

Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo xx: el caso Astrada

Noelia Billi

La recepción del pensamiento de F. Nietzsche en Argentina ha dado lugar a numerosas escrituras, las cuales convergen en el campo más amplio del estudio de dicha recepción en distintos países. De hecho, los investigadores han hallado una modulación singular en la apropiación que cada cultura nacional ha realizado de la escritura de Nietzsche. Este conjunto de singularidades resulta, de modo oblicuo, un índice del estado de fuerzas del campo cultural de cada país o nación, ese campo heterogéneo que aún sin homogeneizar literaturas, políticas, vectores sociales y procesos históricos. Así pues, los dispositivos de lectura (académicos o no, públicos o privados, institucionalizados o de intención polémica) tanto como las grillas de inteligibilidad que habilitan acogen a un Nietzsche *de muchas máscaras*. Basta echar un vistazo a los medios en los que la figura nietzscheana emerge durante el siglo XX para comprobarlo: revistas de actualidad o literarias, currículas universitarias o polémicas político-partidarias, son muchos los que no han podido eludir la tensión nietzscheana del pensar¹.

En el presente caso, me interesa seguir las líneas de fuerza del pensamiento de Nietzsche en la cultura de izquierdas. Si bien es cierto que el estado de los estudios nietzscheanos hasta el momento es muy variado, incluyendo sin dudas su recepción en ciertas figuras de la izquierda argentina, también es cierto que dichas investigaciones han sido de índole más

¹ Ver los Dossiers dedicados a la recepción de Nietzsche en Argentina en los números 1 a 3 de *Instantes y Azares*.

bien local: se ha estudiado la recepción por autores², o bien por publicaciones (la serie de volúmenes de una revista, por ejemplo, incluso de revistas “de izquierda”³). La perspectiva que quisiera aquí hacer mía se enriquece con estas lecturas pero sólo al retomar sus potencialidades y observar su despliegue en el acervo cultural del pensamiento de izquierdas argentino. Vale decir, entonces, que si bien el enfoque que presento toma como hilo conductor a Nietzsche, se inscribe de una vez en un múltiple de linajes: es legítimamente enrolable en “los estudios nietzscheanos y su recepción”, y en la historia del pensamiento nacional, y en la historia de las izquierdas. Espectros todos ellos lo bastante amplios como para configurar planos en los que las *pasiones nietzscheanas* se componen y generan tensiones con otras fuerzas: marxismo, peronismo, etc. Pero más allá de las ordenaciones políticas, indagaremos la emergencia de la veta insurgente del pensamiento nietzscheano, el halo de insurrección que si bien fue detectado tempranamente por todos los sectores de la cultura, sólo será valorado de forma positiva y puesto a funcionar en pos de una transformación social y económica equitativa por las izquierdas y el movimiento intelectual sobre el cual ellas se encabalgan desde su conformación.

Acerca de la ausencia y la presencia

Mónica B. Cragolini incurre en un *acierto nietzscheano* al señalar que, en lo referente al estudio de la recepción de un autor o una corriente de pensamiento, indicar sólo las *apariciones* supone una *posición ontológica* que privilegia las “presencias” explícitas por sobre cualquier otro modo de la aparición⁴. Pues así Mónica Cragolini consigna aquellos otros modos de la fenomenología de un pensamiento, entre los cuales siempre habremos de contar los modos de la ausencia llamados “latencia”, “implícitos”,

² Ver, por ejemplo, el escrito de Julián Ferreyra “Massota: Márgenes del psicoanálisis” en *Instantes y Azares* N° 3 (pp. 185-195).

³ Léase el artículo de Rodrigo Paez Canosa “Breve nota sobre la recepción de Nietzsche en el suplemento del diario La Protesta en la década del ‘20” en *Instantes y Azares* N°1.

⁴ Cragolini (2005).

etc. En rigor, la genealogía de un pensamiento o de los caminos que éste realiza —la genealogía de una o varias luchas, ya que hablamos en términos políticos— adquiere muchas veces una forma musical: no sólo por su índole *trágica* —que Nietzsche tempranamente ponía de relieve— sino también por la confluencia de voces y voceros, de tonos, de arreglos corales en los que su despliegue alcanza intensidades variables, pudiendo ser a veces el *solo* y otras el leve acompañamiento, el murmullo casi inaudible que opera como fondo a ser activado imprevistamente. De formas musicales se trata también aquí, pues del mismo modo en que toda partitura ha de ser ejecutada para cobrar actualidad, así también un pensamiento no es otra cosa que la historia de sus interpretaciones, más o menos virtuosas, más o menos libres, y no alguna entidad objetiva pasible de ser estudiada desde el exterior: un plexo de potencias de nuevos pensares, y no una cosidad cerrada sobre sí.

La alternancia de *solos* y *acompañamientos* no es algo privativo del pensamiento nietzscheano, sino una dinámica común al pensamiento vivo. Es cierto, sin embargo, que ciertos pensares sufren estos avatares de un modo más pronunciado. Lo que aquí llamaremos *solos* lo atestiguan sobradamente. Precisamente dedicaremos este escrito al estudio de aquel *solo* memorable que constituye la intervención de Carlos Astrada en el pensamiento argentino, y específicamente en la cultura de izquierdas. Llamará la atención de todo lector observar hasta qué punto la labor de Astrada propició la incorporación de una polifonía al pensamiento de izquierdas, pluralidad que muchas veces se vio bloqueada por aparatos partidarios, sectarismos locales o, más sencillamente, desconocimiento teórico reivindicado como contraparte necesaria de una “praxis revolucionaria”.

