

Del Año del Libertador a la Campaña Echeverría: las figuras de Carlos Astrada y Héctor P. Agosti en la disputa por la historia nacional

*From the 'Year of the Libertator' to the 'Echeverría
Campaign': Carlos Astrada and Héctor P. Agosti
in the argument for national history*

Martín PRESTÍA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET)

martinprestia@gmail.com

Resumen: La primera parte del presente trabajo busca brindar una visión panorámica de algunos tópicos que el peronismo puso en juego a la hora de forjar su tradición. Correlativamente, se ofrecerá también una somera presentación del modo en que ese fenómeno político fue representado desde la oposición. Se pondrá especial énfasis en las campañas que se llevaron a cabo teniendo como punto nodal las figuras del libertador San Martín (1950) y Esteban Echeverría (1951), oficialista y opositora respectivamente, que proporcionaron temas y tópicos que permitían re-situar el presente en una línea histórica que conectaba con el pasado nacional. En la segunda parte, la apropiación de la figura

de Esteban Echeverría permitirá introducir a dos autores, Carlos Astrada (1894-1970) y Héctor Agosti (1911-1984), para quienes tematizar al pensador y poeta romántico respondía a trayectorias personales, a un tiempo que pueden leerse como una contribución a las opciones políticas en que ambos se encolumnaban: peronismo y comunismo. Así, mientras la voz astradiana será una de las pocas que desde el oficialismo se había alzado para intentar recuperar la figura de Echeverría, Agosti la utilizará para intentar renovar la tradición política comunista local, demasiado deudora de los dictámenes de la URSS. El trabajo cierra con una serie de consideraciones en torno al derrotero intelectual de ambos pensadores tras el golpe de estado que destituyó a Perón en 1955.

Palabras clave: Carlos Astrada, Héctor Agosti, filosofía argentina, peronismo, comunismo argentino

Abstract: The first part of this paper seeks to provide a panoramic view of a few topics of the Peronist tradition and the way in which some of the representations of this political phenomenon were constructed by the opposition. Special emphasis will be placed on the campaigns carried out around the figures of San Martín (1950) and Esteban Echeverría (1951), official and opposition respectively, which provided topics that allowed to reposition the present in a historic line that connected with the national past. In the second part, the appropriation of the figure of Esteban Echeverría will allow to introduce two authors, Carlos Astrada (1894-1970) and Héctor Agosti (1911-1984), for whom the appropriation of the thinker and romantic poet responded to personal trajectories, and at the same time can be read as a contribution to the political options they adscribed to: Peronism and communism. Thus, while the Astradian voice will be one of the few that had risen to recover the figure of Echeverria for the officialism, Agosti will use it to try to renew the local communist political tradition, too indebted to the dictates of the USSR. The work closes with a few considerations around the intellectual course of both thinkers after the *coup d'état* that ousted Perón in 1955.

Keywords: Carlos Astrada, Héctor Agosti, Argentine philosophy, Peronism, Argentine communism

1. DE HÉROES Y TRAIADORES. LA INVENCION DE LA TRADICIÓN

En su cuento *Tema del traidor y del héroe* Borges introduce a un personaje, Ryan Kilpatrick, bisnieto del héroe máximo de la patria («un país oprimido y tenaz [...] digamos, para comodidad narrativa, Irlanda»), que descubre, en su labor de historiador, que tal heroísmo no es sino una construcción realizada por Nolan, uno de los ‘ideólogos’ del rebelde. Kilpatrick no había sido sino un traidor, y con la orquestación de su muerte se redimía de forma postrera:

Irlanda idolatraba a Kilpatrick; la más tenue sospecha de su vileza hubiera comprometido la rebelión; Nolan propuso un plan que hizo de la ejecución del traidor un instrumento para la emancipación de la patria. Sugirió que el condenado muriera a manos de un asesino desconocido, en circunstancias deliberadamente dramáticas, que se grabaran en la imaginación popular y que apresuraran la rebelión. Kilpatrick juró colaborar en ese proyecto, que le daba ocasión de redimirse y que rubricaría su muerte (Borges 1956: 140).

La muerte trágica y su puesta en escena permitía la construcción de la figura del héroe, ejemplaridad sobre cuyo espejo podrían siempre mirarse los hijos de la patria, recogiendo el mensaje legado por él a la posteridad.

Borges revela una serie de problemas que se nos presentan urgentes para pensar incesantemente. En primer lugar, la relación entre la historia como ‘disciplina científica’ y la esfera política. La producción de la historia de un país —o de un movimiento político o un grupo humano— es inescindible de una cosmovisión —aún de manera involuntaria— y ello comprueba el bisnieto de Kilpatrick quien, al descubrir los

sucesos que efectivamente tuvieron lugar en el pasado, decide acallarlos para mantenimiento de la gloria del héroe, su abuelo, y, fundamentalmente, de la cohesión nacional que seguía asentándose sobre su figura. La querella en torno a las interpretaciones de los hechos históricos es una cuestión evidentemente política, sobre la cual se montan los colectivos humanos. Como explica Hobsbawm, «todos los historiadores, sean cuales sean sus objetivos, están comprometidos», pues «contribuyen, conscientemente o no, a la creación, desmantelamiento y reestructuración de las imágenes del pasado que no sólo pertenecen al mundo de la investigación especializada, sino a la esfera pública del hombre como ser político» (2002: 20).

Es especialmente significativo el hecho de que el bisnieto de Kilpatrick, el historiador, se hallara investigando para confeccionar, con motivo del centenario de su muerte, una biografía del héroe nacional. Estamos ante lo que Eric Hobsbawm caracteriza como «tradiciones inventadas»:

un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado [...] [E]n la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las «tradiciones inventadas» es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia (2002: 8).

