



Carlos Astrada. *Nietzsche profeta de una edad trágica.*

Buenos Aires: Editorial Meridión, 2021, 286 páginas.

Agustina Rosa

Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina

agustinarosa89@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0001-2956-5377>

Recibido 07/2023 – Aceptado 08/2023



Carlos Astrada (1894–1970) es uno de los filósofos más relevantes de la Argentina. Si bien su formación inicial estuvo impulsada por pensadores europeos —especialmente Husserl y Heidegger—, lo ocupó vivamente el pensamiento social y político de nuestro país, al que aportó ideas originales y una síntesis personal en sus obras de madurez. Fue un intelectual complejo, formado fuertemente en la filosofía del s. XIX y la primera mitad del s. XX, autor de obras claves para la historia de la filosofía y la cultura de la Argentina.

Entre sus maestros, Nietzsche ocupa un lugar único y preeminente; no sólo por su peso específico, unánimemente reconocido en la filosofía contemporánea, sino porque constituyó para él una compañía inseparable y el referente mayor de su formación. Esto es evidente en los escritos que le dedicó, entre ellos, el libro que la editorial Meridión acaba de reeditar tras muchos años de no encontrarse más que en librerías de viejo: *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, aparecido en 1945 en la Editorial Universidad de Buenos Aires. En esta edición, el lector dispone del texto completo más las variantes y agregados de la segunda edición de 1961 (*Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Buenos Aires, Ed. Dédalos), precedida de un estudio preliminar realizado por Martín Prestía, quien ha tenido a su cargo la ideación y cuidado del volumen y el atinado aparato de notas imprescindible para orientarse en ambos textos.

El libro comienza con el recorrido vital e intelectual del filósofo alemán desde Pforta hasta 1868, cuando descubre a Wagner y lo incorpora a su constelación de maestros junto a Schopenhauer. Nietzsche sería fiel a la imagen de este, al considerar que “toda gran filosofía nos da siempre una imagen de la vida total” (p. 87) y esto implica para Astrada que la “lucha por la cultura” con que se compromete lleva a no separar de la formación científica “las aspiraciones superiores” que en la antigüedad encarnaban en el sabio. Astrada destaca su lucha contra el tipo *filisteo*, “supuesto representante de la verdadera cultura”, combatiendo la hipertrofia del historicismo, “cuya preponderancia tiene un efecto depauperante sobre la vida, paralizando la iniciativa espiritual del hombre” (pp. 115–116).

Finalizado el periodo juvenil de Nietzsche, Astrada detecta el “giro” que abre la “etapa crítica” entre 1876 y 1882 contra el “*pathos romántico*” en *Humano, demasiado humano, Auroras y La ciencia jovial*. Toma debida nota del abandono de las premisas juveniles del filósofo: Nietzsche antepondría ahora “los derechos de la verdad y el severo examen objetivo de la realidad a los de la vida” (p. 130) y proclamaría la primacía del conocer y de la verdad iniciando lo que llamaría después “una transmutación de los valores, o sea, una valoración de la vida desde otra perspectiva” (p. 133). Reviste particular importancia en la recepción de Nietzsche en nuestro país y en Hispanoamérica el que se perciba y acepte la novedad que advierte Astrada, que lleva del romanticismo metafísico juvenil de *El nacimiento de la tragedia* a la madura reivindicación del conocimiento crítico y la ciencia frente a la exclusividad del mito. Este aspecto crucial había sido obviado en la recepción del filósofo, de los primeros modernistas (Darío, Rodó, Silva, etc) a Ezequiel M. Estrada, quienes habían leído toda su producción en las coordenadas del dionisismo artístico de la primera obra, eclipsando la gran conquista del Nietzsche emancipado de Wagner y de Schopenhauer, que revaloriza, en la tradición “ilustrada”, el camino del conocimiento. Con Astrada tenemos así el ejemplo de una lectura atenta, capaz de discernir inflexiones y variaciones históricas del pensamiento de Nietzsche.

En línea con esta valoración del “giro” de Nietzsche, el argentino problematiza la cultura moderna y las características que adopta a través del capitalismo, así como el lugar de la ciencia en la conformación de un mundo técnicamente organizado. Se vale para ello de las obras que van de 1882 a 1888 —el *Zaratustra*, *El*



Anticristo y La genealogía de la moral— y da su interpretación al abordar los tópicos de la decadencia, el *eterno retorno* y el *superhombre*. En su opinión, “al hombre moderno, abúlico y desvitalizado por la moral opone Zaratustra el modelo del *superhombre*, modelo lejano, pero, no obstante, nuestro más próximo estadio”. Será esta “gran individualidad” —que no es ni el artista ni el científico, ni, tampoco el *superhombre* “como especie biológica” — “un nuevo tipo de hombre” posible y “superior, en poderío intrínseco, al hombre común” (pp. 143–144). Astrada no abunda en más precisiones sobre el *plus* de humanidad promovido por la figura del *superhombre*, más allá de una “revitalización” de lo humano decadente.

