



Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel



La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la "tercera posición"

Revista de Filosofía y Teoría Política

2009, no. 40, p. 31-62

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Donnantuoni Moratto, M. A. (2009) La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la "tercera posición". [En línea] Revista de Filosofía y Teoría Política, 40. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3907/pr.3907.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la “tercera posición”

Mauro Ariel Donnantuoni Moratto*

Resumen:

El propósito general de este trabajo consiste en hallar conexiones entre la obra *El mito gaucho* de Carlos Astrada y su contexto ideológico. El análisis aspira a exponer los elementos políticos del texto, y su adscripción ideológica al peronismo, como constituyendo una segunda capa interpretativa por la cual se redimensiona su significado, dominado primeramente por la especulación metafísica de corte existencialista. Este tema, en una segunda instancia, será acotado a un análisis comparativo entre este libro y la conferencia de Juan Perón, conocida como *La comunidad organizada*, en torno a la doctrina oficial de “la tercera posición”.

Palabras clave:

Astrada, Carlos - tercera posición - peronismo.

Résumé

Le but général de cet article est de trouver des rapports entre l'oeuvre *El mito gaucho* de Carlos Astrada et son contexte idéologique. L'analyse cherche à montrer l'aspect politique du texte et son affinité idéologique avec le péronisme, comme étant un deuxième niveau d'interprétation qui arrive à un accroissement de sa signification, dominée d'abord par la réflexion métaphysique et existencialiste. Dans un deuxième moment, ce sujet sera réduit à une analyse comparative de ce livre et la conférence de Juan Perón, connue sous le titre *La comunidad organizada*, autour de la doctrine officielle appelée « la tierce position ».

* Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico:
maurodonnamora@hotmail.com

Mots-clé:

Astrada, Carlos - tierce position - péronisme

Introducción

En el presente trabajo me propongo hacer una exploración del libro *El mito gaucho* de Carlos Astrada, sobre todo en su contenido teórico político, que lo muestre en su vinculación con el contexto ideológico oficial de su época. Para ello, será necesario distinguir la edición original de 1948 de su segunda versión de 1964, en la cual se hacen una serie de introducciones que modifican sustancialmente el planteo del texto, muy especialmente en lo referido a su antigua adhesión al peronismo y el posicionamiento con respecto a las distintas fuerzas que a partir de 1955 fueron adquiriendo rasgos propios, tanto al interior de la Universidad como fuera de ella. Ello ocurre de modo coherente con la evolución ideológica del propio autor que a partir del año 1950 realiza una paulatina transformación de su pensamiento teórico y político hacia el marxismo, primero, y más particularmente hacia el maoísmo, después.¹ De este modo, nuestro trabajo se limitará a un análisis más o menos integral del texto en su versión original, y al modo como el núcleo de su planteo se comprende y se enriquece a través de sus filiaciones ideológicas con el discurso del peronismo, al punto de constituir una de sus bases interpretativas más significativas.

En especial, me concentraré en las coincidencias doctrinarias que esa obra mantiene con los planteos relativos a la *tercera posición*, tal como es presentada por Juan Domingo Perón en la conferencia que se conoce como *La comunidad organizada*. Intentaremos mostrar que ambos textos, a pesar de su heterogeneidad aparente, comparten una serie de nociones políticas afines muy enraizadas en la concreción de la coyuntura histórica e intelectual de la Argentina de mediados de la década de 1940, y en particular que, a partir de ello, la obra de Astrada también forma parte importante en la serie de producciones culturales que fueron formando las identidades simbólicas del contexto político, aunque más no sea en un nivel eminentemente intelectual.

¹ Véase David, G. (2004), “Capítulos XII” y ss.

El interés de este trabajo es por tanto intentar ofrecer los elementos que nos permitan ver, para el caso particular de los textos que presentamos aquí, cómo su adscripción ideológica a un movimiento político teje un código o trama hermenéutica a través del cual el texto adquiere un renovado sentido y una profundidad mayor en sus capas de lectura, aun cuando dicha adscripción es sutilmente indicada por breves indicios textuales y biográficos de los autores en cuestión. Nuestro objetivo entonces es mostrar qué nuevas lecturas de *El mito gaucho* nos permite hacer su filiación peronista y, a través de ella, la recíproca penetración simbólica entre ese libro y el discurso oficial, explicable por su común localización en el contexto socio-político argentino de la época.

Primera parte: La dimensión política de *El mito gaucho*

1- *El mito gaucho* y la estructura existencial del hombre argentino

El mito gaucho de Carlos Astrada es un libro que *prima facie* se inscribe sin más en la saga de producciones de crítica literaria y ensayística relativas al tema nacional, al carácter de lo argentino. Esta tradición, inaugurada de algún modo por el *Facundo* de Sarmiento, es revitalizada y consagrada por Leopoldo Lugones, quien en su obra *El payador* erige el poema *Martín Fierro* como símbolo central y ordenador de las metáforas que giran en torno de lo nacional.² A partir de allí despuntarán una serie de tópicos ya en germen en la obra de Sarmiento (y en buena parte de la generación del 37), pero reformulados por Lugones con cierta sistematicidad y tomando como eje la épica nacional encumbrada por José Hernández. De este modo, el gaucho como tipo humano, la pampa como medio autónomo y potente de su desarrollo psico-vital, el contraste campo-ciudad, las influencias étnicas de Europa

² Ya en 1913 se puso en duda la originalidad de Lugones en la consagración del *Martín Fierro* como poema nacional (véanse las intervenciones de Martiniano Leguizamón y Manuel Gálvez en Varios autores (1913), pp. 427-428 y 429-431.) Más allá de este equívoco, no caben dudas respecto de lo dicho: que el éxito de *El payador*, signado por la destreza literaria y una cierta inteligencia erudita de Lugones, fue decisivo para que el poema hernandiano fuera retomado por varias generaciones de escritores como la enunciación pictórica del hombre que habita la pampa.

y el indio, el destino social de la Argentina, así como el poema *Martín Fierro* tomado estética, épica y míticamente, son temas que no dejarán de ser abordados en las variaciones, influidas directa o indirectamente por el modernismo lugoniano, de autores como Borges, Martínez Estrada, Mallea, Scalabrini Ortiz, Astrada; hasta llegar a reflexiones más contemporáneas y alejadas como las de Murena y Kusch, que retoman a su modo los lugares habituales del ensayo de tema nacional.³

Como indicábamos, el libro de Astrada es visto, no sin razón, como un eslabón de esta cadena de producciones intelectuales. Sin embargo, como el resto de los eslabones, él presenta sus signos distintivos que lo tornan interesante para el estudio. Estos signos son diversos en principio. Sin embargo, hay dos de ellos que destacan porque de alguna manera configuran la orientación general del libro sin estar notoriamente presentes en sus líneas. Su captación parece inmediata y transparente, aunque el texto nos dé muy pocos elementos textuales para su endilgamiento, al punto de que uno podría preguntarse si estos dos elementos se descubren primeramente por su presencia solapada en el trabajo de Astrada, o más bien porque uno conoce su trayectoria política e intelectual. Estos elementos son el existencialismo y el peronismo.

En efecto, la prosa modernista destaca en *El mito gaucho* como la primera máscara identitaria que el lector puede reconocer del texto. En primera instancia, pareciera que el código estético-literario alentado

³ Sería una torpeza, aun en una reseña más escueta que ésta, ignorar el hecho de que todos estos tópicos también fueron trabajados, en su peculiar estilo, por los escritores positivistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Pero también es claro que, si bien pueden percibirse algunas influencias residuales de esa escuela en la tradición inaugurada por Lugones, la diferencia estilística y metódica del modernismo significa un quiebre profundo respecto de la posición positivista, con la que rompe deliberadamente. Asimismo, no es nada pareja la intención reivindicatoria que cada uno de estos autores mantiene en relación al gaucho o a la figura que ocupe su lugar. Mientras que para Sarmiento el gaucho como tipo humano encarnaba los defectos de la barbarie, para Astrada será el portador de los valores germinales de un destino nacional justo y auténtico. A su vez, dentro de la corriente positivista, generalmente adversa a lo que el gaucho representa como tipo político y social, encontramos que Ramos Mejía, aun reduciendo el carácter de las multitudes al modelo de los seres biológicos relativamente simples, halla en ellas la posibilidad, casi aleatoria pero reivindicable, de un acto de grandeza. El ejemplo paradigmático serán las multitudes que forjaron la independencia nacional, integrada por gauchos y figuras afines.

por Lugones es el mapa que guía la lectura de la obra. Si bien es cierto que apenas comenzado el primer capítulo Astrada hace una referencia a la filosofía de Kant⁴ con la que pretende inscribir su trabajo en el marco teórico de la *antropología pragmática*, la débil presencia de tecnicismos, numerosos en sus principales obras anteriores,⁵ demanda un esfuerzo interpretativo por parte del lector desprevenido para reconocer delante suyo un producto de la filosofía, que es la disciplina en la que Astrada quiere y suele ser reconocido.