Volvamos sobre el cuento de Borges y hagamos notar algo más: Nolan, el 'ideólogo' de Kilpatrick, pone en escena la muerte del héroe tomando referencias de la literatura universal. Borges, como es su costumbre, es aquí especialmente sutil: de la literatura de Shakespeare, el enemigo. Conforme a sus modos de pensar la relación entre lo particular y lo universal, no sólo cada Nación está hundida, de algún modo, en los torrentes de la historia ecuménica —que permiten repetir la historia de César y prefigurar la de Lincoln— sino que, incluso, la materia viva con la cual se confeccionan los mitos del enemigo puede ser usada en nuestro provecho. El traidor puede ser un héroe, así como el enemigo puede dotarnos de argumentos para ir contra él, o la apropiación de sus 'banderas' puede ser un modo de combatirlo. La «ingeniería social», como la llama Hobsbawm, aparece en la historia de Borges, desde que la invención de una tradición compone todo aquello que «se ha seleccionado, escrito, dibujado, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función era hacer precisamente esto» (2002: 20). Así, desde que una nación es, en buena parte, una construcción —aún cuando las difíciles discusiones entre los componentes 'objetivos' de

tal sentimiento ‘subjetivo’ no pueden obviarse—¹, «los fenómenos nacionales no se pueden investigar adecuadamente sin prestar una atención cuidadosa a “la invención de la tradición”» (2002: 21).

2. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA TRADICIÓN PERONISTA

El peronismo entendió acabadamente esta serie de cuestiones. Los ejemplos podrían multiplicarse incesantemente. Nos viene a la mente el célebre *Licurgo, el primer justicialista*, folleto publicado por el Ateneo Estudiantil con la *Vida* de Plutarco y su conexión con el presente argentino, por el cual el aparato ideológico oficial retrotraía la cosmovisión del movimiento hasta la gesta legisladora del célebre prohombre espartano. En líneas generales, una serie de textos oficiales —*La comunidad organizada* de Perón y la *Historia del peronismo* de Eva, por nombrar algunos especialmente relevantes—, además de numerosos discursos del propio Perón, presentaban al justicialismo como la culminación de la historia político-filosófico-religiosa occidental (y las tres dimensiones se solapaban, como en la propia concepción peronista), que alboraba en Grecia y recogía las conquistas del cristianismo, pasando por Santo Tomás (la luz en la oscuridad medieval, por añadidura un reflejo del sector tomista que apoyaba al oficialismo) y la Revolución Francesa. El peronismo se erguía sobre los hombros de los gigantes del pasado, inventaba su tradición re-interpretando esta serie de hechos, que convertía en símbolos, y expresando que, con él, se ‘actualizaban’, en el doble sentido de volverse carne y de responder a los imperativos de la hora.

El peronismo también intervino en el ámbito de la disputa en torno al pasado nacional. La visión de la historia oficial (liberal-mitrista) viene mellándose, por lo menos desde la década anterior, por obra de la heterogénea corriente del revisionismo —en sus alas conservadora y popular— que, sin embargo, no tendrá una relación unívoca con el peronismo². Y, si bien la filosofía de la historia argentina que pintaba el ala

¹ Esta compleja relación —que tiene una periodización propia— escapa por mucho al alcance de este trabajo. Remitimos para ello al libro de Elías Palti (2006).

² Mucho se ha discutido sobre el vínculo de Perón con el revisionismo. A los fines de este trabajo, nos mantenemos en la perspectiva de Hobsbawm: poco importa si el sujeto Perón conocía las posturas del revisionismo antes de su derrocamiento o después. Lo que nos importa aquí es si se usaron el lenguaje y las categorías del revisionismo —particularmente, en su filón rosista— para «inventar la tradición» política del justicialismo durante las dos primeras presidencias de Perón.

popular del revisionismo histórico tenía motivos de sobra para situar a Perón en la línea de sus prohombres¹, no siempre se abría el diálogo de manera transparente. No hay que perder de vista la línea de continuidad que el peronismo muchas veces trazaba con las que consideraba las grandes cumbres del Estado –los hombres fuertes de la Generación del '80–, en lo que puede verse, en una mirada apresurada, como una concesión y, desde otro punto de vista, como un intento de apropiación. Perón pretendió luchar contra «la oligarquía» nombrando las líneas de ferrocarriles bajo el signo de algunos de sus más grandes representantes. A pesar de todo, las constantes apelaciones al «pueblo» permiten situar al peronismo en un horizonte de sentido que, cuanto menos, se solapa con el ala popular del revisionismo. En el seno de esta dualidad palpita, quizá, la tragedia del peronismo, que naufragó ambigualmente en una contradicción irresoluble: el proyecto estatista y el plebeyo a un tiempo, el «Estado» y la «comunidad del pueblo» como dos sujetos coexistentes en la marcha de la historia, nunca del todo sintetizables².

Está lejos de nuestro alcance realizar un estudio exhaustivo de la relación del peronismo con las figuras de la 'historia oficial'. Creemos, sin embargo, que, si en el desenvolvimiento de su política el peronismo puso en tela de juicio un sinnúmero de símbolos y tramas culturales, no avanzó demasiado sobre los fundamentos mismos del quehacer historiográfico. Como ejemplo ilustrativo de ello tenemos la conferencia pronunciada por el Doctor Tomás D. Bernard (h) en el Primer Ciclo Anual de Conferencias organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación en el Salón de Actos del Museo Mitre, el 19 de mayo de 1949, que llevó por título *La historiografía. La crónica. La historia erudita. El ensayo*³.

¹ Buena parte del revisionismo encumbraba la figura de Rosas y trazaba una filosofía de la historia nacional que oponía el pueblo a la oligarquía, línea en la cual Yrigoyen y Perón podían considerarse claros epifenómenos del pueblo y su autenticidad.

² Para un trabajo más pormenorizado en torno a estas cuestiones en *La comunidad organizada*, texto filosófico fundamental del peronismo, cf. Prestía (2017).

