. de la Serna y Fabre, Madrid, Revista de Occidente, Madrid, 1926, p. 70.

65 Max Scheler, *ibid.*, p. 71.

Con esto la ciencia logra complicadamente el objeto de previsión y experimentación que presupone su derivación hacia la práctica.

Pero precisamente donde remata la tarea de la ciencia comienza el problema de la filosofía. Nada tiene ésta que hacer con las leyes de las coincidencias temporales y espaciales de los fenómenos, en cantidad numéricamente mensurable. Justamente, por el contrario, su problema es el de la esencia constante y el de la causa y origen eficiente, así como el del sentido y fin de cuanto aparece; y le es indiferente por completo la cantidad y la conexión en el espacio y el tiempo.<sup>66</sup>

De aquí que la filosofía comience con la exclusión consciente de toda ambición práctica y del principio técnico que selecciona el material del conocimiento de acuerdo a la posibilidad de dominarlo.

Toda actitud práctica respecto al mundo está vitalmente condicionada. En este sentido podemos decir que las posturas y concepciones que tiene en vista la acción se inspiran todas ellas en un relativismo vital; relativismo que ya en su forma originaria y natural necesariamente tiende a concebir todo conocimiento, todo saber en función de la vida, desplegada en afán de dominio. La ciencia no hace más que desarrollar, perfeccionar, llevar a sus últimas consecuencias (prácticas), atenta siempre a una acción más completa y eficaz y a un mayor rendimiento útil, este relativismo natural, inherente al ser humano. "Toda ciencia positiva, orientada hacia el dominio, aunque prescinda de la organización especial, sensorial y motora, del hombre sobre la tierra, no puede prescindir de la organización vital del sujeto cognoscente, con su voluntad de poderío".<sup>67</sup>

Pues bien, la filosofía, en razón de la índole de su peculiar objeto, no está condicionada por este relativismo vital; su dominio comienza justamente donde éste encuentra su límite. Ella intenta "adquirir un saber cuyos objetos no son existencialmente relativos a la vida, ni relativos a los posibles valores de la vida".<sup>68</sup>

Como vemos, Scheler logra en la determinación del objeto de la filosofía rigor y claridad máxima. Pero aún, estrechando más el núcleo de su problema, pondrá de manifiesto que ella conoce con exactitud sus objetos, proporcionándonos un saber que tiene carácter de evidencia. Así, definiéndola, nos dice que "la filosofía es, conforme a su esencia, conocimiento exacto, evidente —válido a priori para todo lo que existe

---

66 Max Scheler, *idem*.

67 Max Scheler, *ibid.*, p. 72.

68 Max Scheler, *ibid.*, p. 73.

accidentalmente— de las *quiddidades* y encadenamientos esenciales de lo que es”.<sup>69</sup>

La filosofía es, pues, “visión” de la esencia de las cosas, conocimiento de lo que en todo dato es independiente de las relaciones en que éste puede estar con el sujeto cognoscente. A ella no le interesa en modo alguno la existencia accidental de las cosas, condicionada siempre por circunstancias espaciales y temporales, sino el mundo en su estructura esencial apriorística y las posibilidades que él contiene, consideradas éstas independientemente de sus realizaciones.

La ciencia, por el contrario, ha de prescindir de toda cuestión acerca de la esencia de los objetos que investiga. “Su objeto es, al mismo tiempo, el mundo de la “modalidad contingente” con sus “leyes” y la existencia del mundo “en relación a la vida”.<sup>70</sup>

Filosofía y ciencia se proponen, por consiguiente, problemas radicalmente diferentes.

Los problemas que no pueden decidirse por observación y medición y por conclusiones matemáticas, no son problemas de las ciencias positivas. Viceversa, un problema que sea soluble de este modo; un problema cuya solución dependa del quantum de la experiencia inductiva, no es jamás problema de esencia, y, por ende, no es jamás problema primario de filosofía.<sup>71</sup>

Concretemos, con Scheler, la finalidad que se propone la ciencia, en tanto actividad de rendimiento útil.