El capítulo VIII aborda el último período condensado en la (pseudo)obra *Der Wille zur Macht*, “su concepción filosófica fundamental, la idea revolucionaria de una transvaluación de los valores” (p. 147). Astrada resulta no ser una excepción, en la época, en cuanto a ignorar que *La voluntad de poder*, lejos de ser una obra de Nietzsche, constituye el fruto de una manipulación de anotaciones suyas (de su autoría o extraídas por él de sus lecturas), que el Archivo en manos de su inescrupulosa hermana había publicado como su “obra capital”. Aún con este condicionamiento, encontramos una interesante interpretación del concepto de *voluntad de poder*, que —si bien parece obviar la crítica nietzscheana de toda metafísica desde *Humano*—, la reivindica como “esencia de lo vital y lo cosmológico” (p. 152), tomando distancia de la interpretación heideggeriana por entender que la reduce a la dimensión psicológica humana (un modo de reducción del “Ser” al “ente”).

El capítulo XI focaliza su atención en la civilización técnico-científica propia de la cultura occidental como expresión del capitalismo en que el hombre “comienza a eclipsarse como hombre, como finalidad inmanente de sí mismo, alienándose en los productos, en la *mercancía*” (p. 180). La centralidad de su preocupación por Occidente explicita la crítica cultural —y política—, entendiéndolo que el estallido de la guerra es “consecuencia de la voracidad imperialista y de la humana hipertrofia de la mecanización de una civilización mercantilista” (p. 191). Introduce la temática nietzscheana del nihilismo europeo, expresión de la decadencia a través de la cual el filósofo “llega a un rechazo radical de todos los valores hasta ahora vigentes” (p. 193). Aborda el problema de la libertad y de la decadencia de las valoraciones, entendiéndolo que Nietzsche se anticipó al diagnóstico de una Europa en estado de peligro: “el problema que se cernía en el horizonte histórico era, nada menos, el del dominio del mundo”, “una lucha por el poder hegemónico y la expansión” (p. 197); que el hombre tenía que “sentir su destino como tragedia y abrazarse a la más dura lucha por la propia afirmación” (p. 204) exaltando los valores vitales, y luchar ante todo “por dar un sentido a la tierra” (p. 205). Este sería “el comienzo de la época trágica añorada por Nietzsche, y con ella del despuntar también de grandes luchas”, “concreción integral de la voluntad de poderío” (pp. 211–212).

La edición de 1961 introduce importantes novedades. Incorpora capítulos en los que trata del *eterno retorno* y enfatiza, contra lecturas de la época, el ataque nietzscheano a *toda* forma de cristianismo. La más importante incorporación es el capítulo “Nietzsche en la crisis del irracionalismo”, a la que nos referimos a continuación. Notamos que su entusiasmo por el filósofo no ha variado, sino que ha ganado en matices, lo que le permite revisar su anterior interpretación.

En el momento en que escribe, Ludwig Klages y Alfred Baeumler, funcionales al nacionalsocialismo, leen al filósofo bajo sus coordenadas dando lugar a un “renacimiento de Nietzsche”. Astrada destaca la importancia de leer a Nietzsche como filósofo. En este sentido, ve condenable que Klages y Baeumler aprisionen su obra en un sistema reduciéndola a “ideas que encontraron formulación en *Der Wille zur Macht*, interpretándolas como un sistema filosófico cerrado” (pp. 69–70), lo que armonizaba con la “obra” publicada por el Archivo. Por el contrario: “un pensador como Nietzsche, cuya filosofía aspira a dar testimonio de la existencia humana, asentando su valor y su destino, no conoce un sistema lógicamente concluso, abstractamente coherente” (p. 70). La discrepancia aquí es relevante porque Baeumler, el más eficaz “nazificador” de Nietzsche, “excluye enteramente aspectos medulares del pensamiento nietzscheano” (pp. 17–18). Astrada disiente de esta corriente condenando «el “anacronismo” de su lectura nacional-socialista de Nietzsche» (pp. 17–18).