³ Si bien no podemos tomar las posiciones allí vertidas bajo el título de «discurso peronista», sí creemos que resulta suficientemente ilustrativo el hecho de que la misma fue editada al año siguiente con el sello oficial por el Ministerio de Educación de la Nación. Por eso, una perspectiva como la de Altamirano (2007: 25), que se respalda únicamente en el discurso del líder para evaluar la 'ideología peronista', nos resulta un tanto limitada, aunque lo creemos un estudio valioso. Con su definición de «tradición inventada», Hobsbawm da en la tecla al extender la cuestión de las tradiciones a toda una serie de símbolos, rituales, etc., que en definitiva escapan o desbordan lo (únicamente) discursivo.

Bernard comienza su conferencia exponiendo sus objetivos: «me propongo hacer con vosotros algunas reflexiones sobre la actualidad de nuestros problemas históricos, sobre las direcciones o corrientes contemporáneas de nuestra historiografía», tarea que se muestra urgente en función de que «en nuestros días los problemas históricos referentes a nuestro pasado, y la interpretación historiográfica de los hechos y personajes que hacen a la evolución nacional [...] encarnan en el ánimo público y trascienden el marco de los comentarios académicos o docentes para proyectarse a la tertulia familiar y callejera» (1950: 70-1). Bernard manifestará constantemente la conciencia de que la historia, en tanto disciplina científica, es también un terreno de disputa política, aunque con su apelación a un «método historiográfico adecuado» desliza el problema hacia una cuestión de contenido. En ese sentido, es importante notar que Bernard no sólo no cuestionará las líneas maestras de la «historia oficial», sino que tampoco pondrá en disputa la cuestión del método, es decir, la politicidad misma del modo en que se hace historia. En efecto, Bernard se reivindica heredero del método de Mitre, método según él aún no superado y al que llama «historia erudita». Más aún, el autor se preocupa por tratar el tema del revisionismo, movimiento historiográfico que «sería torpe desconocer o negar» pero que «para alcanzar su propósito de positiva contribución al esclarecimiento exhaustivo y digno del pretérito, debe desarrollarse dentro de los cánones de la moderna escuela historiográfica inaugurada por Mitre» (Bernard 1950: 79).

El autor avanzará sobre tres tópicos que el revisionismo ha puesto en cuestión. El primero, la «leyenda negra», involucra a la relación de España con América. Frente al desprestigio que ciertos estudios han hecho de la conquista, una rama del revisionismo se ha dedicado a exaltar la misión «pacificadora y evangélica» de la metrópoli colonizadora, visión que Bernard secundará, en línea con el discurso oficial del justicialismo. En segundo lugar, Bernard habla de la «leyenda de Guayaquil», un movimiento revisionista de países vecinos (el autor menciona a Chile y Venezuela) que tendería a desprestigiar la figura de San Martín y a menospreciar la importancia de Argentina en los procesos emancipatorios sudamericanos, basándose en el renunciamiento de Guayaquil. En contraposición, Bernard revaloriza a San Martín como el padre de la liberación americana –por otra parte, en línea con la interpretación mitrista. Por último, el historiador da cuenta de la «leyenda roja», que implica la revaloración de Rosas por parte de cierto sector del revisionismo. Frente a ello –y de manera sintomática, en línea con la difícil relación que establecíamos entre el revisionismo histórico y el peronismo en los dos primeros gobiernos de Perón–, Bernard alegará, sustentándose en el método de Mitre, que aún falta un tiempo prudente

para calificar las acciones de Rosas –a quien no duda en llamar «dictador»–:

[a] nuestro juicio esta corriente revisionista está aún inmadura, en la efervescencia propia de la elaboración [...] [L]a consideramos inmadura desde el punto de vista teórico-práctico de la ciencia historiográfica, porque ya hemos dicho que en nuestro tiempo no puede racionalmente admitirse otra escuela historiográfica que la erudita (1950: 89-90).

3. DEL AÑO DEL LIBERTADOR A LA CAMPAÑA ECHEVERRIANA

De los tres tópicos que Bernard trata nos importa fundamentalmente el segundo (la «leyenda de Guayaquil»), puesto que San Martín es uno de los héroes nacionales más importantes que el justicialismo invocó para su panteón. La línea histórica San Martín-Perón (y no San Martín-Rosas-Perón, de factura posterior) fue cultivada como uno de los pilares de la tradición peronista. Tal fue otra de las operaciones en torno a la reinterpretación del pasado (y, por ende, la reubicación del presente en una línea histórica) con la que el peronismo buscó inventar (se) su tradición. La «Argentina grande» del sueño de San Martín se volvía «realidad efectiva» gracias a la obra del General: en los versos de la famosa marcha campea también la autocomprensión del peronismo como «enigma al fin resuelto» de los imperativos de una hora del mundo que demandaba paz tras la contienda bélica.

La figura de San Martín, decíamos, fue cultivada por el peronismo de manera predilecta. La campaña de 1950, con motivo del aniversario de los 100 años de la muerte del prócer, es uno de los ejemplos más significativos. La campaña estaba asociada a la restauración de símbolos que hacían entroncar al peronismo con la gesta sanmartiniana, realzando, además, su costado ‘militarista’. Tal operación se manifestó en una serie de libros, actos, libelos, artículos, etc., y estaba coronada por la inscripción *1950. Año del Libertador General San Martín*, de carácter obligatorio, en todos los libros a ser editados ese año, ya fueran oficiales, opositores o independientes.