En sus últimos resultados (Einstein), tiende incluso a que la determinación de las supremas constantes absolutas de la naturaleza valga para cualquier punto del espacio-tiempo en que se coloque un espectador, esto es, incluso para los eventuales habitantes de otros astros. Aspira, pues, a un cuadro del mundo que haga posible gobernar el proceso de este con arreglo a cualesquiera fines prácticos que pueda establecer un ser espiritual vivo y activo. Esta aspiración es tan titánica como triunfadora; y lo conseguido hasta ahora ha mudado completamente las condiciones de existencia del hombre. Discutir a la empresa su formidable valor, o bien opinar, de otra parte, que sólo puede conservársele su verdadero valor si se pone

---

69 Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, Der Neue Geist, 1921, pp. 121-122.

70 Max Scheler, *ibid.*, p. 73.

71 Max Scheler, *idem*.

en entredicho su finalidad originariamente práctica, enderezada a la posible elaboración del mundo, y se la califica de "puro" saber absoluto o de único saber accesible a nosotros hombres (lo que justamente no es), son dos actitudes igualmente dañosas. La primera es el camino de un falso y claudicante romanticismo; la segunda, el de un falso y superficial positivismo o pragmatismo.<sup>72</sup>

Diferenciadas estrictamente, en cuanto a sus orígenes y a sus fines, la actividad filosófica y la científica, se impone reconocer que la filosofía constituye una esfera autónoma desde que ella "busca y encuentra su esencia, legitimidad y estabilidad exclusivamente por sí misma y en sí misma".<sup>73</sup>

Desde el momento que la fenomenología, como lo hemos dejado establecido, investiga con riguroso criterio positivo los datos originarios que están a la base de todo conocimiento, ella significa un aporte decisivo para la fundamentación y estructuración de todas las ciencias.

La filosofía fenomenológica, cuidándose de atribuirles o negarles realidad, enfoca las cosas como puras idealidades. Toda cosa existente —que ella sólo considera como fenómeno de conciencia, como "dato"— tiene su esencia cognoscible, que el fenomenólogo ha de tratar de determinar. De donde "toda ciencia de los hechos (ciencia experimental) tiene fundamentos teoréticos esenciales en la ontología eidética".<sup>74</sup> Esto vale asimismo para toda disciplina científica que investiga los hechos de la naturaleza física. "En tanto a la naturaleza fáctica corresponde un puro *Eidos* aprehensible, la "esencia" naturaleza en general, a todas las ciencias naturales corresponde la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la ontología de la naturaleza)".<sup>75</sup>

Por consiguiente, la fenomenología pura es fundamento de las ciencias que tienen por objeto la realidad; y, por cuanto todas las disciplinas científicas dependen de las ciencias esenciales, ella es más ampliamente la única base firme de todo conocimiento exacto, riguroso.

Así entendida, la fenomenología se concreta a describir, en forma precisa y completa, los fenómenos de conciencia concebidos como esencias. La conciencia como recinto de puras idealidades o *quiddidades* constituye el objeto de la indagación fenomenológica. Por lo tanto, ésta abarca también todo lo que a su vez es objeto de la conciencia, estando,

72 Max Scheler, *ibid.*, p. 75.

73 Max Scheler, *ibid.*, p. 61.

74 Edmund Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, op. cit., p. 19.

75 Edmund Husserl, *ibid.*

pues, en este caso lo real de que se ocupan las ciencias e incluso estas ciencias mismas.

La fenomenología está contribuyendo poderosamente a la renovación de las ciencias que, inspirándose en la precisión de su método, se reconstruyen sobre nuevas y amplias bases. En este sentido ella es un fermento que actúa, con consecuencias' incalculables, en el saber científico vigente. Así ha llegado a influir profunda y eficazmente en las novísimas elaboraciones de varias disciplinas, aún de las más dispares, como la psicología y la ciencia del derecho, la neurología y el derecho civil.<sup>76</sup>

