

## La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920

The Young Philosophical Avant-garde in Argentina in the 1920s

Marcelo Velarde Cañazares<sup>1</sup>

### Resumen

La vanguardia filosófica de la “nueva generación” argentina de la década de 1920 no ha sido objeto, como tal, de investigaciones precedentes, y el artículo comienza con una discusión al respecto. Se traza luego un panorama de las disputas ideológicas de la época, especialmente en *Inicial*, la revista donde mejor se expresó esa vanguardia filosófica. Las restantes secciones del artículo se abocan a sus filósofos más representativos: Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Carlos Astrada y Ángel Vassallo. Se cotejan sus conceptos sobre la crisis de Occidente y la misión histórica de la nueva generación. Pero el espiritualismo y el vitalismo característicos de sus planteos se observan luego también en sus críticas al tomismo y al positivismo, así como en sus reivindicaciones sobre la integralidad del espíritu, y en otras cuestiones metafísicas y políticas. Se señalan, finalmente, las principales direcciones posibles para más amplias investigaciones.

**Palabras clave:** Vanguardia; Década de 1920; Espiritualismo; Vitalismo; Filosofía argentina.

### Abstract

The philosophical avant-garde of the Argentinean “new generation” in the 1920s is not as such subject of preceding research, and the paper begins with a discussion on this matter. An overview of the ideological disputes at the time is then outlined, especially concerning *Inicial*, the journal in which that avant-garde better expressed itself. The next sections of the paper deal with its most representatives philosophers: Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Carlos Astrada and Ángel Vassallo. Their concepts are compared with regard to the crisis of the West and the historical mission of the new generation. But their approaches' characteristic spiritualism and vitalism can then also be noticed in their criticism of Thomism and positivism, as well as in their claims about the integrality of spirit, and in other metaphysical and political questions. Finally the main possible directions for further research are pointed out.

**Keywords:** Avant-garde; 1920s; Spiritualism; Vitalism; Argentinean Philosophy.

1 Doctor en Filosofía (Université Paris 8 y Universidad Nacional de Lanús, Argentina). Profesor en el I.S.P. Joaquín V. González, Buenos Aires. <m\_a\_velarde@yahoo.com.ar>

## Introducción

Inmersos en el clima de crisis cultural y de imperiosa renovación ideológica que suscitaron los acontecimientos inaugurales del siglo XX a nivel mundial y nacional, hubo en la Argentina de la década de 1920 jóvenes vanguardistas con esta visión: Occidente está en crisis, y nosotros, huérfanos de maestros, pero portadores de la nueva sensibilidad, asumiremos heroicamente el relevo de la conducción espiritual. Los movimientos vanguardistas de la época, entre cuyos escritores luego célebres hallamos a Jorge L. Borges, Oliverio Girondo, Roberto Arlt o Ricardo Molinari, y que se expresaron a través de revistas tales como *Martín Fierro*, *Inicial*, *Proa* o *Claridad*, han sido objeto de muchos estudios. Persistió, sin embargo, un vacío de investigación que aquí procuro salvar sucintamente, y que concierne sobre todo a *Inicial*. En efecto, esta revista, integralmente reeditada hace diez años en un volumen único (*Inicial* 2004), fue la tribuna más representativa de los debates en torno de aquella visión de la auto-proclamada “nueva generación”. Sin embargo, las cuestiones políticas y literarias de los movimientos de vanguardia acapararon la atención de los investigadores, mientras que las intervenciones filosóficas en esos mismos debates quedaron relegadas. Es lo que ocurre incluso en los estudios que Fernando Rodríguez (1995a, 1995b, 2004) dedicó a *Inicial*. Más aun, de nada sirvió que, algún tiempo antes, Jorge Dotti sugiriera –“con suma prudencia”, aclaraba– que fue justamente en torno de *Inicial* donde tuvo lugar “nuestro primer vanguardismo filosófico” (1992, 217). Porque magras y nulas podían ser, a fin de cuentas, las incidencias de esta postulación aparentemente pionera pero viciada en su sentido y muy sesgada en su prudencia, según veremos más adelante.

Dado entonces que la tendencia indicada se mantuvo, hasta ahora no hubo, según pude corroborar, trabajos dedicados a cotejar e interpretar los escritos de los filósofos de la joven vanguardia argentina de la década de 1920 en cuanto tales. De ahí que el presente artículo solo pretenda ofrecer la síntesis de un primer avance sobre un terreno inexplorado desde esa perspectiva. Centrándonos en sus principales exponentes, a quienes mencionaremos desde ya por orden de mayor a menor protagonismo como

filósofos vanguardistas, presentaremos los conceptos más importantes que hallamos en los escritos juveniles de Miguel Ángel Virasoro (1900–1966), Vicente Fatone (1903–1962), Carlos Astrada (1894–1970) y Ángel Vassallo (1902–1978). Más adelante, tras presentar la revista *Inicial*, nos detendremos en los criterios según los cuales esos cuatro filósofos conformaron el núcleo de dicha vanguardia filosófica. Pero, por lo pronto, sus solos nombres, bien conocidos de quien tenga un panorama de la filosofía argentina del siglo XX, nos inducen a decir algo más sobre la carencia de antecedentes específicos de esta investigación.

Por el lado de cierta línea de “historia intelectual” muy interesada en la ensayística política y sociológica, así como en movimientos de vanguardia, pero que se ha caracterizado por desdeñar la escritura filosófica argentina, la cuestión se aclara sin dificultades. Desde esa óptica, no pocas veces la filosofía local aparece como un ejercicio defectivo o subsidiario del pensamiento, ya sea por falta de autonomía y originalidad respecto de la tradición europea canónica, o bien por no expresar sino la vacua sublimación teórica de programas frustrados de acción política. La referida carencia de antecedentes resulta más llamativa, en cambio, en la preferentemente llamada “historia de las ideas latinoamericanas”, donde la filosofía tiene un lugar preponderante, pero donde, inversamente, y a pesar de su progresiva diferenciación respecto de la historia de la filosofía a la manera clásica, la noción de “vanguardia” parece haber quedado acotada al ámbito artístico y literario. Simplificando el contraste entre ambas tradiciones de investigación, el concepto mismo de vanguardia filosófica sería, en el ámbito local, el tercero excluido de una disyuntiva implícita: o vanguardia, o filosofía. Precisando términos, y dejando a la vez indeterminadas las coordenadas de tiempo y lugar, no parece difícil aceptar la existencia de concepciones filosóficas –incluidas las de carácter conservador– acerca de las vanguardias. Yendo un poco más allá, sería admisible hablar también de filosofías *comprometidas con* ciertas vanguardias artísticas y literarias, aunque no por eso fuesen ellas concepciones teóricas de avanzada. Pero en cuanto volvemos a situarnos en la Argentina, nada de esto es evidente. La expresión de Dotti, “vanguardismo filosófico”, tendría el último sentido apuntado, aunque supe- ditada en su caso a parámetros academicistas: el vanguardismo en cuestión

habría tenido el mérito de estimular la profesionalización de la actividad filosófica en la Argentina, pero justamente por eso, en su todavía turbulenta falta de rigor respecto de cánones europeos, como un fenómeno a la vez él mismo más bien de retaguardia. En el presente trabajo, en cambio, propiciaremos el concepto de vanguardia filosófica, entendiendo que se trata de filosofías de vanguardia, y posponiendo una discusión detallada sobre su legitimidad en estudios históricos, pero ofreciendo una muestra preliminar de su pertinencia y fecundidad en un contexto determinado.