Tanto desde su posición en los claustros como por fuera de ellos —recorridos que más adelante detallaremos— Astrada se armó de una voz a partir de diversas tradiciones filosóficas y políticas, lo cual no equivale a la atribución por nuestra parte de un *eclecticismo* siempre sospechoso de conformismo o aglomeración indiscriminada. Se trata de algo mucho más raro. Se trata de un pensador riguroso en sus lecturas, que hace un despliegue admirable de recursos para interpretar obras de diversa índole, y

todo ello con la necesidad (y la lucidez de la que no se puede prescindir en este punto) de habitar constelaciones conceptuales que le permitieran transitar con dignidad filosófica ese borde algo difuso del pensamiento de izquierdas.

La obra de Carlos Astrada ha tenido un destino errante. Si bien muchos estudiosos actuales lo consideran el mayor filósofo argentino, el estudiante corriente de la carrera de Filosofía no ha escuchado de él, no figura en sus programas, no es mencionado por sus profesores. Sintomático del estado de los espacios académicos actuales, por lo menos, resulta este “olvido” de quien tuviera una vida intelectual –volcada a la docencia universitaria tanto como a lo político, muchas veces ambos enlazados– reconocida institucionalmente tanto aquí como en el exterior (por esas instituciones llamadas Universidad, Diccionarios de Filosofía, revistas científicas, Congresos Internacionales, vb. las “instituciones filosóficas”). Oscar Terán⁵ hace un señalamiento interesante sobre este punto: tal olvido habría sido un “desconocimiento”, una suerte de *indiferencia interesada* que hace alarde de ser tal. Esta operación de “desconocimiento” se habría realizado sobre Carlos Astrada –como también sobre Luis Juan Guerrero para nombrar un caso más– por las generaciones siguientes en razón del sesgo marcadamente “antiperonista” del ámbito universitario nacional después de la Revolución Libertadora.

Pocas veces se tiene en cuenta la tensión generada en y a través de posiciones políticas explícitas a la hora de hacer una genealogía del pensamiento filosófico. Aunque no es el punto central de mi enfoque, y por tanto no será tematizado como tal, no se dejará de desarrollar aquí el tema de las herencias filosóficas cuando las ideas políticas se ponen a jugar en el *mismo* plano, y no en uno externo y contingente respecto de los tópicos de la filosofía. Con frecuencia, estas tramas –que ritman conscientemente la labor de los que se dedican a la filosofía académica– son eludidas pues suele resultar más prestigiosa la polémica libresca que las querellas que muestran los enlodados pies de los discutidores, en las cuales no hace falta un exceso de perspicacia para escuchar los enconos personales o institu-

⁵ Terán. (2005).

cionales que las subtienden. En efecto, estas son las clases de desafíos que nos depara nuestro estudio, toda vez que será la clave política de la interpretación filosófica la que será puesta de relieve una y otra vez, aun si, como consignaba antes, la problemática política local sólo es aludida oblicuamente.

“Desconocimiento” decía antes. Y si bien esto es cierto, debe ajustarse su especificidad. Pues no habrá ningún *racconto* histórico riguroso del pensamiento argentino que eluda a Astrada, tal como se observa en los estudios que sobre el tema se vienen llevando a cabo desde mediados del siglo pasado. La presencia astradiana también se verifica, por otro lado, en las historias de las izquierdas nacionales, e incluso sus escritos formaron y forman parte del corpus bibliográfico de adoctrinamiento por parte de organizaciones políticas⁶. Así pues, lo que quiero subrayar es el borramiento de Astrada en el pensamiento filosófico, lo cual habla mucho más de la filosofía que de Astrada. Arriesgo una hipótesis: se desconoce a Astrada en los programas de formación filosófica actual no por una escasez de virtuosismo interpretativo, sino más bien porque hay una idea generalizada de que los textos en los que las filiaciones políticas son explícitas (donde, por ejemplo, se lee a Hegel o a Nietzsche usando como cristal cierta musicalidad marxiana) carecen de objetividad o neutralidad, la herramienta de supervivencia del filósofo devenido así filólogo, en el mejor de los casos. Cualquier texto donde la veta política esté bien demarcada, caerá automáticamente en el cesto de las lecturas poco fidedignas, de las lecturas “ideo-

⁶ Las relaciones con algunos de los más célebres integrantes del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la polémica con Giúdice, entre otros, son expuestas con claridad en David (2004). Por otro lado, se puede consultar en Internet (http://www.nuncamas.org/investig/vilas/acdel_00.htm) la versión electrónica del libro del General Adel Edgardo Vilas (Jefe del Operativo Independencia en Tucumán) donde enumera el “curso ideológico” dictado en el campamento del ERP en 1975. Allí figuran, entre textos de Marx, Engels, Lenin y Mao los títulos “Sobre la dialéctica” y “Hegel y la dialéctica” de Carlos Astrada. Este libro quedará irónicamente inédito, pues fue prohibida su publicación por el Comando en Jefe del Ejército en razón del reconocimiento y la defensa que el autor realiza de lo actuado en la llamada —por él mismo— “guerra contra la subversión”. Del mismo modo que hace más de 30 años, hoy en día las agrupaciones políticas de izquierda siguen incluyendo en los programas de estudio los escritos astradianos.

lógicas”, del *vicio* de sacar a un autor de su contexto para ponerlo a funcionar en cualquier otro. Estas interpretaciones que, sin dudas son las más fructíferas (y a qué dudarlo, las más nietzscheanas), son las que se les niegan a los estudiantes, pues se sostiene la creencia de que hay textos cuya interpretación es más *neutral* (entiéndase inequívocamente: apolítica). La relación de esta clase de procedimientos actuales con períodos anteriores de clara politización de la cultura, es un ámbito a investigar.