76 Recién a principios de la presente centuria (1903) se impone en forma decisiva el nuevo tratamiento de los problemas psicológicos. La psicología asociacionista, hasta entonces vigente, es arrumbada por la psicología del acto, instaurándose, con Brentano, en lugar de una psicología que desconoce el yo, la de la vivencia intencional. En este sentido se orientan las profusas investigaciones de C. Stumpf, cuya "Psicología del sonido" [Carl Stumpf, **Tonpsychologie, I-II**, Leipzig, S. Hirzel, 1883-1890] constituye un aporte esencial, y asimismo las de Husserl, de las que había de surgir, como clave de máxima eficacia, el método fenomenológico. Es de hacer notar también, en las más recientes elaboraciones de la psicología general y patológica, el influjo ejercido por Max Scheler con su obra **Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass**, publicada en 1918 y ampliada bajo el título **Wesen und Formen der Sympathie** (2a. ed. 1922, 3a. 1926). El psiquiatra L. Binswanger, en su libro **Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie**, relata detalladamente los resultados de este nuevo sesgo de la investigación psicológica. Los primeros intentos de interpretación fenomenológica de la psiquiatría datan de 1912. A este respecto se debe consignar la metodización ensayada por Jaspers. Por su parte, Freud y Klages abren el camino a una psiquiatría que ahora va a referirse al hombre. Pero esta nueva psiquiatría, como ciencia particular, no puede desarrollarse al margen de una dirección espiritual. Jaspers, en su ensayo "Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie" (en **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie**, Vol. 9, n° 3, Berlin, 1912, pp. 391-408), procura estudiarla desde un punto de vista fenomenológico. Llama a su método el "entender estático", y con él se propone saber cómo algo es dado a la conciencia de un enfermo. Nos dice: "La tarea de la fenomenología es la representación (*Vergegenwärtigung*) de estados espirituales de modo tal que su delimitación y posición siempre se pueda expresar con conceptos". No le interesa, pues, el origen del estado espiritual, sino el "entender estático". Se objeta a este intento de Jaspers no coincidir con la fundamentación fenomenológica de Husserl y quedarse en descripticismo psicológico. Pero fenomenología no es psicología descriptiva. Precisamente, para destruir este equívoco, Husserl acentúa la diferencia esencial entre ambas, oponiéndose a toda tergiversación psicológica del método fenomenológico (**Ideen...**, *op. cit.*, Intr.). Otros han tratado de atenerse más estrictamente a éste. Así Knüpfers, que se concreta a la neurología: "Phänomenologie und Neurologie" (**Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie**, 1924). La psicopatología ha sido influida de modo considerable por las ideas de Max Scheler, enunciadas en la obra a que nos hemos referido. Sobre el carácter y alcance de este influjo informa A. Kronfeld: "Über neue pathopsychisch - phänomenologische Arbeiten" (1922). El psiquiatra K. Schneider se apoya en la fenomenología de la vida emocional de Scheler para probar que en la depresión endógena e inmotivada (por oposición a la motivada) el estar triste no es experimentado como un sentimiento espiritual, sino como un sentimiento vital que participa de lo corporal. ("Die phänomenologische Richtungen in der Psychiatrie"). En la ciencia del derecho está cobrando singular importancia el influjo de la fenomenología. Gerhart Husserl en una obra reciente, "Rechtskraft und Rechtsgeltung-Eine Rechtsdogmatische Untersuchung", ensaya con éxito la determinación de los conceptos apriorísticos esenciales del derecho. En el derecho civil hay que mencionar la fundamentación realizada por A. Reinach: "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes".

Con razón ha podido decirnos Ortega y Gasset con la autoridad de su palabra —frecuentemente “refutada”, pero no comprendida por los articulistas de Hispano-América— que la fenomenología es el acontecimiento especulativo de nuestra época.

Carlos Astrada

[**Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año 14, n° 5-6, Córdoba, julio/agosto, 1927, pp. 3-39, republicado como “En torno de la *Wissenschaftlehre* de Husserl” en **El juego existencial**, Buenos Aires, Babel, 1933 y en **Ensayos filosóficos**, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades de la Universidad del Sur, 1963].



## BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA COMPLETA DEL JOVEN CARLOS ASTRADA (1916-1927)

- "Unamuno y el cientificismo argentino", en **La Nota** n° 56, Buenos Aires, 02/09/1916, pp. 1107-1111
- "Unamuno y ellos", en **La Nota** n° 59, Buenos Aires, 23/09/1916, pp. 1171-1172.
- "Obermann: escepticismo y contemplación", en **Nosotros**, n° 112, 1918, Buenos Aires, pp. 466-91. Compilado como "La noluntad de Obermann", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1943, pp. 15-58.
- "La conmemoración de la revolución universitaria: la fiesta del Rivera Indarte: Discurso del Sr. Carlos Astrada", en **La Voz del Interior**, 19/06/1919; reproducido como "En esta hora que vivimos", en **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho** n° 1, agosto 1919, Córdoba, pp. 5-13.
- "Por el camino infinito...", en **Clarín** n° 1, Buenos Aires, 06/01/1920, pp. 8-9.
- "El revolucionario eterno", en **Mente** n° 1, mayo 1920, Córdoba, pp. 2-5. Saúl Taborda, Deodoro Roca, Américo Aguilera, Emilio Biagosch, Carlos Astrada, Ceferino Garzón Maceda, "Manifiesto del grupo Justicia", en **Mente** n° 2, Córdoba, junio de 1920, p. 1; reproducido en **Vía libre** n° 11, Buenos Aires, agosto 1920, pp. 351-352.
- "El espíritu y la historia", en **Mente** n° 2, Buenos Aires, junio 1920, pp. 4-6.
- "Antinomias sociales y progresismo", en **Mente** n° 3, Córdoba, julio 1920, Buenos Aires, pp. 2-4; reproducción, con escasas modificaciones, de "Por el camino infinito...". Saúl Taborda, Deodoro Roca, Américo Emilio, Biagosch, Carlos Astrada, Ceferino Garzón Maceda, "Mensaje a Unamuno", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 18/09/1920.
- Carlos Astrada et al., "Cartel a Carlos F. Melo", La Plata, marzo 1921. [Afiche pegado en las paredes de la ciudad de La Plata]; reproducido en "Sobre el conflicto de La Plata", en **Ariel** n° 17/18, Montevideo, enero/febrero de 1921, pp. 5-6.
- Carlos Astrada et al., "Nota al Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, Carlos Melo", en **El Día**, La Plata, 19/03/1921.
- [Texto colectivo], "Un manifiesto de los profesores", en **El Día**, La Plata, 21/03/1921.
- Carlos Astrada et al., "Información del CE del Colegio Nacional", en **El Día**, La Plata, 21/03/1921.
- "En torno a la filosofía del hombre que trabaja y que juega (de Eugenio d'Ors): Pragmatismo y estetismo", **Boletín de la Facultad de Derecho**, año X, n° 2, Córdoba, septiembre de 1921, pp. 3-15 y **El Trabajo** n.º 19, 20 y 21, Buenos Aires, 23, 24 y 25/09/1921.