La carencia de antecedentes de este trabajo podría atribuirse también en algún grado, y más concretamente, a disfunciones en el empleo de la categoría de “generación de 1925” acuñada por Diego Pró (1965, 35–39). En primer lugar, porque esta categoría comprende, junto a los cuatro filósofos mencionados, a decenas de otros con muy diversas orientaciones, desde las cuales se pierden además un poco de vista los problemas que preocuparon al grupo vanguardista en particular. En segundo lugar, porque si bien Pró indicó con acierto la fecha en torno de la cual aparecen los primeros ensayos de la mayor parte de los autores de esa generación, los pocos estudiosos de los mismos suelen abordar sus obras posteriores, con frecuencia de manera panorámica, o bien exponiendo muy individualmente las ideas de alguno de ellos, cuando no descuidando, además del contexto colectivo, la gestación y la historicidad de tales ideas, así como los problemas a los que procuraban responder. Estas disfunciones no bastan, sin embargo, para desacreditar por completo el uso de la categoría de “generación de 1925”, ni desmerecen el valioso trabajo de Pró. Pero dado que ya él mismo nos prevenía de las limitaciones de su propuesta metodológica (Pró, D. 1965, 17), y dado que ésta se inspira en la teoría de las generaciones desarrollada por José Ortega y Gasset, conviene observar que las críticas que se han esgrimido contra este tipo de periodización no afectan al enfoque ensayado en el presente artículo. Ante todo, porque aquí no se pretende resolver el intrincado problema de la periodización de la filosofía argentina. En segundo lugar, porque al hablar de “nueva generación” no procuro sino mostrar las virtudes, para una mejor comprensión de la filosofía argentina de esos años veinte, de un recorte generacional atravesado a la vez por un fenómeno cultural, no solo según una mirada

metódica retrospectiva, sino como categoría refrendada por la auto-imagen de sus protagonistas. En efecto, “la nueva generación”, expresión que, con la irrupción del movimiento reformista universitario, se difunde con fuerza desde 1918, en alusión sobre todo a los jóvenes que militaban de un modo u otro por una profunda renovación de la cultura, la ética y la política, es la divisa asumida por los miembros de *Inicial*, explícitamente subtitulada: *Revista de la nueva generación*. Esta designación nos permite así acotar un grupo de jóvenes no exclusivamente filosófico pero bien identificable por inquietudes intelectuales e ideales compartidos, además de situado en tiempo y lugar: en la década de 1920, en Buenos Aires. En ese marco cabe comprender y apreciar no solamente las posiciones a veces tan dispares de sus integrantes en general frente a las preocupaciones comunes, sino también y más específicamente las concepciones de sus filósofos.

Como pusieron en evidencia numerosos trabajos, es imposible subestimar los papeles decisivos que desde el decanato y la cátedra cumplieron especialmente Alejandro Korn y Coriolano Alberini en la devaluación del positivismo, ya desde antes de la Reforma Universitaria. Pero se pasaron por alto las alternativas vitalistas, espiritualistas e historicistas que mientras tanto le opusieron al positivismo aquellos jóvenes de la nueva generación, tan atentos a lo que percibían como un reto histórico propio. El contraste nos permite así formular un par de sugerencias adicionales a lo dicho para explicarnos la falta de trabajos previos sobre nuestro tema: en alguna medida, acaso estas alternativas fueron relegadas por presumírselas inmaduras o meramente emuladoras, y porque sus autores no gozaban todavía del predicamento que otorgan las cátedras universitarias. En definitiva, apenas si se reparó en lo siguiente: los jóvenes más destacados de la vanguardia filosófica de entonces son los mismos que años después –a diferencia de los que siguieron las vías más aquietadas de la fenomenología, o las más tradicionales del neotomismo– darán las mayores pruebas de lucidez, sensibilidad crítica y audacia para asumir, ponderar y reformular en la Argentina las acuciantes cuestiones metafísicas y éticas que el existencialismo pondría en el tapete de encendidas polémicas. En efecto, esto no parece casual; aun cuando no nos dejemos llevar por una identificación simplemente retrospectiva de Virasoro, Fatone, Astrada y Vassallo como los

principales filósofos también de aquella vanguardia. Pero la afinidad es sugerente, y tendría al menos un relativo valor confirmatorio de los criterios que nos llevan, según veremos, a una identificación razonable del núcleo vanguardista. Porque lo cierto es que el gran denominador común a esa vanguardia y al existencialismo (en su acepción amplia) está justamente en la necesidad de un pensar situado, aventurado y precursor, a tono con los desafíos de los tiempos.

### **La vanguardia de *Inicial* en su contexto**

No podemos detenernos en un cuadro general de la filosofía en la Argentina de la época, ni en un recuento de los movimientos de vanguardia. Pero señalemos, sin olvidar excepciones notables como la de Ricardo Güiraldes y la de Macedonio Fernández en especial –colaborador en *Martín Fierro*, miembro fundador de *Proa* y de *Oral* (Muñoz, M. 2004)–, que las revistas vanguardistas eran producidas básicamente por intelectuales veinteañeros, muchos de ellos estudiantes. En mayor o menor grado, estas revistas escudriñaban y acentuaban los vínculos entre literatura y política, haciendo suya una reciente tendencia francesa desencadenada por el emblemático caso Dreyfus (Ferreira, F. 2004, 456). Pero en una agitación de ideas que desbordaba la oposición entre los grupos de Florida y de Boedo sobre arte puro o arte comprometido, al tiempo que la democracia parlamentaria padecía de un desprestigio creciente, no faltaban divergencias, mixturas y vuelcos ideológicos. El fascismo, por ejemplo, despertó simpatías motivadas, sin embargo, por ópticas dispares: mientras que unos lo veían como un avance popular en línea con la revolución soviética, otros –en especial aunque no solamente entre los católicos– lo apreciaban, muy por el contrario, como la vía restauradora del orden frente al materialismo y al mercantilismo. Lo que nadie ponía en duda era que a ellos, los jóvenes, correspondía clarificar los vertiginosos cambios del mundo y marcar el rumbo; y las revistas con algún grado de vanguardismo estético-político funcionaron precisamente como espacios de discusión (Beigel, F. 2004, 450).

Las fluctuaciones y los debates ideológicos fueron particularmente notorios en *Inicial*, que apareció en 1923 con el propósito de conquistar

plena autonomía respecto de otras tribunas como *Nosotros*, *Verbum*, e incluso la coetánea *Valoraciones*. Más aun, la revista entra en escena bajo el signo de una ruptura total: “*Inicial* está contra todo el mundo conocido, menos contra sí mismo” (Lafleur *et al.* 2006, 96). Aunque a la vez, este gesto fundacional sería la radicalización de una disposición previa, pues como bien observa Rodríguez (2004, 9): “No hay duda de que *Inicial* es una revista nacida de la entraña misma de la Reforma Universitaria [...]. Unos y otros, hombres de letras, filósofos, ensayistas y reformistas, traman a través de esta experiencia de militancia político-cultural un verdadero ‘frente estético-ideológico de la nueva generación’”. Rodríguez (2004, 11) recuerda, además, que para Beatriz Sarlo, con la aparición de *Inicial* la vanguardia literaria argentina deja de ser un vacío virtual sin forma. Y no menos debió decirse de la vanguardia filosófica que se fraguó igualmente en *Inicial* y que, lejos de naufragar en el vacío de un mero antipositivismo, tuvo bastante mayor riqueza que la sospechada por Dotti. Pero por lo pronto notemos que estaría fuera de duda el lugar decisivo que ocupó esa revista en la vanguardia de la nueva generación argentina.

Cabe distinguir dos etapas de *Inicial*. El giro está dado por la ruptura entre dos de sus fundadores, Homero Mario Guglielmini y Brandán Caraffa, en 1924, cuando éste acusó al primero de propiciar una revista racista y ultranacionalista, y llegó a publicar, junto a otros compañeros, un número paralelo de *Inicial*. Pero Guglielmini mantuvo el liderazgo, y la revista adquirió, sin embargo, una tendencia más socialista y americanista, con ciertas esperanzas democráticas en la Revolución Rusa, y tomando distancia del antisemitismo que se observara, en efecto, en algunas colaboraciones precedentes. De ahí que si en la primera etapa, y ya con disposición más bien contestataria, el fascismo había sido visto en general con buenos ojos, en la segunda etapa se pasó a rechazarlo como una ideología reaccionaria. Siempre hubo divergencias entre sus colaboradores, y la evolución general de *Inicial* exhibe gestos de desorden, combate y aventura que de algún modo eran para ellos rasgos definitorios de la vanguardia misma como “laboratorio de ideas”. Pero si en sus primeros números se destaca un cóctel de futurismo italiano, vitalismo e irracionalismo, en su segunda etapa, en cambio, la revista adopta perfiles más teóricos y espiritualistas, dando lugar

así a reservas críticas hacia al futurismo y hacia pensadores predilectos como Bergson o Spengler. Y es entonces cuando aparece la gran mayoría de los textos de nuestros filósofos.