Los estudios sobre la recepción del pensamiento nietzscheano en el país no soslayan a Astrada, como lo muestran las diversas lecturas críticas que se han hecho de su obra a este respecto⁷. Suele destacarse el hecho de que el libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, publicado en 1945, marque el inicio de las lecturas de Nietzsche en clave filosófica. De hecho, el propio Astrada, en su prefacio a este mismo libro (“Presencia de Nietzsche en la filosofía contemporánea”) trazará una pequeña historia de la recepción nietzscheana, con el fin de destacar el punto en que él mismo se inserta y en contrapunto respecto de quién lo hace. Allí distingue tres momentos: inmediatamente después de la muerte del pensador alemán, el Nietzsche que se “impuso y se difundió en los ambientes intelectuales de Europa fue el escritor de fuego y brillo meteórico, el crítico del cristianismo”, asimilado principalmente por los sectores cultos de la sociedad. Una segunda instancia está dada por el interés que generan las indagaciones nietzscheanas en torno al “alma humana”. Lo cual señala ya, quizá, al relevar esta faz de “psicólogo”, la cercanía entre Nietzsche y los estudios freudianos. Por último, Astrada da cuenta del “hondo y dilatado influjo” del aspecto estrictamente “filosófico”, asociado a la “temática especulativa del presente”. Vale decir que, aun si estos momentos son diferenciados, el trabajo astradiano parece sugerir que en los problemas filosóficos (*filosofía de la vida, voluntad de poder, proyección política y cósmica de su imagen metafísica del mundo, realismo temporalista, filosofía de la existencia*, son los que él menciona) es donde todas las interpretaciones de

⁷ Véanse los artículos de Mónica Cragolini, Horacio González, Guillermo David, Oscar Terán en la revista *La Biblioteca* citada. Estudios más detallados se encuentran en Ambrosini (2001) y Cragolini (2001).

Nietzsche son llevadas a su máxima potencia, sin por ello dejar de resultar relevante para los estudios académicos ni para la conceptualización de lo político⁸. Sin embargo, cabe esperar que tales perspectivas no convivan pacíficamente, pues la misma estructuración de un campo de lecturas no está exenta de las luchas de poder y simbólicas que atraviesan toda comunidad, la nietzscheana en este caso (conjunción *extraña* para muchos)⁹.

Este panorama se complica aun más teniendo en cuenta que lo que queremos investigar es de qué modo Nietzsche se compone con otras líneas conceptuales en el pensamiento de Astrada “en tanto pensador de izquierdas”. Las *izquierdas* son una entidad decididamente escurridiza a la hora de la definición, otro tanto sucede con los *pensadores de izquierdas*. Sin intentar una delimitación imposible, rápidamente diremos que la inscripción de Astrada en este linaje siempre plural es propiciada por su trabajo con el marxismo, su defensa del materialismo histórico y dialéctico como filosofía epocal, su interés por la revolución social –como él mismo la lla-

⁸ Aludo a la “conceptualización” de lo político, pues en tanto pensamiento que cuestiona los modos de vida y pensamiento existentes (y esto es, sin duda, político) es como se recepcionó el pensar nietzscheano desde muy temprano, tanto en Argentina como en el exterior. Véanse sobre este tema el Dossier “La recepción del pensamiento nietzscheano en la Argentina”, partes I y II, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* (2001) y (2002).

⁹ No puede ignorarse la disputa por espacios de poder en la línea normalizada de la filosofía, el hecho de que un año antes de la publicación del Nietzsche de Astrada, la revista *Mínerva*, con Mario Bunge como director, haya editado un número dedicado a Nietzsche, cuyos artículos no hacen más que descalificar toda posibilidad de incluir a Nietzsche dentro de la tradición filosófica. Léase *Mínerva. Revista continental de Filosofía*, Buenos Aires, Año I, Vol. II, N° 4, nov.-dic. 1944, como así también Cragolini (2005) donde se la comenta en sus cruces con otras escrituras.

Más allá del ambiente académico, otras corrientes de las izquierdas tienden a destacar al Nietzsche que resulta de la conjunción de locura lúcida (o bien, lucidez extrema que termina enloqueciendo) y estilo poético. Pienso principalmente en lo que en los años '60 argentinos se comienza a conocer como la “nueva izquierda”: grupos de jóvenes reunidos en torno a revistas culturales. Allí mismo se distinguen aquellas revistas de nítida inscripción político-partidaria de otras de talante literario (paradigmáticamente, las revistas dirigidas por Abelardo Castillo: sucesivamente *El Grillo de Papel*, *El Escarabajo de Oro* y *El Ornitorrinco*).

maba—, su intrincada relación con el peronismo —o más bien con el gobierno y el Estado de Perón¹⁰ durante los años de su estancia en la Universidad de Buenos Aires que finaliza cuando la Revolución Libertadora lo expulsa de la misma en el '55—, por su giro maoísta a fines de la década del '50.

Las inquietudes de Astrada no le dieron descanso, publicó y disertó ante los públicos más diversos, reformuló su propio pensar una y otra vez, no tuvo miedo de ser “histórico”: sus prospectivas siempre se apuntalaron en la pasión por las problemáticas del presente, sus lecturas buscaban la consecución de una dialéctica que acortara las distancias entre la realidad y la utopía. Esto se ve claramente en las sucesivas ediciones de sus escritos, que salían al ruedo reformulados, con capítulos agregados o cuestionados.

Ateniéndonos a su lectura de Nietzsche, comenzaremos por decir que el libro editado en 1945 (*Nietzsche, profeta de una edad trágica*) es habitado por más de un fantasma. La 2^o Guerra Mundial y el fenómeno nazi no es el más sutil de ellos, pues la “edad trágica” a la que el título se refiere no deja dudas respecto a la visión que los círculos intelectuales de todo el mundo tenían respecto a sus secuelas. Pero hay más. Dejando a un lado de modo provisorio cuánto de identificación imaginaria hay con la *figura* de Nietzsche de parte de Astrada, diremos que el pensador argentino se sabía pionero en la lectura de Nietzsche en tanto material disponible para el trabajo académico en filosofía. Los capítulos de su libro son ritmados por distintas etapas de la vida del filósofo alemán, leídas como un proceso de creciente lucidez respecto a la crueldad y culpa que la época desplegaba sin subterfugios. Lucidez que lo llevaría a la locura, pero también a profetizar grandes guerras políticas y “revoluciones sociales” que aumentarían la *vida* planetaria.