- "El renacimiento del mito", en **Cuasimodo** n° 20, Buenos Aires, junio 1921, pp. 1-2.
- "Principios categóricos", en **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho** n° 6, Córdoba, julio de 1921, pp. 77-78.
- "La razón pura y el ideal revolucionario", en **El Trabajo** n° 29, Buenos Aires, septiembre 1921, Buenos Aires, p. 2.
- "Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo", **La Voz del Interior**, 18/10/1921.
- "Diálogo de sombras", **Nosotros**, n° 154, Buenos Aires, marzo de 1922, pp. 338-343. Compilado como "La esfinge y la sombra" en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943, pp. 59-68.
- "Nuestro Kulturkampf: Perspectivas de la Reforma Universitaria — La Arcadia prehistórica", en **La Voz del Interior**, 08 y 09/06/1922; reproducido con leves modificaciones en **Revista de Derecho y Ciencias Sociales del Centro de Estudiantes de Derecho** n° 11, Córdoba, julio de 1922, pp. 163-178.
- Carlos Astrada et al., "Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú", en **La Voz del Interior**, 21/07/1923.
- "Carta a Carlos Suárez Pinto", en **La Voz del Interior**, 15/09/1922.
- "La democracia y la iglesia", en **La Gaceta Universitaria** n° 93, Córdoba, 20/09/1922, pp. 1-2.
- "Conceptos: ideal y vida", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** n° 1-3, Córdoba, marzo-mayo de 1923, pp. 201-205; reedición de "La razón pura y el ideal revolucionario", sin los párrafos en los que se polemiza con Fernand Ricard ni mención a la polémica.
- "La política realista: de Maquiavelo a Spengler" en **Córdoba** n° 1, 10/07/1923, Córdoba, pp. 1-2.
- "El alma desilusionada", en **Córdoba** n° 8, Córdoba, 20/09/1923, pp.1-2.
- Astarac [seud.], "Con motivo de 'La más rica historicidad'", en **La Voz del Interior**, 15/11/1923, seguido de "Comentarios a 'Heráclito, el inexistente'" por Carmides.
- Astarac [seud.], "Heráclito continúa exprimiendo su esponja...", en **La Voz del Interior**, 17/11/1923.
- Astarac [seud.], "Los segundos de 'Heráclito' tiran la esponja", en **La Voz del Interior**, 19/11/1923.
- "Jorge Simmel", en Jorge Simmel, en **El conflicto de la cultura moderna**, traducción de Carlos Astrada, Córdoba, Sección de librería y publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Córdoba, pp. 5-8.
- "Unamuno, maestro y amigo", en **La Voz del Interior**, 27/02/1924.
- "El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset", en **La Voz del Interior**, 06/02/1923.

## **La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler, Córdoba,**

- Estudio Gráfico Biffignandi, 1924; obra monográfica compuesta de "La Real-politik: de Maquiavelo a Spengler", "El alma desilusionada" y "Conceptos: ideal y vida".
- [Texto colectivo], "El confinamiento de Unamuno: Por la libertad de pensamiento", en **La Voz del Interior**, Córdoba 24/03/1924.
- "El nuevo esteticismo", en **Valoraciones** n° 3, La Plata, abril de 1924, pp. 178-187; reedición con agregados de "El sentido estético de la vida: a partir de una conferencia de Ortega y Gasset". Compilado como "Presentismo y futurismo", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1943, pp. 75-83.
- "El juicio estético", en **Valoraciones** n° 4, La Plata, septiembre 1924, pp. 47-61.
- [Texto colectivo], "Manifiesto", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 05/04/1925.
- "Tangentes a la relatividad: Comentarios de un profano sobre la conferencia de Einstein", **La Voz del Interior**, Córdoba, 14/04/1925.
- "La deshumanización de Occidente", en **Sagitario** n° 2, La Plata, julio de 1925, pp. 193-209; reedición, sin referencia, de **Deshumanización de Occidente**.
- "La aventura finita", publicado originalmente en 1925, sin datos. Compilado en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1943, pp. 69-73.
- "La estética de Croce", en **Sagitario** n° 3, septiembre/octubre de 1925, pp. 291-302. Compilado, con algunas modificaciones, como "Liricidad e historicidad (acerca de la estética de Croce)" en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1943, pp. 135-147.
- "Sonambulismo vital: sobre la vida gitana", en **Valoraciones** n° 8, noviembre de 1925, pp. 142-147. Compilado en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1943, pp. 89-99.
- "Felipe Daudet", fines de 1923 [referido por Guillermo David, inhallable]
- "El teorema de Paul Valéry", en **El País**, Córdoba, 22/04/1926.
- "Ramón Turró y su teoría del conocimiento", en **Sagitario** n° 6, 1926. Compilado como "Sobre la teoría del conocimiento. La teoría trófica del conocimiento (Ramón Turró)", en **Ensayos filosóficos**, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1963, pp. 213-228.
- "Plasticidad mental", en **El País**, Córdoba, 09/05/1926.
- "Pettoruti, artista de vanguardia", en **Clarín** n° 1, Córdoba 30/08/1926.
- "La cadena del retorno", en **Clarín** n° 1, Córdoba, 30/08/1926, p. 1. Compilado como "El eslabón del retorno", en Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura viva, 1942, pp. 85-86.