Al menos para el vanguardismo de *Inicial* es acertada la afirmación de José Luis Romero (1965, 118) sobre el reformismo en tanto que movimiento de insurrección alentado por “cierto sentimiento de superioridad que lo mostró como nacido de una nueva *élite* del espíritu”. En tal sentido, no obstante el aprecio general que los estudiantes tributaron a Korn como primer decano reformista, y si bien la Reforma contó también con la militancia de otros prestigiosos filósofos como Alberini y el propio José Ingenieros, los filósofos de *Inicial* se abstuvieron, sin embargo, de todo signo de reconocimiento de maestros locales<sup>2</sup>. Por otra parte, si bien no faltan en la revista sentidos elogios para Ricardo Rojas (*Inicial*, 189–196), ni más tarde un homenaje crítico a Ingenieros en ocasión de su muerte (637–640) –artículos ambos sin firma–, el parricidio general que ejecutan sus colaboradores exhibe una debilidad extranjerizante, tal como se aprecia en esta advertencia reiterada desde 1924: “*Inicial* es una revista de jóvenes: en tal carácter, sólo publica colaboraciones de jóvenes, salvo cuando se trata de algún colaborador extranjero que representa novísimas orientaciones” (498, 562, *passim*). Pero también en este orden los filósofos fueron menos condescendientes, pues aunque Virasoro en especial nunca disimula su inspiración en autores europeos, no por eso los exime de críticas. A título de caso paradigmático, señalemos que tanto él como Fatone toman distancia de Ortega y Gasset, estimado al comienzo por los directivos de *Inicial* como “un filósofo de la nueva generación” en un editorial sin firma (*Inicial* 202–205), continuado por otro (376–378) donde Guglielmini matiza discrepancias con el filósofo español; quien de todos modos volverá a ser encomiado (490). En cambio,

---

2 Como es sabido, Fatone y Vassallo rendirán sinceros homenajes a Korn en años posteriores, pero ya no como jóvenes vanguardistas, que es lo que ahora nos interesa. Virasoro, filosóficamente de formación más autodidacta, nunca se verá en la necesidad de reconocer maestros, pero será quien más reseñe y cite a sus colegas argentinos. Por su parte, Astrada tampoco tuvo maestros locales, y su mayor gratitud será luego, desde su estadía en Alemania, para Scheler, Husserl y sobre todo Heidegger.

Virasoro (1928b, 33) considera a Ortega como “un escritor”, al tiempo que Fatone (1928, 7), suscribiendo un juicio de Pío Baroja, lo tiene solo por “un ensayista” y “una posibilidad de filósofo”.<sup>3</sup> Reparos elocuentes no solo por la grieta que sugieren entre vanguardia literaria y vanguardia filosófica, sino por adelantarse al torbellino de reacciones desatado por dos breves ensayos de Ortega (“La pampa... promesas” y “El hombre a la defensiva”) que aparecerían en 1929 y pondrían fin al idilio entre el maestro español y la nueva generación argentina.

El ideario reformista fue para los jóvenes de *Inicial* una de sus pocas insignias siempre en alto, aunque por eso mismo criticaran sin tapujos las rencillas partidarias y la falta de cambios sustanciales, al punto de declarar que “la verdadera Reforma, no ha empezado aún” (*Inicial*, 375). Sin embargo, los filósofos más representativos del grupo no abordaron la cuestión. Carlos Cossio, futuro autor de la influyente teoría egológica del derecho, había ensayado una fundamentación kantiana de la Reforma en el número paralelo editado por Caraffa (Cossio, C. 1924); y la editorial Espasa Calpe publicaría poco después su tesis doctoral sobre la misma temática (Cossio, C. 1927). Pero los continuadores de la revista, en su editorial titulado “Kant y la juventud” (*Inicial*, 355–357), no tardaron en replicar que los jóvenes debían liberarse del anacrónico formalismo de Kant, aun cuando reconocieran en él al venerable héroe del fin de los dogmatismos. Juicios éstos con los que se apartaban a la vez de Cossio y de Caraffa, quien en aquel mismo número paralelo sostuviera, curiosamente, que Kant, “creyendo haber superado todo dogmatismo”, pero preso de la fe griega en la materia, “no dio un paso más allá de Aristóteles” (*Inicial*, 340). La tentativa de Cossio quedó así doblemente aislada, y ya nadie asumió en *Inicial* la tarea de una fundamentación filosófica alternativa de la Reforma. Porque invirtiendo, además, implícitamente una premisa de Cossio, según la cual la universidad debía implementar una “cultura integral”, para la

---

3 El calificativo de Virasoro sobre Ortega procede de una conferencia de 1927 donde además, entre otras apreciaciones sobre distintos filósofos, afirmaba de Spengler: “como filósofo es mediocre” (1928b, 32). Las citadas palabras de Fatone, por su parte, ya aparecían en su artículo de 1925 (*Inicial*, 569 n. 1).

óptica dominante en la revista, en cambio, el problema de la revitalización cultural precedía y excedía a la universidad. No faltaron artículos sobre los problemas jurídicos y políticos que enfrentaba la Reforma, pero la misma ya no fue asunto particular de un abordaje filosófico.

Tenemos que aclarar ahora por qué Dotti, pasando por alto la segunda etapa de *Inicial*, no dice nada de Virasoro, Fatone, Astrada ni Vassallo en el apartado “El clima vanguardista” de su referida obra. En efecto, las páginas que Dotti (1992, 201–205) dedica a Virasoro y a Astrada, dentro de un apartado anterior titulado sencillamente “Diversificación de los estudios kantianos”, se limitan a mostrar las presuntas ingenuidades de sus interpretaciones de Kant. De manera no muy diferente, en “El clima vanguardista”, tras ocuparse principal y respetuosamente de Cossio, Dotti concluye exaltando a Macedonio Fernández, pero solamente como “un escritor altamente significativo” (222) cuya “lectura poética” (223) de Kant no se habría adecuado a las exigencias hermenéuticas. Así, el artículo extra-académico de Cossio en *Inicial* sería para Dotti el único precedente vanguardista de valor en relación a la Sociedad Kantiana, fundada por Korn en 1929. Pero precisamente porque se atiene a su plan de exponer la historia de la *Kantrezeption* en la Argentina, en esos términos, Dotti habría hecho mejor en no hablar de un vanguardismo filosófico por el que no tiene un interés genuino. De hecho, al detenerse en la ruptura entre los directivos de *Inicial*, Dotti subraya “la división entre defensores y adversarios del criticismo” (218), entendiendo que el kantismo “generó discusiones y los efectos previsibles en un grupo literario” (219), y viendo allí “uno de los principales motivos de la disidencia” (221 n. 215). Apreciación exagerada, si no errónea, aunque Dotti alegue una confirmación personal de Cossio; pues no se explica entonces, por empezar, cómo Cossio y Caraffa quedaron ambos fuera de *Inicial*, no obstante sus propias y marcadas diferencias sobre la actualidad del criticismo. Además, si bien el bicentenario del nacimiento del filósofo alemán propició debates sobre el papel que podía o no jugar su legado en el relevo del positivismo, no faltaron tampoco alianzas circunstanciales. Frente a la magnitud asignada por Korn a la ética kantiana, tal fue el caso de la reproducción que hizo Ingenieros del mencionado editorial de *Inicial*, “Kant y la juventud”, en su *Revista de Filosofía* (1924, 10(4): 145–147). Dotti

consigna este último dato, pero no indaga en el síntoma, ni hace la menor mención de la “crisis de divergencias ideológicas y sentimentales” (*Inicial*, 281) que Caraffa, sin agregar nada sobre Kant, señalara como detonante de la enemistad con Guglielmini. En suma, la imprudente postulación del vanguardismo filosófico de *Inicial* por parte de Dotti (en expresión acaso sugerida por el propio Cossio), en lugar de poner al descubierto las singularidades de esa joven vanguardia filosófica, como preferimos llamarla, las tapó todavía más.