No obstante, en mi opinión, es el existencialismo latente, insinuado en términos usados un poco vagamente como “tarea”, “proyección” y “disposición anímica”, además de algunos otros más generales como “esencia” y “entes”, el que ofrece la lógica discursiva en la que se desarrollará la trama de la elucubración vertebral. Ello se comprueba especialmente en el primer capítulo del libro, llamado originalmente “Raíz, estilo y proyección del hombre argentino”,⁶ que de algún modo dará los principios elementales sobre los que se apoyarán las diferentes tesis de los capítulos restantes, además de esconder el contenido más propia y caudalosamente filosófico del texto.

De este modo, el libro es inaugurado con la idea de que el ser del hombre argentino es una *tarea*. Si bien este ser posee una esencia en su “filiación telúrica, anímica y espiritual, que sella y define su idiosincrasia”,⁷ lo cierto es que ella está comprometida en el hacerse

⁴ El catálogo de referencias filosóficas queda completado con algunas breves menciones o citas de Aristóteles, Husserl, Scheler, Feuerbach y Nietzsche. En todo caso, nunca la dedicación a estos autores alcanza un carácter erudito o académico suficiente para acercarlo al tipo de producción tradicional de la filosofía occidental.

⁵ Para una importante reseña de la formación filosófica de Carlos Astrada a partir de la década de 1930 y de la composición técnica de sus obras del período (en especial sus libros *El juego existencial*, *La ética formal y los valores* y *El juego metafísico*), véase el trabajo de David, G. (2004), “capítulos III-VI”.

⁶ Parece confirmar nuestra tesis el hecho de que Astrada, en la segunda edición de *El mito gaucho* de 1964, haya suprimido de este título la palabra “proyección”. Precisamente, unos años antes nuestro autor había comenzado su distanciamiento de las posiciones filosóficas de Heidegger para inclinarse hacia la dialéctica hegeliano-marxiana. Es en ese contexto que decide disminuir la presencia de los vocablos más claramente existencialistas.

⁷ Astrada, C. (2006), p. 69.

destinal del hombre argentino por el cual no queda definida estáticamente en su presente realidad efectiva, sino que se dinamiza en la labor de construir una comunidad con perfil propio y auténtica por los “existenciaros” que la conforman.

Esta tarea adquiere su carácter de programa en la interrelación de los tres elementos que configuran la estructura dinámica de lo que podríamos llamar “la temporalidad argentina”,⁸ a saber: la pampa, el mito gaucho y el destino argentino.

La pampa es “el plano horizontal” y “la estructura existencial” a partir de los cuales el hombre argentino desplegará sus posibilidades de ser. Estos dos caracteres, el espacial y el estructural, demarcan la función

⁸ En este primer capítulo, Astrada no menciona explícitamente el problema del tiempo. Ello se llevará a cabo en el segundo, dentro del cual nuestro autor traza una hermenéutica del poema Martín Fierro en tanto que épica portavoz privilegiada del mito gaucho. De su lectura del contrapunto “especulativo” entre Fierro y el Moreno, surge la idea de una cosmogonía gaucha. El tiempo en ella se muestra en la imagen del giro eterno de una rueda cuyas revoluciones incesantes van ampliando el margen de desarrollo del individuo y la comunidad, y ofreciendo el nexo por el cual las generaciones se continúan las unas a las otras. “El hombre argentino concibe y vive el tiempo como incrementación constante de su destino, de sus posibilidades vitales es decir como movimiento de una rueda que en cada giro se agranda, se enriquece en su sustancia” [Astrada, C. (2006), p. 118] La prefiguración de sus posibilidades vitales permite al hombre argentino impulsarse hacia el futuro bajo la forma de una “impaciencia creadora” a partir de las virtualidades presentes de su ser.

A pesar de este hallazgo antropológico de la especulación astradiana, sólo a partir del cual emerge explícitamente el problema del tiempo, resulta irrepresentable la osamenta filosófica del primer capítulo sin el esquema básico de la temporalidad presentado en la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Como veremos, allí habrá una absoluta e inexpressa imbricación existencial entre las dimensiones temporales que reactualiza en el contexto argentino el esquema presentado por Heidegger para el *Dasein* (es decir, para el “en cada caso, uno mismo” pretendidamente universal): “La temporalidad se temporaría como advenir presentante que va siendo sido” [Heidegger, M. (2003), p. 379], donde cada ingrediente temporal de la estructura existencial de la cura “se temporaría” totalmente en cada éxtasis o dimensión del tiempo. A su vez, este esquema volverá a aparecer en el nivel antropológico del mito gaucho, reproduciendo en el segundo capítulo las estructuras presentadas en el primero. De este modo, lo que diferencia de un futurismo en general al *porvenirismo* argentino es que “este futuro, como futuro viviente, establece, tiene ya, un nexo con su pasado inmediato, con su ayer, y está inmanente en su hoy. Lo que está siempre ‘por venir’ no se pierde en una dimensión rectilínea, que se aleja del impulso del punto de partida, sino que gira continuamente en torno del eje de la ‘rueda’ que es el tiempo, para Martín Fierro” [Astrada, C. (2006), p. 118-119].

temporal de la pampa como lo presente, lo óntico-fáctico que deberá ser trascendido por el hombre argentino hacia la humanización de su tierra con perfil nacional. Ello se llevará a cabo a partir del rescate del origen olvidado (el pasado) y reactualizado en el contexto pampeano en la forma del mito. De allí que para Astrada la pampa sea nuestra Esfinge, es decir, el misterio ontológico que debe ser develado para posibilitar la apertura del ser argentino. Este misterio se halla inscripto en el fenómeno de la fuga de los horizontes, propio de la extensión llana de la pampa, que de algún modo predelinea o condiciona el perfil original de nuestros modos de proyección.

Es tal el hechizo que la lejanía, el esfumarse de todo límite, ejerce sobre el hombre argentino, que su ser, en un dramático intento por trascender, es un proyectarse hacia un horizonte que constantemente se aleja y dilata, sin que a este ser se le brinde naturalmente la posibilidad de retomarse, de estabilizarse en una firme tesitura ontológica y hallar, por añadidura, el centro de su gravitación anímica.⁹

Este carácter huidizo de la pampa como paisaje sobre el cual el argentino *ejecuta* su existencia, ya está marcando de algún modo los contornos fisonómicos de esta existencia misma. La desorientación y la errancia se vuelven por ella constitutivas del despliegue práctico del hombre y demanda un redoblado esfuerzo para salvar la distancia “natural” que lo separa de los entes con los que debe enfrentarse. Esta dificultad en el trascender marca las huellas anímicas que la pampa imprime en nuestro ser: melancolía, soledad, extrañeza y dispersión. A su vez, este operar fáctico y duro de la pampa sobre el plano existencial no dejará de tener sus fuertes consecuencias colectivas:

La soledad telúrica de la pampa, que nos oprime, es la soledad de una tierra en la que, por ser débil aún la raíz humana de la convivencia, ésta carece de la proyección histórica y de la pasión que lleva a los hombres a encontrarse y compenetrarse recíprocamente, bajo la constelación de un destino común.¹⁰

Motivado por este carácter extendidamente embrionario de la

⁹ Astrada, C. (2006), p. 77.

¹⁰ Idem, p. 78.

unión de los hombres que conviven en la pampa,¹¹ exige nuestro autor la recuperación del mito cobijado originariamente en su seno, para el desarrollo pleno de esa unión bajo la forma de una comunidad. Para Astrada, el ser de una existencia histórica viene de un origen velado por el olvido y repuesto, conservado o develado por un mito. Es decir que el mito, en su función temporal, retoma el caudal de una experiencia originaria, de un inicio histórico común, y lo actualiza permanentemente. Con ello, imprime al individuo y al colectivo un ademán ontológico peculiar que se orienta hacia el cumplimiento de un destino singular (el futuro), predelineado en aquel comienzo olvidado y reconfigurado. El mito no es un producto perecedero de un estadio primitivo de la cultura, sino que opera siempre “en todas sus empresas de orden espiritual e inclusive en la programación de sus tareas pragmáticas”.¹² En este programa vivo que desarrolla el mito están ya incluidos los aportes telúricos del suelo en que se concreta (en nuestro caso, la pampa). Y reorientando las posibilidades de ser a partir de esos aportes, el mito expresa figurativamente, en imágenes, el modo (ánimico) en que el hombre se relaciona con el ser y los entes, en función de su destino.