A modo de respuesta al Año del Libertador, el arco opositor intentó recuperar la figura de Echeverría en 1951, con motivo del centenario de la muerte del poeta. Lo que ambas campañas simbolizaban, en definitiva, era el «proceso de agrupamiento de los intelectuales en dos bloques que si bien terminaron de cobrar forma con el ascenso del peronismo al poder, se habían ido constituyendo bajo el impacto de la guerra civil española, la segunda guerra mundial y el golpe de 1943»

(Wasserman 2007: 225). De ese modo, liberales, socialistas y comunistas se apoyaron en un paralelismo sobre el cual forjaron su propio Echeverría: así como éste había tenido que exiliarse del tirano Rosas, ellos debían exiliarse del que tan sólo en unos años habría de ser el «tirano prófugo». José Aricó resalta que la campaña echeverriana fue «una desafiante respuesta de los intelectuales «libres» a las tendencias autoritarias, tradicionalistas y corporativas que denunciaban en la política cultural del régimen peronista» (1988: 174). En definitiva, la apropiación de la figura de Echeverría por parte del arco opositor al gobierno era otro de los modos que adquiría la caracterización del peronismo como «fascismo vernáculo». Tal (in)comprensión del fenómeno peronista se retrotraía a la campaña presidencial, donde el naciente movimiento de masas era colocado como una continuación sin fisuras del gobierno del G. O. U. El arco opositor tildó de «naziperonismo» al proyecto político que disputaba las elecciones que, en general, estuvieron teñidas de una dicotomía que la Unión Democrática se esforzó por explotar, sin éxito: Libertad vs. Fascismo. No era otra cosa que la reedición de la Civilización y la Barbarie. Perón aparecía, así, como una repetición de Rosas, aunque mediado por las experiencias políticas que en Europa habían llegado a su fin como resultado de la guerra. El forzado paralelismo remitía a ambas figuras incesantemente: «[n]uestra dictadura es una mezcla de formas y modelos extranjeros y reedición de vicios y modos de ser criollos. Vivimos horas de restauración rosi-totalitaria» decía el socialista Américo Ghioldi en *Alpargatas y libros en la historia argentina* (citado en Altamirano 2007: 40-1 [1946]).

El paralelismo entre Rosas y Perón entroncaba, en definitiva, con la construcción de una dicotomía de líneas históricas cuya supuesta existencia se prolongaba hasta el presente, «la que iba de la colonia a Rosas y la que iba de Mayo a Caseros» (Wasserman 2007: 226). Echeverría representaba el proyecto de una «verdadera democracia», frente a la presunta demagogia de Rosas. No importaban los dichos de aquel sobre el voto censitario. Perón falseaba, a su vez, la democracia, en dos sentidos: para los liberales, al tergiversar las instituciones de la democracia liberal y representativa, cercenar las libertades individuales, avasallar el sistema tripartito de poderes y los mecanismos de pesos y contrapesos, además de —y fundamentalmente— ‘manipular’ a las masas, que aparecían como un actor heterónomo e irracional. En este punto último estaba de acuerdo la izquierda, que entendía a la (pretendida) democracia peronista como un modo más de la ‘falsa conciencia’: la verdadera democracia estaba aún por realizarse y el peronismo era otro de los tantos lastres del proletariado en su pasaje del en-sí al para-sí.

Dos de los más fervorosos impulsores de la campaña echeverriana fueron Carlos Alberto Erro (1903-1968), quien la presidió y puso en

marcha su organización desde la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), y Héctor P. Agosti (1911-1984) quien, en un banquete organizado en abril de 1952 para celebrar la aparición de su libro en honor al poeta, denominó a esa empresa colectiva como una «campana echeverriana [...] cuya principal virtud era la de revelar las fuerzas morales ocultas que debían guiar a las nuevas generaciones» (Wasserman 2007: 227-8). La campaña contó con numerosos libros y artículos, la mayoría de ellos olvidables, que ensalzaban a la figura del hombre de la generación de 1837 y disputaban la interpretación de la historia argentina al revisionismo histórico, intentando, a un tiempo, intervenir políticamente en el presente. En efecto, uno de los principales lineamientos y objetivos de la campaña fue la intención de «crear un movimiento intelectual que desarrollara críticamente el pensamiento echeverriano para su adaptación al contexto histórico de aquel entonces» (Massholder 2014: 125). Esta búsqueda, como veremos con mayor profundidad más adelante, arraigaba en la necesidad de renovar las prácticas intelectuales de ciertos grupos que veían mermada su capacidad de intervención frente al avance de las políticas culturales del peronismo y el revisionismo histórico.

4. DOS TRAYECTORIAS PERSONALES: CARLOS ASTRADA Y HÉCTOR AGOSTI

El peronismo también hizo su (tímido) intento de devorar a Echeverría e integrarlo a su tradición. En efecto, las lecturas en torno al pensador de la generación de 1837 de Homero Guglielmini (1903-1968) y Carlos Astrada (1894-1970) fueron editadas en 1952 bajo el sello oficial, sobrada cuenta de la reconocida adscripción política de ambos pensadores y su participación destacada en esta primera etapa peronista en el plano de la cultura¹. Si bien ambos filósofos se conocían desde la década de 1920, en que participaron activamente en algunas publicaciones de vanguardia que se inscribían en la estela abierta por la Reforma universitaria y los ideales de la ‘nueva generación’, será en el filo de las

¹ A contrapelo de las posiciones de Astrada y Guglielmini, John William Cooke, diputado durante la campaña echeverriana, ofreció una conferencia en contra de los que lo homenajeaban, acusándolos de europeizantes y antidemocráticos (Massholder 2014: 203; Wasserman 2007: 229). Por su parte, Oreste Popescu (profesor de economía política en la Facultad de Ciencias económicas de Eva Perón de La Plata y en el Instituto Tecnológico del Sur) intentó, en *El pensamiento social y económico de Echeverría* (1954), poner al poeta romántico como precursor de la democracia social, en línea con la doctrina oficialista (Wasserman 2007: 231).