Esta discusión nos lleva así a los criterios para identificar a los exponentes más representativos de dicha vanguardia. Ciertamente, estos criterios no podían fijarse por completo de antemano, sino en interacción con la interpretación de las fuentes. La categoría preliminar de “nueva generación” excluyó desde un comienzo a filósofos como Alberini o Macedonio Fernández, ambos pertenecientes, por lo demás, a la generación de 1910 en la periodización de Pró, y ninguno de los cuales publicó en *Inicial*. Advertimos también de inmediato que si bien esta revista constituyó una rica fuente orientadora, haber publicado allí no podía valer como un criterio; y de hecho nos referiremos a no pocos ensayos aparecidos en otros lugares. Que los cuatro filósofos de nuestro interés hayan publicado en *Inicial*, simplemente nos confirma la importancia histórica de esta revista como órgano de la vanguardia filosófica en cuestión. El criterio de identificación más sólido, y el más ligado al mismo tiempo a la elaboración interpretativa, residió más bien en establecer que esta vanguardia no se distinguió por su rechazo del positivismo, sino por la exploración y la recreación de concepciones espiritualistas y vitalistas en función del propio horizonte local e histórico, las cuales venían a sostener e iluminar una convicción común a los vanguardistas, literatos y políticos incluidos: la de estar ellos llamados justamente a realizar una heroica renovación vital y espiritual. Este es el criterio que relega a Cossio, dada su raigambre kantiana, aunque una investigación ampliada a autores de un segundo plano de relevancia no podría ignorarlo. Además, exceptuando su idea de una educación conforme a la integridad de la persona –que convergería con la tendencia de sus compañeros a destacar la integridad del espíritu–, lo cierto es que Cossio no brinda elementos de confrontación para las cuestiones planteadas por

los cuatro filósofos que aquí destacamos. Un segundo criterio de identificación, más abierto a la discusión, fue aproximarse al grupo en vista del reconocimiento académico que cada autor obtuvo posteriormente en calidad de filósofo, por sus obras y su enseñanza; entendiendo que esto confirma vocaciones y dotes que debieron madurar desde muy temprano para afrontar las mezquindades de los cánones imperantes. Este criterio dejó afuera nada menos que a Guglielmini, cuyas incursiones ensayísticas son en cierto modo inestimables para una cabal comprensión de la filosofía argentina de los años treinta y cuarenta.<sup>4</sup> Pero observemos también que Guglielmini, aunque diera pruebas de inteligentes lecturas filosóficas desde los tiempos de *Inicial*, ya entonces se mostraba más atraído por los debates ideológicos y los desafíos literarios.

Para pasar finalmente a un apretado recorrido por las concepciones vanguardistas de los filósofos que hemos destacado, solo nos resta hacer una presentación global de las fuentes utilizadas. En *Inicial* apareció el grueso de los escritos juveniles de Virasoro y Fatone. Sus primeros libros, *Una teoría del yo como cultura* y *Misticismo épico*, respectivamente, ambos de 1928, son en buena medida compilaciones retocadas de esos textos y de algunos más aparecidos en otras revistas. Aquí nos remitiremos a esas ediciones de 1928, y a ciertos textos adicionales de Virasoro no incluidos en su libro. Las referencias cruzadas entre artículos y libros se hallarán al final, en el detalle de las fuentes. Con respecto a Astrada, su única colaboración en *Inicial* es de 1927, en el último número de la revista; pero otros escritos suyos anteriores son más que pertinentes para incluirlos en nuestro análisis. Entre ellos están los que él mismo recogió en su libro *Temporalidad*, de 1943, de donde los citaremos. Por su parte, Vassallo publicó en la década del veinte una sola pero elocuente página, aparecida en *Inicial*, cuyo tenor místico es expresivo de una de las facetas espirituales de la nueva generación, y la consideraremos al completar el cotejo dedicado a las posiciones de los otros tres filósofos.

---

4 Recientemente, en 2010, la Biblioteca Nacional de la Argentina reeditó de Guglielmini su ensayo *Temas existenciales* (1ª ed. 1939), con un rico estudio preliminar de Gerardo Oviedo.

## Desafíos de los tiempos

Acerca de la época que les tocaba vivir, las principales coincidencias entre Astrada, Virasoro y Fatone residían en estos puntos: Occidente estaba en una aguda crisis de índole espiritual, y la salida de esta crisis requería tanto de acciones heroicas fundadas en la nueva sensibilidad de los jóvenes como de la clarificación filosófica que esta misma sensibilidad debía inspirar. Se percibe en ellos la influencia de *Ariel*, el clásico del uruguayo José E. Rodó, y lecturas explícitas –a veces asuntivas, a veces críticas– de autores tales como Ortega y Gasset, Spengler, Tagore y Keyserling. Sin embargo, los diagnósticos que los jóvenes argentinos hacen de la crisis revelan diferencias en ocasiones contrastantes, vinculadas a sus respectivas concepciones filosóficas, y con repercusiones en sus autorretratos generacionales.

Astrada observa que la ciencia, el perfeccionamiento técnico y el vértigo de las conquistas materiales han provocado en la cultura occidental “un notable descenso de la vida del espíritu” (1925, 197), aunque al mismo tiempo, y por la misma razón, sus pensadores se hayan abierto como nunca antes al reconocimiento de las “modalidades espirituales distintas” (196) de otras civilizaciones. “Es que nuestra civilización ha desintegrado al hombre” (200), advierte Astrada, donde el adjetivo “nuestra” deja entrever la ambivalencia en la que se mantiene sobre la pluralidad de las civilizaciones y la pertenencia de Latinoamérica a Occidente. Clarificadora resulta, sin embargo, su denuncia de la “inhumana civilización capitalista” (206). Pero Virasoro señala que la teoría spengleriana de la decadencia de Occidente se aplica solamente a la cultura fáustica y moribunda de Europa, no a la cultura americana (1928b, 33); aunque también él denuncie que la civilización europea está “absorbida por el materialismo y aniquilada espiritualmente bajo el peso aplastante de los ideales burgueses e infraburgueses” (51). Por su parte, Fatone expresa su confianza en que la conciencia humana, embrutecida por los estruendos de la guerra, aunque precisamente por eso, “comienza a despertar de su letargo”; observando incluso que “la revolución comunista” es una de las “manifestaciones previas al nuevo misticismo, que

adquiere contornos de epopeya” (1928, 9)<sup>5</sup>. Al igual que Astrada, Fatone comparte la idea de Keyserling –a quien Virasoro contara, junto a Scheler, entre los pensadores de vanguardia– según la cual la Gran Guerra habría sido necesaria para revelar la necesidad de un renacimiento espiritual. De manera similar, la Revolución Rusa no es apreciada por estos jóvenes como una prueba a favor del materialismo de Marx, sino más bien como una gesta heroica colectiva que inauguraba o anunciaba un promisorio horizonte espiritual. En este sentido romántico, y frente a los reparos de algunos reformistas, Astrada ya había expresado que en Rusia, gran “mito creador de historia”, se estaba cumpliendo “un viejo y audaz ensueño de redención humana” (1921, cit. en David, G. 2004, 24–25).