Mito argentino o mito gaucho es, pues, el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita, que ella tiende a alcanzar como auto-comprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades.¹³

En nuestro caso, el caso argentino, el mito gaucho se encuentra nítidamente plasmado en el poema de Martín Fierro, cuya epopeya marca el ritmo psico-vital en que su ser se desarrolla a partir de la conquista de la pampa. Resumido brevemente, la épica humana por la cual se desarrolla se encuadra en dos estadios: 1- en principio, las cosas del mundo mantienen su preponderancia y el hombre de la pampa

¹¹ La capacidad de la pampa de integrar a sus habitantes en una comunidad estaría envuelta en una situación paradójica: por una parte, esa integración se ve facilitada por su poder de absorber bajo su influjo telúrico a los individuos de diversas razas y procedencias, pero por otra parte, ese poder se encuentra en diversas oportunidades saturado por la excesiva afluencia inmigratoria.

¹² Astrada, C. (2006), p. 81.

¹³ Idem, p. 82.

permanece indefenso ante el poder de su naturaleza y determinado unilateralmente por su influjo. La ambulación de Martín Fierro descrita en la *Ida* y la dispersión del héroe expresan este temple melancólico y solitario del argentino, signado por la fuga de horizontes. Sin embargo, en este deambular, Fierro (y nosotros) encuentra sobre los contornos difusos de la pampa un rumbo y una tarea bosquejados; en la Cruz del Sur (que funciona como otra potencia cósmica junto a la llanura, pero con un carácter impulsivo más fuerte) encuentra inscrito el mensaje que lo impele hacia el segundo estadio 2- por el cual identifica a la pampa como su paisaje, en el que se halla pre-dibujada su contextura anímica y asume su destino, emparentado con su liberación y conquista de la esfinge pampeana.

2- La dimensión política

Como es evidente, la proyección fuertemente comunitaria del mito gaucha ya apuntala por sí misma una incipiente dimensión política. Como todo mito, aquél que emerge de la adopción simbólica de la figura arquetípica del hombre argentino, el gaucha, también es el resultado de la facultad histórica de un pueblo o comunidad cuya unidad le viene de la estructura extática conforme a la cual las dimensiones del tiempo se combinan para dar una dinámica de desarrollo material y espiritual a ese pueblo. De este modo, el mito gaucha revive los indicios legendarios de un origen vedado, y repone el perfil y el estilo proyectivos auspiciados por él, para la prosecución de un destino colectivo concebido como promoción y desarrollo de un imperativo fundacional: la constitución de una nación peculiar y auténtica. Claramente podríamos afirmar que el sentido político de esta intención especulativa es bastante más profundo que el del uso griego primitivo de ese término: la estructura existencial formada por el mito no sólo determina al hombre como un ser de la *pólis* cuya “naturaleza” encierra la necesidad de la convivencia para la preservación y el buen vivir, sino que además alienta una identidad existencial con el otro conviviente que trasciende el interés personal hacia un compromiso psico-vital con la comunidad humana a través de su pertenencia a, y su asimilación por, la tierra. En efecto, para Aristóteles la comunidad sería “natural” porque,

en tanto todo, sus partes no podrían sino definirse a partir de ella (el hombre aislado no es hombre). La prueba irrefutable de esta *naturalidad* es en definitiva el interés privado¹⁴ en la forma de supervivencia y medro, aunque paradójicamente este interés tendría por fin (o causa final) el ordenarse en vistas a la ciudad-Estado, como ente orgánico presuntamente autosuficiente y, por tanto, perfecto.¹⁵

La concepción astradiana de la comunidad o cuerpo político tampoco va a acercarse evidentemente a la propuesta por el liberalismo clásico. Para éste, la sociedad civil de la que emanaría un régimen de gobierno que junto a ella forma un Estado es un artificio racional creado mediante un acuerdo entre individuos para asegurar la preservación de la vida individual y la propiedad privada. El elemento material del interés personal mantiene aquí la preponderancia, y el factor identitario por el cual los hombres se unen reside en la mera conveniencia privada y en el riesgo que significa permanecer en el estado de libertad natural.¹⁶

En contraposición, podríamos decir que la comunidad para Astrada, más que natural o artificial, es “esencial”. Pero deberíamos cuidarnos del sentido con que tomamos esa palabra en este contexto. En efecto, parecería injusto calificarlo de “esencialista”, lo que significaría que Astrada considera a las comunidades humanas como organismos o sustancias ya definidos en ciertos rasgos típicos estáticos y perennes. Sin embargo, el existencialismo de base con que el filósofo conduce sus cavilaciones parece prevenirlo en cierta medida de este “vicio”. En efecto, sería más acertado afirmar que, desde la perspectiva de este autor, la comunidad como ámbito de convivencia en el que el hombre desarrolla su facultad proyectiva es esencial en el sentido de que forma parte

¹⁴ Por supuesto, este “interés” no debe ser tomado en su sentido liberal y moderno según el cual el individuo intenta disponer libremente de sus medios y propiedades para su desarrollo material o felicidad personal, sino precisamente como el derecho a conservar la posición natural-social que le corresponde en razón de su linaje y procedencia étnica.

¹⁵ Véase el “Libro I” de Aristóteles (2005).

¹⁶ Para una visión integral y más o menos canónica de la concepción liberal de la sociedad, véase Bobbio, N. (1992); y para un análisis comparativo del desarrollo del liberalismo político en los autores clásicos modernos, véase Bobbio, N. (1985), “Capítulo 1. El modelo iusnaturalista”.

necesaria en la estructura existencial de aquéllos que la habitan. Los ciudadanos por ella definidos resultan irreconocibles como tales fuera de ese marco colectivo de significación sin el cual los entes (los entes argentinos, polacos, guaraníes, podríamos decir) harían frente de manera aislada y estanca, es decir, al modo como un objeto hace frente a un sujeto, que es el modelo de conocimiento con el cual el existencialismo intenta romper lazos.¹⁷ Es de esta forma que la comunidad o pueblo pueden ser llamados “esenciales”, aun cuando son postulados como una tarea, un “tener que hacerse” y un programa colectivos.¹⁸ Es entonces cuando se vislumbra una primitiva dimensión política de relevancia en este texto. Si bien puede sostenerse que el mito gaucho es la pauta de un estilo y una intención de trascendencia (“ademán ontológico”) que puede o debe asumir cada argentino individualmente, en su plena concreción psico-vital debe ser tomado como un plexo de significación siempre compartido y siempre resignificado en la interacción de la convivencia de aquéllos que lo comparten. En esta asunción de una significación y en esta construcción de una resignificación, los argentinos se forman como pueblo y se proyectan hacia un destino común, de acuerdo a los imperativos del mito. Las múltiples referencias a esta suerte de *Dasein* colectivo conformado por el mito (que se diferencia del *Mitsein* como existencial personal), además de desarrollar con la amplitud que

¹⁷ Para un primer acercamiento a la crítica del modelo moderno de conocimiento, véase Heidegger, M. (2003), §13, p. 72 y ss.

¹⁸ A partir de lo que desarrollaremos más adelante en referencia a la adscripción ideológica de este texto al peronismo, se tornaría necesaria una problematización de esta lectura no esencialista de la comunidad argentina tal como la concibe Astrada. En efecto, como expondremos posteriormente, puede distinguirse entre una lógica interna del texto estructurada por el existencialismo, y un código externo de comunicación con el lector dado por la suscripción del pensamiento astradiano al peronismo. A partir de esta distinción, sería prudente sugerir la posibilidad de que el existencialismo, como impedimento de una orientación esencialista del planteo de nuestro autor, opera en un plano meramente formal. De tal manera, la estructura temporal con que nuestro filósofo diagrama su teorización lo obliga a totalizar un devenir constituyente del ser del hombre argentino y de su dinámica convivencial. Sin embargo, pronto veremos cómo, a causa de la necesidad de esta obra de hacerse comprender a través del peronismo, Astrada debe inclinarse a suponer contenidos esenciales para la comunidad argentina, a los fines de vincular el proyecto ontológico del destino nacional, inicialmente indeterminado, a los designios de la política justicialista que en gran medida ya estaban determinados por la breve historia de ese movimiento.

corresponde el tema planteado por la obra, se encargarán de configurar con retazos una fisonomía general y política de la comunidad nacional argentina.