¹⁰ “la propia colocación de Astrada en esos años como filósofo orgánico del régimen —colocación que penetraba su discurso filosófico—” expresa Terán (2005). Véase el estudio de esta relación problemática en el libro de Guillermo David (2004), especialmente capítulos VI y VII.

Los primeros siete capítulos son un racconto biográfico en el que Astrada muestra las conflictivas relaciones del filósofo alemán con la Academia, con la tradición, consigo mismo. Entrelazado a este curso vital se presenta —a modo de glosa didáctica podría decirse— lo que Astrada considera son los principios fundamentales de su filosofía y su particular concepción del mundo y el devenir histórico-social: “la concepción dionisiaca”, el acercamiento y distanciamiento de Schopenhauer y de Wagner, “el espíritu libre”, el Zaratustra y, por último, la Voluntad de poder.

Los capítulos que siguen del *Nietzsche* serán modulados en términos político-sociales. “Ethos de la obra personal y trabajo capitalista”, “La lucha por la justicia social”, “El nihilismo europeo” y “La irrupción de los eslavos” son los temas que resultan de la elaboración de tres conferencias dictadas en Mar del Plata (Prov. De Buenos Aires, Argentina) que serían publicadas bajo el seudónimo de Basilio Nóstico en la revista *La Semana* en 1945¹¹.

¿En qué valora Astrada a Nietzsche? ¿Por qué lo lee y por qué lo incorpora a su *corpus* personal de filosofía de izquierdas? En un texto de 1958, *Marx y Hegel*, Astrada escribe lo siguiente: “Aunque toda filosofía es siempre filosofía de su tiempo, ciertas obras por su fuerza e inmanente prospección infieren dimensiones esenciales del devenir histórico y van, con su influjo, más allá de los límites temporales que acotan su génesis y su filiación doctrinaria”¹². Aunque aquí se refiera a la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, quizá puede plantearse una opinión análoga respecto del pensamiento nietzscheano.

La creación en el mundo del trabajo capitalista

La *lucidez* del pensador alemán es concebida como el *momento negativo* de la cultura burguesa. En el materialismo histórico astradiano inspirado

¹¹ “El alma de nuevo ilusionada”, “Tecnificación y deshumanización” y “El drama de la civilización científico-técnica”.

¹² Astrada (1958), p. 7.

en Karl Marx, toda institución precisa un contrapunto dialéctico que lo critique y haga posible su superación. Detengámonos en este punto. El “ethos de la obra personal” es lo que Astrada encuentra en Nietzsche; el sello que el artista deja en su obra es expresión de su *espíritu personal*. Así las cosas, el producto del trabajo no podrá ser separado de su creador o productor. Este flujo así concebido, circulación de las fuerzas vivas que crean nuevas formas, en donde el hombre “animado de sentido creador y de vocación de obra” deviene “productivo” constituye la *negación* (que hay que entender aquí en su dimensión *dialéctica*) del trabajo capitalista, es “consecuencia *negativa* y *necesaria* del maquinismo industrial y de la producción capitalista”¹³. Astrada, con inspiración heideggeriana, define la civilización occidental como científico-técnica. Pero saca de este devenir epocal consecuencias sociales y políticas: la deshumanización de la producción no sólo provocará a corto plazo un alza inusitada de la desocupación, sino que además este modo de producir empobrece la vida, instituye masivamente el *criterio de la utilidad* como evaluador de la *praxis* humana. Estos valores son los hegemónicos y sostienen el régimen capitalista de producción, por lo tanto, habrán de ser combatidos, *transvalorados*. *Incipit* Nietzsche.

Las políticas del cristianismo

Astrada se dedicará con insistencia a la crítica de los *valores* cristianos¹⁴. En un aspecto, él retoma la típica idea de la religión como “opio de los pueblos”, pero es interesante el modo en que logra articularla con los *motivos* nietzscheanos. Nietzsche, con su crítica al cristianismo y el *dictum* de la “Muerte de Dios”, denuncia los entes *trascendentes* que alienan a las personas e impiden que ellas tomen conciencia de su estado de explotación, condición de la *revolución social*. En efecto, el proletariado

¹³ Astrada (1992), p. 108. (El subrayado es mío).

¹⁴ Véase por ejemplo la crítica furibunda que atraviesa la escritura de *El Marxismo y las escatologías*.

está llamado a “la completa recuperación del hombre” (y por eso lo que llevará adelante será una insurrección generalizada, y no acotada sólo a un estrato) puesto que “en las condiciones de vida del proletariado se han condensado en su inhumanidad extrema todas las condiciones vitales de la sociedad actual”¹⁵. El *ateísmo radical* de Nietzsche es leído, entonces, en clave política: porque descarga sus golpes de martillo sobre el *amor por la miseria física y espiritual* que resultan funcionales al capitalismo, en la medida en que el hombre se contenta en su *alienación*, y porque exige una transformación de los valores cristianos que impregnan la opresión occidental. Esta articulación entre cristianismo y política es destacada por Astrada a través de una cita de Marx: “Es... la tarea de la *filosofía*, la que está al servicio de la historia, después que ha sido desenmascarada la *forma santificada* de la autoalienación, desenmascarar la autoalienación de sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte por ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*”¹⁶.