Sin embargo, cada cual trae respuestas diferentes a la crisis: mientras que Astrada tiende a buscar la salida desde la propia cultura occidental, Virasoro la busca en la maduración de una cultura americana, y Fatone apuesta por la espiritualidad de Oriente. Ocurre que para Astrada, que no coincide en esto con Keyserling, se trata de una crisis más bien histórica que cultural, en el sentido de que el materialismo maquinista sería un producto expansivo del capitalismo y una amenaza para la espiritualidad de todas las civilizaciones. Para Virasoro y Fatone, en cambio, ese materialismo revela no tanto la perversión como el agotamiento espiritual de Occidente y su consiguiente incapacidad para encontrar por sí mismo una salida digna para la humanidad. Pero si Virasoro, distinguiendo entre cultura y civilización, confía en la juventud y en la vitalidad de la cultura latinoamericana, augurando incluso –a tono con el “Manifiesto Liminar” del movimiento reformista– la hora cultural americana, Fatone, por su parte, lamenta la falta de religiosidad de su generación y confía más bien en la experiencia milenaria de la tradición oriental.

Las diferencias se expresan también, en efecto, en el orden del tiempo, aunque todos se refieran al advenimiento de algo nuevo. Astrada,

---

5 Como ocurre en este caso, hay ciertas variantes entre el libro y sus textos de origen, y lo mismo vale para Virasoro (1928b). Pero el nivel de exposición en el que estamos, para el espacio de un artículo, no nos permite consignarlas en detalle, ni profundizar en los desplazamientos conceptuales que las mismas conllevan.

el más frontal contra un pasado al que ve aún al acecho, pero fustigando a la vez “los alardes de Marinetti” (1943, 78) y todo afán fáustico de querer dominar el porvenir, postula la necesidad de ser fieles al *fugit tempus* y aboga por el “presentismo” de un “nuevo clasicismo” (76) moldeado a partir de viajes “a través de la propia intimidad” (82). Virasoro tiende a ver el pasado como un tiempo fenecido del cual ya no habría mucho que esperar, pero tampoco temer; y al margen de poner reparos a ciertas extravagancias de las vanguardias, en general las ve con inocultable complacencia y se muestra entusiasta con el porvenir que, ante sus ojos, auguraba la juventud, enfatizando en especial “la responsabilidad profunda de las nuevas juventudes de América” (1928b, 90)<sup>6</sup>. Fatone también alerta contra el espíritu fáustico, pero considera que las vanguardias –sin hacer distinciones entre Europa y Latinoamérica– se pierden fácilmente en la banalidad, por lo cual llama a la juventud a recuperar la disciplina y el recogimiento que decaen en Occidente, a fin de hacerse digna del “nuevo misticismo”: un misticismo forjado en el pulso de la historia humana, pero nuevo por su carácter épico, bajo el signo de un cristianismo revivificado desde Oriente por “la moral del bushido” y el ejemplo del Yamato japonés (1928, 6, 87–117).

Son a primera vista muy disímiles los autorretratos generacionales de Fatone y Virasoro, mientras que Astrada, el de mayor edad, no se detuvo en este tema. Fatone afirma que su generación, “la furiosa revisora de valores, necesita despertar y acuciar el espíritu autocrítico que suplante a la vana petulancia de los impúberes encaramados”; y precisamente porque ve un desafío en la circunstancia de que “nuestra generación carece de maestros”, reclama: “Nos falta el respetuoso sobrecogimiento que requieren las empresas sublimes” (1928, 7–8)<sup>7</sup>. Mucho más optimista, Virasoro empalma la cuestión con su planteo americanista, y aunque es consciente del “ritmo un poco anárquico” del despuntar intelectual de su generación, confía que

---

6 Sobre este tema, *cf.* el capítulo respectivo entero (Virasoro 1928b, 85–107). Véase también Virasoro (1924a) y (1928a), no recogidos en ese libro.

7 Un cotejo detenido permitiría mostrar significativas afinidades entre este planteo de Fatone y ciertas observaciones críticas de Korn sobre la nueva generación. Pero esta cuestión, como tantas otras, exceden los propósitos y los límites del presente artículo.

la misma, todavía con “una voluntad exaltada”, evolucionará sin embargo hacia “el heroísmo de las grandes disciplinas”, y celebra: “Por primera vez, ahora, se perfila en nuestra historia espiritual una generación con suficiente vida interior como para sentirse determinada hacia un ideal de cultura desinteresada, insinuándose los primeros atisbos de un pensamiento metafísico y religioso original” (1928b, 103). Esta “primera vez” podría ser vista como signo fidedigno justamente de esa exaltada voluntad de ruptura; una actitud iconoclasta que se ha reiterado siempre que se replanteó el desafío de un pensar autónomo, aunque por esta misma razón se reivindicara a la vez alguna filiación con la vocación nacional y emancipadora de esa primera “nueva generación” que fue la de 1837. Es lo que se observa, para el caso que nos ocupa, en Julio V. González (1924). Por otra parte, la brecha entre este entusiasmo de Virasoro y su lamento de adulto cuando (auto-)retrata al pensador argentino como un ser solitario y sin resonancia que llega a sentirse él mismo “un eco más o menos perdido” (1961, 280), nos brinda un contraste muy sintomático de la magnitud del desafío, pero que merece discusión aparte (Cf. Oviedo, G. 2005). Lo cierto es que en los años veinte, Virasoro no se limitó a forjar una imagen adánica del filosofar argentino, sino que la sostuvo intelectualmente con pareja resolución, siendo así el filósofo a la vez más representativo y más sistemático de la nueva generación en cuanto tal. Además, salvando lo excesivo del gesto y su lenguaje de época, Virasoro no estaba errado al prever el vuelo metafísico que caracterizaría a buena parte de los filósofos de su tiempo, incluido él mismo, que escribió sus obras más logradas inmediatamente después de aquel lamento en definitiva liberador. Y en rigor, ya esos aludidos “primeros atisbos” son más ricos y complejos de lo que las edades de sus autores pudiesen sugerir, aunque para nuestros fines rescatemos de allí apenas algunas líneas generales, empezando por sus distancias críticas.

### **Posicionamientos críticos y osadías filosóficas**

Todos coinciden en criticar al tomismo, pero en diversos tonos y aspectos. No por azar es Astrada quien escribe con máxima acidez e ironía contra el escolasticismo, afirmando que en su Córdoba natal, hasta

poco tiempo antes –y la alusión es clara: hasta la Reforma Universitaria–, “una tribu sedentaria rumiaba entre misa y novena la ‘ciencia’ que sus escribas poseían por revelación”, pero que “la ignorancia enciclopédica de sus puntillosos ‘doctores’” tuvo que caer bajo los embates de la historia y de las ideas, dejando al descubierto la “‘trisecular’ desnudez espiritual” de su tradicionalismo (1927, 780). Fatone, en cambio, llega a sostener que la Iglesia católica sería “la única fuerza que da coherencia a la civilización occidental”, pero que si bien el valor del neotomismo residiría en rehabilitar la posibilidad de la metafísica frente al positivismo, al extremo subjetivismo idealista y al pragmatismo, su error capital e irredimible estaría en “pretender restaurar esa metafísica con métodos racionalistas” (1928, 137–139). Más crítico que Fatone, aunque no tan mordaz y extremista como Astrada, Virasoro sugiere que el tomismo tuvo su época, y le reconoce méritos limitados al realismo de Maritain (1928b, 50), pero sin que nada –ni su propia confesión católica– le impidiera advertir de antemano: “el neotomismo de hoy, la representación más absoluta de lo que en filosofía puede llamarse una actualidad inactual [...] no pudo haber florecido nunca, sino como, en efecto, sobre un subsuelo extraordinariamente abonado por intereses políticos, económicos y sociales, y sobre una bien organizada base de orden sectario, que sólo secundariamente y en forma muy derivada tiene atinencia con la filosofía” (18–19).