décadas de 1930 y 1940 cuando coincidirán más expresamente, formando parte del heterogéneo grupo intelectual de militancia nacionalista que abogaba por el neutralismo en la guerra como modo de defensa de la soberanía —y que a la postre apoyará al golpe de estado de 1943 y, en líneas generales, al proyecto político comandado por el G. O. U. En relación al peronismo, Guglielmini presidió la Comisión Nacional de Cooperación intelectual en 1946, desde donde publicó el volumen *Argentina en Marcha*, en el que también participó Astrada. Ambos filósofos respondieron a la convocatoria que Perón hizo a los intelectuales en 1947 y participaron de numerosas publicaciones de tendencia oficialista. En 1952, Guglielmini apoyó el plan económico del gobierno desde el Sindicato de Escritores Argentinos y Astrada también escribió una serie de artículos de coyuntura en los que su voz autoral brindaba un marco de inteligibilidad filosófica a los proyectos del gobierno, tales como la reforma constitucional de 1949 y el Primer Congreso Nacional de Filosofía, del mismo año, en el que además tuvo una destacada participación en su organización y desarrollo (David 2004: 202 ss). Asimismo, Astrada pronunció varias conferencias desde la tribuna oficial, siendo la más recordada y citada *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, dictada en la Escuela Naval en 1947, en la que conectaba a la tercera posición con la «esencia argentina», humanista y pacifista, y por añadidura situaba a las Fuerzas Armadas en un lugar subordinado a la política, con la única función de la defensa de la soberanía.

En relación a la figura de Esteban Echeverría, Guglielmini afirma que con él comienza la «instauración de un nacionalismo estético argentino», tal y como reza el subtítulo de su opúsculo, que lleva el nombre del poeta romántico del Plata. Según Guglielmini, Echeverría fue, para nosotros, más que un hombre y una obra, «un acontecimiento» (1952: 9). Embebido de romanticismo francés y alemán, el filósofo de la Generación del '37 comprendió prontamente que «un pueblo no existe mientras no tenga expresión», concibiendo la literatura en su función y despliegue nacional, como «una disciplina que se nutre en sus propias fuentes» (25). Echeverría se constituye, de ese modo, en puntal de una cultura auténticamente nacional, en la que cuajan las posibilidades de desarrollo y autocomprensión de nuestro pueblo: «¿[q]ué será de nosotros, si no aprendemos a expresar lo que somos? Estaremos expuestos a los cantos de sirena que nos vienen desde lejanas orillas» (1952: 26)¹. Finalmente, Guglielmini conecta el mensaje echeverriano con la labor cultural del gobierno justicialista, al evocar los

¹ Con igual sentido, la imagen de la sirena es también cara a Carlos Astrada (1948: 38).

pasajes abocados al cultivo de «nuestra formación espiritual autóctona» de «la Constitución Nacional que nos rige» y de la Ley Universitaria promovida por el peronismo (1952: 26).

También en Carlos Astrada la pregunta por Echeverría era la pregunta más amplia por la Nación, indagación que su propio devenir intelectual recorría desde hacía por lo menos 15 años, y que encontrará un punto álgido durante el primer peronismo, con la publicación de *El mito gaucho* (1948), intento de ontología nacional que guardaba no pocos puntos en común con las imágenes y figuras que el peronismo había echado a andar y que el revisionismo ‘popular’ defendía (v. gr. el tema de la «Argentina popular y auténtica» frente a la oligárquica, extranjerizante y desertora de su destino), pero que, sin embargo, no podría reducirse al texto de un mero ‘ideólogo’. Si bien la presencia de Astrada en el peronismo en el plano de la cultura es innegable —y puede especularse quizás sin demasiado temor a equivocarse que intentó ser una línea rectora del plano ideológico del peronismo—, su labor filosófica no puede reducirse sin más a la de un ‘legitimador’ del justicialismo. El peronismo, creemos, conmocionó de raíz su labor vital, en él advirtió las posibilidades de redención humana —como antes había sido la Revolución Rusa y más tarde sería la Revolución China— y a él se encolumnó desde el lugar que le estaba dado existencialmente, por temperamento y temple anímico, en función de una serie de ‘afinidades electivas’ con su pensamiento y aspiraciones que el movimiento desplegaba¹. En otras palabras, la apropiación del poeta romántico respondía, también, a una trayectoria filosófico-política propia.

Esteban Echeverría había sido, para Astrada, expresión del «espíritu de Mayo», como también lo había sido San Martín, espíritu cuyo mensaje «porvenirista» estaba recogido en el *Martín Fierro*, poema épico que expresa nuestro mito nacional. Volver a la fuente repuesta de ese mito implicaba una conciencia de nuestro ser nacional, labor que Echeverría había entendido sobradamente. En palabras del propio Astrada, Echeverría y el resto de la «Joven Generación Argentina», a través del romanticismo, habían aportado a la cultura argentina

la comprensión y valoración de lo peculiarmente nuestro y vernáculo, de los gérmenes latentes en la entraña popular, cuyo despliegue y eclosión nos haría encontrar el camino hacia una

¹ En ese sentido, el propio *El mito gaucho* (1948) es el desarrollo de preocupaciones que comenzaron desde, por lo menos, 1934, en su ensayo «La existencia pampeana». Los textos de Carlos Astrada de este período en su conexión con el peronismo nos hablan, fundamentalmente, de las ‘posibilidades’ que él entreveía en tal proyecto político.

cultura nacional que recogiese y acendrase nuestras esencias históricas, que diese adecuada expresión a nuestras posibilidades de vida espiritual y a su afán de acceder a la universalidad (Astrada 1952b: 10).

Esta conexión de lo particular con lo universal era uno de los elementos valorados por la propia cosmovisión filosófico-política de Astrada: la accesoión a la humanidad —la universalidad— se realiza a partir de la afirmación del sí mismo en la particularidad nacional: no se es hombre si no se está arraigado a un sustrato telúrico, vital y anímico propio¹.