En rigor, los ecos nietzscheanos se hacen carne en Astrada en partes de su obra donde se opone lo tétrico del cristianismo a una vitalidad que Occidente debería recuperar. Astrada interpreta la espera mesiánica del cristianismo a modo de “escatología de la venganza”, en la medida en que lo que se reivindica es el Juicio Final que permitirá a los “buenos” acceder a las delicias del Cielo mientras que a los “malos” les está deparado el Infierno. Lo que así se desea mostrar es la intolerancia que obsesiona a la doctrina cristiana católica y, en última instancia, el estudio de Astrada está destinado a un desenmascaramiento de las *finalidades* que sus cultores tienen buen cuidado en borrar. En estas travesías la prosa de Astrada adquiere una virulencia inusitada aunque sin perder el rigor analítico. A tal convergencia, excepcionalmente lúcida, no puedo dejar de asociarla a una *pasión nietzscheana*, ese soplo de *vitalidad* (y no de mero vitalismo) que siente desprecio por el amante de los rincones oscuros y enmohecidos de

¹⁵ Véase sobre este punto “Fundamentación de la Práctica como Teoría Revolucionaria” (Astrada, 1957; capítulo VIII, apartado 5)

¹⁶ Astrada (1957), p. 79.

la existencia. En pasajes como los que transcribo a continuación, la voz nietzscheana se escucha en toda su radicalidad y potencia:

“El cristianismo y sus iglesias... promete a los incautos, que integran la legión de los ‘buenos’, la bienaventuranza en el cielo para mejor sojuzgarlos, en complicidad con los poderes de la explotación, aquí en la tierra.... [T]ransfiere... los principios de su escatología y de su modus operandi al terreno social, a la acción política. De ahí que proclame que la ultravida es lo único que vale, y que ésta que vivimos es una miseria, una pura nihilidad de tránsito [...]

En oposición al tétrico memento mori, la época moderna ha proclamado el memento vivere... ¡Hasta tal punto el gusano cristiano, por haber mordido en la pulpa de los sentimientos e instintos afirmativos, había envenenado con sus letales secreciones y exudaciones las fuentes de la vitalidad del hombre occidental y su cultura!”¹⁷

Por último, recordaré que la clave política en que Astrada interpretaba el ateísmo nietzscheano se observa con mayor nitidez al poner en contexto su actuación académica. Su entrada voluntaria en la Universidad peronista en el '47 tendrá como tarea diaria oponerse al adoctrinamiento religioso de los eclesiásticos universitarios. El triunfo relativo de Astrada en este aspecto es notable, como lo demuestra el 1º Congreso Nacional de Filosofía del '49, donde los neotomistas reciben críticas lapidarias, son refutados en cada sesión, y donde incluso Juan Perón, en su discurso de cierre, apoya oficialmente a Astrada, “eligiendo” el discurso laico y no el religioso¹⁸.

¹⁷ Astrada (1957), pp. 60-61.

¹⁸ Se supone que Perón tenía escritos dos discursos de orientaciones distintas, y que al ver que la filosofía existencialista propugnada por Astrada y sus colegas se imponía, eligió el de corte laico (de lo cual saldría el texto conocido como “La comunidad organizada”, con su célebre final espinocista). En efecto, este Congreso, que iba a ser organizado por los círculos religiosos y donde no serían invitados más que defensores del catolicismo de derechas, les fue arrebatado por Astrada, quien logró aplazarlo por un año, y cursó invitaciones a personalidades de renombre que él conocía de su estancia en Europa en el período de entreguerras, y de sus actividades académicas en general. Puede leerse un índice de las comunicaciones allí leídas en el artículo de Roberto Baschetti (2005). La recepción de Nietzsche en este Congreso está siendo investigada por Ana Asprea (UBA).

La democracia moderna

Para las izquierdas actuales, quizá uno de los rasgos de la escritura nietzscheana que ha resultado más arduo de digerir es el “aristocratismo” del pensador alemán, en el cual se asienta la mayor parte de las veces las críticas a los socialismos y a los sistemas democráticos en general. Por ello, ha sido común a muchos interesados en el pensamiento nietzscheano eludir el expediente o simplemente marcarlo como un rasgo de época y aislarlo. Sin embargo, no es el camino que prefiere Astrada, pues él debe (su rigor se lo exige) interpretar la partitura en toda su extensión, sin saltarse ningún trozo, por más complicado que pueda resultar. Así pues, la crítica nietzscheana a las democracias es leída acentuando el hecho de que Nietzsche se refería a las democracias “representativas y parlamentarias” antes que al espíritu de equidad social con el que hoy es común leerla. Se critica la democracia que “debilita”, en cuyas instituciones la “libertad humana” perece, y que genera unas instituciones endebles que terminan en la disolución del Estado y la decadencia de la sociedad que éste organiza. De modo que lo que Astrada perpetra es una solapada reivindicación del Estado, toda vez que lo coloca como única instancia capaz de organizar una sociedad de modo perdurable. Este sorprendente hallazgo une de inmediato el pensar nietzscheano con el espíritu del movimiento peronista, donde en general se parte de un análisis social donde el pueblo es oprimido y marginalizado por los sectores enriquecidos del país, de cuyas manos deben ser rescatados. Por supuesto, ese rescate será llevado a cabo por un sujeto fácilmente identificable con la *figura paterna* (llámese Juan Domingo Perón, Partido Justicialista o vanguardia política), y como tal deberá portar aquellas características que tradicionalmente (y especialmente en la moral familiar peronista) se atribuyen al Padre: quien provee de los bienes simbólicos y materiales, aquel que otorga seguridad y protección, aliento y contención, y sobre todo a quien se *obedece* porque nada haría en contra de sus vástagos. Este paternalismo, que legitima un fuerte verticalismo político y social, se traduce en un Estado fuerte y un personalismo del cargo presidencial. La simpatía de Astrada por esta clase de

regímenes se confirmará más tarde cuando afirme su giro del peronismo hacia el maoísmo¹⁹.