Contra lo que podría suponerse, son escasas las referencias al positivismo. Al igual que para los positivistas convencidos, el positivismo estaba para estos jóvenes *fuera de discusión*, si bien en un sentido ciertamente opuesto: no por valer como la forma definitiva del filosofar, sino por caer por completo fuera de la filosofía, al punto de no merecer la menor discusión en este terreno. Los críticos del positivismo como filosofía estarían así en la transición histórica entre ambas posturas extremas, pues los filósofos de la nueva generación entendían que a ellos les concernía más bien la evaluación de ideas de real actualidad y la elaboración de una filosofía auténtica, alertando a la vez contra peligros de imposturas o desvíos: de ahí sus ataques al escolasticismo y al neotomismo.

Para Virasoro, también el positivismo era una actualidad inactual, aunque ya en franco declive, de modo tal que no le suscita mayores

preocupaciones; excepto por las confusiones a las que indujera algún maestro consagrado. No era el caso de Ingenieros, fallecido en 1925, y cuya condicionada aceptación de la metafísica –en sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, de 1918– no confundiría a nadie suficientemente avisado. Virasoro se limita a objetar su pretensión de entender las ideas filosóficas como representativas de movimientos políticos y sociales, replicando que, muy por el contrario, es el libre y universal realizarse dialéctico del espíritu el que determina lo substancial de sus momentos sociales (1928b, 19)<sup>8</sup>. Mucho mayor era el peligro que podía entrañar el predicamento de un líder de la reacción antipositivista como Korn, quien en la revista *Valoraciones* había sugerido, sin embargo, que todo filosofar argentino original debía surgir a partir de contenidos positivistas vivos en su tradición. A lo cual Virasoro responde desde *Inicial*: “Nada más diametralmente opuesto al verdadero sentir de la nueva mentalidad [...]. El positivismo, y especialmente en su interpretación argentina, no siendo forma imperfecta de filosofía, sino *negación de sus valores esenciales*, rehúye toda superación fecundadora” (1926a, 660–661).<sup>9</sup> En el mejor de los casos, el positivismo sería de todos modos más inactual que el voluntarismo y el pragmatismo –donde voluntad y acción, no obstante lo que ya demostrara Hegel, habrían quedado falsamente apartados de su unidad espiritual con el pensamiento libre–, pues “la esterilidad del positivismo” residiría menos en haber combatido verdades que en haber combatido “errores inactuales aun como errores mismos, [...] en una tan entusiasta cuanto inocua tarea de resucitar muertos para darse el placer inofensivo de enterrarlos con sus propios esfuerzos” (1928b, 113).

---

8 Poco después, rechazando con dureza una idea similar de Ortega y Gasset, Virasoro cuenta que los estudiantes “sonreíamos regocijados por tan satisfecha ingenuidad” de Ingenieros, pero agrega de inmediato: “Mucho me temo, sin embargo, que hayamos sido grandemente injustos con el popular maestro de la juventud filosofante de tierras adentro; ya que principios equivalentes vienen elevados ahora a magistral categoría por pensadores de tan alta alcurnia como el que comentamos” (Virasoro, M. A. 1929, 9).

9 Estos pasajes no quedaron recogidos en Virasoro (1928b).

Fatone y Virasoro, más espiritualistas que Astrada, presentan concepciones del *yo* en principio muy disímiles. Inspirado en Giovanni Gentile, a quien de todos modos cuestiona en puntos claves para sus propias tesis americanistas, Virasoro desarrolla una filosofía de tenor hegeliano donde el espíritu universal, cuya esencia consistiría en crear y crearse expresivamente (1928b, 57), se realiza, sin embargo, no solo en la historia sino a través de la pluralidad de culturas y al unísono con el *yo*: “Con la cultura propia es el alma propia la que se realiza” (91), y en cada cultura tendría lugar “la unificación y profundización del *yo* en sí mismo como uno con el espíritu universal” (153). Al hacer una autocrítica generacional, Fatone escribe, en cambio: “renegando de los *viejos* exacerbamos nuestro *yo* hasta la ridiculez para caer en el egocentrismo furibundo que falsea la perspectiva vital y esteriliza la acción” (1928, 8). Como condición primera del filosofar, Fatone, próximo en este punto a Macedonio Fernández, precisa además: “debemos comenzar por superar la inmanencia, el subjetivismo egolátrico” (30). Cada filósofo delinea su evolución posterior en cuanto a concebir una realización del *yo* en la plenitud del “ser”, por un lado, y una extinción mística del *yo* en la plenitud búdica de “la nada”, por el otro. Sin embargo, si la extinción en la nada puede verse como un negativo fotográfico de la realización en el ser, en cierto modo Fatone y Virasoro estarían aquí apuntando a lo mismo por diferentes vías, en lo que a la cuestión del *yo* se refiere. Pues, en definitiva, cuando menos coinciden en juzgar que el *yo* individual no es un punto de partida ni una entidad autosuficiente; ninguno lo concibe tampoco como el solitario e insondable lugar de eclosión de una “mismidad auténtica” (idea existencialista que tiempo después rechazarán por igual), y ambos remiten a una dimensión trascendente.

Una afinidad notoria entre los tres filósofos que venimos considerando, está en la reivindicación de una concepción integral del espíritu, siendo Fatone y Virasoro los más explícitos al respecto, y sin menoscabo de que cada cual, siempre con un acento general en el heroísmo, privilegie de hecho alguna faceta del espíritu. “Sólo alcanza a conocerse íntegramente aquello que se *es*”, subraya Fatone (1928, 31), sosteniendo que en eso radica la experiencia del místico; y a lo cual agrega más adelante: “Conocemos algo plenamente cuando lo intuimos, lo pensamos y lo realizamos en nosotros”

(74). Siguiendo estos principios, Fatone identifica “los tres errores, los tres enemigos: racionalismo, sentimentalismo y voluntarismo”, concluyendo: “El espíritu debe ser entendido como experiencia–conceptual–activa” (143). Como preludia el título mismo de su libro, *Misticismo épico*, Fatone reafirma así, en una dimensión metafísica, esta unidad espiritual que en *La libertad creadora* de Korn quedaba suspendida por una disyuntiva irresoluble para la razón teórica: la antinomia entre vida contemplativa y vida activa. De acuerdo con Gentile, también Virasoro sostiene, por su parte, que lo verdadero y el obrar son uno, precisando: “El espíritu no es tampoco sólo intelecto o sólo voluntad [...] sino unidad absoluta de ambas [facultades]: intelecto que es voluntad y voluntad que es profundamente intelecto” (1928b, 83). De ahí se derivaría “un verdadero y más comprensivo intelectualismo” netamente opuesto, advierte, al intelectualismo abstracto (84). Esta especie de intelectualismo integral responde a la tendencia idealista de Virasoro, no obstante su impronta vitalista, así como a Fatone su temple místico lo lleva a propiciar una suerte de intuicionismo integral.

No sería muy acertado, en cambio, hablar de un voluntarismo integral en Astrada, quien concibe la unidad espiritual antes como una posibilidad que como una realidad desvirtuada, y que sólo desde una actitud escéptica se orienta pronto hacia un decisionismo de tipo existencialista. Antes de la aparición de *La libertad creadora*, Astrada ya ha leído a Kierkegaard y a Bergson; pero su punto de partida no es una fe sino la extrema turbación de no poder tenerla, y así se ha sumergido en el desgarramiento de sentido entre contemplación y acción. En su interpretación del *Obermann* de Senancour, en 1918 Astrada sostiene que sería justamente la vivencia de las antinomias lo que permite “la comprensión íntima del espíritu” (1943, 17), aunque de modo tal que, a su vez: “La espiritualización progresiva de la vida consiste en una mayor y más íntima comprensión de la vida misma” (52). Desengañado de finalidades trascendentes, y reacio a volcar su ser en acciones condenadas a la fugacidad, Obermann –dice Astrada– experimentó el vértigo de su existencia “entre el ansia de permanencia y el sentimiento de su mortalidad” (20). Su “*noluntad*”, o inhibición de voluntad, residiría en que “no pudo entregarse a la acción, y se limitó a anhelarla” (46): desenlace trágico de su haber encarnado “el