Además de su labor intelectual en la formación de una literatura y cultura vernáculas, capaces de dotar de conciencia de sí al pueblo en sus particularidades y posibilidades históricas, la figura de Echeverría merecía un reconocimiento en sí misma, en tanto que su vida, «vacuada en el molde de la ejemplaridad» (Astrada 1952b: 28), permitía una remisión constante de su legado a las generaciones venideras. La consideración de Echeverría en tanto «ejemplo» se enmarca en los desarrollos astradianos en torno al «personalismo ético» y los «modelos personales valiosos» (Astrada 1950). Por esa vía es que opera, asimismo, su recuperación de la figura de San Martín. En un artículo publicado en 1951 en la revista *Logos*, Astrada avanzaba sus desarrollos en torno a la figura arquetípica del Gran Capitán, de quien pretendía establecer un modelo ético. La operación, que en líneas generales no se aparta demasiado de la tradición intelectual del ‘culto de los héroes’, matizada por la axiología scheleriana, ponía también a San Martín y su máxima en la estela abierta por *El mito gaucho*: el «serás lo que hay que ser, sino, eres nada» se traducía en imperativo del ser argentino de resonancias pindáricas —«llega a ser el que eres». Con ello, el acatamiento del destino como máximo índice de libertad continuaba las reflexiones abiertas en torno a la «fidelidad al *karma* pampeano» (Astrada 1948: 110, cursivas en el original). Sólo así podría asentarse, para Astrada, una «verdadera» comunidad argentina.

Por otra parte, de entre los libros que trabajaron la figura de Echeverría en el arco opositor se destacó el de Héctor P. Agosti, intelectual orgánico del Partido Comunista y que, sin embargo, llega a posiciones distintas a las de muchos de sus contemporáneos al leer a Echeverría con los anteojos gramscianos. El libro de Agosti, como la mayoría de los libros de la campaña echeverriana, se preocupa por deslegitimar tanto al peronismo como al revisionismo histórico hispanista, al que

¹ Se trata de uno de los puntos medulares del «humanismo de la libertad» astradiano, nombre con el que sintetiza su cosmovisión filosófico-política de madurez.

califica de contrarrevolucionario (Massholder 2014: 128). Asimismo, sus tratamientos componían una búsqueda por desmarcarse de la tradición liberal, en la que se afincaba la historiografía comunista. Tomar a Echeverría era también, al interior del partido, operar sobre la interpretación del pasado nacional, intentando atemperar, al mismo tiempo, el pesado lastre de un aparato ideológico-político anquilosado y vicario de Moscú. Aunque Agosti continuara citando a Stalin –los costos, quizás, de mantenerse orgánico–, la adopción de fórmulas nacionales permitía el entronque con un autor que, se argumentaba, ‘ya había pensado’ en el destino nacional en clave socialista. A tal respecto, Michael Löwy reconoce que la apropiación de Gramsci por parte del autor argentino responde a un intento por «renovar la cultura del comunismo argentino utilizando el marxismo occidental, pero sin romper los límites de la “ortodoxia” stalinista-soviética» (Löwy 2000: 12).

En los años anteriores, Agosti había compartido las caracterizaciones generales del PC con respecto al peronismo. En 1945, en un artículo que pretendía ser un embate contra el revisionismo histórico a la par que un reclamo de una cultura comunista para el esclarecimiento y elevación de la vida política y social de las masas, Agosti advertía sobre los peligros de la avanzada del «nazirrosismo» en el plano de la cultura (Massholder 2014: 77). Con la victoria del peronismo en las urnas, ese tipo de caracterizaciones fueron borradas de los documentos del PC y, en general, de la jerga de sus intelectuales, por lo menos hasta la reforma constitucional de 1949, que fue vista como una proyección fascista (Altamirano 2007: 41). De ese momento en adelante, Agosti se preocupará por comprender al peronismo en tanto la expresión de una movilización de masas que, una vez puesta en marcha, difícilmente pudiera ser frenada. De lo que se trataba, entonces, era de disputar la dirección y el sentido histórico del ascenso de las masas en la vida política argentina.

El *Echeverría* de Agosti no tiene rastros de aquella homologación que se cultivara en tiempos del G. O. U. y de la Unión Democrática, antes bien, las críticas al rosismo –que puede leerse como una analogía del peronismo– tienen que ver con cuestiones que hacen al quehacer político-filosófico comunista. Así, el caudillo no habría sido sino un demagogo manipulador de las masas, portador de un realismo político puramente pragmático y distorsionador, que había sumido al pueblo en la incultura (Agosti 1951: 24-5). La educación política y la promoción de la cultura se volvían, entonces, elementos fundamentales para el acceso del pueblo a la conciencia de sí, algo que el propio Echeverría habría vislumbrado.

Sin embargo, tal y como demuestra Alexia Massholder en su estudio de la figura del intelectual cominista, la reivindicación de Echeverría

respondía, en Agosti, también a un itinerario intelectual personal, que se remonta hasta, por lo menos, 1936 (Massholder 2014: 121 ss). Heredero del espíritu de Mayo (como para Astrada), la figura de Esteban Echeverría le permitió a Agosti el despliegue de una serie de tópicos urgentes para el quehacer político comunista: la relación entre intelectuales y masa; la función rectora del partido; el acento puesto en las particularidades nacionales del proceso emancipatorio; la importancia de la cultura y de las condiciones subjetivas en el devenir revolucionario del sujeto político destinado a establecer las bases de un nuevo orden, el proletariado. Se trata, evidentemente, de una serie de tópicos gramscianos, que Agosti retrotrae al pensamiento de Echeverría y que, si bien los ha tratado con anterioridad –por influjo de Ingenieros y Ponce, fundamentalmente, como señala Massholder (2014: 136)–, el pensamiento del revolucionario sardo le brindará un lenguaje particular a través del cual codificará sus propias preocupaciones:

El carácter nacional-popular de la inteligencia es sin disputa la primera condición de toda clase revolucionaria. Una revolución es auténticamente revolucionaria, cuando las formas de poder manifestadas por la dictadura política se transforman sutilmente en las formas de predominio, manifestadas por la hegemonía ideológica en la sociedad civil; lo cual equivale a decir que una revolución lo es verdaderamente cuando el traspaso de poder a nuevas clases sociales procura modificaciones sensibles y mensurables en la conciencia de los hombres. Por lo mismo están forzadas las clases revolucionarias a fraguar sus propias élites intelectuales como avanzadas precisas de dicha hegemonía ideológica en la sociedad civil, y podríamos pensar que buena parte del descalabro de la revolución argentina, como hecho de conciencia está ocasionado por el abandono de aquella doctrina echeverriana, por una deserción culpable de la inteligencia frente a las necesidades de nuestro ser nacional, por la declinación definitiva de una clase social que se suicidaba con temblorosa mano mientras cubría de errantes sombras la vasta soledad nacional (Agosti 1951:144).