Por una Voluntad de Poder Epocal

La Voluntad de Poder nietzscheana será el “postulado axial” de una “transvaluación de los valores” que Astrada llama, sugestivamente, “idea revolucionaria”. Esta nominación no puede pasar inadvertida cuando es un filósofo de izquierdas quien escribe, pues en su vocabulario “revolución” siempre tendrá el sesgo positivo que aun hoy perdura. En efecto, a contrapelo de las interpretaciones que ven, incluso hoy, en la Voluntad de Poder un “ejercicio o práctica del dominio y de la fuerza... la tendencia de llegar al poder, de adquirir señorío”²⁰, Astrada lee en ella, en tanto “impulso metafísico que urge el flanco de las posibilidades vitales y cósmicas”²¹, la superación de la *perspectiva psicologista* que supone un “querer” motivado por una carencia sentida en la dimensión anímica, movimiento que se orientaría hacia la felicidad, quedando todo el esquema dentro de un planteo eudemonista del cual la Voluntad sería la fuerza motriz.

Así Astrada entiende recusar la lectura heideggeriana que ve en Nietzsche el último grito desgarrado de la metafísica de la *subjetividad*, pues el alcance “planetario” de la Voluntad de Poder supone elevarla a principio ontológico del mundo, mundo que no puede sino encaminarse a un

¹⁹ Consúltese el ensayo de Guillermo David sobre el viaje y las actividades de Astrada en la China de Mao. La persistencia de estas figuras del Estado puede verse aun hoy en ciertos sectores de la izquierda (peronista o no), quienes ven en el plan de gobierno del actual presidente argentino, Néstor Kirchner, un resurgimiento del Estado paternalista y no objetan el personalismo de tal situación. De hecho, esta clase de inclinación se legitima sobre la base de una sensibilidad por la distribución equitativa de la riqueza que sólo el Estado estaría en posición de realizar dadas las condiciones del capital actual. Las disputas generadas entre las líneas más libertarias (de clara posición antiestatal) de las izquierdas y aquellas que apoyan los regímenes estatistas (aun como una etapa de transición) atraviesan la historia de las izquierdas, tanto argentinas como foráneas.

²⁰ Astrada (1992), pp. 82-83.

²¹ Astrada (1992), p. 83.

aumento de su propia *vida*. Precisamente, es la *vida* lo que se define a partir de la Voluntad de Poder –“tendencia irrefrenable hacia el aumento de poder”– y, como se encarga de remarcar Astrada, este fin es *inmanente* a la vida (que no se fatiga en la búsqueda de su crecimiento permanente), es decir, es *inmanente* a la propia Voluntad de poder²².

Así Astrada admite una lectura que lee en Nietzsche “símbolos”, frentes de lucha que pueden entenderse en sus *motivos* más allá de la figura que circunstancialmente haya encarnado y contra la que Nietzsche disparaba sus flechas o aforismos. Es importantísima esta clase de lecturas, principalmente porque ello habilitará una comprensión de Nietzsche que va más allá de sí mismo, más allá de los signos concretos en los que él se apoyaba para pensar, transformando así el pensar nietzscheano en intempestivo (o “clásico” en las palabras de Astrada)²³ y haciendo de él una herramienta que permite aprehender otras coyunturas que no estuvieron históricamente al alcance del pensador alemán.

Esto aparece con fuerza en la consideración de la Voluntad de Poder. Astrada la propone como uno de los principios ontológicos del pensar nietzscheano (junto al Eterno Retorno, única *ley* que rige a la Voluntad). Como se sabe, la tradición occidental tiende a afirmar la inmutabilidad de la figura del Principio (en rigor, la metafísica occidental se funda bajo la necesidad de la ilusión del hallazgo de algo inmóvil, eternamente igual a sí mismo que permanezca a través del flujo del acontecer, algo que pone a funcionar como base y como fin, como sentido que la sostiene y la orienta; verbigracia, como principio). Sin embargo, Astrada le imprime epocalidad a esta Voluntad, en un gesto de resonancias heideggerianas pero que, creo, sería más justo atribuir a la perspectiva que el filósofo argentino ha fraguado en una lucha cuerpo a cuerpo con una tradición que se niega a pensar el devenir histórico-social si no es subsumiéndolo a un sentido que lo trascienda. En la interpretación de Astrada, la Voluntad de Poder adopta distintas formas según la época (es por ello que además de “principio ontológico” ella es un principio “político”), transformaciones que son ten-

²² Astrada (1992), p. 88.

²³ Cf. Cragnolini (2005), especialmente en su último párrafo y nota 45.

sadas de acuerdo a ese “aumento de la vida” del mundo —entendida como poder— que antes mencionaba²⁴.

Hacia 1945, el “avatar” de la voluntad de poder será la lucha por la *justicia social*, evidente *pasión* de todos los estratos sociales, de todos los círculos intelectuales, evidente *urgencia* del mundo. Al trasladar las características de la Voluntad de Poder a la lucha por la justicia social, se comprende por qué —desde un pensamiento marxiano— se critican las instancias que sólo distribuyen inequidad (la democracia representativa, el anarco-capitalismo), o que actúan como debilitadores y alienantes de los hombres (el cristianismo), impidiéndoles encarar la lucha que se necesita para transformar el estado de cosas. Si el mundo sólo podrá subsistir cuando la justicia social sea realizada, entonces el “señor” en Nietzsche sólo podrá ser encarnado por las “vanguardias” políticas, mientras que el “esclavo” será aquel que acate los valores cristiano-burgueses. Volveremos a esto en un momento.

¿Un Nietzsche irracional?

Cuando en 1961 sale al mercado una 2ª edición del libro astradiano sobre Nietzsche, ya caído Perón, Carlos Astrada le niega al peronismo su esperanza y se retira de la Universidad de Buenos Aires. Dicta clases en las Universidades de Moscú y de Pekín, se entrevista con Mao. Además, a escala internacional, se ha configurado un amplio frente intelectual que golpea al Nietzsche parido por el nacionalsocialismo.