intento más arriesgado por realizar al hombre en su integralidad” (31), la síntesis de Don Quijote y Hamlet (51–54). Pero la tensión más profunda no sería entre la voluntad y la razón, sino aquella otra entre la sed de un ser pleno y la contingente finitud de existir. Oscilante, Astrada ensaya, en un texto de 1922, una consolación platónica de gran lirismo, exaltación de la belleza incluida (59–68). Pero desde 1925 acentúa todavía más la fragilidad del existir, sintiéndose “brizna en el viento del azar”, y advirtiendo: “Sé, en contra de lo que afirman los mercaderes de ultramundos, que ‘la eternidad es sólo la substancia del momento fugaz’, y la busco en el curso del tiempo” (69–70). La vida terrenal y despreocupada de los gitanos se le aparece entonces como una fase sonambúlica de la existencia, sin la cual, sin embargo –apartándose aquí de Obermann–, no podría comprenderse que la vida “es el valor por excelencia, en torno del cual se jerarquizan los demás valores” (94)<sup>10</sup>. Desde este vitalismo de tenor nietzscheano, Astrada se aleja del espiritualismo, hacia una concepción de la praxis en tanto que acción inmanente pero creadora, ella misma, de valores y finalidades<sup>11</sup>.

Al igual que en Astrada, se percibe en Vassallo una aguda sensibilidad para la soledad del hombre consciente de su finitud y de la impotencia de su razón; y en ambos aparece expresamente el vértigo ante el misterio metafísico: en un caso como “abismo de la nada”, con Obermann, y en el otro, como “abismo del ser”, con Pascal (Astrada, C. 1943, 20; Vassallo, Á. 1923, 210). La diferencia está en que Astrada rechaza ilusiones de certidumbre y de redención, quedándose solo con la rebeldía de actuar ansiando algún efecto perdurable, siquiera como un heroísmo de la resistencia, y repitiendo con Obermann: “si la nada nos está reservada, no hagamos que ella sea una justicia” (1943, 40). Vassallo, en cambio, le hace lugar a las razones del corazón, a la necesidad de “un motivo del sentimiento donde reposar” (1923, 210), pero de manera tal que esta confianza pascaliana, en

---

10 En más expreso lenguaje existencial, y como apreciación crítica de Scheler, esta cuestión reaparece desarrollada en un texto de 1929 escrito ya en Alemania: Astrada (1943, 119–131, versión retocada en esta edición).

11 Una exposición más detallada sobre Astrada, en relación a las cuestiones que toca este párrafo, puede verse en Velarde (en prensa).

su clara conciencia de ser rotundamente contraria a los dictámenes de la razón –como el salto de Kierkegaard–, no sería menos heroica.

Vassallo comparte con Fatone la disposición mística ante las cuestiones metafísicas, si bien en textos posteriores ambos irán modelando sus pensamientos a distancias cada vez mayores respecto de toda confesión religiosa; en el primer caso bajo el signo del “ser”, con una engañosa apariencia cristiana, y en el segundo, bajo el signo de la “nada” búdica, con una engañosa apariencia nihilista.<sup>12</sup> Astrada y Virasoro, en cambio, muestran mayor interés por el devenir mundano del hombre, aunque en un principio Virasoro todavía concibiera tal inmanencia como expresión de un devenir trascendente, bajo el signo del “ser”, mientras Astrada, más templado para la finitud y la contingencia, pensaba en cierto modo bajo el signo de la “nada”. Ambos serán después los que más se esforzarán por desarrollar concepciones “existencialistas” (en sentido amplio), marcando sus diferencias críticas con referentes europeos, y rechazando por igual la “mitificación del ser” del segundo Heidegger en tanto que giro enajenante y encubridor de la historicidad humana. Más aun, la inquieta y atenta mirada que desde sus escritos juveniles pusieron en la inmanencia, nos pondría en la pista para entender mejor por qué con el advenimiento del peronismo fueron también Astrada y Virasoro, como si reflotaran un sueño vanguardista de hondo compromiso histórico y social, los más convencidos de que con la hora del pueblo llegaba igualmente la hora de consolidar la autonomía filosófica.<sup>13</sup> Aun cuando acaso se diga –intrincado asunto de otra discusión– que tuvieron más razones para quererlo que para crearlo.

## **A modo de conclusión**

Esta concisa presentación de la joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920 es suficiente para constatar que no es en absoluto precipitado ni tan solo conjetural hablar de ella. Por otra parte,

---

12 Para el caso de Vassallo, esta evolución se muestra claramente en Velarde (2012).

13 Cf. David (2004, 141–210) y Velarde (2009) para aproximaciones a estas lecturas filosóficas del peronismo.

la discusión sobre la categoría misma de “vanguardia filosófica” no se zanjaría en un plano puramente teórico, aunque no sea tampoco un mero asunto de verificación histórica. Dicha categoría constituye más bien un instrumento heurístico y hermenéutico para mostrar cómo, en contextos propicios de crisis, ciertos jóvenes con consciente identidad generacional y cultural asumieron, desde su propia situación, desafíos relevantes para el presente y el porvenir de la filosofía. No es poco, entonces, lo que hemos conseguido aquí con respecto a aquella vanguardia en especial, si la trama interpretativa y las elocuentes citas textuales tornan visible la cartografía de un campo previamente inexplorado en ese sentido, y estimulan a recorrerlo con detenimiento. En esa cartografía se observan, en efecto, enclaves de cuestiones y cursos de pensamiento compartidos, así como diferencias individuales a veces notorias que no desdican, sin embargo, su pertenencia a ese mismo plano de inmanencia, para decirlo con Gilles Deleuze, sino que dan cuenta de una creatividad efervescente y plural. Según pudimos apreciar, incluso los contrastes entre esos perfiles singulares solamente se recortan y cobran sentido, iluminándose unos a otros, sobre el fondo de un horizonte común. Con diversos diagnósticos críticos, y en distintas modalidades espiritualistas, lo cierto es así que todos esos jóvenes vanguardistas procuraban dar respuestas filosóficas genuinas, desde la Argentina, al gran reto que entendían como la necesidad, justamente, de una heroica renovación espiritual.

Tanto en sus desarrollos conceptuales como en sus aspectos estilísticos e ideológicos, los escritos juveniles de los filósofos de quienes nos hemos ocupado merecen, sin duda, mayores indagaciones y exposiciones. Los cotejos textuales pueden extenderse además hacia dentro del movimiento vanguardista local –incluyendo sus vertientes literarias–, así como hacia los pensadores de ultramar en los cuales esos jóvenes encontraron motivos de inspiración y divergencia. Sumando entonces el estudio de otros intelectuales argentinos y extranjeros, conforme sean la índole y el grado de relevancia que se advierta o descubra en cada uno de ellos, la elaboración de esos cotejos debería arrojar importantes esclarecimientos en tres órdenes de cuestiones. En primer lugar, desarrollando la comprensión de las maneras en las que tales jóvenes se hallaban efectivamente a la vanguardia

de la filosofía argentina de entonces. En segundo lugar, mostrando cómo y por qué lo que estaba en juego en sus desfiguraciones de concepciones foráneas, no eran intelecciones inmaduras o poco rigurosas de las mismas, sino las emergencias juveniles de filosofías auténticas y conscientemente situadas que delineaba, por consiguiente, sus rasgos diferenciales. Y en tercer lugar, dilucidando cuál era el papel que la filosofía –sobre todo la metafísica– estaba llamada a cumplir, a sus ojos, en el despliegue espiritual de una nueva configuración cultural, política y social; particularmente en y desde la Argentina. En rigurosa interacción con el trabajo hermenéutico que requiere la obra de cada autor en forma individual, estos serían, pues, los tres grandes vectores que cabe señalar para investigaciones posteriores.