La cultura era entendida por Agosti como un factor alojado en la base de las posibilidades de un proceso revolucionario. En ese sentido, la cultura era, a la vez, tanto un instrumento –pues la lucha por la transformación de la sociedad acaecía tanto en el plano de las representaciones, la superestructura, como en el de la lucha económica o infraestructura, permitiendo la creación anticipada de una trama de sentidos capaces de contribuir a revolucionar el orden de cosas existente –como un producto– pues el sujeto político revolucionario debía darse una cultura novedosa y propia en el proceso emancipatorio (Massholder

2014: 163). Estos desarrollos, a un tiempo que revaloraban las condiciones subjetivas —en cierto sentido, la indagación en torno a la «hegemonía» en Gramsci—, también remitían a la siempre urgente pregunta por el rol de los intelectuales en la lucha por un nuevo orden, cuestión que a Agosti preocupaba especialmente, aún en términos personales. La tarea de transformación cultural y el rol central asignado a los intelectuales, finalmente, tenían como corolario la centralidad del Partido en la dirección del proceso revolucionario y la construcción de una hegemonía proletaria, la contribución a la elevación de las masas en su acceso a la cultura política y la conciencia de sí (Massholder 2014: 159).

La transformación cultural, por añadidura, debía darse —siguiendo a Echeverría —en los marcos nacionales y, más aún, «nacional-populares», según el concepto gramsciano, lo que se enmarcaba en la necesidad más amplia de poder pensar la relación entre lo local y lo universal. Al igual que para Carlos Astrada, esta relación dialéctica era un punto fundamental del quehacer teórico de Agosti; ambos reconocían a Echeverría como un pensador nacional que, al recorrer la senda de un pensamiento propio, había vislumbrado esas cuestiones como intuiciones geniales que debían retomarse y ampliarse. Así, citando al poeta romántico del Plata, Agosti establecía que «[e]l mundo de nuestra vida intelectual será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones, y el otro en las entrañas de nuestra sociedad» (Agosti 1951: 192). El paralelismo, sin embargo, no debe hacernos perder de vista que el *télos* de la acción política de ambos pensadores es, por estos años, divergente, pues se funda en una distinta concepción de la sociedad del futuro. Aunque en varios textos afirme la necesidad de trascender el capitalismo «deshumanizante», frente al comunismo militante de Agosti la imagen del nuevo orden será, para Astrada, la de una integral democracia de los bienes y una aristocracia del espíritu (1949: 12), posibilitadas por el rescate del hombre de sus múltiples enajenaciones. El sujeto político de tal transformación no es otro que el pueblo, fundado en la cooperación entre las clases, en línea con el imaginario del peronismo (1952a: 188). Habrá que esperar varios años para poder homologar más acabadamente las posiciones de ambos pensadores, cuando Astrada haya virado definitivamente al marxismo.

5. CONSIDERACIONES FINALES

La radicalizada polarización entre el arco opositor y el justicialista —pero también, en lo que compete a este trabajo, a las diversas tendencias nacionalistas que, como las nucleadas en el revisionismo histórico,

apoyaron al gobierno de Perón aún sin tener una relación unívoca con él— tendió a opacar divergencias y disputas internas que sólo salieron a la luz tras el golpe de Estado de 1955 y que, entrelazadas con una serie de cambios en el panorama político y cultural local e internacional y la irrupción en la vida pública de jóvenes intelectuales, terminarían por producir nuevos posicionamientos (Wasserman 2007: 225-6). En los años posteriores al derrocamiento de Perón, la izquierda —en sentido amplio— ensayará un intento cada vez más importante por tratar la cuestión nacional de manera sistemática, buscando puntos de acercamiento con las masas peronistas y los sectores radicalizados del movimiento proscrito, posiciones que Agosti —aunque no sólo él— de algún modo ya había prefigurado. Por contraposición, la oposición liberal rechazará todo intento por comprender al fenómeno peronista: muchos de sus cuadros intelectuales, de hecho, serán partidarios y defensores de la (autodenominada) Revolución Libertadora.

Agosti se ocupó de posiciones como las de Astrada tempranamente. Además de una serie de críticas a la «metafísica telúrica nacional» que realizará en *Nación y cultura* (1959), en 1953, en una reseña a un libro del autor cordobés publicado el año anterior, *La revolución existencialista*, el pensador comunista criticaba duramente lo que entendía como un ‘subjektivismo’ del existencialismo (tendencia filosófica en la que Astrada incluía su pensamiento) nunca del todo sintetizable con las posiciones científicas y ‘objetivas’ del marxismo, tarea que Astrada habría intentado sin éxito. En parte esto respondía al lugar que Agosti ocupaba en tanto intelectual que, por más que sostuviera no pocas veces posiciones propias —el *Echeverría* es ejemplar al respecto, pero también numerosas críticas al determinismo, el positivismo ‘marxista’ y el mecanicismo ‘ortodoxo’, en línea con la filosofía de la *praxis* gramsciana (Kohan 2000: 181)—, no dejó de ser nunca, sin embargo, un hombre de Partido. La reseña crítica finalizaba, empero, con una invitación al filósofo —identificado por esos años con el peronismo, por más que hiciera gala de autonomía intelectual— a estrechar el vínculo con el comunismo, reconociendo un horizonte común de expectativas.