Esta fisonomía general quedará parcialmente conformada por ingredientes ideológicos que se entremezclan con el argumento del libro. En el §6 del “Capítulo I” ya se empieza a insinuar esta toma de posición al identificar al hombre argentino arquetípico con el gaucho de las gestas de la independencia. Estas “huestes” eran las portadoras del mito, y una vez sentadas (o reconquistadas) las condiciones de la formación de una comunidad política, se retiraron a la pampa a plasmar su ideario, legítimo en virtud de su sacrificio. Sin embargo, Astrada establece inmediatamente una relación de continuidad entre estos iniciadores de “la grandeza de la estirpe” y su “progenie de parias”, que quedaron relegados por una dirigencia extranjerizante y veladora de los orígenes. Es decir que a los temas usuales de una literatura vagamente nacionalista, el filósofo adosa esta elevación vindicativa de la clase popular y marginal que vendría a ser una expresión genuina de la patria, porque “trazó [...] los inviolables límites patrios y empujó a la vida histórica el destino de una comunidad, que soñó asentada en la nobleza de su estirpe y realizadora de sus ideales”.¹⁹ Aquí comprobamos un movimiento retórico por el cual se lleva a cabo una inversión de los valores de riqueza, contraponiendo a la ruindad de las clases dirigentes cipayas el enaltecimiento de los excluidos:

Sin embargo, el paria soledoso y errante, el hombre silenciado por cosas y ruidos que llegaban de afuera, era infinitamente rico en su pobreza, era nada menos que el poseedor de todo el oro pampeano, pero no ciertamente el de los trigales; era pues, el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad...²⁰

Posiblemente fuera aquella doble faceta individual y colectiva del mito a que hacíamos referencia más arriba lo que, unido a este planteo, le permitirá un poco más adelante (§9) hablar de “desertores” del mito. En efecto, la idea de deserción sugiere que el individuo que está vin-

¹⁹ Astrada, C. (2006), p. 83.

²⁰ Idem, pp. 83-84.

culado existencialmente al origen y desarrollo de una comunidad, en tanto que ámbito referencial de la trascendencia, es depositario de un cierto compromiso que debe mantener con sus compatriotas y respecto del cual puede volverse fiel (como los gauchos parias conservadores del mito) o infiel (los desertores). Aquéllos que finalmente opten por esta última posibilidad serán los integrantes de una generación “civilizada” y descendientes de aquella dirigencia inclinada hacia la venalidad y asociada a los intereses extranjeros, ubicada históricamente en la época en que Hernández escribía el *Martín Fierro*. De ese modo, a la progenie marginal del gaucho se oponen las capas cultas que, renunciando a las posibilidades vitales ya pre-dibujadas por el mito para su desenvolvimiento en el marco pampeano, realizan una “fuga de sí” en su constante dirección espiritual hacia Europa. El carácter imitativo de la pseudo-asimilación que esta generación realiza de los elementos de la cultura europea convierte a éstos en productos externos que sólo ofrecen la apariencia de modos *humanamente* auténticos de vivir; “meros habitáculos, con los que se creyó dispensado de formarse conceptos del mundo y de la vida que fuesen fiel expresión de su peculiar modo de ser.”²¹

Si bien Astrada esgrime una leve justificación de esta deserción, según la cual ella se produjo por la precipitada ansiedad de esta generación de encontrar ámbitos de cultura donde practicar la convivencia, además de la dificultad “natural” de recortar paisajes sobre el óntico telón pampeano, el pensador cordobés no le ahorrará el tono “denuncialista” al referirse a la mala importación de la técnica, la ciencia y el arte europeos y la violencia simbólica que con estos productos foráneos aquella generación ha ejercido sobre el pueblo. Astrada observa en los modos de planificación de la economía, del desarrollo industrial y productivo, de la literatura y de la inmigración, diferentes maneras en que las generaciones desertoras (dirigencia y civilizados) han coadyuvado al ejercicio del colonialismo europeo y a su perpetuación.

Hasta aquí hemos expuesto las perspectivas del primer capítulo de *El mito gaucho*, el más sustancioso desde un punto de vista filosófico o especulativo. Para resumir, podemos decir que en él se establece, desde la perspectiva de su dimensión política, un contrapunto entre la

²¹ Idem, p. 92.

constitución óntico-deontológica de la comunidad argentina, signada por un imperativo de compromiso inaugurado en el origen y reactualizado permanentemente por el mito, y la historia comprendida como una realidad infiel promotora de la exclusión social, la deserción del proyecto nacional y la dependencia colonial.²² Finalmente, la propuesta de Astrada será buscar las vías para una reconciliación entre mito e historia en la definición de los rasgos peculiares de la argentinidad. Éstos deben buscarse inscriptos en el origen mítico y en el sustrato telúrico de nuestros componentes cósmicos (la pampa y la Cruz del Sur). A través de un empecinamiento en las posibilidades proyectivas marcadas por “nuestro interno devenir”, la configuración cabal de la comunidad estará signada por un descubrimiento de las posibilidades estéticas de nuestros paisajes y la urbanización de la pampa. El resultado, la humanización de la tierra de acuerdo a nuestras características vitales así definidas, dará con la formación de una comunidad “compacta y armónica” y una idiosincrasia propia.

El resto del libro, en su versión de 1948, tendrá por función principal hacer visibles las huellas de este contrapunto entre existencia e historia y este proyecto en el texto del *Martín Fierro*, que es la epopeya en que se encarna el mito gaucho. De este modo, Astrada hará bailar a las figuras y personajes del poema la ronda del mito, la historia y el destino.²³

²² No resulta evidente si en el contexto de la teoría astradiana es plenamente identificable el origen olvidado o velado de la Argentina con la Revolución de Mayo de 1810. Ello implicaría remitirse a un tiempo (¿real, existencial?) en el cual ontología e historia no mantuvieran una escisión fundamental. Pero, ¿en qué sentido podría decirse que aquella gesta es un hecho “olvidado o vedado”? En todo caso, no quedan dudas de que la Revolución estuvo, a criterio de Astrada, inmersa en la corriente del mito, pues “el germen de altísimo destino, estaba ya en la esencia misma de la argentinidad, en la vocación prócer de los fundadores.” [Astrada, C. (2006), p. 70]

²³ Si algo debe destacarse en estos capítulos desde un punto de vista político, son sus referencias más pormenorizadas a los embates de la historia y la coyuntura políticas, enmarcadas en tipificaciones más o menos usuales de la ideología nacional y popular (o nacionalismo populista), mezcladas con ciertas obsesiones bióticas de Astrada. Un ejemplo de ello es su descripción encarnizada de las tías de Picardía como agentes del catequismo católico ultra-ortodoxos, dogmáticos e inquisidores (el citado libro de Guillermo David recoge pormenorizadamente el modo como Astrada combate al ultramontanismo católico a lo largo de toda su vida). La lista de referencias se completa

Segunda parte: La “tercera posición” de la comunidad argentina

3- El peronismo en *El mito gaucho*

Hemos dicho ya que, junto al existencialismo, destaca un segundo elemento subyacente a la escritura de *El mito gaucho*: el peronismo. Este ingrediente es, sin duda, menos importante que el existencialismo en cuanto a su papel articulador de la lógica interna en la que se mueve el texto. Es decir que el andamiaje por el cual el libro logrará las conexiones entre mito, pampa y destino, y el modo como todo ello se expresa en la epopeya de Fierro, será soportado, como ya se expuso, por las estructuras existenciarias tradicionales (Heidegger, *Ser y Tiempo*) y por sus libertades interpretativas; todo ello aderezado con una original mezcla de modernismo lugoniano.

Sin embargo, en un segundo plano, una latente pero permanente presencia de la toma de posición astradiana en torno a la coyuntura política nacional ofrece indicios certeros sobre el modo como el lector debe recepcionar las intenciones especulativas de esta obra. Esos indicios en verdad tienen poca o ninguna eficacia en las conjugaciones ontológicas con las que quedaría configurada la fisonomía general del

con la representación de la oligarquía terrateniente y conservadora en la figura del viejo Vizcacha y la mención más o menos esporádica de ciertos valores extraídos de las reivindicaciones históricas de diferentes tradiciones políticas pero mayormente aceptadas por el consenso común. Tómese como ejemplo el siguiente pasaje:

Peticiona Martín Fierro, y, con él, José Hernández, una comunidad armónica, libre, justa, con su ideal educativo, inspirado tanto en sus esencias históricas como en sus ingredientes espirituales y sociales, con sus creencias libremente profesadas, en un clima de tolerancia recíproca, y asentada en el derecho a la vida de todos los argentinos. Para que ella sea una realidad, es necesario, ante todo, radicar en la tierra al trabajador autóctono, asegurándole las condiciones que requiere la labor ordenada y productiva; sólo así no habrá parias errantes en la pampa, cuyo último avatar está representado por el tipo del “linyera”. [Astrada, C. (2006), p. 152]

Puede notarse aquí, según creemos, una mixtura coherentemente sostenible entre premisas populistas (referidas a la comunidad y sus esencias históricas), liberales (por ejemplo, la tolerancia y libertad de creencias) e izquierda tradicional (las condiciones de trabajo), además de algunas comunes a las tres (ideal educativo, libertad y justicia en sentido amplio). A los fines de nuestro trabajo, nos quedaremos con la sustancia del planteo político general expuesto en el cuerpo de este trabajo.

ser del hombre argentino, pero su base ideológica, combinada con las ya mentadas denuncias típicas del pensamiento nacional y popular (o nacionalismo populista), ofrecerá un contenido más bien poco ambiguo al aspecto de ese ser y al mensaje político de Fierro (o de sus hijos: los “cabecitas negras” como base social del nuevo movimiento). En efecto, podríamos adelantar como tesis provisoria que mientras el existencialismo de corte heideggeriano es la referencia conceptual del argumento interno, el peronismo arroja las claves por las que el texto se pondrá en relación con sus lectores y marca una suerte de código hermenéutico externo.