- "La imitación clasisista", en **Clarín**, n° 2, 15/09/1926.
- "Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, año 13, n.º 7-9, julio/septiembre de 1926, pp. 201-205.
- "La primacía de lo nuevo (parte de un discurso pronunciado en nuestra universidad, presentando al profesor Dessoir en la UNC)", en **Clarín** n° 3, Córdoba, 30/09/1926, p. 3; reedición de los últimos párrafos de "Discurso de presentación de las conferencias de Max Dessoir".
- "La conversión de Jean Cocteau", en **Clarín** n° 4/5, Córdoba, 30/10/1926.
- "El filósofo y el maestro", en **Juventas** n° 14, Córdoba, septiembre/octubre, 1926 [inhallable].
- "Una ortodoxia sin fe", en **La Campana de Palo** n° 8, Buenos Aires, octubre 1926, p. 4; reproducción, sin referencia, de un fragmento "Nuestro *Kulturkampf*".
- "Orbes ingravidos", en **Clarín** n° 4/5, Córdoba, 30/11/1926.
- "Imperativo de plasticidad", en **Martín Fierro** n° 38, 26/02/1927, p. 6; reedición, sin referencia, de "Plasticidad mental".
- "La Arcadia prehistórica", en **Inicial** n° 11, Buenos Aires, febrero 1927; reproducción, sin referencia, del primer apartado de "Nuestro *Kulturkampf*".
- "El problema epistemológico en la filosofía actual", en **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** n° 5/6, Córdoba, julio/agosto, 1927, pp. 3-39, republicado como "En torno de la *Wissenschaftlehre* de Husserl" en **El juego existencial**, Buenos Aires, Babel, 1933 y en **Ensayos filosóficos**, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades de la Universidad del Sur, 1963.

## COMPILADORES

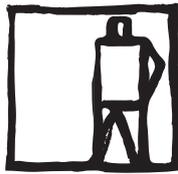
### Natalia Bustelo

Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (2015), magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2012) y profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2005). Trabaja como docente en UNSAM y UBA y es investigadora asistente del CONICET. Integra el Comité académico del CeDInCI, el Comité asesor del portal digital de revistas AméricaLee y el Comité editorial de la revista **Políticas de la memoria**. Investiga sobre el vínculo entre intelectuales, filosofía e izquierdas en el siglo XX. Su tesis doctoral analizó las revistas sudamericanas de la Reforma Universitaria (1914-1930), fue desarrollada en el CeDInCI con una beca CONICET y recibió el premio del Colegio de México en el marco del Tercer Congreso de Historia Intelectual. Autora de **Todo lo que necesitás saber sobre la Reforma Universitaria** (Paidós, 2018).

### Lucas Domínguez Rubio

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2019). Previamente cursó la Maestría en Investigación Histórica en la Universidad de San Andrés (2014-2016) y se recibió de Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con Diploma de Honor (2013). Desarrolló su tesis doctoral en el CeDInCI como becario del CONICET. Se desempeñó como becario postdoctoral de la Universidad Nacional de San Martín y actualmente posee una beca postdoctoral del CONICET. Además, ha recibido una beca de investigación de la DAAD para realizar una estadía de investigación en el Instituto Ibero-Americano de Berlín y la Universidad de Tübingen y otra beca de para realizar una estadía de investigación en la Universidad de Princeton. Integra el Comité académico del CeDInCI, el Comité asesor del portal digital de revistas AméricaLee y el Comité editorial de la revista **Políticas de la memoria**. Sus temas de investigación giran en torno a la teoría de la recepción de corrientes filosóficas, los vínculos entre política y filosofía en la historia argentina y los desarrollos teóricos de las corrientes de izquierda en el país. Hasta la fecha, publicó artículos al respecto en revistas especializadas de Argentina, España, Francia, Venezuela, Chile y Colombia, y es autor del libro **El anarquismo argentino** (Anarres-CeDInCI, 2018).





**CeDInCI**  
**EDITORES**

ISBN 978-987-22672-5-4



9 789872 267254