## Fuentes

**Aclaración:** Dada su relevancia histórica, se indican las fechas originales de todos los textos. Las que aparecen entre corchetes remiten a ediciones posteriores mediante referencias cruzadas. De los textos publicados en la revista *Inicial* pero no recogidos en Fatone (1928) ni en Virasoro (1928b), son igualmente sus fechas de origen las utilizadas para las citas realizadas en el cuerpo y en las notas del artículo.

Astrada, Carlos. 1921. El renacimiento del mito. *Cuasimodo* (Bs. As.) 20.

Astrada, Carlos. 1925. La deshumanización de Occidente. *Sagitario. Revista de Humanidades* (La Plata) 1 (2): 193–209.

Astrada, Carlos. [1927]. La Arcadia prehistórica. *Inicial*, 780–781.

Astrada, Carlos. 1943. *Temporalidad*. Bs. As.: Cultura Viva. Véase en especial “La noluntad de Obermann” [1918], 15–58; “La esfinge y la sombra” [1922], 59–68; “Presentismo y futurismo” [1924], 75–83; “La aventura finita” [1925], 69–73; “Sonambulismo vital” [1925], 89–99; y “Para la génesis existencial de los valores” [1929/1943], 119–131.

Cossio, Carlos. [1924]. Kant y la reforma universitaria. *Inicial*, 319–325.

Cossio, Carlos. 1927. *La reforma universitaria o el problema de la nueva generación*. Tesis de doctorado. Bs. As.: Espasa Calpe.

Fatone, Vicente. 1924. Santa Teresa y Chiezkowski. *Verbum* (Bs. As.) 63:18–24.

- Fatone, Vicente. [1925]. El misticismo italiano contemporáneo. *Inicial*, 569–574.
- Fatone, Vicente. 1926a. La moral japonesa: Ashibara y Occidente. *Verbum* (Bs. As.) 65: 86–106.
- Fatone, Vicente. [1926b]. Reconstrucción de Papini. *Inicial*, 705–719.
- Fatone, Vicente. [1927a]. El misticismo franciscano. *Inicial*, 761–770.
- Fatone, Vicente. [1927b]. Asoka, por Giuseppe de Lorenzo. *Inicial*, 804–805.
- Fatone, Vicente. 1928. *Misticismo épico*. Bs. As.: El Inca. “Justificación” (7–12) es un extracto reelaborado del artículo de 1925. “El hombre: Papini” (15–49), “El santo: Francisco” (53–84) y “El pueblo: Japón” (87–117) recogen con ligeras variantes los artículos de 1926b, 1927a y 1926a, respectivamente. De los apéndices “Nuestro Papini” (122–33) y “Lovaina y el Sacro Cuore” (137–44) no se registran publicaciones anteriores. El último apéndice, “El Padre nuestro según Chieszkowski” (147–153), recoge con pocas variantes el artículo de 1924.
- González, Julio V. [1924]. La nueva generación argentina en la perspectiva histórica. *Inicial*, 519–525.
- Inicial. Revista de la Nueva Generación (1923–1927)*. 2004. Bernal (Prov. de Buenos Aires): Universidad Nacional de Quilmes. Esta edición reúne todos los números: 1 [oct. 1923]: 45–100; 2 [nov. 1923]: 101–158; 3 [dic. 1923]: 159–218; 4 [ene. 1924]: 219–278; 5 [abril 1924, ed. por B. Caraffa]: 279–352; 5 [mayo 1924, ed. por H. Guglielmini] 353–406; 6 [sept. 1924]: 407–496; 7 [dic. 1924]: 497–560; 8 [ago. 1925]: 561–634; 9 [ene. 1926]: 635–692; 10 [mayo 1926]: 693–758; y 11 [feb. 1927]: 759–805.
- Vassallo, Ángel. [1923]. Leyendo a Pascal. *Inicial*, 210.
- Virasoro, Miguel Ángel. [1924a]. El arte como creación y la dinámica del espíritu. *Inicial*, 238–242.
- Virasoro, Miguel Ángel. [1924b]. El problema de la cultura y la nueva mentalidad argentina. *Inicial*, 505–515.
- Virasoro, Miguel Ángel. [1925]. Introducción a la nueva sensibilidad. *Inicial*, 578–589.
- Virasoro, Miguel Ángel. [1926a]. Oswald Spengler y la nueva generación. *Inicial*, 660–663.

- Virasoro, Miguel Ángel. [1926b]. Paul Valéry y una filosofía del método. *Inicial*, 734–741.
- Virasoro, Miguel Ángel. [1927a]. Teoria generale dello spirito, de G. Gentile. *Inicial*, 774–779.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1927b. Una teoría del yo como cultura. *Síntesis* (Bs. As.) 7:13–36.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1928a. Reseña de *La Estética del Novecientos*, por Alberto Zum Felde. *Síntesis* (Bs. As.) 1(11): 99–102.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1928b. *Una teoría del yo como cultura*, prólogo de Homero M. Guglielmini. Bs. As.: Gleizer. “Una doctrina de la conciencia” (57–71) recoge casi sin variantes el artículo de 1926b. “Teoria generale dello spirito come atto puro” (73–84) recoge con algunas variantes el artículo de 1927a. “El problema de nuestra cultura” (85–107) es una fusión reelaborada y recortada de los artículos de 1924b, 1925 y 1926a. Los dos capítulos de la segunda parte, “Una teoría del yo como cultura” (111–162) constituyen una reelaboración ampliada del artículo de 1927b.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1929. El último libro de Ortega y Gasset. *Síntesis* (Bs. As.) 3(31): 5–13.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1961. Filosofía. En *Argentina 1930–1960*, 276–280. Bs. As.: Sur.

## Referencias y bibliografía

- Beigel, Fernanda. 2004. El editorialismo programático. En Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig, eds. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomo I. Bs. As.: Biblos, 445–453.
- David, Guillermo. 2004. *Carlos Astrada: La filosofía argentina*. Bs. As.: El Cielo por Asalto.
- Dotti, Jorge. 1992. *La letra gótica: recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Bs. As.: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Ferreira, Florencia. 2004. Una utopía político-cultural: de *Los Pensadores a Claridad*. En Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig, eds. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomo I. Bs. As.: Biblos, 455–474.

- Lafleur, Héctor, Sergio Provenzano, y Fernando Alonso. 2006. *Las revistas literarias argentinas (1893–1967)*. Bs. As.: El 8vo. Loco.
- Muñoz, Marisa. 2004. Macedonio Fernández y las vanguardias estéticas. En Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig, eds. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomo I. Bs. As.: Biblos, 329–337.
- Oviedo, Gerardo. 2005. Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *La Biblioteca* (Bs. As.: Biblioteca Nacional de la República Argentina), 2–3: 76–97.
- Pró, Diego. 1965. Periodización del pensamiento argentino. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía), 1: 7–42.
- Rodríguez, Fernando D. 1995a. *Inicial: vanguardia y reforma universitaria. Pensamiento universitario* (Buenos Aires) 3 (3): 62–66.
- Rodríguez, Fernando D. 1995b. *Inicial: Revista de la Nueva Generación: La política en la vanguardia literaria de los años '20. Estudios Sociales* (Santa Fe, revista universitaria semestral), 5 (8): 49–75.
- Rodríguez, Fernando D. 2004. *Inicial* (1923–1927): El frente estético-ideológico de la nueva generación. Estudio preliminar. *Inicial*, 7–43.
- Romero, José Luis. 1965. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Bs. As.: FCE.
- Velarde Cañazares, Marcelo. 2009. *Facundo y Martín Fierro* en las claves filosóficas de Luis J. Guerrero y Carlos Astrada. En Patrice Vermeren y Marisa Muñoz, eds., *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: Homenaje a Arturo Andrés Roig*, 361–369. Bs. As.: Colihue.
- Velarde Cañazares, Marcelo. 2012. El itinerario de Ángel Vassallo. Estudio introductorio en Ángel Vassallo, *Obra reunida*, tomo 1, 23–137. Bs. As.: Las Cuarenta.
- Velarde Cañazares, Marcelo. Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943. *Cuadernos del Sur – Filosofía* (Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades) 40. En prensa.