La adscripción ideológica de *El mito gaucho* dentro del fenómeno justicialista no sólo resulta clara por las manifestaciones de asentimiento referidas al momento presente,²⁴ sino por el contraste que producen los párrafos introducidos en su segunda edición con que se ha esmerado en borrar los signos de su anterior versión peronista.²⁵ De todos modos, antes de la aparición de este contraste, ya en el año 1948, el aliento esperanzador que rebasa todo el texto, las menciones al presente coyuntural desde las que se vislumbra un nuevo despliegue histórico de la progenie de parias hacia la consumación de su destino, las tipificaciones de los actores y símbolos involucrados (nacionalidad, justicia social, oligarquía, clero, excluidos, urbanización-industrialización, entre otros) ensayan en conjunto un mensaje claro, puesto en boca del aeda mítico, relativo a la ocasión presente como el punto a partir del cual comienza y se endereza el camino de la comunidad hacia la realización fiel del mito argentino.

En un día de octubre de la época contemporánea –bajo una plúmbea dictadura castrense–, día luminoso y templado, en que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron en escena, dando animación inusitada a la

²⁴ Por ejemplo, “nuestro hombre tendrá que aprender, y *está ya aprendiendo*, a organizar y jerarquizar su curiosidad, a depurarla, a ponerla en íntimo acuerdo con las esencias propias y, en consecuencia, a dirigir mejor sus preferencias universalistas.” [Astrada, C. (2006), p. 71; cursivas mías] Como veremos más adelante, este incipiente aprendizaje de una vocación universalista, proclamado en el año 1948, se expresa en la adhesión a la doctrina de la tercera posición.

²⁵ Véase sobre todo el texto “Paternalismo y resurrección de Vizcacha”, introducido en la segunda edición de *El mito gaucho* (Idem, pp. 136-137).

plaza pública, los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores.²⁶

De este modo, obtenemos que mientras que la estructura existencialista del libro abre las dimensiones del ser hacia una proyección libre y virtualmente indeterminada en la vía de las prescripciones de la pampa y el mito gaucho,²⁷ paradójicamente la adscripción al peronismo parece estrechar los caminos de esa proyección hacia elementos ya parcialmente definidos en la coyuntura histórica. Esa orientación política pareciera estar despojando a nociones como libertad, justicia y comunidad, de una primera inocencia conceptual, para darles un significado definido por la doctrina y el discurso oficial. Deberíamos decir al respecto que no parece haber una contradicción en esta ambivalencia del texto, pero sí que ella supone una fuerte identificación entre el mito gaucho, la Argentina (como realidad política) y el peronismo (como fuerza hegemónica en esa realidad, o conducción).

A partir de ahora, entonces, nos proponemos mostrar las coincidencias entre el argumento del mito gaucho y los elementos retóricos que marcan el carácter del discurso oficial, poniendo en relación el ideario astradiano con la disertación pronunciada por el General Perón al cierre del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado desde el 30 de marzo hasta el 09 de abril de 1949 en Mendoza. Esas palabras de clausura serían conocidas posteriormente como *La comunidad organizada*. El hecho de que esta conferencia se haya dado a conocer al año siguiente a la publicación de *El mito gaucho* no es un problema para este trabajo, pues nuestra intención no es insinuar una inspiración de Astrada en Perón, sino una coincidencia (por supuesto, no alentada por el azar) entre las intenciones políticas que animan a ambas producciones, surgidas de un contexto político determinado y adscriptas a su dirección.

²⁶ Idem, p. 136.

²⁷ Ya en el principio del libro Astrada nos advertía que la fisonomía anímica y existencial del hombre argentino aún estaba por decidirse, y que persistía a la sazón una cierta indefinición de sus rasgos psico-vitales, sólo sugeridos por un “ademán ontológico” marcado al ritmo del mito gaucho, pero sacudido parcialmente por el atasco asimilador de las corrientes inmigratorias por parte de la pampa.

4- Las conferencias de la “tercera posición”

Juan Domingo Perón inicia su conferencia con la intención de presentar ante los congresistas, en especial los extranjeros, la doctrina propia, no de un partido político, según dice, sino de “un gran movimiento nacional”; doctrina compartida por una inmensa mayoría de los argentinos. Lo interesante de esta introducción, en mi parecer, radica en la relación que Perón pretende darle a su discurso con la disciplina filosófica. Primeramente nos recuerda la relación de discipulazgo que Alejandro mantenía con Aristóteles. Pero además, debido a su condición pública, el Presidente siente que está más obligado que nadie a hacer lo que dice. De allí que, en el contexto de este discurso, la filosofía como expresión de una doctrina está relacionada con el compromiso, pero también con algún modo de la verdad, desde el momento que esa doctrina es asumida por el grueso de los argentinos, y precisamente por aquella parte que, según se deja ver, corresponde a lo más auténtico de la nacionalidad. Finalmente, su propósito es “ofrecer a los señores que nos honran con su visita, una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra *tercera posición*.”²⁸

La mentada relación entre doctrina nacional (*justicialismo*), verdad argentina y compromiso político nos permite hacer un fructífero rodeo por otra conferencia dictada por Carlos Astrada en 1947 en la Escuela de Guerra Naval, intitulada “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”.²⁹ Las correlatividades entre este texto y el de Perón son mucho más explícitas que respecto de *El mito gaucho*, por lo que comenzaremos a internarnos en *La comunidad organizada* a través de él.

En esa conferencia, Astrada también acaba por presentar la tercera posición como la posición *argentina* por su origen, y como la *verdad* argentina, en tanto ella aspira a su universalización:

Tales son los principios programáticos y medulares de la posición argentina, de la verdad argentina. Porque, con relación al arduo pro-

²⁸ Perón, J.D. (1950), p. 132.

²⁹ Ella será publicada al año siguiente con el mismo título y bajo el sello editorial del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuya dirección era ejercida por Astrada en aquel tiempo.

blema, hay que reconocer y proclamar que la verdad, la buena nueva, es argentina, nacida en la entraña del alma argentina, pero es una verdad para todos los pueblos, si éstos se resuelven a elegir el camino de la verdad, el que lleva a la “paz perpetua”, que es el camino de la vida.³⁰

Podemos decir en primer lugar que, en el caso de esta conferencia, el elemento filosófico no viene dado tanto por su contenido ni por su auspiciosa mención de la verdad de la “paz perpetua” argentina, sino por el mismo sujeto de enunciación. Es decir que, mientras el discurso en sí mismo aparece bastante despojado de la minuciosidad filosófica y académica característica, sería ingenuo pensar que en la relación entre auditorio y orador se está obviando el carácter revestido de éste último, como estudioso de las verdades universales y como el más capacitado para enunciarlas, aunque más no sea en la amenidad de las citas recogidas y en el poco espeso elemento epistemológico con que Astrada pretende fundamentar sus argumentos, basados en leyes tan inválidas como aquéllas que rechaza por su carácter inductivo. En suma, si alcanzamos a situarnos en el contexto de la conferencia, esto es, la Escuela de Guerra Naval, creo que sería acertado decir que Astrada era muy consciente de estar hablando a militares (es decir, legos de la filosofía con perfil propio), mientras que el auditorio era también consciente de ser interpelado por un filósofo de Estado.³¹ Ello significaría, en principio, que el conferencista, antes que enumerar los descubrimientos realizados en el mundo de los *a priori* por la razón especulativa, tiene por tarea describir las verdades que por vocación o conveniencia adopta la comunidad en la que vive, partiendo de las estructuras hegemónicas que le dan dirección política (el justicialismo, por entonces).

Nuevamente nos encontramos con la tríada *doctrina nacional, verdad argentina y compromiso político*. Si bien podríamos decir que en esta primera coincidencia la parte más ventajosa la lleva el líder carismático, por ser de algún modo el arquitecto del movimiento nacional, también es cierto que éste recurre a la filosofía a la hora de darle un matiz universal y presentable ante el tribunal internacional. Por ello es que, si

³⁰ Astrada, C. (1948), p. 31.