Tras el golpe de estado de 1955, Astrada renegó del peronismo y fue avanzando cada vez más hacia un marxismo telúrico, que reconocía en la experiencia maoísta —agotadas ya las posibilidades redentoras de la URSS, entregada a una «coexistencia pacífica» cómoda y servil— una luz rectora para el advenimiento del nuevo mundo. El diálogo entre el existencialismo heideggeriano y el hegelo-marxismo fue una empresa a la que Astrada se abocó hasta el fin de sus días. No volvió a ser parte orgánica de ningún partido o colectivo político significativo, su trayectoria intelectual continuó la senda de su autenticidad, asumiendo su

función de hombre público y político a través de numerosas intervenciones y participaciones en periódicos y revistas culturales y políticas, además de en una numerosa serie de libros, siempre polémicos.

Agosti profundizará sus indagaciones en torno a la cultura nacional-popular. Sin embargo, la Revolución Cubana de 1959 —que recibió sus tempranas simpatías, como también las de Carlos Astrada— terminará por trastocar todo el andamiaje cultural del marxismo latinoamericano (Kohan 2000: 179), iniciando un proceso por el cual el Partido comunista perdería eventualmente la posición de único portador legítimo de la avanzada revolucionaria. Ello repercutirá en la labor de Agosti en tanto intelectual, que no contará con la relativa autonomía que había logrado cultivar hasta entonces (Kohan 2000: 189). Agosti, sin embargo, elegirá quedarse en el Partido —a diferencia, por ejemplo, de Aricó y el resto de los ‘gramscianos de *Pasado y Presente*’.

A pesar de las diferencias apuntadas —como si de dos caras de una moneda se tratase—, tanto en su figura como en la de Astrada vislumbramos rasgos trágicos, que hacen a la pregunta siempre compleja y esquiva del rol de los intelectuales en la transformación de la sociedad, en dirección hacia un orden de nuevo tipo en que el hombre por fin pueda reencontrarse consigo mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTI, Héctor P. (1951). *Echeverría*. Buenos Aires: Futuro.
- AGOSTI, Héctor. P. (1953). «¿Marxismo existencialista?». *Cuadernos de Cultura*, n. 13, octubre de 1953.
- ALTAMIRANO, Carlos (2007). «Capítulo I: La era social». En *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé.
- ARICÓ, José María (1988). «Apéndice 2. Sobre la campaña de recordación echeverriana». En *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- ASTRADA, Carlos (1948). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.
- ASTRADA, Carlos (1949). «El hombre del nuevo *ethos* y el marxismo». *Sexto Continente*, 1, pp. 9-12.
- ASTRADA, Carlos (1950). «Los modelos personales y la hipóstasis del valor». En *Ensayos Filosóficos* (1963). Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur: Bahía Blanca.
- ASTRADA, Carlos (1951). «La máxima sanmartiniana y el destino argentino». *Logos*, 6, n. 9.
- ASTRADA, Carlos (1952a). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Nuevo Destino.
- ASTRADA, Carlos (1952b). *El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación. Dirección General de Cultura.
- BERNARD, Tomás (1950). «La historiografía. La crónica. La historia erudita. El ensayo». En *Primer ciclo anual de conferencias. Organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación en el Salón Mitre* (1950). Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, Subsecretaría de Cultura, vol. I, serie III, n. 4.
- BORGES, Jorge Luis (1956). «Tema del traidor y del héroe». En *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé [1944].
- DAVID, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- GUGLIELMINI, Homero (1952). *Esteban Echeverría: Instauración de un nacionalismo estético argentino*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación / Dirección General de Cultura.
- HOBBSBAWM, Eric (2002). «Introducción: la invención de la tradición». *La invención de la tradición*. Ed. de Eric Hobsbawm y Terence Ranger. Barcelona: Crítica.
- KOHAN, Néstor (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.

- LÖWY, Michael (2000). «Prólogo». En *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Ed. de Néstor Kohan. Buenos Aires: Biblos.
- MASSHOLDER, Alexia (2014). «Originalidad intelectual y marginalidad política (1945-1950)» y «La llegada de Gramsci y la recuperación del espacio intelectual». En *El partido comunista y sus intelectuales: pensamiento y acción de Héctor P. Agosti*. Ed. de Alexia Massholder. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- PALTI, Elías (2006). *La nación como problema. Los historiadores y la «cuestión nacional»*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PERÓN, Eva (2004). «Clases en la Escuela Superior Peronista, año 1951 [Historia del peronismo]». En *Clases y escritos completos (1946-1952) Tomo III*. Buenos Aires: s/d.
- PERÓN, Juan Domingo (1949). «Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón» [«La comunidad organizada»]. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (1950). Ed. de A. A. V. V. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, tomo I.
- PRESTÍA, Martín (2017). «La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de *La comunidad organizada*». En *Perón. Una filosofía política (del GOU al Kirchnerismo)*. Ed. de J. Giani. Buenos Aires: Paso de los Libres, pp. 169-181.
- WASSERMAN, Fabio (2007). «¿Sombras nada más? La campaña echeverriana de 1951». En *El peronismo clásico (1945-1955). Descamisados, gorilas y contreras*. Ed. de Guillermo Korn. Buenos Aires: Paradiso 2007.

SOBRE EL AUTOR

Martín Prestía es licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, maestrando en Ciencia Política en etapa de tesis por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín y doctorando por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor Adjunto en la materia Ciencia Política de la carrera homónima de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales y docente en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Es becario interno doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus temas de investigación son la filosofía política moderna, la teología política, y la filosofía argentina del siglo XX. Su tesis de Maestría versa sobre la filosofía ético-política de juventud de Carlos Astrada.