En esta ocasión, la edición cambia de nombre y lleva como título *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Dos capítulos son intercalados y se agrega un posfacio, que trata la temática que el título alude. Allí se

²⁴ “La voluntad de poder tiene, pues, por meta forjar una imagen cósmica del hombre, asignándole a éste el máximo de poder que pueda asumir. El valor de la vida del hombre y de las generaciones consiste en transformarse en centros de fuerza, en lugares de tránsito de la voluntad de poder para la forja de esa imagen política y cósmica”, deja escrito Astrada (1992, p.84).

marca la ruptura del recorrido intelectual de Astrada, quien ha transido sus lecturas hegelianas de una apropiación particular del marxismo y cuyos protocolos de lectura se ciernen a la “lógica” del devenir que esta dimensión dialéctica presenta. “La crisis del irracionalismo” es ahora a lo que es asociado Nietzsche. En efecto, aquí la Voluntad de Poder es leída como una “fuerza irracional”.

Astrada comienza narrando cuál sería el proceso histórico que ha conducido a la necesidad del *irracionalismo* (entendido éste como aquella posición gnoseológica y metafísica que impugna el uso de la razón como herramienta de aprehensión del mundo, pues recusa que la lógica discursiva sea aplicable a un mundo que no se rige según sus leyes²⁵). Históricamente —una historia sucinta que va raudamente de Platón a Kant— la filosofía se empeñó en sostener posiciones “estatistas”, que negaban el devenir, el cambio. El irracionalismo, declarado defensor del *devenir* se plantea como quien da batalla al “racionalismo de las ideas” y al “apriorismo kantiano de las categorías del entendimiento”, pues ambos suponen una lógica de lo idéntico. ¿Pero qué sucederá al enfrentarse a Hegel? No podría acusarse a su pensamiento de eliminar el devenir. Al parecer el yerro nietzscheano fue considerar a Hegel parte de la misma lógica que a los anteriores, desconociendo “lo que significa el dinamismo de la lógica dialéctica”²⁶.

Ya en esta época, la radicalidad del giro marxista conduce al discurso de Astrada a tomar la forma del materialismo histórico que se deja interpretar en Marx; así pues, el filósofo argentino postulará en términos de Verdad aquella “filosofía de la historia” que establece leyes del devenir epocal. Sin embargo, incluso esto deviene en su perspectiva un rasgo nietzscheano. En su obra de 1957, da inicio al capítulo sobre el pensador alemán (“La escatología del eterno retorno de lo igual: Nietzsche”) del siguiente modo:

*“En Federico Nietzsche está tácito el supuesto de que no podemos pasar-
nos sin una concepción del mundo y de la historia; y que tenemos que*

²⁵ Astrada (1992), p. 141.

²⁶ Astrada (1992), p. 143.

optar entre las posibles concepciones, decidiéndonos por una cuyo fundamento resista a las críticas. Esta será la que esté más de acuerdo con lo que el hombre, conforme al pindárico 'deviene el que eres', es y quiere ser siempre que él sea capaz de aceptar y afirmar incondicionadamente la existencia universal y sentir el nexo vivo que lo une a ella en tanto que como hombre está consignado a la terrenalidad y a cumplir un destino terreno"²⁷.

Este comienzo es revelador de hasta qué punto la sensibilidad filosófica de Astrada resonaba con el pensamiento nietzscheano sin contrariar su marxismo filosófico, sino antes bien justificándolo a un nivel más "existencial": de algún modo daba cuenta del propio curso vital astradiano y estaba allí para señalar cuál era el camino que el propio Astrada había recorrido para llegar hasta el marxismo, para *llegar a ser el que él era*²⁸. Más acá de eso, esta observación me resulta significativa. Por una parte, Astrada alude a lo adecuado de "elegir" entre diversas "opciones" usando como criterio la consistencia argumentativa, poniendo de relieve una tensión que es la del mismo Astrada. ¿Qué se debe hacer? ¿"Elegir entre opciones ya dadas" o bien "crear nuevos valores"? y ¿cómo interpretar a Nietzsche? ¿Como el pensador que entreteje en su escritura poética argumentaciones consistentes o como el "irracionalista" que apuesta al devenir sin otra ley que la del aumento de la vida? Ambos Nietzsches encuentran oportunidad de expresión en el *solo* astradiano, de allí la polifonía (que lo es porque no se resuelve, no alcanza una superación dialéctica, no consigue eliminar la tensión) que insiste *a pesar de Astrada* (¿o deberíamos decir 'a pesar de su afirmación de la dialéctica'?) y que de algún modo él intuía. Es en despliegues de este tipo que el pensamiento de Astra-

²⁷ Astrada (1957), p. 99.

²⁸ Cuando es la hora de afirmar para sí y ante los otros una perspectiva propia, el pensador argentino señala la importancia de evitar la posición de *fines* trasmundanos (con explícita vocación nietzscheana, allí donde en la cita anterior escuchábamos ese lazo entre el hombre y lo terrenal, por ejemplo). Así pues, él luchará por hacer escuchar un marxismo que no resulta escatológico, ni determinista y por ende no planteando ninguna *necesidad*. Precisamente este es el núcleo que problematiza en su libro de 1957 *El marxismo y las escatologías* donde recusa las lecturas que tanto desde el marxismo como desde fuera de él se realizan a este respecto.

da muestra el rango de interpretaciones posibles de Nietzsche al interior de las izquierdas mismas, pues algunos preferirán acentuar el *son* “logicizador” (cuyo mayor y mejor exponente sea quizá el italiano Massimo Cacciari) –operación que fue sólita en la época de posguerra con el fin de quitar a Nietzsche del área de influencias del nacionalsocialismo, basta pensar en Martin Heidegger– mientras otros apostarán a la *vis formandi* que bien poco se preocupa por hacer del mundo algo consistente, precisamente por pensar que el primer acto de resistencia es la creación que atenta contra el orden y su perseverancia (he allí un linaje libertario del cual subrayaré el caso Deleuze y Deleuze&Guattari). Por supuesto, ninguna de las dos vertientes que rápidamente bosquejo seguirán la vía dialéctica y eso es lo que les da un modo singular de habitar las izquierdas (un no sé qué nietzscheano que tal vez quiera resumir en “olvidar a Hegel” y al hegelianismo de Marx).