³¹ Esta calificación para Astrada, bastante verosímil, aparece repetidas veces en el libro de Guillermo David; por ejemplo: David, G. (2004), p.159-160.

bien puede ser considerada certera, me parece que debe ser matizada la siguiente reflexión de Horacio González:

El peronismo alardeaba de poseer una doctrina, cuya formulación tenía dimensiones folletinescas y evangelizantes, que solían entenderse como la verbalización definitiva de la filosofía, el *non plus ultra* del pensamiento que no podía ser horadado por los ensueños de los filósofos de linaje.³²

González utiliza este argumento para justificar la puesta en duda de la autoría de *La comunidad organizada*. Pareciera que él entiende que si el estilo de divulgación peronista estaba bastante alejado de las formas filosófico-académicas, pero además existe una permanente reticencia del político a dejarse guiar por las sagradas verdades del sapiente, resulta verosímil suponer el encargo de la confección del texto a un experto que quedara ocultado por la locución cadenciosa y encandilante del jefe. Sin embargo, yo pienso lo contrario. A decir verdad, y a pesar del asombro que pueda llegar a causar el discurso de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía, es necesario decir que las simplificadas apreciaciones filosóficas del texto, la ingenuidad con que se toman algunas citas y conceptos clásicos³³ y finalmente la excesiva polaridad con que se separa a las doctrinas entre idealistas y materialistas, o individualistas y colectivistas, dan la sensación de que todo ello fue diagramado y redactado por un lego.³⁴ Ello parece indicar dos cosas: por un lado, que Perón, como todo político en general (según González), desdeña la guía doctrinaria de “los filósofos de linaje”, pero su capacidad divulgadora no es tan folletinesca como lo pretende el actual director de la Biblioteca Nacional; por el otro, que el General no puede prescindir de la filosofía históricamente dada ni de su autoridad para sentar cómodamente una

³² González, H. (S/F), p. 131.

³³ Vayan como ejemplos la rápida y muy dudosa identificación que se hace entre “imperativo categórico” y “principio cristiano de amor mutuo” en Perón, J.D. (1950), p. 145-146, o la distinción entre la angustia (Heidegger) y la náusea (¿Sartre?) por la sola diferencia de que la primera es abstracta y la segunda práctica en Idem, p. 159.

³⁴ El mismo Perón se encarga de aclarar en la introducción que “no tendría jamás la pretensión de hacer filosofía pura, frente a los maestros del mundo en tal disciplina científica” en Idem, p. 132.

doctrina de envergadura nacional, por lo que no podría alardear de una total autosuficiencia de la doctrina justicialista.³⁵

De este modo, podrían quedar explicadas las similitudes entre los dos textos en cuestión; pues ni el filósofo ni el hombre público pueden desprenderse de la trama tortuosa que tejen conjuntamente las disciplinas de la verdad y de la conducción cuando se proponen dar una doctrina universalizable a un movimiento nacional.

En ambos casos, el camino hacia la verdad de la tercera posición comienza bajo la denuncia de una crisis. Para Astrada será la secuela dejada en el plano de la cultura por la guerra recién finalizada como el estertor último del edificio de la civilización tal como venía siendo orientada por el hombre occidental. Para Perón será, un poco más en general, la crisis de los valores y la pérdida de la “verdadera proporción del hombre”. Como podemos empezar a vislumbrar, ambas exposiciones son encausadas y concluidas por un tipo bastante general de humanismo: el hombre como centro de su propia actividad y su vida material y espiritual como valor primordial. Estos rastreos de las necesidades vitales del hombre y de los modos de su realización terrena van siendo guiados, en los dos casos, por dos pares de opuestos que se irán disputando la cooptación privilegiada del hombre a través del curso de la historia. Para Astrada, estos opuestos son los militarismos ideológico e instrumental, y los pacifismos igualmente adjetivados; y para Perón,

³⁵ Para dar una mayor claridad a este debate deberíamos distinguir dos puntos del mismo. El primero se refiere a la conocida sospecha respecto del hecho de que podría ser Astrada el autor directo de *La comunidad organizada*. En referencia a esto, nuestro argumento sobre el poco rigor del elemento filosófico de esa conferencia estaría dirigido a menoscabar esa sospecha. Además, encontramos a lo largo del texto esporádicas valoraciones de formas de pensamiento con las cuáles Astrada difícilmente hubiera comulgado; en especial, aquéllas que entroncan en la tradición cristiana.

Por otra parte, luego de descartar la autoría de Astrada, persiste la posibilidad de que Perón haya delegado la redacción de este opúsculo a alguno de sus asesores. Sin embargo, esa alternativa no altera nuestro argumento, pues aún así *La comunidad organizada* fue escrita por un lego, lo que apoyaría la hipótesis del desdén que Perón pudiera sentir por la colaboración de intelectuales de alcurnia. A su vez, aun en el caso de que Perón no haya sido el autor de su propia conferencia, el hecho de haberla pronunciado es prueba suficiente de que era partidario del grupo de ideas expuesto, y de la manera en que esas ideas fueron expuestas, lo que sigue apoyando nuestra tesis referida a la necesidad que la doctrina oficial tenía de contar con el apoyo de la autoridad filosófica para su difusión internacional y sus pretensiones universalistas.

idealismo o espiritualismo versus materialismo, e individualismo versus colectivismo.

Carlos Astrada arribará a su noción de pacifismo a través de una desnaturalización de la guerra. Contra las concepciones que defienden la guerra como motor del desarrollo de la cultura, o que la consideran como primer alimento de las cualidades viriles, el filósofo aduce, por un lado, que el hecho de que la guerra haya acompañado la instauración de los primeros Estados y promovido a partir de ellos los primeros impulsos humanos hacia el desarrollo de las incipientes expresiones de cultura elevada no implica que necesariamente ella deba permanecer eternamente en la base de la evolución cultural ni, mucho menos, que siempre tenga ese efecto benéfico; por otra parte, muestra también cómo las cualidades viriles pueden ser ejercitadas en épocas de paz a través del deporte, la higiene, las políticas demográficas, las políticas sociales y otros recursos. Además, siguiendo a Scheler, recordará que las fuentes y los fines que culturalmente asumen las comunidades tienen una mutabilidad esencial que se ejemplifica con encarecida firmeza en el fenómeno de la guerra, puesto que la moderna

ya no es una guerra que, como consecuencia de divergentes y opuestas direcciones espirituales y vitales, se dirime entre verdaderas comunidades culturales, sino lucha de exterminio y primacía mediante la más compleja maquinaria bélica, forjada a designio por la técnica, entre dominios estatales y constelaciones políticas de poder movidos por intereses económicos y la tendencia imperialista a la conquista de mercados.³⁶

Esta denuncia del imperialismo económico como intruso en los asuntos que atañen a la cultura, ya sea bélica o pacífica, volverá sobre el final del texto, en el momento en que se presenta la tercera posición. Pero la importancia que tiene en el contexto de este pasaje radica en mostrar el carácter histórico del valor de la guerra y la necesidad de un traspaso hacia un pacifismo ideológico inteligente y espiritual. También siguiendo a Scheler, Astrada argumentará por una progresiva sublimación de la voluntad de poderío mediante la cual el hombre abandona su tendencia primitiva hacia la guerra (poder sobre los hombres), para luego

³⁶ Astrada, C. (1948), p. 11.

ejercer su voluntad de dominio sobre la naturaleza (seres animados primero, inanimados después). Por esta vía queda configurada la tradición pacifista argentina como un imperativo histórico hacia la conquista de sus posibilidades nacionales, en el “ideal no utópico de la paz perpetua”, por el que define los límites de su territorio continental y marítimo, la distribución de su estructura demográfica, sus alternativas productivas, su acción civilizadora con la que precisa las normas de convivencia, la instrucción y la consolidación de las instituciones para el despliegue de la “vida argentina sobre un ámbito geográfico enormemente dilatado.”³⁷

Pero ante la indefinición del tipo esencial de pacifismo, el recorrido hacia el ideal no utópico de la paz perpetua argentina deberá rechazar doctrinas alternativas de pacifismo. Así, van quedando en el camino los pacifismos positivistas, tanto de tipo liberal como marxista, por su unilateralidad explicativa, centrados en el librecomercio y en las contradicciones del capitalismo, respectivamente. También se descarta el pacifismo imperial por su carácter impuesto y dominador; el pacifismo jurídico, basado en la institución de un tribunal internacional neutral, por su inoperancia; el pacifismo cristiano, por ajustar las decisiones del Papa a los intereses de la Iglesia Católica; el pacifismo del comunismo ruso, por declarar la guerra como un medio para el fin de la supresión del Estado clasista; el pacifismo de la cultura, proclamado por el estoicismo griego, fundado en la colaboración intelectual de las élites de las distintas culturas y el fomento de la educación para la reforma del individuo y la sociedad, pero rechazado porque, a pesar de sentar el programa de la paz perpetua, “desconoce los factores reales de la infra-estructura social.”³⁸

Finalmente, el pacifismo argentino, rescatado de sus componentes doctrinario y, sobre todo, real, que manifiesta la operatoria de su bondad en la eficacia de su existencia de hecho, asume los postulados de los pacifismos jurídico y cultural, pero encarnados en la sabiduría de una correcta apreciación de las experiencias históricas y de las condiciones sobre las cuales el ideal no utópico de la paz perpetua puede devenir como resorte efectivo de la convivencia nacional e internacional. La envergadura y posibilidad de esta asunción, en el caso puntual de su

³⁷ Idem, p. 20.