También Georg Lukács, de la izquierda marxista, con quien Astrada ya había polemizado antes, expone en *El asalto a la razón* (1959) una imagen distorsionada del filósofo. En su rechazo, Astrada capitaliza su lectura atenta y exhaustiva de la obra de Nietzsche y un conocimiento acabado de la tradición marxista. El contexto de discrepancia es la tematización del irracionalismo, posición gnoseológica y ontológica que “devino una de las corrientes predominantes, conjugándose con direcciones afines, tales como la filosofía de la vida” (p. 219), que afirma la irracionalidad de lo real, solo captable por la intuición. Para Astrada, Nietzsche encarna un irracionalismo “vitalista”, precursor del vitalismo que entra en crisis en el s. XX. Interpreta que la *voluntad de poder* —a la que Nietzsche nombra como *vida*, *voluntad*, *fuerza*— es un principio “metafísico”, oscuro, subyacente a toda la realidad, impenetrable a la razón, refractario a toda la lógica. El irracionalismo de fines del s. XIX y comienzos del XX surge en parte como reacción frente a la razón (que desde Kant se muestra incapaz de dar cuenta de aspectos relevantes del mundo y la vida), exaltando fuerzas irracionales, sentimientos e instintos.

La crítica de Nietzsche se dirige ante todo contra la razón ilustrada y su irracionalismo no es algo que suscriba “solitariamente” sino un signo de lo que la época produce.

Lukács lee al Nietzsche reivindicado por el Archivo y efectúa su crítica descalificadora en 1948, en *Viraje del destino. Contribuciones para una nueva ideología*. Según Astrada, hace un «superabundante uso del adjetivo “reaccionario” casi por responsabilizar al propio Nietzsche por lo que los dirigentes del fascismo alemán trataron de hacer de él». Lo coloca en la misma línea que sus promotores nacionalsocialistas, incurriendo en groseros anacronismos allí donde, vgr., le exige conocimiento de cuestiones históricas posteriores a él, acusándolo de “filósofo reaccionario” del período imperialista (p. 223). Lo vincula con el fascismo alemán empleando “un método muy singular de prueba histórica para sus asertos respecto a las ideas expresadas por Nietzsche (a las que él desconecta del nexo que tienen en su doctrina)” ubicándolo como “un profeta del hitlerismo”: una “simplificación y esquematización” (pp. 223–24) manifiesta de Lukács. En *El asalto a la razón* (1959) encuentra Astrada la continuidad de esta interpretación que insiste en que el “intelectual aristocrático” que fue Nietzsche es, por ello mismo, un “reaccionario” como su filosofía, a favor de la burguesía, representante de una clase y un conjunto de ideas reaccionarias. Lukács entiende al *superhombre* como producto del “aristocratismo biológico”; al *eterno retorno* como un “antiprogresismo” favorable a “la reacción del imperialismo” sin dar cuenta de que, según Astrada, con la teoría del *retorno* Nietzsche “nos pone en guardia contra el progresismo ingenuo” (p. 232).

Lukács hace de Nietzsche un eslabón peligroso del irracionalismo, cuando la suya no es “una filosofía que haya que desechar absolutamente como reaccionaria”, sino que incluso contribuyó a “liberar al pensamiento de los estrechos moldes de las supervivencias del racionalismo dogmático y de un logicismo puramente abstracto y formalista” (p. 236–37). En definitiva, es preciso “desnazificar” a Nietzsche contra el empeño en “hacer pasar por verosímil semejante patraña ideológica” introduciendo en el filósofo un punto de vista político que no tuvo, “actitud sectaria, propia del marxismo vulgar” (p. 235). La interpretación de Lukács es de una simplificación que no advierte tensiones, ganada por *a priori* ajenos al texto de Nietzsche.

Astrada propondrá una posible respuesta a la crisis del irracionalismo: una concepción de *razón* superadora. Con independencia de Nietzsche, postula un tipo de racionalidad dialéctica: la del materialismo histórico, capaz de “apurar la crisis del irracionalismo” porque es “una concepción que interpreta cabalmente el devenir de la realidad histórica” (p. 246).

El Nietzsche de Astrada se inscribe en una compleja e interesante red de problemas filosóficos y de lecturas que permiten críticas atinadas a pensadores radicales de la derecha fascista o a un intelectual de la izquierda “vulgar” como Lukács. Para Astrada no cabe defender las lecturas de Nietzsche provenientes de ningún extremo; es consciente de la exigencia de leerlo sin superponerle hipótesis ideológicas, en su contexto de rico diálogo con tendencias intelectuales (no sólo filosóficas) de la época, con la convicción de que Nietzsche es “quizá el último de los grandes pensadores europeos” (p. 218).

Es motivo de celebración que las páginas que un intelectual como Astrada dedicara al pensador, hayan sido rescatadas y restituidas en una edición de la calidad que han logrado Meridión y M. Prestía.