Retomo nuevamente el hilo que me conduce por las izquierdas laberínticas, vb. Carlos Astrada. El filósofo, en 1961, retrocede en su anterior valoración de la Voluntad de Poder y del Eterno Retorno nietzscheanos, proponiéndolos como fuerzas *irracionales* que niegan “el progreso y creación en el acaecer histórico”. Con lo cual poco falta para que la filosofía de Nietzsche, antes rescatada de las manos inescrupulosas de los filósofos nazis, sea *solamente* una reivindicación de las individualidades creadoras, un “culto a la personalidad rectora”²⁹. No obstante, el nivel filosófico de Astrada no puede permitirle una ecuación tan sencilla como engañosa. Por esto le dedica más de diez carillas a la lectura lukacsiana de Nietzsche, a fin de devastarla.

Es este un movimiento que ha de tenerse en cuenta, pues ambos pensadores (Lukács y Astrada) se consideraban a sí mismos marxistas, y de hecho sus lecturas de Nietzsche están pensadas también dentro de esas coordenadas. Y es importante, decíamos, que Astrada se niegue a aceptar la crítica de Lukács, pues esto muestra no sólo el grado de autonomía relativa que el pensador argentino era capaz de sostener respecto de las izquierdas al uso (lo cual lo ubica en los márgenes no domesticables del mar-

²⁹ Astrada (1992), p. 144.

xismo, es decir, en la ilocalizable potencia de la *heterodoxia*), sino que también se apartaba así del gesto simplificador del peor de los marxismos (de los *-ismos* en general) que consiste en dividir el mundo en amigos y adversarios, creando un canon de ideas políticamente correctas que no puede transgredirse *so pena* de ser expulsado el infierno de los fascismos. Y es que aunque Astrada sea más duro con Nietzsche en los '60 de lo que lo fue en el '45 no quiere decir que haya perdido lo mejor de su labor filsofante, que reside a mi entender, en aquello que mencionábamos más arriba acerca de su capacidad para leer en Nietzsche “signos”, casi “significantes flotantes” que deben ser utilizados con criterio histórico en cada situación particular. Esto se observa cuando el argentino acusa a Lukács de tomar tan literalmente a Nietzsche en su discurrir escritural que termina falseándolo. Pues Astrada era bien consciente de que una lectura *à la lettre* es imposible de sostener en Nietzsche —el *perspectivismo* lo lleva a emitir juicios “contradictorios” muchas veces, una lectura literal se enloquece tratando de solucionar este “error”; o más bien diríamos, la escritura nietzscheana tiene por objeto enloquecer toda lectura literal, obliga a la “rumia”, a la decodificación de jeroglíficos que siempre conservan un resto de enigma. Por eso las lecturas literales tienen la necesidad de simplificar a Nietzsche, deben “denegar” lo plural que mora en su escritura.

Señalaremos que, no obstante la perspectiva astradiana es menos descendiente con Nietzsche, él está convencido para estos años de que la “profecía” del pensador alemán acerca de que había una raza de “señores” llamados a transmutar los valores cristianos era cierta, sólo que ellos “no vinieron desde la dirección en que Nietzsche los esperaba”: “Ellos llegaron desde otro horizonte, con atuendo revolucionario e igualitario, y pisando bien fuerte se encarnaron en la pléyade de hombres que, al plasmar la Revolución de Octubre, cambió el rumbo de la historia, dándole, además, un golpe de muerte a la superchería cristiana. Desde entonces estamos en plena ‘transmutación de todos los valores’, con un signo positivo antepuesto —en la esperanza— a la ecuación humana.” Eran los *bolcheviques*, algo que Nietzsche no podía prever³⁰.

³⁰ Esta elucidación pertenece a Mónica Cragnolini, quien la comenta en el artículo ya citado de 2004.

Bibliografía

AA.VV., *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Eudeba, N° 1 (2001).

AA.VV., *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Eudeba, N° 2 (2002).

AA.VV., *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Santiago Arcos, N° 3 (2006).

AA.VV., *La Biblioteca*, N° 2-3, 2005. Consultada en Internet, último acceso: 15/01/2006 (http://www.labiblioteca.edu.ar/Numero_2y3/indice_2_y_3.htm).

Ambrosini, C., "La metafísica del juego en Astrada. Heráclito, el alfa y el omega de la filosofía de Nietzsche" en: *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Eudeba, N° 1 (2001)

Astrada, C., *Nietzsche*, edic. al cuidado de R. H. Astrada, Buenos Aires, Almagesto-Rescate, 1992.

————— *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1957.

————— *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1958.

Baschetti, R. "El primer congreso nacional de filosofía en la Argentina" en *La Biblioteca*, op. cit.

Cragolini, M. B., "Nietzsche en el imaginario argentino del siglo XX: dos momentos de una historia" en *La Biblioteca*, op. cit

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

————— "Polémica Carlos Astrada - Ernesto Grassi" en *La Biblioteca*, op. cit.

González, H., "El filósofo argentino: ¡dificultades!" en *La Biblioteca*, op. cit.

Nieva, H., "Los Nietzsche de Carlos Astrada y de Martínez Estrada o el modo vital de abjurar de los credos trascendidos." en *La Biblioteca*, op. cit.

Terán, O., "Periplo y eclipse de Francisco Romero" en *La Biblioteca*, op. cit.