³⁸ Idem, p. 30.

aplicación a la Argentina de 1948, adquiere concreción, a mi entender, en esta declaración de principios:

No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos. Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia de los bienes, que conduzca a la armonía y colaboración de las clases.³⁹

En una tónica semejante arribará Perón a su propia versión de la tercera posición, aunque por el recorrido planteado por sus propios pares de opuestos y sin acabar en una proclama tan vehemente de los principios generales de la doctrina justicialista. La preocupación del Presidente por la crisis de valores viene aparejada de una consideración referida a la pérdida de elementos absolutos en el plano cognoscitivo, y las consecuencias escépticas que ello puede acarrear para las bases morales y espirituales del hombre. Por esta razón, advertirá la necesidad que el hombre contemporáneo tiene de una verdad “sólida” para poder atravesar los cambios que afectan al mundo. En efecto, su problema inicial refiere a la creciente tecnificación y desarrollo material que ha sufrido el ser humano durante el período moderno, sin que, a su vez, se atendiera a la elevación proporcional de sus condiciones espirituales. Esta fragilidad anímica denotada por el extravío de la Edad Contemporánea implica el fracaso del proyecto civilizador iniciado por el pensamiento filosófico (como pedagogía) en los albores de su esplendor a manos de la sabiduría socrática, que consistía en la elevación moral del hombre a través de su reflejo sobre el Ser Superior o absoluto. Desde allí hasta el biologicismo positivista del siglo XIX, que se muestra como la situación inversa, el hombre ha debido atravesar una larga serie de desviaciones por las que se alejaba de la certeza de Dios (y por tanto de una verdad sólida, en relación a la cual la teología de la tradición aparece como bastante funcional). Dentro del frondoso derrotero de doctrinas que franquea el General en su itinerario hacia este momento nulo de la conciencia humana, apabullada por un mundo inanimado

³⁹ Idem, p. 30-31.

que lo gobierna alejándolo de la verdad de su propia dignidad y proporción, hay dos momentos bisagra dentro del recorrido especulativo de la modernidad en los que de algún modo emergen históricamente los dos polos del segundo par de opuestos (individualismo-comunitarismo). Por un lado, el nacimiento de la teoría política liberal clásica (Hobbes), madre del individualismo egoísta por el que el hombre se define como un ser abstractamente autónomo, aislado metafísicamente de sus prójimos y enemigo de ellos. Por otro lado, el nacimiento de la teoría marxiana y sus derivas por el materialismo histórico, que conducirá hacia una visión disminuida del individuo, aterrado por la fuerza de la máquina e impelido a recuperar su dimensión subordinándose al imperio del Estado omnipotente. No es difícil percibir que bajo la impronta de estas dos denuncias doctrinarias se halla la dirección hacia la condena ideológica de los dos imperios que a la sazón dominaban medio planeta cada uno. Lo destacable es la abstención del autor de *La comunidad organizada* de detenerse en diatribas explícitas hacia ambos centros políticos. Una explicación razonable podría alegarse en razón de la diversidad y abundancia del auditorio extranjero, cuyas filiaciones políticas posiblemente Perón desconocía para la mayoría de los casos. Sin embargo, el factor clave pareciera ser, a mi entender, el esfuerzo por permanecer en las esferas puras del pensamiento, según la orientación sociológica que en la introducción había declarado para su exposición de la tercera posición, lo que mantendría su trabajo como pulcro respecto de tendencias propagandísticas o proselitistas.

Desde su punto de vista, la armonización de los principios del bien individual y el bien general sería el resultado de una reconciliación del hombre con el valor de su dignidad y de su verdadera posición en el mundo. La “finalidad” y el “sentido de norma”, inmiscuidos en el seno de la cultura, arrojarían la libertad y la responsabilidad que debieran guiar al ser humano hacia la moderación ética y espiritual de la comunidad organizada. Ese sentido de norma y esa finalidad serán finalmente rastreadas en un último itinerario histórico, con el cual el autor mostrará las inestables oscilaciones entre el prevalecimiento del sujeto singular o del todo social, a través de los aciertos y torpezas que cada época supo aportar. De la fuerte sujeción del hombre al Estado en el mundo antiguo, inspirado en la vocación de un ideal absoluto, se

salió por la vía de un cristianismo que sacó al individuo de las sombras para darle conciencia de que es poseedor de un alma que desmiente las desigualdades naturales. Pero esa conquista fue rápidamente sumida en los siglos de la oscuridad. El derrumbamiento del Imperio Romano fragmentó la unidad cultural y abonó el suelo de la superstición y las luchas de los señores, aunque en ella pervivió, “junto a los altares”, la luz de la revelación cristiana. Con esa luz logró el Renacimiento aflorar en un nuevo humanismo que paulatinamente iría derivando en una creciente exaltación de los valores del individuo; exaltación que prontamente se trasladaría a sus intereses. El esplendor del liberalismo despojaría al pensamiento de la visión de conjunto y de su necesario arraigo en lo general. Por fin, la Revolución Francesa y su ideario rousseauiano darían con una concepción equilibrada en la que el hombre libre hallaría en su condición de ciudadano la plena posibilidad de realización en el seno de la comunidad. Pero el nivel material y práctico de la época dio lugar a una necesaria reacción de las “antiguas tendencias”, que conduciéndose también por el terreno del materialismo y con cierto olvido de los ideales absolutos (lo cual resulta paradójico para el caso de los continuadores de Hegel) han radicalizado la posición estatista, recayendo en el fenómeno contemporáneo y sintomático de la *insectificación* del hombre.

Semejante a la solución de la *filosofía de la paz* de Astrada, en lo que atañe a la observación concienzuda de la realidad y las condiciones históricas de su ejecución, el Presidente alegrará por una recomposición de la armonía como “el sentido de la plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del *yo* en el nosotros, apuntamos la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el *yo*.”⁴⁰ Esa posibilidad de que el individuo no se halle extrañado al interior de la convivencia y encuentre el equilibrio entre la libertad, como valor supremo, y la responsabilidad, como conciencia de su pertenencia a un todo de igualdad y justicia social, da las claves para la consolidación de la tercera posición, la posición argentina, que será universalizada también a su modo (en un movimiento semejante al de Astrada), en el ideal del pensamiento democrático del futuro:

⁴⁰ Perón, J.D. (1950), p. 175.

El problema del pensamiento democrático futuro está en resolverse a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales pero con las esperanzas puestas en el bien común.⁴¹

5- La tercera posición

El diagrama de la tercera posición efectuado por ambas conferencias nos deja una sinopsis de su esquema general y del esquema de coincidencias ideológicas entre el pensador y el político. La tercera posición es, en la generalidad de estos dos casos, la elevación de una serie muy sencilla de valores esenciales de tipo humanista y su realización histórica en el contexto argentino, una vez hecho el reconocimiento de la experiencia histórica del mundo y de las condiciones materiales y espirituales de la nación. Este primer intento argentino de un equilibrio armónico entre los elementos constitutivos de la naturaleza humana⁴² debe ser imperativamente universalizado como principio de orden internacional. Los medios que se destacan como necesarios para su consecución son la justicia social, el rechazo a los imperialismos esencial para la paz perpetua, y el desarrollo de las posibilidades espirituales y materiales del pueblo mediante la formación pedagógico-filosófica. Este ideario general es compartido igualmente por ambas conferencias, explícitamente en la mayor parte de los casos o implícitamente en algunos.

Precisamente a través de este ideario general se inscribe en principio *El mito gaucho* en la esfera ideológica de la tercera posición, con los ya referidos elementos del pensamiento nacional y popular que trabaja. Sin embargo, ese texto escrito equidistantemente en el tiempo con respecto a la pronunciación de ambas conferencias, está inserto en una concepción epistémica y axiológica más estrecha que deriva de compartir con la posición oficial un espectro simbólico e ideológico dado por el momento histórico.

⁴¹ Idem, p. 171.

⁴² Este equilibrio queda conceptualmente representado por los binomios finalmente adoptados por los autores, a saber: pacifismo ideológico y belicismo instrumental, para el caso de Carlos Astrada; y para el caso de Juan Perón, espiritualismo y progreso material y técnico, y desarrollo individual y conciliación social.

Desde este punto de vista deberíamos considerar entonces la doble dimensión del mito gaucho en lo que se refiere a su aplicación individual y colectiva. Como ya hemos dicho, el mito argentino es un patrón de comportamiento para el individuo, según el cual éste debe o puede tomar ciertas actitudes que lo calificarían, por ejemplo, como fiel o desertor, como auténtico o extrañado, como “conquistador” de la pampa o perdido en ella, como argentino o apátrida. Pero este imperativo está siempre dirigido hacia la realización de y en la comunidad, no sólo como el ámbito de construcción de un mapa de significaciones al cual deben atenerse los hombres, sino también como el ámbito dentro del cual los hombres pueden dar a ese mapa el aporte realizador de su humanidad. Así surge la idea de perfección en el hijo encarcelado de Fierro, como también surge en la contemplación crítica de las diferencias históricas en *La comunidad organizada*:

*Adentro mismo del hombre
Se hace una revolución:
Metido en esa prisión,
De tanto no mirar nada,
Le nace y queda grabada
La idea de perfección.*

Y, así, en su espíritu atribulado, nace, con la idea de perfección, el anhelo, que sólo llega a insinuarse, de una patria mejor, justa con sus hijos y protectora de sus vidas. Añora la libertad, perdida, núcleo luminoso de la idea de perfección, libertad consustanciada con su ser de hombre que la mide y valora por la elasticidad indefinida de la fuerza de distensión con que el jinete gaucho, centauro de nuestro mito, señorea la llanura...⁴³

Como podemos comprobar en este pasaje, el hombre “mide y valora” la libertad según el patrón de su propia experiencia en su tierra, como el ingrediente de una patria justa, ideal de perfección.

De este modo, se repite también en el argumento de la tercera posición aquel contrapunto, del que hablábamos en la primera parte de este trabajo, entre un aspecto óntico-deontológico y otro en el plano real e histórico. Tanto en las conferencias como en *El mito gaucho*, la

⁴³ Astrada, C. (2006), p. 126.

trama de la historia es la persecución dramática de un deber-ser que no se realiza por obstáculos que también están impresos en la naturaleza inherente a las cosas. Así como la pampa es el objeto de la instauración de un destino nacional inspirado por el mito, pero a su vez significa el permanente alejamiento de ese sino; también en la narrativa peroniana el sentido de norma y la finalidad son una intuición permanentemente vislumbrada en los estadios de la alta cultura, pero siempre malograda por la inestabilidad de las intenciones de liberación. Esta constante trenza entre el ideal, la historia desviada y la coyuntura argentina leída como el advenimiento y la consumación del ideal en su conciliación con la realidad histórica es la exacta reproducción, pensada como estrategia político-ideológica y discursiva, de la temporalidad “unitrina” del existencialismo de base. En efecto, esta corriente del pensamiento, que dominaba el ámbito de la producción filosófica argentina de la segunda mitad de la década de 1940, así como el clima del Primer Congreso Nacional de Filosofía, en donde el existencialismo era el oponente hegemónico del tomismo tradicional,⁴⁴ parece haber inspirado este rasgo de la tercera posición: la permanente latencia de un destino proyectado que adviene continuamente al presente mediante la recolección siempre parcial de la experiencia histórica y modificado por ella. A este elemento sería necesario agregarle un componente de la tradición dialéctica gracias al cual parece sugerirse el momento de consumación de esta conciliación como una suerte de fin de la historia o petrificación del ideal en la universalización de sí mismo; aunque es necesario reconocer que si algo así existe en *El mito gaucho*, además de comportar una incoherencia importante, no se llega a ver ese tiempo final en un punto determinado del futuro. No obstante, esta última observación nos permite comprobar que en la configuración general de estos discursos no sólo concurre como factor determinante la doctrina sentada oficialmente por el movimiento político en el poder, sino también las modas filosóficas en boga a la sazón, que parecen haber jugado un rol, aunque más no sea indirecto, en la conformación de esa doctrina oficial.

A todo esto nos referíamos cuando intentamos expresarnos en el

⁴⁴ Véase para este tema David, G. (2004), p. 195 y ss.

sentido de una “hermenéutica externa” de *El mito gaucho* en relación a su patente adscripción política al peronismo y, según creo, es muy verosímil que los lectores de la época hayan tenido muy poca dificultad para hacer el salto desde los meandros metafísicos de la constitución y desarrollo de un ser nacional hacia la conciencia de una posición determinada en el contexto nacional e internacional, específicamente política, concretamente política, relativa a las circunstancias que en la cotidianidad de una época apremian diariamente a las personas. Finalmente, en el asunto que tratamos, el mensaje político de Astrada pareciera ser que el desarrollo ontológico del ser del hombre argentino dado en la fidelidad del mito que lo nutre anímicamente, en la adopción de la pampa como paisaje y en la consolidación destinal de una comunidad, está emparentado con la asunción de un programa nacional determinado, equidistante de las ideologías imperantes e imperiales, justo, libre, pacífico y esencialmente humano, es decir, en concordancia y respeto de los elementos reales del pensamiento y la historia a instancias de su estadio evolutivo.

Conclusión

Hemos querido realizar en el presente artículo un análisis del libro *El mito gaucho* del filósofo argentino Carlos Astrada que lo mostrará no sólo como el resultado de una pura especulación intelectual y académica, sino como un producto cultural atravesado por una serie de dimensiones concretas que desbordan el plano estrictamente ideal. En particular, hemos hecho hincapié en el elemento ideológico-político-coyuntural que, a nuestro entender, es el que aflora inmediatamente como la segunda capa expresiva del libro. Debe darse por supuesto que la constelación de significados por la que este elemento ideológico se constituye como un armazón fundamental de la conexión entre el texto y su contexto histórico no se reduce a la relación que haya podido tener aisladamente con dos conferencias aledañas en su temática. Es evidente que otros aportes deben ser rastreados en diversos tipos de producciones y acontecimientos que necesaria e indisolublemente debe contener un fenómeno tan singular como es cualquier movimiento político nuevo y emergente, pero en especial el peronismo por sus rasgos tan característicos y peculiares. De este modo, tanto las experiencias

políticas efectivas que el decurso de los acontecimientos brinda a las personas, así como los tipos de discurso que se elaboran en función de la disputa por el poder, abren sendas vías de exploración respecto de la índole de las pautas e influencias que contextualmente determinan una obra filosófica específica. Entonces, obtendremos que elementos tales como las movilizaciones masivas, los resultados económicos, los cambios en la configuración social y demográfica y los nuevos hábitos culturales conforman un espectro de sucesos que inciden profundamente, a través de la experiencia, en los modos de la percepción política de los agentes de acuerdo a su posición dentro de la comunidad. Por su parte, las construcciones discursivas como las arengas públicas de Perón, las posiciones diplomáticas, la propaganda de gobierno, las nuevas configuraciones institucionales y las respuestas de la oposición no solamente habilitan una serie de factores simbólicos que conforman la base de toda comprensión racional de los fenómenos políticos, sino además reiteran en el plano de la conciencia aquella percepción de la realidad, permitiendo su modificación a la vez que la transformación de los sujetos.

En relación a nuestro tema, habría que decir que tanto *El mito gaucho* como las conferencias *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* y *La comunidad organizada* coinciden y pueden referirse mutuamente en virtud de un conglomerado de experiencias y discursos políticos comunes en cuyo seno esas producciones surgen. Esa realidad global es compartida a partir de esferas mucho más amplias que la estrictamente intelectual, y determina a la enunciación filosófica desde las condiciones cabalmente históricas del momento de su creación y su emergencia.

Bibliografía

- Astrada, Carlos (1948), *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.
- Astrada, Carlos (2006), *El mito gaucho*, edición crítica a cargo de Guillermo David, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes.
- Aristóteles (2005), *Política*, Buenos Aires, Losada.
- Bobbio, Norberto (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes*

- a Gramsci, Madrid, Editorial Debate.
- Bobbio, Norberto (1992), *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Buchrucker, Cristián (1987), *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- David, Guillermo (2004), *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- González, Horacio (S/F), *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Colihue.
- Heidegger, Martin (2003), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, Leopoldo (1944), *El Payador*, Buenos Aires, Centurión.
- Perón, Juan Domingo (1950), “Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, pp. 131-175.
- Varios autores (1913), “Segunda encuesta de *Nosotros*. ¿Cuál es el valor del Martín Fierro?”, Buenos Aires, *Nosotros*, N° 50 de Junio de 1913.